

QUAND LES PERSONNAGES SE DÉVOIENT PAR LEUR RHÉTORIQUE RÉCITS VÉTÉROTESTAMENTAIRES

Dans les récits de l'Ancien Testament, à côté de dialogues souvent révélateurs de ce que sont les interlocuteurs, on trouve des discours plus ou moins longs où un personnage tente d'en convaincre d'autres en avançant des arguments de façon plus ou moins subtile. Pour évaluer cette argumentation et apprécier sa portée sur la caractérisation des personnages en présence et des relations qu'ils entretiennent, différents paramètres sont à prendre en compte: parmi ceux-ci, il y a d'abord le contenu et la forme du discours qui, tous deux, font l'objet d'une stylisation destinée à faire ressortir les traits principaux de l'argumentation, ce qui facilite en partie le travail du lecteur; il y a aussi, bien sûr, la situation dans laquelle prend place la communication et le moment de l'intrigue où elle intervient, ce qui suppose un regard attentif aux liens entre le discours tenu par le personnage et ce que le récit raconte. L'effet recherché et l'effet réel de la rhétorique sur les autres protagonistes fourniront des données supplémentaires permettant d'apprécier la qualité du discours et par conséquent de celui ou celle qui l'a tenu. Mais je ne puis résister à jeter d'abord un regard rapide sur un dialogue très bref qui illustre magnifiquement l'impact des paroles dites sur la caractérisation des interlocuteurs, car un dialogue met souvent bien en évidence ce qu'il en est des personnages qui y interagissent.

I. UN BREF DIALOGUE (Gn 25,29-34)

Le dialogue en question est la conversation entre Ésaü et Jacob dans la célèbre scène du plat de lentilles, un texte où les deux protagonistes prononcent leurs premiers mots dans le récit (25,29-34)¹.

²⁹ Jacob fit bouillir une bouillie. Et Ésaü arriva de la campagne; il était épuisé. ³⁰ Et Ésaü dit à Jacob: «Fais-moi avaler, s'il te plaît, de la (chose)

1. Pour J.-L. SKA, *Genèse 25,19-34 – Ouverture du cycle de Jacob*, dans J.-D. MACCHI – T. RÖMER (éds), *Jacob: Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25–36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (MoBi, 44), Genève, Labor et Fides, 2001, 11-21, p. 16, ce récit vise à «qualifier d'emblée les deux protagonistes de sorte que le jugement du lecteur sera ensuite

rouge, cette (chose) rouge, car je suis épuisé» – sur quoi il appela son nom 'edôm-Rouge [³¹Édom]. Et Jacob dit: «Vends d'abord ton ânesse à moi». ³² Et Ésaü dit: «Voici que je vais vers la mort: et pourquoi donc à moi [l']ânesse?». ³³ Et Jacob dit: «Jure-moi d'abord!», et il lui jura et il vendit son ânesse à Jacob. ³⁴ Et Jacob donna à Ésaü du pain et de la bouillie de lentilles, et il mangea et but, et se leva et s'en alla – et Ésaü méprisa l'ânesse.

Tout commence par une initiative d'Ésaü qui, épuisé, se pose d'emblée en demandeur, ce qui est souligné par la particule déprécative נא utilisée pour tempérer le caractère direct de l'impératif initial. Deux éléments se répètent dans sa requête, et ces reprises sont significatives.

כִּי עֵיף אֹנֶכִּי	מִן־הָאֶדָם הָאֶדָם הַזֶּה	הֶלְעִיטִי נָא
Fais-moi avaler...	du rouge, ce rouge-ci	car épuisé je suis

Au début et à la fin, le pronom de 1^{re} personne encadre littéralement la parole: le «fais-moi avaler» (הֶלְעִיטִי) est la solution à «épuisé, je suis» (עֵיף אֹנֶכִּי). Dédoublé au centre, le terme «la (chose) rouge» (הָאֶדָם) désigne par sa seule couleur le plat qu'Ésaü demande à «bouffer»². Sa formulation suggère qu'il ne se soucie pas de savoir ce que c'est au juste, pourvu que cela se mange. Elle ne présente pas non plus le plat comme ce que Jacob est en train de préparer (voir v. 29a): aux yeux d'Ésaü,

nécessairement favorable à l'un et défavorable à l'autre». Il rejoint en cela A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (BLS, 9), Sheffield, Almond Press, 1983, qui retient l'exemple de Gn 25,29-34 pour illustrer la caractérisation des personnages par «speech and action». Voir aussi, la lecture de Y. ZAKOVITCH, *Jacob: Unexpected Patriarch*, New Haven, CT – London, Yale University Press, 2012, pp. 22-24. Pour une analyse littéraire de la scène voir J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (SSN, 17), Assen – Amsterdam, Van Gorcum, 1975, pp. 94-97 et, récemment, E. ZURLI, *Giacobbe in cammino verso sé e verso l'altro* (Gen 25,19–35,29), Assisi, Cittadella, 2018, pp. 124-139.

2. Le verbe לַעֲט employer ici au *hifil* est inconnu dans le reste de la BH, mais son sens est clair même si la nuance précise est évidemment difficile à préciser. E.A. SPEISER, *Genesis* (AB, 1), Garden City, NY, Doubleday, p. 195 propose «swallowing, gulping down», tandis que selon R. ALTER, *Genesis: Translation and Commentary*, New York – London, W.W. Norton, 1996, qui le suit en traduisant «gulp down», il s'agit peut-être d'un mot du langage populaire qui survivra dans la langue rabbinique pour parler du nourrissage des animaux. Cette traduction assez commune, soutenue notamment par ZAKOVITCH, *Jacob* (n. 1), p. 22 qui y voit un signe du caractère animal d'Ésaü (p. 23), est toutefois mise en cause par R.C. HEARD, *Dynamics of Dissection: Ambiguity in Genesis 12–36 and Ethnic Boundaries in Post-Exilic Judah* (SBL Semeia Studies, 39), Atlanta, GA, SBL, 2001, pp. 102-108: il estime que la scène est relatée d'une façon ambiguë de manière à laisser au lecteur le soin d'apprécier par lui-même ce qu'il lit. Il est suivi par ZURLI, *Giacobbe in cammino* (n. 1), pp. 128-134.

Jacob est là seulement pour lui permettre de refaire ses forces défaillantes avec cette chose rouge. Ces deux répétitions jettent un trait de lumière sur le personnage: absorbé en lui-même parce que recru de fatigue, plein d'envie de la chose à avaler. Cela dit, il faut le noter: Ésaü ne s'empare pas purement et simplement de la nourriture. Il adresse une requête à Jacob à qui il reconnaît donc le droit de lui donner ou non de son plat. Voilà qui ouvre à son frère un espace de réponse.

Poursuivons avec la seconde intervention d'Ésaü. Après que Jacob a exigé le droit d'aînesse en échange du plat demandé, Ésaü ne lui répond pas vraiment. En tout cas, aucune marque ni dans l'introduction narrative (וַיֹּאמֶר עֵשָׂו) ni dans la répartie elle-même n'indique qu'il s'adresse directement à son frère.

לִי בְכֹרָה	הוֹלֵךְ לָמוּת / וְלָמָּה-זֶה	הִנֵּה אֲנֹכִי
Voici moi	allant pour mourir et pourquoi	pour moi aînesse?

À nouveau, des répétitions sont significatives. La première reproduit celle de la répartie précédente, puisque le pronom de première personne encadre la phrase, ici, en deuxième et avant-dernière position: d'abord le pronom sujet qui terminait la première parole (אֲנֹכִי), puis le pronom suffixé qui se trouvait au début de la requête initiale (לִי). Le pronom sujet est lié les deux fois à l'état d'Ésaü: épuisé (v. 30), il se sent ici près de mourir (v. 32)³. Quant au pronom suffixé, il a de part et d'autre le sens d'un datif⁴: au verset 30, il désignait le bénéficiaire de la nourriture demandée («fais-moi avaler»), au verset 32, le détenteur de la primogéniture, un statut qui, selon lui, ne lui servira plus s'il vient à mourir («pour moi aînesse»). C'est précisément ce que suggère la répétition centrale constituée d'une allitération entre «pour mourir» (לָמוּת) et «pourquoi» (לָמָּה) qui synthétise bien le propos. Cette parole trahit un personnage tellement immergé en lui-même et dans l'immédiat, que son

3. Il me paraît difficile de lire l'expression הִנֵּה אֲנֹכִי הוֹלֵךְ לָמוּת comme une affirmation générique sur le fait qu'il est mortel, comme le propose H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 298; HEARD, *Dynamics of Dissection* (n. 2), p. 105; ou encore N.M. SARNA, *Genesis בראשית* (JPS Torah Commentary), Philadelphia, PA, Jewish Publication Society, 1989, p. 182 qui laisse les deux possibilités ouvertes. Ici, le participe actif vise très probablement un futur proche: B. JACOB, *Das Buch Genesis*, Stuttgart, Calwer, 2000 [1934], p. 546 ou G. VON RAD, *La Genèse* (Commentaires bibliques), Genève, Labor et Fides, 1968, p. 271.

4. Au v. 30, il est bien sûr l'objet direct du verbe au *hifil* «faire avaler», mais en ce sens, il indique aussi la personne qui profitera du don de nourriture.

raisonnement en est vicié⁵. En effet, non seulement il serait étonnant qu'il meure de faim ou d'inanition, mais une fois qu'il aura mangé, il ne mourra pas, et le droit d'aînesse qui aurait pu rester un privilège avantageux sera devenu pour toujours propriété de son frère. Naïf, Ésaü n'a pas perçu le piège que lui tendait Jacob et qu'il faut considérer à présent.

Les deux réparties de Jacob sont plus brèves, plus directes aussi. Narrativement introduites par la même formule où figure le seul nom du locuteur «et Jacob dit» (וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב), elles tiennent respectivement en quatre et trois mots et ne sont pas non plus sans répétitions entre elles.

v. 31	Vends	d'abord	ton aînesse	à moi
	לִי	אֶת־בְּכֹרְתְךָ	כִּיּוֹם	מִכָּרָה
v. 33	Jure		à moi	d'abord
	כִּיּוֹם		לִי	הַשְּׂבָעָה

À l'impératif et sans particule déprécative, les deux verbes («vends», «jure») résonnent comme des ordres. Ceux-ci sont à accomplir sans retard, voire «d'abord» selon le sens probable de la locution temporelle כִּיּוֹם⁶, et donc d'urgence: Jacob a donc hâte de profiter de la faiblesse passagère de son frère. Profiter est le bon mot⁷, puisque le bénéficiaire de l'action exigée est toujours lui-même (deux fois לִי): il ressemble en cela à Ésaü qui, lui aussi, parle en fonction de son seul désir – en témoignent les quatre occurrences du pronom de première personne dans ses deux phrases. L'unique élément que Jacob ne répète pas, c'est l'objet qu'il veut obtenir: la primogéniture de son frère⁸.

5. En ce sens aussi, par ex. A. DE PURY, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob: Genèse 28 et les traditions patriarcales* (EB), Paris, Gabalda, 1975, p. 103, note 32, ou L. NGANGURA MANYANYA, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü (Gn 25–35): Quel frère aîné pour Jacob?* (Actes et recherches. Sciences bibliques), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 183.

6. Voir en ce sens les lexiques comme HALOT, sens 10 c) ii («today, first») ou le DCH («first of all»). «D'abord» est la traduction retenue par H. MESCHONNIC, *Au commencement: Traduction de la Genèse*, Paris Desclée de Brouwer, 2002, p. 122 et commentaire p. 313; de même, G. FISCHER, *Der Jakobsweg der Bibel: Gott suchen und finden*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2010, p. 21 («sofort»); JACOB, *Das Buch Genesis* (n. 3), p. 546 («erst»); G.J. WENHAM, *Genesis 16–50* (WBC, 2), Dallas, TX, Word Books, 1994, p. 178 («at once»).

7. La chose est bien perçue par NGANGURA MANYANYA, *La fraternité de Jacob et d'Ésaü* (n. 5), p. 179: pour lui, il s'agit moins de tromperie que d'abus de position de la part de Jacob qui «profite de la situation de détresse» momentanée de son frère. En ce sens aussi V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 18–50* (NICOT), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1995, pp. 183 et 185.

8. Sur la précision des réparties de Jacob, voir en particulier R. ALTER, *Literary Approaches to the Bible*, dans R. HENDEL (éd.), *Reading Genesis: Ten Methods*, Cambridge,

Voyons à présent comment ces réparties de Jacob fonctionnent dans ce dialogue qui n'en est pas vraiment un – ce que suggère peut-être le fait que les introductions narratives à l'exception de la première ne mentionnent que le locuteur⁹. Quand Ésaü presse Jacob de lui permettre de manger, non seulement ce dernier ne lui donne rien pour calmer sa faim, mais il n'évoque même pas sa requête. Il pose immédiatement une exigence qui, en soi, n'a aucun rapport avec ce qui est demandé. Seul le «d'abord» (כִּי־אֵרִא) laisse supposer qu'il serait prêt à nourrir son frère, mais seulement après que celui-ci aura satisfait son exigence. C'est bien ce que comprend Ésaü qui, sans répondre directement, ne fait que formuler ses doutes à voix haute: comme il se sent mourir, à quoi peut lui servir la primogéniture? Par cette question, même si elle est rhétorique, il n'exprime aucun accord formel: il dit seulement qu'il ne voit pas de raison de refuser ce que Jacob demande. Ce dernier s'empare cependant de cette parole comme si elle était un oui, et exige aussitôt qu'un serment vienne régler l'affaire – et cela, sans plus rien dire de son enjeu crucial, s'emparer du droit d'aînesse. Ce faisant, il joue sur l'urgence qui animait la demande initiale de son frère, tout en ne lui laissant pas de loisir de poursuivre la réflexion entamée¹⁰.

Ces premières paroles des jumeaux dans le récit de la Genèse nourrissent avec verve le contraste que le récit construit entre eux dès la mention de leur naissance (vv. 25-26)¹¹. Tous deux s'y montrent préoccupés par eux-mêmes, chacun dans sa bulle, comme le suggère l'absence de réel dialogue: l'un veut manger, l'autre devenir l'aîné. Jacob apparaît comme un homme pressé d'exploiter astucieusement la faiblesse de son frère pour s'emparer à bon compte d'une position qu'il n'a pu obtenir au terme de

Cambridge University Press, 2010, 13-27, p. 22, suivi par ZURLI, *Giacobbe in cammino* (n. 1), p. 126.

9. Comparer avec d'autres dialogues où les interlocuteurs sont nommés dans les introductions narratives des réparties, par ex. Gn 27,6-13, ou encore avec le dialogue entre Jacob et les bergers de Haran en 29,4-8 où les introductions des paroles de Jacob (qui cherche à se rapprocher d'eux) contrastent avec celles des réparties des bergers (qui gardent leurs distances). Sur cette question, voir F.H. POLAK, *Speaker, Addressee and Positioning: Dialogue Structure and Pragmatics in Biblical Narrative*, dans J.K. AITKEN – J.M.S. CLINES – C.M. MAIER (éds), *Interested Readers: Essays on the Hebrew Bible in Honor of David J. A. Clines*, Atlanta, GA, SBL Press, 2013, 359-372.

10. Sur ce point, voir par ex. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi* (Biblioteca di cultura religiosa, 50), Brescia, Paideia, 1987, p. 131.

11. Sur l'importance de ces premières paroles des deux protagonistes, voir ALTER, *Literary Approaches* (n. 8), p. 22. Les premiers éléments du contraste entre Ésaü et Jacob sont la présentation initiale au moment de la naissance (vv. 25 et 26), leur activité respective qui reprend l'opposition culturelle éleveur / chasseur (v. 27) et les préférences parentales clairement exposées (v. 28).

la lutte intra-utérine avec son jumeau (voir 25,22.25-26); pour ce faire, il recourt à la force des faibles, la ruse. En même temps, par contraste avec son frère qui, tout entier dans l'instant et dans le matériel, ne voit pas plus loin que le bout de son nez¹², Jacob apparaît comme un homme plein de sagacité, qui voit loin et sait discerner les réalités qui comptent, tout en étant capable de saisir l'occasion quand elle se présente¹³.

À l'instar des paroles prononcées dans ce dialogue, la grande majorité des discours sont révélateurs des personnages, de leur façon de voir les choses, du type de relation qu'ils entretiennent avec les autres, de leur adéquation plus ou moins grande avec le réel et les situations, etc. Un cas particulier est constitué par les discours, en général plus amples, par lesquels un personnage cherche plus ou moins directement à persuader l'interlocuteur d'agir de telle ou telle manière – autrement dit, les discours où la rhétorique est déterminante. Ayant étudié par ailleurs des discours de type politique (Jephté, Samuel)¹⁴ ou personnels (les discours de l'histoire de Joseph)¹⁵, à titre d'exemple, je propose ici deux passages qui concernent des relations entre proches: le discours de Jacob à Rachel et Léa en Gn 31,5-13, et celui de Noémi à ses belles-filles en Rt 1,8-14. Formellement, ces discours ont deux points communs: ils se situent dans le cadre du départ du ou de la protagoniste qui, après un long séjour à

12. Bien vu par F. GIUNTOLI, *Genesi 12–50: Introduzione, traduzione e commento* (Nuovissima versione della Bibbia dai testi antichi, 1/II), Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013, p. 128. Pour ALTER, *Genesis* (n. 2), p. 129, Ésaü est «a creature of the imperious body». Voir aussi L.A. TURNER, *Genesis* (Readings), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 109.

13. Voir HAMILTON, *Genesis 18–50* (n. 7), p. 183 et déjà GUNKEL, *Genesis* (n. 3), p. 298. Cela n'empêche que cet aspect calculateur – voire profiteur – fait de Jacob un personnage ambigu: peut-être cette caractéristique est «needed to get and hold onto the birthright, but it hardly makes Jacob sympathetic, and moral ambiguities will pursue him in the story», écrit ALTER, *Genesis* (n. 2), p. 129, rejoint par ZAKOVITCH, *Jacob* (n. 1), p. 24. Pour TURNER, *Genesis* (n. 12), p. 109, Jacob est caractérisé ici par une certaine opacité quant à ses intentions.

14. Pour le discours de Jephté au roi d'Ammon (Jg 11,14-27), voir A. WÉNIN, *Échec au Roi: L'art de raconter la violence dans le livre des Juges* (LR, 43), Bruxelles, Lessius, 2013, pp. 141-148; pour le discours de Samuel au peuple en 1 S 8,10-18, voir ID., *À vouloir être trop dissuasif... Rhétorique et oralité en 1 S 8,11-19*, dans A. GIGNAC (éd.), *Narrativité, oralité et performance: 7^e Colloque international du RRENAB, 5 au 7 juin 2014, Université de Montréal* (Terra Nova, 4), Leuven – Paris – Bristol, CT, Peeters, 2018, 155-161, et en 1 S 12, *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1–12): Une recherche littéraire sur le personnage* (Europäische Hochschulschriften, XXIII/342), Frankfurt a.M., Peter Lang, 1988, pp. 214-230.

15. Voir A. WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité: Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37–50* (LR, 21), Bruxelles, Lessius, 2005, en particulier les discours de Juda, à Jacob en Gn 43,1-10, pp. 186-196, et à Joseph en 44,18-34, pp. 253-272.

l'étranger, s'apprête à rentrer en Canaan, son pays, suite à un signe de YHWH (Gn 31,3 et Rt 1,6); il s'adresse de part et d'autre à deux femmes liées au locuteur ou à la locutrice par des liens familiaux tissés dans le cadre de mariages (Gn 29,22-29 et Rt 1,4). Dans le premier, Jacob cherche à persuader ses épouses de le suivre; dans le second, Noémi tente de dissuader ses brus de faire de même.

II. LE DISCOURS DE JACOB À SES FEMMES (GN 31,5-13)

L'unique discours que Jacob tient à ses deux femmes intervient à un moment où la situation est devenue plus que délicate pour lui. Jacob vit depuis vingt ans en Aram, chez son oncle Laban qui est devenu également son beau-père. Dans les six dernières années de son séjour, au moyen de subtiles manipulations, il a réussi à s'emparer de la meilleure partie du cheptel de son beau-père, ce qui a provoqué les accusations pleines d'envie des enfants de Laban et un changement d'attitude de ce dernier à son égard (31,1-2). C'est alors que YHWH lui intime un ordre: «Retourne au pays de tes pères et à ton origine et je serai (ou pour que je puisse être¹⁶) avec toi» (v. 3). Cet ordre fait écho aux derniers mots que Jacob avait entendus de YHWH lors du songe de Béthel juste après son départ (28,15) et qu'il avait repris dans son vœu (28,21). Sans délai, «Jacob envoya appeler Rachel et Léa à la campagne vers son troupeau» (v. 4). S'il fait les venir à cet endroit, c'est certes pour ne pas abandonner ses bêtes, mais peut-être aussi pour pouvoir s'entretenir avec ses épouses loin d'oreilles indiscretes¹⁷. Il doit donc avoir des choses importantes à leur dire, et le lecteur peut présumer qu'elles sont liées à sa situation difficile et à l'ordre à peine reçu de YHWH. Le début et la fin de son discours le confirmeront clairement. Lisons donc ce discours.

⁵ Il leur dit: «Je vois que le visage de votre père n'est pas envers moi comme auparavant; mais le dieu de mon père a été avec moi. ⁶ Quant à vous, vous savez que c'est de toute ma force que j'ai servi votre père, ⁷ alors que votre père s'est moqué de moi et qu'il a changé mon salaire dix fois; mais Dieu ne lui a pas donné de faire du mal avec moi. ⁸ S'il disait ainsi: "(les) tachetés, ce sera ton salaire", tout le troupeau enfantait des tachetés; et s'il disait ainsi: "(les) rayés, ce sera ton salaire", tout le troupeau

16. Le וְיָהוָה peut être lu comme un cohortatif indirect avec une nuance de consécution ou de finalité. À ce propos, voir P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubB, 27), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2006, §116b (usage du cohortatif indirect après impératif).

17. En ce sens, ALTER, *Genesis* (n. 2), p. 167; SARNA, *Genesis* (n. 3), p. 214 et ZAKOVITCH, *Jacob* (n. 1), p. 80.

enfantait des rayés; ⁹ et Dieu a enlevé le cheptel de votre père et me (l')a donné. ¹⁰ Or, au temps où le troupeau entre en chaleur, j'ai levé les yeux et j'ai vu en rêve: voici, les mâles qui montaient sur le(s) femelles du) troupeau étaient rayés, tachetés et mouchetés. ¹¹ Et le messager de Dieu m'a dit en rêve: "Jacob" et j'ai dit: "Me voici". ¹² Et il a dit: "Lève tes yeux, s'il te plaît, et vois: tous les mâles qui montent sur le(s) femelles du) troupeau sont rayés, tachetés et mouchetés, car j'ai vu tout ce que Laban te fait. ¹³ Je suis le dieu (de) Béthel où tu as oint une stèle, où tu m'as fait un vœu. Maintenant, debout! Sors de ce pays pour retourner au pays de ton origine"».

Un rapide regard à la structure du discours ne sera pas inutile. Il est composé de deux parties de longueur à peu près égales: aux versets 5 à 9, Jacob évoque son travail et son salaire (62 mots); aux versets 10 à 13, il rapporte un rêve et le message divin qui l'accompagne (68 mots). La transition est bien signalée par un וְיָהִי (traduit par «or»)¹⁸. Dans l'introduction de chacune des deux parties, Jacob fait état de quelque chose qu'il a vu – le visage de Laban (v. 5a) et les bêtes de son rêve (v. 10) – et il laisse entendre que c'est ce qu'il a vu qui le pousse à parler à ses femmes comme il le fait. Quant à la transition entre les deux parties, elle est assurée par l'évocation de la multiplication du bétail de Jacob grâce à Dieu (vv. 8-9 et 10-12), thème qui occupe donc le centre du discours et couvre la moitié de l'ensemble (64 mots). Plus précisément, je vais y revenir, Jacob explique aux versets 10-12 pourquoi il peut affirmer que «Dieu a enlevé le cheptel de votre père et me l'a donné» (v. 9).

Jacob construit entièrement la première partie du discours autour d'une opposition trois fois répétée entre l'action de «votre père» Laban vis-à-vis de lui, d'une part, et celle du «dieu de mon père» dans la situation, d'autre part¹⁹. En ce sens, le verset 5, qui commence par évoquer la raison pour laquelle Jacob veut parler à ses femmes et qui reflète deux éléments enregistrés par la narration²⁰, est comme une annonce du sujet qui suppose un développement: «Je vois que le visage de votre père n'est pas envers moi comme auparavant; mais le dieu de mon père a été avec moi». L'opposition qu'il ébauche reste elliptique et est de nature à susciter

18. Voir C. WESTERMANN, *Genesis 12–36: A Commentary*, Minneapolis, MN, Augsburg, 1985, p. 31.

19. Sur ce point, voir par ex. WENHAM, *Genesis 16–50* (n. 6), p. 270, ou HAMILTON, *Genesis 18–50* (n. 7), p. 288.

20. FISCHER, *Der Jakobsweg* (n. 6), p. 53 le fait remarquer justement. Le changement de Laban est remarqué par Jacob en 31,2 (le discours reprend le constat dans des termes analogues), et l'assistance de YHWH s'est manifestée au v. 3 (ici aussi, une reprise le souligne puisque Jacob fait écho au «je serai avec toi»). En ce sens aussi, J. TASCHNER, *Verheissung und Erfüllung in der Jakoberzählung* (*Gen 25,19–33,17*) (Herders Biblische Studien, 27), Freiburg i.Br., Herder, 2000, pp. 109-110. Ce dernier montre comment l'opposition entre Laban et YHWH se poursuit dans la suite du ch. 31 (pp. 110-111).

la curiosité de ses femmes: que s'est-il passé de neuf avec Laban? Pourquoi et en quoi Dieu a-t-il été avec Jacob?

Le développement attendu débute aux versets 6-7. Jacob commence par prendre ses femmes à témoin d'un double fait qu'elles ne peuvent ignorer («Quant à vous, vous savez...»): d'une part, leur mari a servi leur père de manière exemplaire; d'autre part, celui-ci n'a pas respecté ses engagements en matière de salaire, comme elles ont pu le constater à l'époque du mariage²¹. C'est donc à raison que Jacob peut dire que leur père s'est joué de lui en changeant son salaire, puisqu'il l'a fait en tout cas suite au premier contrat où le salaire prévu était le mariage avec Rachel (29,18-19). Mais d'emblée, il précise que Laban ne s'est pas contenté de ce premier mauvais coup. Il a continué à se moquer de son beau-fils dans le cadre du nouveau contrat de travail conclu d'un commun accord au terme d'une négociation relatée en 30,23-33. Ce contrat prévoyait que le salaire consisterait en têtes de bétail ayant un pelage particulier relativement rare. Pas plus que le premier, ce contrat n'a pas été respecté par Laban qui a modifié le salaire à diverses reprises²². Jacob porte ainsi une accusation qu'il va devoir expliquer. Mais avant de le faire, il anticipe la suite en affirmant que Dieu a neutralisé les menées de Laban et l'a empêché de nuire (v. 7b).

Mais comment Laban s'y est-il pris pour nuire à Jacob? C'est ce que celui-ci explique, en reprenant l'opposition entre Laban et Dieu une troisième fois aux versets 8-9. Après avoir rendu crédible l'accusation en se fondant sur un fait connu de Rachel et Léa, Jacob poursuit en leur racontant comment leur père, dans le désir de limiter son salaire au maximum, n'a cessé de modifier les règles d'attribution du bétail fixées au départ. Mais ses tentatives successives ont échoué, ajoute Jacob. En effet, étrangement, le bétail semble s'être adapté à ces règles changeantes. En réalité, précise-t-il, c'était providentiel: c'est Dieu qui agissait pour faire échec à celui qui cherchait à le priver d'un juste salaire. Ainsi, non seulement le dieu de son père a été avec lui (v. 5b) et a empêché Laban de lui faire du mal (v. 7b), mais il est allé jusqu'à sanctionner les manœuvres malveillantes de celui-ci en le dépouillant de son cheptel au profit de celui qu'il voulait spolier (v. 9). Ce n'est donc que justice si Jacob possède à

21. Selon WENHAM, *Genesis 16–50* (n. 6), p. 271, Jacob ne fait plus allusion à l'affaire des mariages. Il me semble toutefois qu'en parlant de salaire, il inclut cette première «fraude» de Laban.

22. Il est clair que l'expression «dix fois» est à entendre de façon large (plusieurs fois), bien qu'elle soit aussi le résultat de l'exagération traduisant une forme d'exaspération chez Jacob. À ce propos, SARNA, *Genesis* (n. 3), p. 365 parle d'un «rhetorical number» signifiant «repeatedly» (p. 214); il cite en ce sens Lv 26,26; Nb 14,22; Jb 19,3 et Ne 4,6. Voir aussi JACOB, *Das Buch Genesis* (n. 3), p. 611, ou GIUNTOLI, *Genesi 12–50* (n. 12), p. 176.

présent le cheptel de son beau-père, bien que lui-même n'ait rien fait pour qu'il en soit ainsi.

À ce point du raisonnement, la raison pour laquelle Jacob tient ces propos à Rachel et Léa devient apparente. Le verset 1 raconte en effet qu'il a appris ce que disent les enfants de Laban (וַיִּשְׁמַע אֶת־דְּבָרֵי בְנֵי־לָבָן) et que, par conséquent, ses filles ont dû au moins entendre: «Jacob a pris tout ce qui est à *notre père* et c'est de ce qui appartient à *notre père* qu'il a constitué toute cette fortune (כָּבֵד)», une fortune dont l'ampleur a été évoquée à la fin du chapitre 30 (v. 43). Sur cet arrière-plan, on comprend que son discours vise à démentir ce que l'on dit de lui dans sa belle-famille en proposant une autre explication de la richesse qu'il a acquise au détriment de Laban: il ne la lui a pas prise, c'est dieu qui la lui a donnée en déjouant les tentatives malhonnêtes de son patron pour minimiser son salaire. Quant à lui, Jacob, malgré le comportement de son beau-père, il est resté fidèle aux contrats passés avec lui et n'a cessé de le servir «de toute sa force» (v. 6).

En même temps qu'il se défend de l'accusation dont il est l'objet, Jacob construit à sa façon et la situation et ses protagonistes. Il dépeint Laban comme un homme fourbe et arbitraire qui ne tient pas parole lorsque ses intérêts sont en jeu, et dont l'attitude a changé vis-à-vis de son employé alors que celui-ci se dépense sans compter pour lui. Il donne ainsi de lui-même l'image d'un serviteur loyal victime d'un patron sans respect pour lui mais qui, juste retour des choses, jouit de la faveur d'un dieu soucieux d'équité. De manière plus subtile, en désignant toujours Laban par l'expression «votre père» (4 fois: vv. 5.6.7.9), Jacob le lie à Rachel et Léa, qui savent pourtant que leur mari a servi fidèlement un homme qui se moquait de lui de façon déloyale²³. De cette façon, il suggère subtilement qu'en raison de leurs liens de sang avec Laban, elles sont objectivement ses alliées dans son opposition à Jacob et à son dieu, et qu'elles sont donc du mauvais côté. Voilà qui sent la stratégie destinée à les persuader de choisir leur camp sans tarder, d'autant plus que, désormais, la richesse a changé de propriétaire par volonté divine.

Arrivé à ce stade de son discours, Jacob doit expliquer à ses femmes ce qui lui permet de dire que c'est Dieu qui a dépouillé Laban de son bétail pour le lui donner²⁴. C'est cette question qu'il aborde aux versets 10 à 12

23. Voir les vv. 6-7 où אֲבִיכֶן est répété deux fois de suite, une fois en lien avec le service de Jacob (v. 6b), une fois en lien avec les tromperies de Laban (v. 7b). Par ailleurs, le «votre père» fait écho au double «notre père» des paroles des enfants de Laban rapportées au v. 1.

24. En ce sens voir ALTER, *Genesis* (n. 2), p. 167: «Jacob wants to make it vividly clear to his wives at this tense juncture of imminent flight that God has been with him and will continue to be with him. It serves this purpose to explain his spectacular prosperity not as the consequence of his own ingenuity as animal breeder but as the revelation of an

où il rapporte le rêve qu'il a fait au moment de l'accouplement des bêtes et la révélation qu'il a reçue de Dieu dans ce cadre. Mais comme dans la première partie, en bon narrateur, il procède par étapes et sans être jamais tout à fait clair pour retenir l'attention de ses auditrices en créant chez elles de la curiosité. Résumons-nous: «Dieu a été avec moi», disait d'emblée Jacob (v. 5). Comment l'a-t-il été? Il répondait: il n'a pas permis à Laban de lui nuire quand il a cherché à se jouer de lui (v. 7b). Comment s'y est-il pris? En déjouant ses manœuvres de cet homme et en favorisant Jacob qu'il voulait léser (v. 9). Mais comment ce dernier peut-il affirmer que c'est cela qui s'est passé? Poursuivant de la même façon, il répond: parce qu'il a eu un rêve en lien avec l'accouplement du bétail, dont le fruit devait précisément déterminer son salaire. Or, parler de rêve, c'est accentuer la passivité du rêveur face à un message sur lequel ce dernier n'a donc aucune prise. Voilà qui lui donne un poids et une légitimité particuliers²⁵!

Le récit de ce rêve entretient la curiosité, du lecteur comme de ses deux auditrices. Jacob commence par relater une scène d'accouplement entre des mâles aux pelages particuliers et les femelles du troupeau (v. 10), mais aucun sens clair ne ressort de cette description sommaire – pas même pour le lecteur qui a pourtant lu ce qui s'est passé à la fin du chapitre 30²⁶. Jacob introduit alors le message qu'il a reçu, mais en le mettant en scène (v. 11) puis en répétant presque mot pour mot ce qu'il vient de dire (v. 12). Le messager qui lui a parlé en rêve l'invite en effet à faire exactement ce qu'il a déjà fait et à regarder ce qu'il a déjà dit avoir vu.

10b	J'ai levé les yeux et j'ai vu en rêve:	12a	Lève tes yeux, s'il te plaît, et vois:
	voici, <i>les mâles qui montent sur le(s) femelles du) troupeau sont rayés, tachetés et mouchetés.</i>		<i>tous les mâles qui montent sur le(s) femelles du) troupeau sont rayés, tachetés et mouchetés.</i>

angel of God». Il ajoute que cela explique pourquoi Jacob ne fait aucune allusion à ses stratagèmes décrits à la fin du ch. 30. Dans le même sens, FOKKELMAN, *Narrative Art* (n. 1), p. 155, WENHAM, *Genesis 16–50* (n. 6), p. 272 ou G. GALVAGNO, *Sulle vestigia di Giacobbe: Le riletture sacerdotali e post-sacerdotali nell'itinerario del patriarca* (AnBib, 178), Roma, G&B Press, 2009, pp. 126 et 132.

25. Cette considération est inspirée de JACOB, *Das Buch Genesis* (n. 3), p. 612. Pour HAMILTON, *Genesis 18–50* (n. 7), p. 289, «Jacob apparently feels that this dream will help persuade his wives to leave their father and join him in a permanent move back to his country».

26. Sur la distance entre les «faits» relatés à la fin du ch. 30 (vv. 35-43) et ce que Jacob en dit à ses épouses au début du ch. 31, voir TURNER, *Genesis* (n. 12), p. 134, ou É. SALMAN – A. WÉNIN, *Un rêve qui tombe à pic: La rhétorique de Jacob en Gn 31:4-13*, dans VT 63 (2013) 440-452, pp. 444-446. La présente contribution croise à plusieurs moments le contenu de cet article.

Au moyen de cette répétition, Jacob ralentit considérablement le rythme de son récit, ce qui a pour effet d'accroître la tension suscitée par l'attente du cœur du message dont est porteur l'envoyé divin. Ce cœur, il le livre enfin: «J'ai vu tout ce que Laban te fait». Le message est plus qu'allusif. À demi-mot, il indique à Jacob que ce qui se passe lors de l'accouplement du bétail dont l'issue changeante a été enregistrée au verset 8 est la réponse de Dieu aux manœuvres par lesquelles Laban cherche à lui nuire. Voilà pourquoi Jacob a pu dire que Dieu a été avec lui (v. 5b) en lui donnant le cheptel de son beau-père (v. 9).

Tout cela étant clair à présent, Jacob peut informer Rachel et Léa de l'ordre de départ qu'il a reçu de Dieu. On notera qu'il cite cet ordre sans quitter le contexte de la communication onirique, comme pour lui donner davantage de poids, de même qu'il présente l'ordre comme émanant d'un dieu qui lui a déjà parlé pour l'assurer de son appui, ce qui s'est amplement vérifié, un dieu à qui il s'est lié par un vœu. Présenté de la sorte, l'ordre met Jacob face à une obligation à laquelle il ne peut en aucun cas se soustraire. En l'énonçant, il laisse entendre à Rachel et Léa qu'il est contraint de partir, même s'il ne le dit pas clairement et s'il ne leur demande pas non plus de le suivre; mais il ne peut ignorer qu'en leur parlant ainsi, il les met au pied du mur, les obligeant à choisir concrètement leur camp au moment où la séparation est inéluctable. Voilà pourquoi il a déployé sa rhétorique. En décrivant d'abord comment ce dieu, qui lui ordonne de partir, a protégé ses justes intérêts en lui donnant la richesse enlevée à un homme malhonnête qui s'est moqué de lui, Jacob tente d'amener ses femmes à choisir son parti et à s'en aller avec lui en abandonnant un père qui, par cupidité, a fini par perdre l'essentiel de ses troupeaux.

Dans ce discours, Jacob fait montre de sa capacité à argumenter sans en avoir l'air puisqu'il le fait en racontant brièvement son histoire. C'est un bon narrateur qui sélectionne soigneusement les éléments à raconter, rend son récit vivant en passant du mode narratif au mode scénique, sait ménager ses effets en distillant peu à peu ce qu'il sait de façon à laisser des zones d'ombre entretenant la curiosité. C'est ainsi que, sans le laisser sentir, il entraîne ses auditrices dans sa logique pour les amener à prendre parti dans le conflit qu'il raconte. Voilà pour la forme. Mais il y a aussi le fond. Sur ce point, quand le lecteur confronte ce que Jacob raconte aux faits qui ont été relatés précédemment, il doit bien constater que, pour l'essentiel, Jacob réinvente la réalité. Les seuls éléments conformes aux faits se trouvent aux extrémités du discours: oui, l'attitude de Laban envers Jacob a changé (v. 5a, voir v. 2), et oui, Dieu vient de lui demander de partir (v. 13b, voir v. 3). Si ces deux points sont

corrects, le reste est un remaniement très libre de faits qui ont été rapportés précédemment.

Ce que Jacob dit de son service et du changement de salaire en prenant Rachel et Léa à témoin (vv. 6-7a) est globalement correct, encore qu'il évite de dire qu'au cours des six dernières années, c'est pour lui-même qu'il a travaillé et non plus pour le service de Laban (voir 30,30b). Que son salaire ait été changé dix fois sur ces six ans (v. 7b) est peut-être faux, et en tout cas exagéré. Et même si le comportement de Laban a été aussi fourbe que Jacob le dit – mais le récit ne le confirme pas –, ce n'est pas Dieu qui a déjoué ses manœuvres. L'épisode précédent est clair: c'est en mettant à profit son savoir-faire de berger expérimenté – une qualité qu'il avait soigneusement tenue cachée lors de la conclusion du contrat – que Jacob a réussi à faire naître des bêtes au pelage correspondant à son salaire (30,37-38.40-42). L'interprétation théologique sur laquelle il insiste lourdement n'a en tout cas pas d'appui dans le macro-récit qui n'enregistre qu'une seule intervention de YHWH vis-à-vis de lui: l'ordre de départ en 31,3. Voilà pour la première partie: de nouveau, on perçoit bien la stratégie de Jacob: s'il s'agit pour lui de combattre l'accusation de vol dont il est la cible dans la famille de Laban, il doit éviter à tout prix de laisser penser qu'il a pris quelque chose et qu'il a quelque responsabilité dans son enrichissement personnel.

La plupart des éléments de la première partie du discours renvoient à des faits rapportés dans le récit qui précède, mais Jacob les transforme – parfois radicalement – au service de sa rhétorique et de son but²⁷. Il en va de même pour son récit de rêve: sa structure est basée sur celle du rêve de Béthel (voir 28,12-15.20-22)²⁸ auquel il fait allusion, d'ailleurs

27. En ce sens, FOKKELMAN, *Narrative Art* (n. 1), p. 159 avec une tendance à minimiser l'aspect de ruse, au contraire de SALMAN – WÉNIN, *Un rêve qui tombe à pic* (n. 26), pp. 443-446: «Certes, il n'est pas interdit de penser que Laban s'est montré retors et que Dieu a joué un rôle dans l'enrichissement considérable de Jacob, mais il est difficile de ne pas voir que la présentation qu'en fait celui-ci a quelque chose de tendancieux, de manipulateur, ne serait-ce que parce qu'il passe complètement sous silence le rôle majeur qui a été le sien» (p. 446; voir la n. 20 de cet article pour la littérature secondaire à ce propos). Cette lecture n'est pas partagée par tous. Selon WENHAM, *Genesis 16–50* (n. 6), p. 271, le discours de Jacob reflète son point de vue, différent de celui de l'auteur dont la vision des faits se lit au ch. 30; il ajoute que Jacob est «peut-être» quelque peu tendancieux pour les besoins de la cause. Cette réserve est aussi celle de GIUNTOLI, *Genesi 12–50* (n. 12), p. 177. Pour TASCHNER, *Verheissung und Erfüllung* (n. 20), pp. 111-113, suivi par J.E. ANDERSON, *Jacob and the Divine Trickster: A Theology of Deception and YHWH's Fidelity to the Ancestral Promise in the Jacob Cycle* (Siphut, 5), Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 2011, pp. 113-119, le point de vue de Jacob viendrait plutôt combler les blancs qui affectent le récit du narrateur en 30,35-43, notamment en y introduisant l'action par laquelle YHWH se montre fidèle à sa promesse à Jacob.

28. Voir par ex. le tableau des parallèles chez WENHAM, *Genesis 16–50* (n. 6), p. 272.

(v. 13a). Quant à son contenu visuel, il se base sur l'expérience que Jacob a faite lors de l'accouplement du bétail relaté en 30,38-39. De plus, son récit du rêve est vraiment très différent des autres rapports de rêves intervenant dans la Genèse, que ce soit dans le récit lui-même ou dans les paroles d'un rêveur²⁹. Cette divergence donne à penser que le récit de rêve de Jacob – qui n'a aucun appui par ailleurs – est lui aussi inventé de toutes pièces pour donner un fondement peu contestable à son allégation selon laquelle Dieu est véritablement le responsable de son enrichissement spectaculaire.

Ainsi donc, Jacob est non seulement un redoutable argumenteur, il est encore un manipulateur extrêmement habile qui réarrange sans vergogne des faits qu'il connaît pour les mettre au service de sa rhétorique cachée³⁰. Pour rendre ses mensonges plus crédibles, il prend soin au départ de mentionner un fait constatable – le changement d'attitude de Laban – et de faire appel à l'expérience de ses interlocutrices dans l'affaire des mariages. Il les dispose ainsi à croire que les «faits» qu'il racontera ensuite sont tout aussi vrais que ceux dont elles ont été témoins. La visée de cette rhétorique est évidente: faire en sorte que Rachel et Léa prennent fait et cause pour lui et acceptent de l'accompagner en quittant leur père, leur famille et leur pays. La suite du récit montre l'efficacité redoutable de la manipulation de Jacob.

¹⁴ Et Rachel répondit, ainsi que Léa, et elles lui dirent: «Avons-nous encore une part et un héritage dans la maison de notre père? ¹⁵ N'est-ce pas en étrangères que nous avons été considérées par lui puisqu'il nous a vendues et qu'il a mangé, oui, mangé notre argent³¹? ¹⁶ Oui: toute la richesse que Dieu a enlevée à notre père, elle est à nous et à nos fils. Et maintenant, tout ce que Dieu t'a dit, fais(-le)». ¹⁷ Et Jacob se leva et il fit monter ses fils et ses femmes sur les chameaux, ¹⁸ et il emmena tout son cheptel et tous les biens qu'il avait acquis, tout le cheptel en sa possession qu'il avait acquis en Paddan Aram, pour venir vers Isaac son père au pays de Canaan.

29. Voir le développement dans SALMAN – WÉNIN, *Un rêve qui tombe à pic* (n. 26), pp. 450-451.

30. VON RAD, *La Genèse* (n. 3), p. 311, souligne aussi la portée caractérisante de ce discours: «le discours de Jacob vise [...] (à) préciser pour le lecteur la situation intérieure et extérieure de Jacob et surtout de faire comprendre son attitude en face de Laban et sa détermination de se séparer de lui». Il faut dire que l'enjeu est de taille: amener ses femmes non seulement à quitter la maison paternelle, mais aussi à s'expatrier définitivement, comme le souligne JACOB, *Das Buch Genesis* (n. 3), p. 611. Dans le même sens, TURNER, *Genesis* (n. 12), p. 134 qui parle de ce discours comme d'un «propaganda exercise».

31. C'est-à-dire l'argent qu'il a tiré de notre vente (déjà le Targum Pseudo-Jonathan) et dont il aurait dû leur remettre une partie (WESTERMANN, *Genesis 12–36* [n. 18], p. 492; HAMILTON, *Genesis 18–50* [n. 7], p. 289; ALTER, *Genesis* [n. 2], p. 168). Pour une autre interprétation basée sur l'akkadien, voir SARNA, *Genesis* (n. 3), p. 215.

Je noterai seulement ici que le contenu des paroles des filles de Laban a un lien plus qu'étroit avec ce que Jacob vient de leur dire, ce qui montre combien sa rhétorique a été efficace³². Exprimant d'abord le choix qu'il a habilement orienté, elles déclarent qu'elles n'ont plus rien à attendre de la maison de leur père et qu'elles ne veulent plus rien avoir à faire avec lui (v. 14). Elles renchérissent sur les accusations de leur mari en déclarant que, comme lui, elles ont été victimes de leur père qui les a honteusement dépouillées après les avoir traitées en étrangères (v. 15, voir vv. 7-8). Elles adhèrent à l'interprétation de Jacob selon laquelle Dieu est intervenu pour priver leur père de sa richesse, une fortune qu'elles revendiquent aussi pour elles et leurs enfants puisque, tout comme lui, elles aussi ont été lésées par Laban (v. 16a, voir v. 9). Enfin, alors qu'avec finesse, Jacob ne leur avait pas fait part de son intention (pourtant évidente) de partir, ce sont elles qui l'invitent à obéir sans tarder à l'ordre divin (v. 16b, voir v. 13b)³³. Jacob ne se fera pas prier pour s'en aller sur-le-champ, avec armes et bagages (vv. 17-18).

Dans cette scène, on retrouve le Jacob des débuts, celui qui, face à son frère Ésaü, soignait ses intérêts propres et profitait habilement des circonstances. Mais le personnage a évolué aussi. Certes, il met la pression sur ses femmes comme il le faisait avec son frère, mais il le fait d'une toute autre manière. Ici, il joue en finesse, s'inspirant des faits réels pour inventer une histoire crédible pour mieux influencer ses interlocutrices et les gagner à sa cause sans même qu'elles en aient conscience. Mais s'il procède de cette façon, c'est parce qu'il redoute de devoir repartir comme il était arrivé: seul et dépouillé. Il ne veut pas perdre le bénéfice des vingt ans passés en Aram et de la fécondité qui y a été la sienne – douze enfants et un cheptel innombrable – et les versets 17-18 montrent qu'il a réussi. Mais au moment où, devant Rachel et Léa, il prétend que sa fortune est entièrement due à l'action de Dieu, c'est sur lui et sur lui seul qu'il compte pour ne pas la perdre alors que YHWH vient de lui dire «je serai avec toi» (v. 3). Faut-il comprendre «Aide-toi, le ciel t'aidera»? Ou «on n'est jamais si bien servi que par soi-même»?

32. Contre HAMILTON, *Genesis 18–50* (n. 7), p. 289, pour qui Jacob n'a pas besoin de convaincre ses femmes qui ont leurs propres raisons pour vouloir quitter Laban. Avec d'autres, comme D.W. COTTER, *Genesis* (BO), Collegeville, MN, Liturgical Press, 2003, p. 234, il n'a pas repéré pas les liens thématiques qui indiquent que la réponse de Rachel et Léa leur est comme suggérée par ce que Jacob vient de leur dire.

33. G.J. JANZEN, *Genesis 12–50: Abraham and All the Families of the Earth* (International Theological Commentary), Grand Rapids, MI, Eerdmans; Edinburgh, Handsel Press, 1993, p. 121, souligne à raison que, par ce discours, Rachel et Léa «[are] cutting their ties with him [Laban] through an act of speech, as in a formal declaration of divorce».

III. LE DISCOURS DE NOÉMI À SES BRUS (RT 1,8-14)

⁷ Elle [Noémi] sortit du lieu où elle avait été, et ses deux belles-filles avec elle, et elles prirent la route pour retourner au pays de Juda.

⁸ Et Noémi dit à ses deux belles-filles:

«Allez, retournez, chacune à la maison de sa mère
que YHWH vous montre son amour fidèle
comme vous (l')avez fait avec les morts et avec moi;
⁹ que YHWH vous donne de trouver un lieu de repos,
chacune (dans) la maison de son homme».

Et elle les embrassa et elles levèrent leur voix et pleurèrent.

¹⁰ Elles lui dirent:

«Mais (non)³⁴, c'est avec toi que nous retournerons à ton peuple».

¹¹ Et Noémi dit:

«Retournez, mes filles. POURQUOI irez-vous avec moi?
Y a-t-il encore pour moi des fils en mes entrailles
qu'ils deviennent pour vous des hommes?
¹² Retournez, mes filles, allez, CAR je suis trop vieille pour être à un homme.
Quand je dirais "il y a pour moi un espoir",
même si j'avais été la nuit à un homme
et même si j'avais enfanté des fils,
¹³ pour eux, attendriez-vous³⁵ qu'ils aient grandi?
pour eux, resteriez-vous continentales, sans être à un homme?
Non, mes filles! Car c'est beaucoup plus amer pour moi que pour vous,
car la main de YHWH est sortie contre moi».

¹⁴ Et elles levèrent leur voix et pleurèrent encore
et Orpa embrassa sa belle-mère, mais Ruth s'attacha à elle.

34. La conjonction ו introduit le discours direct ou a valeur d'adversatif après le discours des brus, ce qui est le choix de la majorité des commentateurs. J. SCHIPPER, *Ruth* (Anchor Yale Bible, 7D), New Haven, CT – London, Yale University Press, 2016, p. 90 y voit une particule exclamative («certainly»). Pour la discussion, voir P. JOÛON, *Ruth: Commentaire philologique et exégétique* (SubB, 9), Roma, Biblical Institute Press, 1986, p. 37, qui suppose un אֵל à la place du לָהּ qui précède (ou tombé par haplographie), correction souvent refusée sur la base de cas similaires en 1 S 2,16 et 10,19 (par ex. R.L. HUBBARD, JR., *The Book of Ruth* [NICOT], Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1980, p. 99). Pour un *status questionis*, voir F.W. BUSH, *Ruth. Esther* (WBC, 9), Dallas, TX, Word Books, 1996.

35. Le לָהּ peut être lu comme une forme particulière (ou erronée) du pronom de 3^e pers. masc. plur. avec la préposition ל (par ex. SCHIPPER, *Ruth* [n. 34], p. 96 qui y voit un «gender-neutralized suffix»). Certains (comme BUSH, *Ruth* [n. 34], p. 79) proposent de corriger la forme en לָהֶם. D'autres encore (par ex. F. ZORREL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1968, *sub voce* ou I. FISCHER, *Rut* [HTK.AT], Freiburg i.Br. – Basel – Wien, Herder, 2001, p. 137) considèrent sur la base de l'araméen (voir Dn 2,6,9; 4,24) qu'il s'agit d'un adverbe dont le sens est «pour cela» (*propterea*, «deswegen»). La traduction serait alors «attendriez-vous pour autant, qu'ils...». Sur cette question, voir aussi JOÛON, *Ruth* (n. 34), p. 39.

Venons-en à présent au discours que Noémi tient à ses belles-filles au chapitre 1 du livre de Ruth³⁶. On connaît l'histoire. Pour fuir la famine sévissant en Juda, Élimélek s'est réfugié au pays de Moab avec sa femme Noémi et leurs deux fils. Après le décès de leur père, les fils épousent des Moabites, Orpa et Ruth, puis meurent à leur tour au bout de dix ans. Le récit enregistre alors que «la femme resta seule, privée de ses deux enfants et de son homme» (v. 5), et il le fait en empruntant le point de vue de Noémi, comme pour mieux faire sentir le drame de cette veuve désenfantée. Elle décide alors de rentrer en Juda où, a-t-elle appris, YHWH a mis un terme à la famine (v. 6).

Noémi adresse successivement deux discours à ses brus pour les convaincre de la laisser retourner seule en Juda. En réalité, ce n'est pas de cette manière qu'elle présente les choses. Non sans insistance, elle invite plutôt Orpa et Ruth à retourner chez elles. D'emblée, on constate que le ton diffère beaucoup d'un discours à l'autre. Autant le premier est rempli d'un espoir et d'un optimisme fondés sur la bienveillance divine, autant le second est sombre et pessimiste, YHWH assumant ici la figure de celui qui châtie. Et si le premier est centré sur les belles-filles et sur une ouverture à la vie, le second voit Noémi davantage centrée sur elle-même et sur son malheur de femme privée d'enfants³⁷. L'opposition est entre la possibilité d'un avenir heureux en Moab et une absence de perspective ou du malheur en Israël³⁸.

Le premier discours ne développe pas vraiment d'argument pour persuader les brus de rentrer dans leur famille. Noémi se contente de formuler des vœux de bonheur et de souhaiter que YHWH se montre aussi bon et fidèle envers elles qu'elles-mêmes l'ont été envers leur belle-famille. Ce faisant, cependant, elle leur ouvre des perspectives d'avenir: le retour à la maison maternelle³⁹ sera provisoire: YHWH leur permettra de trouver

36. Une première ébauche de cette analyse est parue dans A. WÉNIN, *Le livre de Ruth: Une approche narrative*, dans CE 104 (1998) 5-63, pp. 22-24.

37. Voir J. GROSSMAN, *Ruth: Bridges and Boundaries* (Das Alte Testament im Dialog, 9), Bern, Peter Lang, 2015, p. 95. Selon J.-L. SKA, *Le livre de Ruth ou l'art narratif biblique dans l'Ancien Testament*, dans D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (MoBi, 48), Genève, Labor et Fides, 2003, 41-72, p. 59, dans ce dialogue dont le but «est de montrer la détermination avec laquelle Ruth décide de suivre sa belle-mère», les objections de Noémi sont au service de cette finalité. Mais la longueur de ces discours ne plaide-t-elle pas en faveur d'une autre fonction: la caractérisation de celle qui, selon le même auteur (p. 62) est le personnage principal du livre?

38. Je reprends l'idée à J. SCHARBERT, *Rut* (Die Neue Echter Bibel), Würzburg, Echter, 1994, p. 13.

39. Insolite, l'expression **בית אם** a fait couler beaucoup d'encre. Trois explications sont proposées. (1) La «maison de la mère» est le lieu où l'on arrange les mariages, comme Ct 3,4 et 8,2, mais aussi de Gn 24,28 permettent de le penser: en ce sens, par ex.

un mari qui leur procurera un lieu où trouver la stabilité et la sécurité qui leur fait défaut depuis qu'elles sont veuves⁴⁰. Quitter Noémi signifiera donc pour elles trouver une vie meilleure, ce qui, indirectement, constitue un argument à même de les convaincre d'obéir à leur belle-mère.

On notera tout de même qu'au cœur de sa première parole, Noémi parle d'elle-même et des morts («comme vous avez agi avec les morts et avec moi») et qu'en finale, elle évoque indirectement le manque de sécurité qu'une veuve non remariée connaît, surtout si elle vit à l'étranger – ce qui est la situation où elle se trouve elle-même⁴¹. Marginal dans le premier discours, ce centrement sur sa personne et sa situation occupe l'essentiel du second⁴². Puisque les brus ont refusé de choisir un avenir meilleur dans leur pays, la belle-mère va déployer une argumentation qui, à ses yeux, est à même de les dissuader de la suivre. Mais pas question ici de manipulation consciente, comme chez Jacob: manifestement, Noémi laisse parler son cœur, et c'est pourquoi ce qu'elle dit à ses brus est puissamment révélateur de son véritable état d'esprit⁴³. L'argumentation se base probablement sur la coutume ou loi du lévirat selon laquelle un homme doit épouser la veuve de son frère décédé, ou du moins s'unir à elle, pour donner une descendance à ce dernier⁴⁴. Elle vise essentiellement

E.F. CAMPBELL, JR., *Ruth* (AB, 7), Garden City, NY, Doubleday, 1975, pp. 64-65, ou K. DOOB SAKENFELD, *Ruth* (Interpretation), Louisville, KY, Westminster John Knox, 1999, p. 23. (2) L'expression se comprend dans le cadre de la polygamie où père et mère ont des résidences différentes: ainsi, M. MOORE, *Ruth*, dans J. HARRIS – C. BROWN – M. MOORE, *Joshua, Judges, Ruth* (NIBC.OT), Peabody, MA, Hendrickson, 2000, p. 316, ou BUSH, *Ruth* (n. 34), p. 75. (3) Il s'agit d'un point de vue de femmes relevant probablement d'une auteure: FISCHER, *Rut* (n. 35), p. 134 ou A. LACOCQUE, *Le livre de Ruth* (Commentaire de l'Ancien Testament, 17), Genève, Labor et Fides, 2005, p. 51. En ce sens, il est remarquable que, dans les autres passages où l'on trouve cette expression, «le protagoniste svolgono un ruolo dominante rispetto agli uomini coinvolti» (D. SCAIOLA, *Rut. Nuova versione, introduzione e commento* [I Libri biblici. Primo Testamento, 23], Milano, Paoline, 2009, p. 79).

40. Sur le sens du substantif מְנוּחָה «repos» associé à la stabilité et la sécurité qu'une femme trouve par le mariage, voir JOÛON, *Ruth* (n. 34), p. 37; FISCHER, *Rut* (n. 35), p. 136 ou SCAIOLA, *Rut* (n. 39), pp. 80-81.

41. Sur ce point, voir E. VAN WOLDE, *Ruth en Noömi, twee vreemdgangers*, Baarn, Ten Have, 1993, p. 23 qui estime que, par opposition à l'espoir des deux Moabites, Noémi n'attend plus rien pour elle-même: implicitement, une plainte est donc présente dans son premier discours. Dans ce sens aussi, HUBBARD, *The Book of Ruth* (n. 34), p. 103.

42. GROSSMAN, *Ruth* (n. 37), p. 99 va jusqu'à dire que le vrai sujet du deuxième discours de Noémi, c'est elle-même. Le nombre de recours à la 1^{re} pers. sing. est révélateur: 13, pour 8 de 2^e pers. plur. Les chiffres sont encore plus significatifs comparés au premier discours où il y a 6 recours à la 2^e plur. (plus 2 à la 3^e fém. sing.) contre un seul de 1^{re} pers. sing.

43. Pour VAN WOLDE, *Ruth en Noömi* (n. 41), p. 23, le deuxième discours donne «echt een goed beeld van wat Noömi voelt».

44. Cette hypothèse est soutenue par de nombreux auteurs, comme G. GERLEMAN, *Ruth. Das Hohelied* (Biblicher Kommentar. Altes Testament, 18), Neukirchen-Vluyn,

à montrer à Orpa et à Ruth combien il serait absurde de vouloir se rendre définitivement en Juda à la suite de leur belle-mère.

Le choix de l'argument et la manière de le développer me semblent donc particulièrement révélateurs de l'état d'esprit de Noémi à ce moment du récit. Le choix de l'argument, d'abord: Noémi aurait pu invoquer d'autres raisons pour convaincre ses brus de ne pas la suivre: la vie difficile des veuves, étrangères de surcroît, la triste compagnie qu'elle peut seulement leur offrir, le risque de connaître le malheur de ne jamais être mères; elle aurait pu reprendre ses premiers arguments et invoquer le plaisir de retrouver leur famille d'origine, d'avoir les enfants que leur premier mari n'a pu leur donner, ou que sais-je encore? Non. À ses yeux, la seule raison pour laquelle ses belles-filles pourraient vouloir l'accompagner en Juda, serait de pouvoir un jour y épouser des fils qu'elle aurait. Certes, cet argument procède du même souci que celui qu'elle exprimait dans son premier discours: que ses brus puissent trouver un nouveau mari. Mais force est de constater qu'ici, se centrer sur l'idée de nouveaux mariages lui permet de parler d'elle-même et de ce qui est pour elle un impossible espoir: un remariage et la naissance de nouveaux fils.

À côté de l'argument, il y a la façon de le développer. Noémi le fait en deux temps parallèles, le second (vv. 12-13) approfondissant l'idée exprimée une première fois (v. 11). Les deux phases débutent par une même invitation «Retournez mes filles», et sont centrées sur une question rhétorique. Noémi commence par dire à ses brus qu'elles n'ont aucune raison de partir avec elle, car elle n'est plus capable d'avoir des fils qu'elles pourraient ensuite épouser. En soi, cela devrait suffire pour faire comprendre à Orpa et Ruth qu'aucun espoir de remariage n'est possible pour elles du côté de Noémi. Pourtant, celle-ci renchérit: elle est trop vieille désormais pour se remarier. Et d'entrer alors dans les détails d'un scénario qu'elle présente comme irréaliste, mais qui commence néanmoins par l'évocation d'un espoir: celui de pouvoir «être à un homme» puis d'enfanter des fils. Mais, même si cela pouvait se réaliser, attendre que ces fils à venir atteignent l'âge de se marier contraindrait Orpa et Ruth à un trop long célibat forcé.

Ainsi, la réelle préoccupation de Noémi pour l'avenir de ses brus masque mal l'immense frustration qui fait son malheur à elle: ne pouvoir «être

Neukirchener Verlag, 1965, p. 19, FISCHER, *Rut* (n. 35), pp. 140-141, ou plus récemment, SCHIPPER, *Ruth* (n. 34), pp. 103-104; pour les arguments en faveur de cette thèse, voir J. NAFFAH, *La solidarité dans le livre de Ruth*, Jounieh (Liban), CEDLUSEK, 2005, pp. 170-176. Mais en raison des nombreuses tensions avec les autres textes attestant le lévirat (Gn 38 et Dt 25), certains refusent qu'il s'agisse de cela ici: par ex. HUBBARD, *The Book of Ruth* (n. 34), p. 109 ou DOOB SAKENFELD, *Ruth* (n. 39), pp. 27-28.

à un homme» et être privée de fils⁴⁵. C'est même ce malheur qui semble lui inspirer cette argumentation permettant de revenir, voire de s'appesantir sur son triste sort, ce malheur qui fait que la seule chose qu'elle pense pouvoir souhaiter à ses brus, c'est de trouver ce qu'elle-même a perdu à jamais: un mari qui pourrait lui donner des fils. Sa conclusion va en tout cas en ce sens: «Non, mes filles! – sous-entendu, ne venez pas avec moi⁴⁶ –, car c'est beaucoup plus amer pour moi que pour vous»⁴⁷. Autrement dit, l'amertume que son malheur lui cause est bien plus profonde que la leur, dans la mesure où elle a perdu tout espoir de mariage ou de naissances, alors qu'Orpa et Ruth peuvent encore en nourrir un, comme elle le leur souhaitait dans son premier discours. Son malheur, en effet, ne vient pas d'un sort aveugle: il n'est dû à personne d'autre qu'à YHWH, ce dieu qu'elle a dit capable d'un amour fidèle (v. 8c), mais qui l'a frappée durement et de manière irréversible (v. 13d)⁴⁸. C'est peut-être aussi cela qui fait qu'elle peut dire, puisque la phrase peut prendre ce second sens: «mon amertume est beaucoup trop (forte) pour vous»⁴⁹, sous-entendu: vous ne pourrez supporter de vivre avec une femme comme moi, que son dieu a rendue si malheureuse.

Au-delà du contenu et de la façon de l'argumenter, le ton du discours contribue à son effet rhétorique. Plusieurs éléments convergent pour le rendre pathétique, le plus important étant les répétitions. L'expression «mes filles» scande par trois fois le discours en ponctuant les ordres par

45. En ce sens, HUBBARD, *The Book of Ruth* (n. 34), p. 109 signale que le choix de certains termes «hints at Naomi's sadness at neither having nor hoping to have sons». VAN WOLDE, *Ruth en Noömi* (n. 41), p. 24, ajoute que cette désillusion concerne aussi ce qu'elle ne peut plus faire, au contraire de ses brus: trouver un mari. Pour GROSSMAN, *Ruth* (n. 37), p. 98, «describing the "life she could have" accentuates and intensifies her tragedy» sur laquelle l'ensemble des vv. 12-13 est focalisé. MOORE, *Ruth* (n. 39), p. 317 n'hésite pas à dire qu'elle sombre ici dans les sables mouvants de la dépression («succumbing to the quicksands of depression»).

46. La négation employée ici, לֹא, est celle du volitif, mais sans le verbe, ici sous-entendu. Un tel usage est attesté en Gn 19,18; Jg 19,23; 2 S 13,16; 2 R 3,13; 4,16. Sur ceci, voir par ex. CAMPBELL, *Ruth* (n. 39), p. 70 ou BUSH, *Ruth* (n. 34), p. 80.

47. La fin de la phrase peut signifier que la situation de Noémi est pire que celle d'Orpa et Ruth, puisqu'elle vit une sorte de «déréliction [...] attribuable à Dieu» (LACOCQUE, *Le livre de Ruth* [n. 39], p. 56). En ce sens aussi, voir SCAIOLA, *Rut* (n. 39), pp. 81-82. Le מִן a selon eux le sens comparatif de «plus que». Voir aussi n. 49.

48. Les auteurs commentent souvent cette double image de Dieu, notamment en lien avec Job. Voir par ex. VAN WOLDE, *Ruth en Noömi* (n. 41), p. 23; FISCHER, *Rut* (n. 35), p. 141 ou SCAIOLA, *Rut* (n. 39), pp. 82-83.

49. En faveur de cette seconde façon de comprendre la fin du v. 13, voir par ex. BUSH, *Ruth* (n. 34), pp. 80-81: «my life is much too bitter for you to share», traduction proposée aussi par JOÜON, *Ruth* (n. 34), p. 41 pour le מִן comparatif: «Je suis beaucoup trop malheureuse pour vous», qui réfute le choix du sens causal («à cause de», ou «pour») proposé par certains (La Pléiade, Osty, FISCHER, *Rut* [n. 35], p. 137).

lesquels Noémi renvoie ses brus (2 × «retournez» + «aller», vv. 11b et 12a; אַל, «Non!», v. 13d). La quadruple répétition du terme «homme» (אִישׁ) précédé de la préposition ל et combiné au verbe «être» (הָיָה)⁵⁰ ainsi que la double association entre «moi» et «des fils» (בָּנִים, vv. 11c et 12d) soulignent à leur façon le drame qui écrase Noémi. L'accumulation des questions rhétoriques est soulignée aux vv. 12-13 par un système d'anaphores qui confèrent au discours une tonalité lancinante⁵¹ reflétant peut-être quelque chose du malheur sous-jacent au discours. Quant au choix de s'exprimer par questions rhétoriques, il n'est pas neutre non plus, dans la mesure où une question de ce type détourne une affirmation de manière à impliquer les interlocuteurs supposés la confirmer comme une évidence et à les amener ainsi à faire preuve d'empathie avec ce que vit le locuteur – en l'occurrence, une profonde amertume.

Un tel discours est indubitablement le fait d'une personne anéantie par le sort qui l'a frappée, d'autant plus qu'à ses yeux, c'est YHWH lui-même qui en a décidé ainsi. Autant, en effet, la première parole de Noémi (vv. 8-9) minimisait son amertume derrière son réel souci de l'avenir de ses belles-filles, autant son second discours laisse transparaître son sentiment profond. Mais s'il en est ainsi, ce discours est profondément ambivalent, comme le suggère notamment le fait que Noémi appelle ses brus «mes filles» les trois fois qu'elle leur donne l'ordre de rentrer chez elles, usant d'une expression qui souligne le lien qui les unit au moment de le couper. D'une part, en effet, Noémi leur demande de cesser de l'accompagner et donc de rompre ce lien; mais d'autre part, elle expose sa souffrance à «ses filles» avec un tel pathos qu'elle ne peut qu'éveiller chez elles des sentiments de pitié – voire de culpabilité –, et donc le désir de ne pas la laisser repartir seule avec sa détresse, confirmant ainsi ce même lien⁵². Certes, ce n'est pas là ce qu'elle veut, car son souci pour ses brus

50. Deux fois à propos des brus, aux vv. 11c («qu'ils soient pour vous des hommes») et 13b («sans être à un homme»), et deux fois à propos de Noémi au v. 12a («être à un homme») et c («j'avais été... à un homme»).

51. V. 12: «Allez, car...» et «car je suis trop vieille» (2 fois כִּי); «même si» (2 fois אֲפִלּוּ). V. 13: «est-ce que pour eux...» (2 fois הֲלֵינָם), «car c'est amer... car la main de YHWH» (2 fois כִּי). Voir le tableau commenté de FISCHER, *Ruth* (n. 35), pp. 138-139, ou encore LACOCQUE, *Le livre de Ruth* (n. 39), p. 54 pour qui, étrangement, ces répétitions indiqueraient «l'hésitation, la quête de l'argument convaincant».

52. C'est VAN WOLDE, *Ruth en Noëmi* (n. 41), p. 24 qui évoque le caractère culpabilisant de ce discours. Elle souligne également la profonde ambivalence des mots de Noémi, créée par le contraste entre ce qu'elle enjoint à ses belles-filles et sa façon concrète de le faire: «Haar schoondochters moeten weggaan, want wat heeft iemand nog aan haar. Haar schoondochters moeten niet weggaan, want dan is ze helemaal alleen op de wereld». En ce sens aussi, GROSSMAN, *Ruth* (n. 37), p. 96 pour qui l'ambivalence ressort surtout de la répétition de «mes filles».

est manifeste. Reste que la façon dont elle formule ses paroles est susceptible d'avoir cet effet.

Les réactions contrastées d'Orpa et de Ruth illustrent d'ailleurs le double impact que peuvent avoir les paroles de la belle-mère: «Là-dessus, Orpa prend la décision de s'en aller» et elle prend congé d'elle dans un dernier geste d'affection (elle l'embrasse). En revanche, «Ruth se sent si impliquée dans la situation difficile de Noémi qu'elle reste avec elle»⁵³ – et la suite montrera combien sa décision est inébranlable. Ainsi, Orpa cède finalement aux injonctions répétées et insistantes de sa belle-mère, ses cris et ses larmes suggérant néanmoins qu'elle agit à contre-cœur. La réaction de Ruth en revanche est en phase avec le profond malheur qu'exprimait le discours qu'elle vient d'entendre dans la bouche de son infortunée belle-mère. L'une agit conformément au contenu du discours, l'autre, selon ce que le ton et la rhétorique trahissaient de la locutrice – que celle-ci l'ait ou non cherché.

Sous-jacent aux deux discours que Noémi adresse à ses brus, il y a un dilemme crucifiant auquel elle est confrontée, comme le souligne Bush⁵⁴: si Orpa et Ruth s'en vont comme elle le leur demande avec insistance, elle devra rentrer à Bethléem seule et dévastée; si elles refusent de la quitter, elles renonceront à tout espoir d'un nouveau départ dans la vie. En les renvoyant, Noémi choisit de perdre ce qui lui reste après les décès de son mari et de ses fils. Mais la forme et le ton de son second discours dévoilent un déchirement d'autant plus profond que ses mots disent qu'elle a renoncé pour elle-même à la nouvelle vie qu'elle a souhaitée à ses belles-filles; ils laissent encore entendre qu'elle croit que son malheur est dû à un dieu qui, selon elle, adapte son agir aux actions des êtres humains, de sorte que les Moabites jouiront de la bienveillance fidèle (חסד) de YHWH, tandis qu'elle connaîtra l'amer châtiment que le même YHWH lui inflige⁵⁵. En s'exprimant comme elle le fait, Noémi reporte en quelque sorte son dilemme sur celles à qui elle s'adresse et qu'elle place devant le choix soit d'obéir à ses injonctions, soit de se montrer sensible à la détresse qui transpire de ses paroles. Bref, c'est le portrait d'une femme torturée intérieurement qui se dégage des discours étudiés.

53. VAN WOLDE, *Ruth en Noömi* (n. 41), p. 24 («Orpa neemt daarop het besluit weg te gaan. Ruth voelt zich zozeer betrokken op de moeilijke situatie van Noömi dat ze bij haar blijft» et cela lui vaut d'être repoussée!).

54. Voir BUSH, *Ruth* (n. 34), p. 86.

55. Voir VAN WOLDE, *Ruth en Noömi* (n. 41), p. 23.

CONCLUSION

Ces deux études de cas mettent bien en évidence l'art que les récits bibliques ont de faire parler les personnages de manière à soigner leur caractérisation tout en finesse. Cependant, pour ce faire, le recours au mode scénique est indispensable. La conséquence en est que le gros du travail d'interprétation revient au lecteur. En accordant son attention non seulement au contenu du discours mais aussi à la façon de l'exprimer, il pourra percevoir avec plus ou moins d'acuité d'où parle le personnage, dans quel état d'esprit il prononce ses paroles, s'il a une stratégie de communication réfléchie – et si oui, laquelle et avec quelle habileté il la met en œuvre – et quel est l'effet recherché ou que ses paroles concrètes sont susceptibles de produire. Au demeurant, les effets réels seront souvent enregistrés dans la suite du récit. Si, comme dans le cas du discours de Jacob, le récit place ce lecteur en position supérieure par rapport aux personnages, son travail en sera facilité; si, comme c'est le cas des discours de Noémi, il est en position égale, son appréciation en sera moins aisée. Mais quoi qu'il en soit, il en tirera un surcroît de connaissance concernant les personnages, non seulement le discoureur, mais aussi ceux et celles à qui le discours est adressé et qui se trouvent dans la position de (devoir) réagir aux paroles qui leur ont été adressées.

UCLouvain
Faculté de théologie / Institut RSCS
Grand-Place 45 / L3.01.01
BE-1348 Louvain-la-Neuve
Belgique
andre.wenin@uclouvain.be

André WÉNIN

