

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

PROMESSE DIVINE
ET
LÉGENDE CULTUELLE
DANS LE CYCLE DE JACOB

Genèse 28 et les traditions patriarcales

THÈSE

*présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel pour obtenir le grade
de Docteur en Théologie*

PAR

ALBERT de PURY

Licencié en Théologie. Élève titulaires de l'École Biblique de Jérusalem

PARIS

J. GABALDA et C^{ie} Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

—
1975

Albert de PURY, Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales, Coll. Etudes Bibliques, Paris, J. Gabalda & Cie, 1975, tomes I - II.

C O R R I G E N D A

	leg. (<u>vv. 21b,22a</u>)?...	pro (<u>vv. 21b,22a</u>)...
p. 14, l. 16	"	"
p. 160,n.249,l.25	" Amenemope	" Amenope
p. 193,n.325,l.31	" Kadesh	" Cadès
p. 251,n.172,l.17	" <u>ὄνειροπόλος</u>	" <u>ὄνειροπόλος</u>
p. 278,n.267,l.5	" <u>Schüngel-Straumann</u>	" <u>Schlüngel-Straumann</u>
p. 379,l.11	" que soit	" qu esoit
p. 385,l.11	" également	" également
p. 385,l.12	" être	" être
p. 385,l.13	" culturelle	" culturelle
p. 385,l.14	" que	" que
p. 409,n.212,l.1	" C.F. Graesser	" F. Graesser
p. 414,n.244,l.4	" <u>=====</u>	" <u>=====</u>
p. 415,n.250,l.14	" "	" "
p. 417,n.257,l.4	" "	" "
p. 424,n.288,l.1	" "	" "
p. 433,n.328,l.30	" <u>Kippenberg</u>	" <u>Klippenberg</u>
p. 491,l.33	" et toutes	" et de toutes
p. 562,n.345,l.10	" <u>van der Merwe</u>	" <u>van der Meerwe</u>
p. 621,l.5	" <u>League</u>	" <u>Leage</u>
p. 630,l.16	" C.F. Graesser	" F. Graesser
p. 633,l.39	" R. Hentschke	" H. Hentschke
p. 638,l.28	" Kippenberg	" Klippenberg
p. 655,l.23	" Schüngel-Straumann	" Schlüngel-Straumann
p. 697,col.I,l.27	" Amenemope	" Amenope
p. 703,col.II,11.9-10 del.	(= "Théodicée babylonienne"), 149 ²¹¹	
p. 710,col.I,11.46-47 leg.	149 ²¹¹	pro → <u>Ludlul Bēl Nēmeqi</u>
p. 715,col.I,l.56	" C.F. Graesser	" F. Graesser
p. 716,col.I,l.4	" R. Hentschke	" H. Hentschke
p. 716,col.II,l.31	" Kippenberg	" Klippenberg
p. 719,col.I,l.43	" Schüngel-Straumann	" Schlüngel-Straumann

ATTENTION ! Cette thèse comprend deux volumes.

BEACHTEN SIE BITTE : Diese Dissertation umfasst zwei Bände.

PLEASE NOTE : This thesis consists of two volumes.

Albert de PURY, Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales, Coll. Etudes Bibliques, Paris, J. Gabalda & Cie, 1975, tomes I - II.

C O R R I G E N D A

=====

p. 14, l. 16	leg. (<u>vv. 21b,22a</u>)?...	pro (<u>vv. 21b,22a</u>)...
p. 160,n.249,1.25	" Amenemope	" Amenope
p. 193,n.325,1.31	" Kadesh	" Cadès
p. 251,n.172,1.17	" <u>ὄνειροπόλος</u>	" <u>ὄνειροπόλος</u>
p. 278,n.267,1.5	" <u>Schüngel-Straumann</u>	" <u>Schlüngel-Straumann</u>
p. 379,1.11	" que soit	" qu esoit
p. 385,1.11	" également	" également
p. 385,1.12	" être	" être
p. 385,1.13	" cultuelle	" cultuelle
p. 385,1.14	" que	" que
p. 409,n.212,1.1	" C.F. <u>Graesser</u>	" F. <u>Graesser</u>
p. 414,n.244,1.4	" "=====	" "=====
p. 415,n.250,1.14	" "	" "
p. 417,n.257,1.4	" "	" "
p. 424,n.288,1.1	" "	" "
p. 433,n.328,1.30	" <u>Kippenberg</u>	" <u>Klippenberg</u>
p. 491,1.33	" et toutes	" et de toutes
p. 562,n.345,1.10	" <u>van der Merwe</u>	" <u>van der Meerwe</u>
p. 621,1.5	" <u>League</u>	" <u>Leage</u>
p. 630,1.16	" C.F. <u>Graesser</u>	" F. <u>Graesser</u>
p. 633,1.39	" R. Hentschke	" H. Hentschke
p. 638,1.28	" <u>Kippenberg</u>	" <u>Klippenberg</u>
p. 655,1.23	" <u>Schüngel-Straumann</u>	" <u>Schlüngel-Straumann</u>
p. 697,col.I,1.27	" Amenemope	" Amenope
p. 703,col.II,11.9-10 del.	(= "Théodicée babylonienne"), 149 ²¹¹	
p. 710,col.I,11.46-47 leg.	149 ²¹¹	pro → <u>Ludlul Bēl Nēmeqi</u>
p. 715,col.I,1.56	" C.F. <u>Graesser</u>	" F. <u>Graesser</u>
p. 716,col.I,1.4	" R. Hentschke	" H. Hentschke
p. 716,col.II,1.31	" <u>Kippenberg</u>	" <u>Klippenberg</u>
p. 719,col.I,1.43	" <u>Schüngel-Straumann</u>	" <u>Schlüngel-Straumann</u>

ATTENTION ! Cette thèse comprend deux volumes.

BEACHTEN SIE BITTE : Diese Dissertation umfasst zwei Bände.

PLEASE NOTE : This thesis consists of two volumes.

**PROMESSE DIVINE ET LÉGENDE CULTUELLE
DANS LE CYCLE DE JACOB**

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

PROMESSE DIVINE
ET
LÉGENDE CULTUELLE
DANS LE CYCLE DE JACOB

Genèse 28 et les traditions patriarcales

THÈSE

*présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel pour obtenir le grade
de Docteur en Théologie*

PAR

ALBERT de PURY

Licencié en Théologie. Elève titulaire de l'École Biblique de Jérusalem

PARIS

J. GABALDA et C^{ie} Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

—
1975

La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel autorise
l'impression de la présente thèse, sans toutefois exprimer d'opinion
sur les propositions qui y sont énoncées.

Neuchâtel, le 15 mars 1972

Le Doyen de la Faculté de Théologie,

P. BARTHEL.

TABLE DES MATIÈRES

TOME I

AVANT-PROPOS.....	17
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	19
<i>PREMIÈRE PARTIE : CRITIQUE LITTÉRAIRE.....</i>	<i>29</i>
Introduction à la première partie.....	31
CHAPITRE I. — CRITIQUE LITTÉRAIRE DE GENÈSE 28 : 10-22.	32
CHAPITRE II. — ANALYSE DE GENÈSE 12 ET 13.....	47
I. L'histoire de la recherche.....	48
II. L'apport du Yahviste.....	56
III. Le récit préyahviste.....	65
1. <i>Le problème.....</i>	<i>65</i>
2. <i>La thèse de R. Kilian.....</i>	<i>66</i>
3. <i>Critique de la thèse de R. Kilian.....</i>	<i>67</i>
4. <i>La structure du récit préyahviste.....</i>	<i>75</i>
5. <i>L'intention du récit préyahviste.....</i>	<i>81</i>
6. <i>L'origine du récit préyahviste.....</i>	<i>83</i>
IV. Conclusion.....	84
Conclusion de la première partie.....	85
<i>DEUXIÈME PARTIE : LA PROMESSE ET L'ŒUVRE DU YAHVISTE.....</i>	<i>87</i>
Introduction à la deuxième partie.....	89
CHAPITRE I. — LA THÉOLOGIE DU YAHVISTE DANS LE CYCLE DE JACOB.....	91
I. La thématique théologique du Yahviste dans le cycle de Jacob.....	91
1. <i>Les dons de Dieu selon la prière de Jacob en Gen 32 : 10-13.....</i>	<i>91</i>

2. <i>La fonction de la prière de Jacob dans le récit yahviste</i>	99
II. <i>La courbe de tension dans la narration yahviste</i>	103
1. <i>La courbe de tension imposée par le Yahviste au cycle de Jacob</i>	103
2. <i>La courbe de tension imposée par le Yahviste à d'autres parties de sa narration</i>	108
CHAPITRE II. — LE YAHVISTE ET LA ROYAUTE DAVIDIQUE.	117
I. <i>Le problème</i>	117
II. <i>L'actualisation « davidique » de la tradition patriarcale et le Yahviste</i>	121
III. <i>Le Yahviste est-il le premier historiographe à avoir retracé l'« histoire sainte » d'Israël?</i>	126
IV. <i>Quel est le « milieu spirituel » du Yahviste?</i>	136
1. <i>L'œuvre du Yahviste et l'Histoire de la succession (2 Sam 7; 9-20; 1 Rois 1-2)</i>	136
2. <i>L'allitude de l'auteur de l'Histoire de la succession face à son « héros »</i>	141
3. <i>L'auteur de l'Histoire de la succession et le Yahviste sont-ils motivés par un idéal sapiential?</i>	146
4. <i>Le « milieu spirituel » du Yahviste: conclusions</i>	159
CHAPITRE III. — LE CONTENU ET LE <i>skopos</i> DE LA PROMESSE DANS LE CYCLE DE JACOB	167
I. <i>Le problème</i>	167
II. <i>La promesse de Gen 28 : 13-15</i>	173
1. <i>Le contenu de Gen 28 : 13-15</i>	173
2. <i>La promesse de la terre (v. 13)</i>	175
3. <i>La promesse d'une descendance (v. 14)</i>	178
4. <i>La promesse de la conduite, de la protection et du retour (v. 15)</i>	181
III. <i>Excursus : La promesse dans le cycle d'Isaac</i>	185
1. <i>Les promesses de Gen 26 : 2-5; 26 : 23-24 et 46 : 2-4</i> ..	185
2. <i>Reconstitution de la promesse primitive du cycle d'Isaac</i>	194
IV. <i>Conclusions</i>	201
Conclusion de la deuxième partie.....	205

TROISIÈME PARTIE : PROMESSE ET ORACLE DE SALUT	209
Introduction à la troisième partie.....	211
CHAPITRE I. — FORMULES ET STRUCTURE DE L'ORACLE DE SALUT	213
I. La « Selbstvorstellungsformel » (« Je suis Yahvé » et ses variantes).....	213
II. « Ne crains rien ! » (<i>'l-tyr'</i>).....	222
III. La structure de l'oracle de salut.....	233
CHAPITRE II. — « SITZ IM LEBEN » ET MÉDIATION DE L'ORACLE DE SALUT	241
I. Oracle de salut et oracle de guerre.....	241
1. <i>Le problème</i>	241
2. <i>La médiation des oracles de type binaire</i>	243
3. <i>La médiation des autres oracles de guerre</i>	247
4. <i>Y a-t-il eu évolution du « Sitz im Leben » historique de l'oracle de guerre?</i>	249
5. <i>Quelle est la relation entre « oracle de guerre » et « oracle de salut »?</i>	252
6. <i>Conséquences pour le « Sitz im Leben » de l'oracle de salut</i>	254
II. Le problème du « Sitz im Leben » et de la médiation de l'oracle de salut examiné à la lumière du « prophétisme » de Mari.....	256
1. <i>Le problème</i>	256
2. <i>Qui sont les « prophètes » de Mari? Leur médiation est-elle spontanée ou sollicitée?</i>	259
3. <i>Forme, contenu et intention des oracles de Mari: promesse ou menace?</i>	267
4. <i>La promesse et la menace relèvent-elles de deux « ministères » différents?</i>	271
5. <i>Analogies avec le prophétisme israélite</i>	276
6. <i>Incidences de la promesse et de la menace sur la forme littéraire des oracles prophétiques</i>	278
7. <i>Quelques réflexions sur les conditions historiques du prophétisme à Mari et en Israël</i>	280
III. Conclusions sur le « Sitz im Leben » et la médiation de l'oracle de salut.....	282
Appendice: <i>Remarque à propos d'une hypothèse de C. Westermann</i>	287

CHAPITRE III. — LA PROMESSE FAITE AUX PATRIARCHES	
EST-ELLE UN ORACLE DE SALUT?	291
I. Gen 21 : 17.....	291
II. Gen 12 : 1,7 ; 13 : 14-17.....	293
III. Gen 15.....	295
1. <i>La place et la fonction de l'oracle de salut dans la structure actuelle de Gen 15.</i>	295
2. <i>L'oracle de salut du v. 1 est-il compatible avec l'origine prémonarchique du récit de Gen 15?</i>	303
a. <i>Le genre littéraire de l'oracle de salut.</i>	303
b. <i>Les composantes formelles de l'oracle du v. 1b.</i>	304
i) « Je suis ton bouclier ».....	305
ii) « Ton sataire sera très grand ».....	305
c. <i>Les autres éléments dépendant de l'oracle du v. 1b.</i>	307
i) « La parole de Yahvé fut adressée à Abram » (v. 1a).....	307
ii) La « fol » et la « justice » d'Abraham (v. 6).....	307
iii) Le problème du v. 7.....	310
d. <i>Conclusion.</i>	311
3. <i>Vers la reconstitution du récit pré littéraire.</i>	312
a. <i>La vision d'Abraham (v. 17) et sa préparation (vv. 9-12) : Rite d'alliance ou serment divin?</i>	312
b. <i>Le v. 18 : L'interprétation de la vision.</i>	317
c. <i>Rite et vision.</i>	319
d. <i>Vision spontanée ou incubation?</i>	320
4. <i>La configuration du récit pré littéraire.</i>	321
5. <i>Conclusions.</i>	325
6. <i>Appendice : Réfutation des thèses de H. C. White et de M. Weinfeld.</i>	327
IV. Gen 22 : 15-18.....	331
V. Gen 26 : 2-5 ; 26 : 24sq. ; 46 : 2-4.....	333
VI. Gen 28 : 13,15.....	334
Conclusion de la troisième partie.	335
1. <i>Oracle de salut et promesse patriarcale.</i>	335
2. <i>Oracle de salut et inspiration charismatique.</i>	337
3. <i>Oracle de salut et bénédiction.</i>	339
4. <i>Oracle de salut et serment.</i>	343
5. <i>Oracle de salut et révélation spontanée.</i>	343

TOME II

QUATRIÈME PARTIE : PROMESSE ET LÉGENDE CULTUELLE	345
Introduction à la quatrième partie.....	347
CHAPITRE I. — COMPATIBILITÉ OU INCOMPATIBILITÉ DES COMPOSANTES DE GEN 28	349
I. Divergences et convergences entre les versions yahviste et élohiste de Gen 28.....	349
II. Étéiologie locale et destin du héros.....	352
1. <i>Le consensus établi par H. Gunkel</i>	352
2. <i>L'approche de C. A. Keller : La légende culturelle considérée au terme de son évolution</i>	355
3. <i>La perspective « génétique » : L'étiologie suffit-elle à rendre compte de l'origine d'une légende culturelle ?</i>	359
4. <i>Le but de la critique des traditions</i>	365
5. <i>Conclusions</i>	367
III. Vision et message dans le songe de Jacob.....	368
1. <i>L'approche de W. Richter</i>	368
2. <i>Les types de songes selon A. L. Oppenheim</i>	370
3. <i>Le songe de Jacob en Gen 28 : vision ou message ?</i> ..	376
IV. La convergence de l'étiologie locale et de la promesse comprise comme la rencontre entre le « mythe » et l'« histoire ».....	380
V. Analogies égyptiennes.....	383
CHAPITRE II. — A LA RECHERCHE DU RÉCIT PRIMITIF DE GEN 28	389
I. La structure de Gen 28.....	389
II. vv. 10-11 : L'exposition du récit.....	392
III. vv. 12-15 : L'action de Dieu.....	393
IV. vv. 16-22 : La réaction de Jacob.....	396
1. <i>v. 17a : La crainte de Jacob</i>	396
2. <i>v. 17b : L'interprétation de la vision</i>	400
3. <i>bēt elohîm en Gen 28 : 17, 22. Le problème</i>	401
4. <i>bēt elohîm et ses correspondants extra-bibliques</i>	403
5. <i>Excursus : la pierre sacrée</i>	409
a. <i>La pierre comme « demeure » d'une divinité ou d'un démon</i>	409

b. La pierre comme « reposoir » d'une âme défunte ou comme « représentant » d'un homme.....	411
c. Pierres servant d'aulet.....	416
d. Autres types de pierres sacrées.....	419
6. Quelle est la fonction de la pierre érigée en massébah par Jacob?.....	422
7. Quel est le sens de <i>bêt etohim</i> en Gen 28: 17 et 22?...	424
8. L'échelle céleste et la « porte des cieux ».....	430
9. vv. 18, 20-22: L'acte cultuel (le vœu de Jacob).....	434
a. Le vœu est-il une insertion secondaire dans le récit?.....	435
b. Le vœu est-il compatible avec la promesse?.....	438
c. Pourquoi le vœu de Jacob est-il ignoré par le Yahviste?.....	441
d. Quel est le sens de l'engagement pris par Jacob (vv. 21b, 22a).....	442
e. La dîme (v. 22b).....	444
10. vv. 16, 19a: La « réaction de Jacob » selon le narra- teur yahviste.....	446
V. Le récit primitif du songe de Jacob.....	448
CHAPITRE III. — LE RÉCIT DE GEN 28 EST-IL UN RÉCIT « NATUREL » OU UN RÉCIT « CONSTRUIT » ?.....	451
I. Y a-t-il des récits « naturels » et des récits « construits »? Quelques considérations à propos des thèses défendues par W. Richter.....	452
II. La relation entre la forme et le contenu. Un problème de la théorie de la littérature.....	458
1. Le problème.....	458
2. La « forme simple ».....	461
3. La « forme d'art ».....	462
4. La « forme artificielle » (ou « forme secondaire »)....	464
5. Le mode de transmission (oral ou écrit) a-t-il une influence sur les diverses « formes » du récit?.....	464
6. Conclusions.....	467
Conclusion de la quatrième partie.....	469

CINQUIÈME PARTIE : PROMESSE ET CYCLE NARRATIF	471
CHAPITRE I. — LE PROBLÈME DU GENRE LITTÉRAIRE ET DE LA DÉLIMITATION DE L'UNITÉ NARRATIVE	473
I. Le problème.....	473
II. « Histoire » ou « conte » (« Sage » ou « Märchen »)?.....	476
III. Types de cycles narratifs primitifs.....	486
1. <i>Cycles narratifs composés de récits entièrement indépendants</i>	488
2. <i>Cycles narratifs constitués par une séquence d'épisodes de type « linéaire »</i>	489
a. <i>La saga islandaise</i>	490
b. <i>Les traditions narratives bédouines</i>	492
c. <i>Ensembles narratifs linéaires dans l'Ancien Testament</i>	495
3. <i>Cycles narratifs constitués par une séquence d'épisodes de type « cyclique »</i>	496
IV. Conclusion.....	501
CHAPITRE II. — LA COMPOSITION DU CYCLE DE JACOB	503
I. Histoire de la recherche.....	503
II. Critique du consensus actuel.....	512
CHAPITRE III. — LA STRUCTURE DU CYCLE DE JACOB	519
I. La structure « cyclique » du cycle de Jacob dans ses recensions yahviste et élohiste.....	519
II. Indices d'hétérogénéité dans l'aboutissement du cycle de Jacob.....	528
1. <i>Critique littéraire de Gen 35 : 1-15</i>	530
a. <i>Le récit sacerdotal</i>	532
i. <i>Le problème des vv. 9-13</i>	533
ii. <i>L'hypothèse de H. Gunkel</i>	535
iii. <i>L'hypothèse de O. Eissfeldt</i>	537
iv. <i>L'hypothèse de H. Seebass</i>	538
v. <i>A quelle « tradition » se réfère le v. 10?</i>	544
vi. <i>Les vv. 14,15</i>	546
b. <i>Le récit élohiste</i>	547
i. <i>Le problème du rapport entre les vv. 2-4 et le v. 5</i>	548
ii. <i>Les vv. 6-8</i>	551
iii. <i>L'énigme du v. 14</i>	553
c. <i>Conclusion</i>	558

2. <i>L'aboutissement du cycle de Jacob dans la narration élohiste (Gen 35: 1-4, ...7, 8, 16-20)</i>	559
3. <i>L'aboutissement du cycle de Jacob dans la narration yahviste (Gen 33: 18aabβ-20)</i>	562
4. <i>Vestiges d'un cycle narratif de type « linéaire » au sein du cycle de Jacob</i>	565
5. <i>L'aboutissement du cycle de Jacob dans sa forme primitive</i>	572
a. <i>Le problème</i>	572
b. <i>Quel est le sens du rite accompli par Jacob en Gen 35: 2-4?</i>	573
c. <i>Où se déroule la scène de Gen 35: 2-4?</i>	577
d. <i>Quand les aboutissements des deux cycles primitifs ont-ils été raccordés?</i>	582
e. <i>Conclusions</i>	583
CHAPITRE IV. — LE « SITZ IM LEBEN » DU CYCLE DE JACOB	587
I. <i>Le problème du « Haftpunkt »</i>	587
II. <i>La transhumance et les meqômôt</i>	590
III. <i>A quelle occasion la geste de Jacob était-elle récitée?</i>	598
<i>Conclusion de la cinquième partie</i>	607
CONCLUSION GÉNÉRALE	611
. . .	
BIBLIOGRAPHIE	615
ABRÉVIATIONS	669
INDEX BIBLIQUE	673
INDEX DES MATIÈRES	697
INDEX DES AUTEURS	713

AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage a été présenté comme thèse de doctorat à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel. La soutenance de thèse s'est déroulée le 15 mars 1972, à Neuchâtel, devant un jury présidé par le professeur P. Barthel, doyen de la Faculté, et composé des professeurs R. Martin-Achard (Genève et Neuchâtel), H.-J. Stoebe (Bâle) et C. A. Keller (Lausanne).

Mon travail a été achevé vers la fin de 1971, mais certaines de ses parties étaient terminées dès 1969. En vue de l'impression, je me suis efforcé de mettre mon ouvrage à jour et de tenir compte des dernières publications dans le domaine de mes recherches. Aussi la plupart des ouvrages parus après 1970 n'ont-ils pu être pris en considération qu'a posteriori.

Au moment de remettre mon manuscrit à l'éditeur, je tiens à exprimer ma reconnaissance à tous ceux qui, au cours de ces dernières années, m'ont permis de mener à chef le présent ouvrage. La réalisation de mon projet de thèse n'aurait pas été possible sans la générosité du Fonds national suisse de la recherche scientifique. Grâce à une bourse de trois ans qui m'a été accordée par cette institution, j'ai pu me consacrer entièrement à mes recherches de 1967 à 1970.

Pour ce qui est de l'orientation scientifique, mes sentiments de reconnaissance vont en premier lieu à mon directeur de thèse, le professeur R. Martin-Achard, qui n'a cessé de me prodiguer encouragements et conseils précieux. Je tiens aussi à remercier les professeurs H.-J. Stoebe et C. A. Keller qui ont suivi l'élaboration de mon travail avec une grande sollicitude.

En outre, une dette de reconnaissance toute particulière me lie à l'École Biblique de Jérusalem où j'ai eu le privilège de passer deux ans de 1964 à 1966. Mon travail doit son origine à une suggestion du regretté Père R. de Vaux. Celui-ci m'avait proposé comme sujet de recherches les traditions religieuses du sanctuaire de Béthel. D'autre part, je suis très reconnaissant au Père P. Becoit d'avoir accepté de publier ma thèse dans la collection des Études Bibliques, et je remercie les RR. PP. F. Dreyfus et

F. Langlamet du secours qu'ils m'ont apporté lors de la mise à jour et de la préparation de mon manuscrit pour l'impression.

Le pasteur R. Péter m'a fait bénéficier de sa compétence lors de la correction des épreuves, et il a bien voulu se charger d'établir l'index biblique. Je remercie aussi MM. S. Bieri, A. Borel et J.-Ph. Calame, étudiants en théologie, de leur participation aux travaux de correction et de vérification.

Enfin, qu'il me soit permis d'ajouter un mot à l'adresse de ma femme. C'est grâce au soutien et à l'affection que j'ai trouvés auprès d'elle tout au long de ces années que le « songe de Jacob » n'est jamais devenu mon cauchemar.

Neuchâtel, en septembre 1973

A. de P.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

A celui qui l'aborde pour la première fois, l'histoire des patriarches Abraham, Isaac et Jacob (Gen 12-50) se présente comme une narration sinieuse et parfois peu cohérente, mais dont les épisodes sont variés et toujours riches en couleurs. Ces épisodes relatent les aventures et les tribulations des ancêtres d'Israël lors de leur installation en Palestine. Il y est question surtout de disputes et de rivalités — querelles entre femmes (Gen 16; 21 : 8-20; 29 : 31 - 30 : 24), disputes entre bergers (13 : 5-9; 21 : 22-23; 26 : 15-25; 30 : 25-43), démêlés avec les sédentaires (12 : 10-20; 20; 26 : 7-11; 34), rivalités entre frères (25 : 19-35; 27; 37), affrontements dramatiques (31 : 22-42; 32 : 4-22; 33 : 1-16) — mais on y trouve aussi quantité d'autres épisodes concernant toutes sortes d'événements, par exemple la conclusion de mariages (24; 29 : 1-30) ou encore la négociation de traités avec les sédentaires ou avec d'autres groupes nomades (21 : 27sq.; 23; 26 : 26-33; 31 : 44-54)¹.

A côté de ces épisodes au caractère essentiellement « profane » nous trouvons plusieurs récits ou scènes qui se situent sur le plan des relations entre les patriarches et leur Dieu. Ce sont d'une part les promesses faites par Dieu aux patriarches, et d'autre part ce qu'il est convenu d'appeler les « légendes cultuelles » (ou les *hieroi logoi*), c'est-à-dire les récits qui débouchent sur l'érection d'un autel ou sur la fondation d'un sanctuaire. Ces deux éléments, qui sont presque toujours conjoints, jalonnent l'ensemble de la narration patriarcale².

1. A ce sujet, cf. C. WESTERMANN, *Arten der Erzählung in der Genesis* (1964), in C. WESTERMANN, *Forschung am Alten Testament*, TB, 24, 1964, pp. 9-91.

2. Dans l'histoire d'Abraham : 12 : 7 (promesse de la terre ; à Sichem ; accompagnée de la construction d'un autel) ; 13 : 14-16 (terre et descendance ; à Béthel ; autel (cf. 12 : 8)) ; 15 : 1,5,18 (terre, descendance ; à Mamré (?)) ; autel (cf. 13 : 18) et rite de partage (15 : 9-12,17)) ; 18 : 10 (naissance d'un fils ; à Mamré ; sans acte cultuel, mais sous un arbre sacré (cf. 18 : 1)) ; 22 : 16-18 (descendance, bénédiction ; à Moriya (?)) ; autel (22 : 9sq.). Dans l'histoire d'Isaac : 26 : 2-5 (terre, descendance, bénédiction ; à Gérar (?)) ; sans acte cultuel) ; 26 : 24-25 (bénédiction, descendance ; à Beerschéba ; autel). Dans l'histoire de Jacob : 28 : 13-15 (terre, descendance, bénédiction, protection, retour ; à Béthel ; *massébah* (28 : 18), autel (35 : 7)) ; 46 : 1-4 (descendance, protection, retour ; à Beerschéba ; sacrifices). Dans notre travail nous ne nous occuperons pas des promesses contenues dans la source sacerdotale (P) : 17 : 4-8,19 ; 35 : 9-12 (avec des reflets en 28 : 3-4 ; 48 : 3-4).

Dans ses variations et ses répétitions, le thème de la promesse est particulièrement frappant. L'histoire des patriarches s'ouvre sur une promesse (12 : 1) et se termine par une promesse (50 : 24). Au moment où Abraham arrive en Terre promise, Dieu lui annonce qu'il donnera « cette terre » à sa descendance (12 : 7). Et lorsque, de nombreuses années plus tard, Jacob s'apprête à quitter le sol de Canaan et à descendre en Égypte — inaugurant ainsi la période de servitude —, c'est encore une promesse qui lui est adressée : la promesse du retour sur cette terre et l'annonce de la naissance d'un grand peuple (46 : 3-4). Entre le début et la fin de cette longue histoire, chaque patriarche se sera vu annoncer et réitérer la promesse de la possession du pays et celle de la naissance d'un fils ou d'une descendance innombrable³. C'est dire que la promesse divine est un leitmotiv qui détermine l'ensemble de la narration patriarcale. Comme l'ont dit G. von Rad⁴ et M. Noth⁵, l'histoire des patriarches est, dans sa configuration actuelle et dans le contexte de l'Hexateuque (ou du Tétrateuque), l'histoire de la promesse par excellence. Elle préfigure la naissance du peuple d'Israël et la conquête de Canaan. Elle est la promesse dont le reste de l'Hexateuque révélera l'accomplissement.

Les « légendes cultuelles » sont plus difficiles à reconnaître et à définir. On peut se demander, par exemple, si la simple mention de la construction d'un autel (cf. 12 : 7,8 ; 13 : 18 ; 26 : 25) ou l'allusion à une rencontre avec un groupe d'anges (32 : 2-3) méritent d'être appelées des « légendes cultuelles ». Est-il légitime, d'autre part, d'appliquer le terme « *hieros logos* » à des récits dont la pointe cultuelle — à supposer qu'elle ait jamais existé — a entièrement disparu ? On a de bonnes raisons de douter que le récit de Gen 32 : 23-33, par exemple, ait jamais été une légende cultuelle. La même question peut être posée à propos de Gen 22 : 1-14.

Néanmoins, il apparaît que les actes cultuels accompagnent, eux aussi, toute l'histoire des patriarches. Le premier acte d'Abraham après son arrivée en Terre promise est de construire un autel (12 : 7), et le dernier geste de Jacob avant de quitter le pays est d'offrir des sacrifices (46 : 1). Il est significatif que ces deux actes sont accompagnés de l'octroi d'une promesse. On peut donc se demander si le lien avec la promesse n'est pas une caractéristique fondamentale des *hieroi logoi* de la Genèse. En effet, à l'exception

3. Cf. la note précédente.

4. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT, IV, 26, Stuttgart, 1938, réimprimé in G. VON RAD, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB, 8, 1958, pp. 9-86, cf. surtout pp. 62-70 ; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München, 1962, pp. 147sq., 182-184.

5. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948 (= Darmstadt, 1960), pp. 58-60.

de 33 : 20, toutes les scènes de fondation de sanctuaires répondent à une promesse ou la précèdent. Cette corrélation se constate aussi en sens inverse. A l'exception de 26 : 2-5, toutes les promesses sont accordées dans un lieu saint (un *māqôm*) et sont accompagnées d'un acte culturel⁶. Dans l'ensemble, la « promesse » et le « *hieros logos* » apparaissent donc comme deux éléments narratifs étroitement liés.

Or, malgré cette convergence frappante entre la promesse et le *māqôm*, les deux éléments ont été considérés, tout au long de l'histoire de la recherche, comme des grandeurs hétérogènes, tant sur le plan phénoménologique qu'au niveau de la narration. C'est pourquoi le problème de la « promesse » et celui de la « légende culturelle » ont toujours été abordés et traités séparément.

Pendant les cinquante ans qui ont suivi la parution, en 1878, du premier ouvrage fondamental de J. Wellhausen⁷, l'exégèse vétérotestamentaire s'est presque totalement désintéressée de la promesse patriarcale. Celle-ci était considérée comme une légitimation tardive de la conquête israélite de Canaan ou comme une projection à l'époque préisraélite des droits d'Israël sur les sanctuaires cananéens⁸. Cette perspective de la promesse paraissait si évidente qu'on n'éprouvait guère le besoin de la justifier⁹. Dans la narration patriarcale, la promesse était l'élément le plus sûrement secondaire et, par conséquent, le moins digne d'intérêt. Ces vues étaient d'ailleurs partagées même par les adversaires conservateurs de Wellhausen. Elles s'imposèrent par la suite non seulement à des précurseurs de la critique des traditions comme B. Luther et E. Meyer, mais aussi aux « Formgeschichtler » H. Gunkel et H. Gressmann¹⁰. En revanche, la recherche s'intéressait vivement aux autels, aux pierres, aux arbres sacrés ainsi qu'à tous les éléments susceptibles de livrer des vestiges de ce qu'on appelait la religion « prémosaïque ».

L'interprétation de la promesse comme un produit tardif de la réflexion d'Israël sur son histoire a néanmoins trouvé, ici et là,

6. Cf. *supra*, n. 2.

7. J. WELLHAUSEN, *Geschichte Israels*, I, Berlin, 1878, réédité plus tard sous le titre *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1905⁴.

8. Cf. par exemple B. STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, I, Tübingen, 1905, p. 65.

9. Quelle que soit leur tendance, les anciens commentateurs de la Genèse passent tous très rapidement sur la question de la promesse. Cf. par exemple A. DILLMANN, *Die Genesis*, Leipzig, 1892², pp. 225, 231sq., 335; H. HOLZINGER, *Genesis*, Freiburg i. B., 1898, pp. 141, 192; H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, 1910² (= 1966⁷), pp. 166, 176, 318, 322; J. SWINNER, *Genesis*, Edinburgh, 1930², pp. 253, 284, 376 sq.

10. Sur l'histoire de la recherche dans son ensemble, cf. H. WEIDMANN, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*, FRLANT, 94, Göttingen, 1968.

une expression plus systématique. Après W. Staerk¹¹, ce fut surtout K. Galling qui, dans un ouvrage sur les traditions relatives à l'élection d'Israël¹², tenta de fonder cette perspective sur l'analyse littéraire. Pour Galling, l'élection des patriarches avec son corollaire de la promesse est une création consciente du Yahviste. Elle est en tous points secondaire par rapport au thème de l'élection d'Israël dans les traditions de Moïse. Ces thèses furent développées une dernière fois, il y a une quinzaine d'années, par J. Hoftijzer dans son étude « Die Verheissungen an die drei Erzväter »¹³. Hoftijzer admet, lui aussi, une dépendance de la promesse patriarcale à l'égard des traditions de l'Exode, du Sinaï et de la Conquête, mais il va encore plus loin que Galling en ce sens qu'il considère les promesses de la Genèse comme un élément secondaire non seulement par rapport à la tradition patriarcale elle-même, mais aussi par rapport aux sources littéraires dans le contexte desquelles elles nous ont été transmises. Pour Hoftijzer, la promesse patriarcale est une théorie élaborée vers la fin de la période royale, peu avant l'Exil, à une époque où la possession du pays et la survie du peuple d'Israël étaient déjà mises en question par le péril babylonien et où le peuple menacé avait besoin de s'accrocher à des promesses divines¹⁴.

En 1929, un an après la parution de l'étude de Galling, A. Alt opéra un retournement presque total dans le consensus scientifique avec la publication de sa monographie sur le « Dieu des pères »¹⁵. Ayant retrouvé derrière le « Dieu d'Abraham », le « Dieu d'Isaac » et le « Dieu de Jacob » un type de divinités nomades — liées non à un sanctuaire mais au groupe de leurs adorateurs — Alt interprète la promesse de la terre comme une promesse de sédentarisation accordée à des clans nomades par leurs dieux tribaux. Si la promesse de la terre remonte ainsi à l'origine même de la tradition patriarcale, elle ne peut pas avoir été localisée dès le début aux *meqômôt* cananéens avec lesquels elle est associée dans les récits de la Genèse. Cette promesse a son origine dans le désert. Son association avec les légendes culturelles de la Genèse correspond donc à un

11. W. STAERK, *Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des Alten Testaments*, I, Berlin, 1899, pp. 21sq.

12. K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW, 48, 1928, surtout pp. 63-65, 75sq.

13. J. HOFTIJZER, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leliden, 1956.

14. J. HOFTIJZER *op. cit.*, pp. 52, 99.

15. A. ALT, *Der Gott der Väter*, BWANT, 111, 12, Stuttgart, 1929, réimprimé in A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, München, 1953 (= 1963²), pp. 1-78.

stade secondaire de la tradition. Von Rad¹⁶ et Noth¹⁷ se rallièrent aux thèses de Alt, et ils s'efforcèrent d'en tirer les conséquences sur le plan de la formation de la tradition de l'Hexateuque. A l'origine, la promesse patriarcale, accordée dans le désert, était censée se réaliser par l'établissement en Canaan des clans « patriarcaux » ou peut-être plutôt de certaines tribus « israélites » auxquelles ces clans s'étaient assimilés. Mais lors de son intégration à la tradition pan-israélite, la promesse patriarcale fut réinterprétée comme une préfiguration de la conquête josuaitique et de la naissance du peuple d'Israël¹⁸. Son association avec les légendes cultuelles représente peut-être un stade encore plus tardif.

Ainsi, nous constatons que si les travaux de ces quarante dernières années ont cherché à « récupérer » l'origine « patriarcale » du thème de la promesse, ils n'en ont pas moins laissé subsister quelques-uns des postulats principaux des générations précédentes, notamment en ce qui concerne la formulation et le contexte actuels de la promesse. Von Rad lui-même maintient les principes suivants :

- 1) La promesse patriarcale et les *hieroi logoi* des *meqōmōt* cisjordanien sont deux éléments hétérogènes. Leur association est donc le produit d'un développement secondaire¹⁹.
- 2) La formulation des promesses, telles qu'elles se trouvent attestées dans la narration patriarcale de Gen 12-50, n'est pas issue directement du « thème » de la promesse nomade, mais elle reflète la réflexion théologique du Yahviste²⁰.
- 3) Les légendes cultuelles de la Genèse sont elles-mêmes étrangères à la tradition patriarcale primitive. D'origine cananéenne, elles ont été mises en relation avec les personnages patriarcaux à

16. G. VON RAD, *op. cit.*, in *TB*, 8, pp. 65-70; *Das erste Buch Mose*, *ATD*, 2-4, Göttingen, 1964, pp. 14sq.

17. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, pp. 58-60.

18. G. VON RAD écrit à ce propos (*ATD*, 2-4, pp. 14sq.) : « Durch den Einbau dieser Väterüberlieferung in das grosse heilsgeschichtliche Schema des Credo ist jene uralte Verheissung nunmehr merkwürdig gebrochen worden; der Leser muss sie jetzt indirekt verstehen, weil er sie jetzt auf die Landnahme unter Josua bezieht. So erscheint das Verhältnis der Väter zu dem Land, auf dem sie wohnen, überhaupt als etwas Vorläufiges, ja die ganze Väterzeit wird somit zu einem theologisch ganz eigenartigen Zwischenzustand, zu einem Wandern von der Verheissung zur Erfüllung, das allen Ereignissen den Charakter des Vorläufigen und zugleich der geheimnisvollen Verbedeutung gibt. Schon vom Jahwisten ist ja der Hexateuch auf den grossen theologischen Pragmatismus : Väterzeit = Verheissung, Landnahme = Erfüllung angelegt worden. »

19. VON RAD écrit à propos de la promesse de Gen 28 : 13 (*TB*, 8, p. 68) : « Der alten kanaanäischen Kultsage kann gerade dieses Element nicht zugehört haben; wie sollte es auch in einem ortsgebundenen *ἱερός λόγος* eine Stelle haben ! »

20. VON RAD (*TB*, 8, p. 69) : « Eine andere Frage ist allerdings die nach der literarischen Auswertung dieses Ueberlieferungselementes, und hier haben wir Anlass, das jetzige Hervortreten der Landverheissung in den jahwistischen Väterssagen auf die freie Gestaltung des Jahwisten zurückzuführen. »

l'époque où les sanctuaires de Sichem, Béthel, Beerschéba, etc. ont été « colonisés » par les tribus israélites. L'intégration de ces légendes à l'histoire des patriarches peut être attribuée au Yahviste²¹.

En rapportant ces diverses prises de position à l'égard de la promesse patriarcale et des légendes cultuelles de la Genèse, notre intention n'était pas, évidemment, de retracer l'histoire de la recherche²², mais simplement de mettre en lumière un fait surprenant : Alors que dans la narration actuelle de la Genèse, la promesse apparaît étroitement liée non seulement aux *meqômôt* cisjordanien, mais aussi à leurs *hieroi logoi*, l'exégèse critique a été unanime à rejeter le caractère primitif de cette association. Quelle que soit la manière dont a été envisagé le rapport entre la promesse et la légende cultuelle, l'hétérogénéité de ces deux éléments narratifs n'a jamais été mise en doute.

Le but de cet ouvrage est — comme l'indique son titre — d'étudier la promesse patriarcale dans sa relation avec son contexte narratif, et cela dans le cadre précis du cycle de Jacob (Gen 25 : 19-34 ; 27 : 1 — 33 : 20 ; 35 : 1-15)²³.

Plutôt que de partir des attestations de la promesse dans leur ensemble, il nous a paru préférable de fonder notre enquête sur un terrain plus limité et de nous restreindre, par conséquent, à un seul ensemble narratif. Le choix du cycle de Jacob s'est imposé pour trois raisons : a) Contrairement aux cycles d'Abraham et d'Isaac, le cycle de Jacob ne comprend, dans sa trame présacerdotale, qu'une seule promesse (28 : 13-15). b) La promesse faite à Jacob apparaît dans le cadre d'un récit qui est reconnu universellement comme un *hieros logos* (28 : 10-22). En fait, le récit du songe de Jacob est devenu — non seulement pour les biblistes mais aussi pour les historiens des religions — le *locus classicus* du *hieros logos* : Gen 28 est considéré comme la légende cultuelle par excellence. c) C'est précisément sur le récit de Gen 28 qu'a été fondé le plus souvent le postulat de l'hétérogénéité de la promesse par rapport au *hieros logos*. Nous nous imposons une autre limite encore

21. VON RAD (TB, 8, p. 66) : « Es ist hier überhaupt wohl kaum möglich, den Anteil des Jahwisten an der Komposition anders als vermutungsweise aufzuzeigen. Am wahrscheinlichsten ist das noch bei der Einsetzung der Kultsagen der Fall. » A ce sujet, cf. surtout C. WESTERMANN, *art. cit.*, in TB, 24, pp. 11-18.

22. Nous aurons l'occasion de revenir, à diverses reprises, sur certains aspects de la « Forschungsgeschichte ». Cf. notamment *infra*, pp. 167-172, 503-512.

23. Nous employons le terme « cycle de Jacob » dans son acception la plus neutre possible, c'est-à-dire comme un équivalent du terme allemand « Erzählungskreis », « Sagenkranz ». Le « cycle de Jacob » ne désigne donc au départ rien d'autre que l'ensemble des récits ayant Jacob pour héros principal. Nous verrons au cours de notre démarche si cette définition préalable peut être précisée d'une manière ou d'une autre. Cf. la cinquième partie de ce travail.

en laissant de côté les attestations de la promesse dans la narration sacerdotale. La source P ne nous concernera que dans la mesure où son analyse est indispensable à la délimitation des couches littéraires (notamment en ce qui concerne 35 : 1-15).

Notre travail est donc à la base une étude sur Gen 28, mais il va sans dire que nous serons obligé, aux divers stades de notre démarche, de nous pencher aussi sur les autres occurrences de la promesse patriarcale dans la Genèse.

Comme il découle des remarques précédentes, notre enquête ne se situe pas sur le plan de la phénoménologie religieuse, mais sur celui de l'expression narrative. Certes, nous serons amené, à maints endroits, à nous poser la question de la relation entre la forme narrative et la « vie », mais nous le ferons toujours dans l'intention de déterminer la fonction de cette forme dans son contexte *narratif* ou de vérifier la solidité de son enracinement dans le récit²⁴. C'est pourquoi nous nous efforcerons, dans la mesure du possible, de ne pas fonder notre argumentation sur des conceptions élaborées par l'histoire des religions, peu importe d'ailleurs qu'il s'agisse des thèses anciennes sur la religion « prémosaïque », de la théorie de Alt sur le « Dieu des pères » ou encore des découvertes modernes sur la religion d'Ugarit. Sans contester la légitimité d'une argumentation externe, nous voulons tenter une autre approche. Nous chercherons à remonter aux origines des structures narratives et à saisir la nature du lien qui unit la promesse à la légende culturelle, et la légende culturelle au cycle narratif. Autrement dit, notre but n'est pas d'abord de découvrir le « Sitz im Leben » de la promesse et du *hieros logos*, mais de déterminer leur « Sitz in der Rede ». Il va sans dire que cette enquête peut avoir, par la suite, des conséquences pour la détermination des origines et du « Sitz im Leben » primitif des traditions de Jacob.

Notre méthode exégétique est celle qui est pratiquée, en Allemagne et ailleurs, par la très grande majorité des exégètes. En abordant un récit, nous partons du texte dans sa configuration actuelle, l'examinons quant à son homogénéité littéraire et cherchons à séparer les diverses couches rédactionnelles qui peuvent

24. J. HOFMEIJER écrit à juste titre (*op. cit.*, p. 4) : « Wer selbst versuchen will die Verheissungen an die Erzväter im Alten Testament zu untersuchen, muss die Frage stellen welche Methode er befolgen will, entweder die Methode von STAERK, der die Bedeutung der Verheissungen, ihre Funktion und ihr Verhältnis zum Kontext in dem uns heute überlieferten Text festzustellen versucht, oder die Methode von V. RAD und NORN, die nach Vorstufen und nach der Rolle der Verheissungen in der Ueberlieferungsgeschichte suchen, aber die Traditionsformen, wie sie uns überliefert worden sind, fast ganz ausser Betracht lassen. » Toutefois, HOFMEIJER nous parait ne pas respecter ses propres exigences. Son analyse des promesses de la Genèse, et notamment de leur contenu, de leur fonction et de leur relation avec le contexte, reste très sommaire (cf. *ibid.*, pp. 6-30), et les conclusions qu'il en tire sont, elles aussi, déterminées par toutes sortes d'a priori non exégétiques (cf. aussi *ibid.*, pp. 83-99).

s'y superposer (= la « critique littéraire »). A partir de la répartition des sources, nous essayons de retrouver derrière le texte actuel une éventuelle forme plus ancienne du récit (= la « critique des traditions »). Pour ce faire, il nous faut examiner la fonction du récit et de ses composantes dans le cadre de la source littéraire à laquelle ils appartiennent et chercher à savoir si l'auteur de la source a reproduit pour l'essentiel une unité narrative préexistante, ou s'il a, au contraire, librement « créé » son récit. Quels sont dans le récit les éléments reçus, et quels sont les éléments qui ont été introduits ou réinterprétés par cet auteur? Cette question doit être posée non seulement au niveau de la thématique, mais aussi à celui des formes littéraires (= la « critique des formes »). Dans la mesure où ces démarches nous autorisent à postuler l'existence d'un récit antérieur à la source, nous pouvons chercher à déterminer, à partir des éléments reconnus comme anciens, la logique interne, la structure narrative et les attaches extérieures du récit pré-littéraire. Le but de cet effort est de retrouver la forme la plus ancienne du récit et de découvrir son sens originel. Un dernier pas consiste alors à définir le « genre narratif » du récit reconstitué (= la « critique des genres ») et à déterminer son enracinement dans la « vie » ou dans le « culte » (= la recherche du « Sitz im Leben »).

Concrètement, notre démarche sera la suivante :

Dans une première partie, consacrée à la critique des sources, nous examinerons la composition littéraire de Gen 28 : 10-22, qui est — rappelons-le — le texte central de notre étude. Étant donné que la promesse accordée au patriarche à Béthel est aussi relatée dans l'histoire d'Abraham (cf. 13 : 14-17), nous analyserons également la composition littéraire de Gen 12 et 13.

Dans la seconde partie, intitulée « La promesse et l'œuvre du Yahviste », nous chercherons à déterminer quelle est la relation entre la promesse, en tant qu'affirmation « théologique », et le « kérygme » (= le message) du narrateur yahviste. La fonction de la promesse dans le cycle de Jacob coïncide-t-elle avec la thématique et la courbe de tension narrative que le Yahviste a lui-même imposées à cet ensemble narratif? En d'autres termes, la promesse de Gen 28 : 13-15 peut-elle être considérée comme un *theologoumenon* du Yahviste? Afin de répondre à cette question, nous serons obligé de consacrer un chapitre assez détaillé à l'attitude du Yahviste face à la royauté de David et au climat « idéologique » de son temps. Enfin, nous verrons dans quelle mesure le contenu et le *skopos* de la promesse de Gen 28 : 13-15 sont compatibles avec un contexte narratif antérieur au Yahviste.

La troisième partie de notre étude sera consacrée à la forme littéraire de la promesse. En établissant des parallèles avec des

formes oraculaires bibliques et extra-bibliques, nous essayerons de cerner la promesse en tant que phénomène verbal. Nous verrons ensuite si la forme de l'« oracle de salut » peut nous livrer des indices sur l'âge, l'origine et le « Sitz im Leben » de la promesse de Gen 28 : 13,15. De cette démarche nous attendons une nouvelle confirmation — ou infirmation — du lien entre la promesse et son cadre culturel dans le récit de Gen 28. Puis, nous analyserons l'ensemble des promesses de la Genèse — et notamment celle de Gen 15 : 1,18 — sous l'angle de leur forme littéraire.

Les obstacles du *skopos* et de la forme littéraire de la promesse étant levés, nous serons enfin en mesure d'aborder le fond même de notre sujet : la relation entre la promesse et la légende culturelle (quatrième partie). Après avoir posé, par des approches diverses, le problème fondamental de la compatibilité entre une étymologie « culturelle » et une promesse « historique », nous procéderons à une nouvelle analyse détaillée de Gen 28 : 10-22, et nous nous efforcerons de reconstituer la forme primitive de ce récit.

Dans la mesure où la promesse faite à Jacob s'avérera être un élément intégrant du récit de Gen 28, il se posera le problème de l'« horizon narratif » de ce récit. Dans la cinquième partie de notre travail intitulée « promesse et cycle narratif », nous essayerons donc de répondre aux questions suivantes : Le récit primitif de Gen 28 est-il une unité narrative autonome ? Quelle est la relation entre l'épisode et le cycle narratif dans l'histoire de Jacob ? Y a-t-il une « geste de Jacob » primitive ? La promesse de Gen 28 : 13,15 peut-elle nous aider à retrouver la structure de cette geste ? La comparaison avec des ensembles narratifs analogues, issus d'autres littératures orales, nous mettra peut-être sur la voie d'une solution.

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE LITTÉRAIRE

INTRODUCTION A LA PREMIÈRE PARTIE

Dans le cycle de Jacob (Gen 25 : 19-34 ; 27 : 1 — 33 : 20 ; 35 : 1-15), la promesse apparaît liée exclusivement au *māqôm* de Béthel. Dans la narration JE, Jacob reçoit la promesse dans un songe alors qu'il se trouve, sans le savoir, au lieu saint de Béthel (28 : 10-22). Cette tradition trouve un écho certain dans l'histoire d'Abraham, puisque lors de son passage à Béthel, Abraham se voit, lui aussi, accorder une promesse (12 : 8 ; 13 : 3sq., 14-17). Enfin, dans la narration sacerdotale, c'est encore à Béthel que se situe le don de la promesse d'El Shaddaï à Jacob (35 : 11-13).

Notre but dans cette première partie est de soumettre à l'analyse littéraire les textes en question, c'est-à-dire Gen 28 : 10-22 et Gen 12 et 13. Nous laissons de côté l'analyse littéraire de Gen 35 : 7-15, mais nous y reviendrons dans la cinquième partie, lorsque nous étudierons l'aboutissement du cycle de Jacob.

Nous admettons comme hypothèse de travail l'existence de trois sources principales dans la Genèse : ce sont, dans l'ordre, la narration yahviste (J), la narration élohiste (E) et la narration sacerdotale (P). Cette théorie, qui a été définitivement mise au point par Wellhausen, est aujourd'hui encore acceptée par la majorité des exégètes. Nous examinerons, à propos de Gen 12-13, dans quelle mesure l'hypothèse de deux sources « yahvistes » (R. Smend, O. Eissfeldt, G. Fohrer) peut se justifier.

CHAPITRE I

CRITIQUE LITTÉRAIRE DE GENÈSE 28 : 10-22

Dans son état actuel, c'est-à-dire au terme de son évolution rédactionnelle, le récit du songe de Jacob présente une harmonie presque parfaite. Contrairement à certains autres récits composites du Pentateuque, Gen 28 : 10-22 a retrouvé une unité incontestable¹. Néanmoins, la présence de deux couches littéraires distinctes dans ce récit a été reconnue dès les débuts de l'exégèse critique, et la distinction de ses deux couches est devenue l'un des exemples classiques de la critique littéraire². Aujourd'hui, les données de base de l'analyse de Gen 28 ne sont plus guère mises en question. Il subsiste toutefois des divergences sur des points de détail.

Parmi les indices permettant d'établir la présence en Gen 28 de deux couches littéraires superposées, les auteurs insistent en général sur les cinq points suivants³ :

1) L'emploi alternatif des noms divins de *yhwh* (aux vv. 13, 16 et 21) et de *'Ihym* (aux vv. 12, 17, 20, 21 et 22).

2) La différence de perspective entre le v. 12 et le v. 13. Au

1. J. DELORME (*A propos du songe de Jacob*, in *A la rencontre de Dieu. Mémoires A. Gein*, Le Puy, 1961, pp. 47-54) s'est attaché à retracer les différents niveaux d'interprétation de Gen 28, en soulignant l'harmonie que ses divers éléments ont contribué à lui donner. Même si la contestation de l'existence d'une source élohiste indépendante par B. D. EERDMANS (*Alttestamentliche Studien. I. Die Komposition der Genesis*, Giessen, 1908, cf. pp. 49sq.), P. VOLZ (*Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik?* BZAW, 63, 1933, pp. 73-78) et B. JACOB (*Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin, 1934, pp. 894-896) n'a guère ébranlé la critique littéraire de la Genèse, leurs tentatives ont néanmoins eu le mérite de mettre en valeur la nouvelle unité qui est celle des textes dans leur forme finale. Gen 28 leur en offrait l'exemple parfait.

2. Cf. par exemple, J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, (1885¹), Berlin, 1899², pp. 30-32.

3. Pour l'énumération de ces indices, cf. entre autres J. WELLHAUSEN, *Comp.*¹, pp. 30 sq.; H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1910¹, 1966², pp. 316sq.; W. EICHRÖDT, *Die Quellen der Genesis von Neuem untersucht*, BZAW, 31, Giessen, 1916, pp. 77sq.; O. PROCKSCH, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1924¹⁻², p. 171; J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, Edinburgh, 1930¹, p. 376; G. VON RAD, *Das erste Buch Mose, ATD*, 2-4, Göttingen, 1964², p. 247.

v. 12 ce sont les anges d'Elohim qui apparaissent dans le songe, alors qu'au v. 13, Yahvé apparaît seul devant Jacob. La juxtaposition de ces deux versets d'origines différentes aurait précisément donné lieu à la vision grandiose dans laquelle Yahvé ne se trouve plus devant Jacob, mais semble parler du sommet de l'échelle.

3) La scène du « réveil » de Jacob comporte un nouveau doublet. Les vv. 16 et 17 racontent chacun à sa manière comment Jacob a reconnu le caractère sacré de l'endroit : au v. 16, l'endroit est déclaré sacré en raison de la présence de Yahvé, alors qu'au v. 17 il l'est parce que l'échelle céleste y est implantée.

4) Le v. 19 non seulement interrompt le contexte entre le v. 18 et les vv. 20sq., mais encore se présente comme l'aboutissement de l'une des versions. Certains estiment en outre que le v. 19a fait double emploi avec le v. 22a.

5) Enfin, on voit l'indice le plus manifeste d'une rupture dans la présence côte à côte de la promesse de Yahvé aux vv. 13-15 et du vœu de Jacob aux vv. 20-22, car la promesse semble exclure un vœu, et le vœu ignorer la promesse⁴.

Sur la base de ces indications, la plupart des auteurs ont reconstitué sans beaucoup d'hésitations deux récits parallèles en Gen 28 : 10-22⁵. A notre avis, l'indice le plus sûr de la dualité des récits

4. Cf. H. GUNKEL, *Gen.*, p. 317 : « Beides zusammenzustellen wäre dem Frommen unerträglich : Was Gott zugesagt hat, würde der Mensch durch ein Gelübde (« wenn », v. 20) nur in Zweifel ziehen. » J. DELORME (*art. cit.*, p. 51) pense toutefois que le vœu de Jacob, venant après la promesse de Yahvé, ne peut plus être compris comme un « marché ». Le rédacteur aurait compris le 'm (si) au sens temporel. (Dans ce sens, cf. aussi B. JACOB, *Genesis*, p. 584.) Même s'il est concevable que le compilateur ait décidé de comprendre 'm dans ce sens, il faut relever que cette conjonction n'est jamais employée dans un sens temporel dans l'A.T. Cf. L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum A.T.*, Leiden, 1967², *sub voc.* Une autre proposition allant plus ou moins dans le même sens est celle de W. EISENBEIS (*Die Wurzel šm im Alten Testament*, BZAW, 113, 1969, pp. 90sq.). EISENBEIS écrit : « Der Erzähler denkt nicht etwa an eine Vertragsbedingung. Der Sinn ist folgender : ' Wenn ich vermittle des Heils (d.h. welches mir an diesem Ort verheissen worden ist für die Wanderung in die Fremde und trotz dieser Wanderung) zurückkehre, dann ist Jahwe (in der Tat) für mich die Gottheit. » (p. 91). Le caractère conditionnel du vœu n'en est cependant pas entièrement éliminé. Nous reviendrons sur le problème de la compatibilité entre le vœu et la promesse. Cf. *infra*, pp. 438-442.

5. Les principales répartitions sont les suivantes :

- A. DILLMANN (*Die Genesis. Von der dritten Auflage an erklärt von Dr. August Dillmann*, Leipzig, 1892², pp. 334 sq.) :
B (= E) : 11, 12, 17, 18, 19a, 20, 21a, 22 ;
C (= J) : 10, 13-16, 19a ;
rédactionnel : 19b, 21b.
- H. HOLZINGER (*Genesis erklärt*, Freiburg i. B., 1898, pp. 191-193) :
E : 11, 12, 17, 18, 20-22 ;
J : 10, 13-16 (retravaillé par R²), 19a ;
rédactionnel : 19b.
- J. WELLHAUSEN (*Comp.*², pp. 30sq.) :
J : 13-16, 19a ;
E : 10-12, 17, 18, 20, 21a, 22 ;
rédactionnel : 14b (*ber'k*), 19b, 21b.

réside dans le parallélisme des séquences à partir du v. 16. Les vv. 16, 19 et les vv. 17, 18, 20-22 présentent deux aboutissements parallèles mais divergents du récit du songe de Jacob. L'une et l'autre de

- S. R. DRIVER (*The Book of Genesis*, London, 1906^e, pp. 264 sq.) :
E : 11, 12, 17, 18, 20-22 ;
J : 10, 13, 14, 15, 16, 19.
- H. GUNKEL (*Gen.*, pp. 316sq.) :
E : 11, 12, 17, 18, 20, 21a, 22 ;
J : 10, 13, 15, 16, 19a ;
rédactionnel : 14, 19b, 21b.
- R. SMEND (*Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin, 1912, pp. 71 sq.) :
E : 10-12, 17, 18, 20-22 ;
J^s : 13-16, 19.
- W. EICHRÖDT (*Die Quellen der Genesis*, BZAW, 31, pp. 77sq.) :
E : 11, 12, 17, 18, 20-22 ;
J^s : 13-16, 19.
- O. EISSFELDT (*Hexateuchsynopse*, Leipzig, 1922 (= Darmstadt, 1962^e), pp. 52^esq.) :
E : 10, 11, 12, 17, 18, 20-22 (sauf *ylwh* au v. 21b) ;
J : 13, 14, 15, 16, 19a.
- E. KAURTZSCH (*Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, I, Tübingen, 1923^e, 6d. par A. BERTHOLET) :
E : 10-12, 14 (JE), 17-18, 20, 21a, 22 ;
J : 13-16, 19a ;
rédactionnel : 19b, 21b (*ylwh 'thy w*).
- O. PROCKSCH (*Gen.*, pp. 170, 338) :
E : 11ayb, 12, 17, 18, 20, 22 ;
J : 10, 11aβ, 13-16, 21, 19.
- J. SKINNER (*Gen.*, pp. 376sq.) :
E : 11-12, 17, 18, 20, 21a, 22 ;
J : 10, 13-16, 19a (?) ;
rédactionnel : 19b, 21b.
- M. NOTH (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948 (= Darmstadt, 1960^e), pp. 30, 38) :
E : 11aβb, 12, 17, 18, 20, 21a, 22 ;
J : 10, 11ac, 13-16, 19a ;
rédactionnel : 19b, 21b.
- C. A. SIMPSON (*The Early Traditions of Israel*, Oxford, 1948, p. 97) :
E : 10a, 11, 12, 17, 18, 20, 21, 22a ;
J^s : 10b, 13, 15, 16, 19 ;
rédactionnel : 14, 22b et au v. 21 la mention de Yahvé.
- J. CRAINE (*Le livre de la Genèse*, in coll. *Laetio Divina*, 3, Paris, 1949, pp. 315sq.) :
E : 11, 12, 17, 18, 20, 21a, 22 ;
J : 10, 13-16, 19a ;
rédactionnel : 19b, 21b.
- G. VON RAD (*Das erste Buch Mose*, ATD, 2-4, p. 247) :
E : 10-12, 17-18, 20-22 ;
J : 13-16, 19.
- L. PIROT et A. CLAMER (*La Sainte Bible*, I, 1. La Genèse, Paris, 1953, pp. 364-368) :
E : 11-12, 17-21a, 22 ;
J : 13-16 ;
rédactionnel : 21b.
- E. L. EHRLICH (*Der Traum im Alten Testament*, BZAW, 73, Berlin, 1953, pp. 27sq.) :
E : 11b, 12, 17, 18, 20, 21, 22 ; 29 : 1 ;
J : 10, 11a, 13, 15, 16, 19a ;
rédactionnel : 14, 19b.
- A. JEPSEN (*Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, in *WZ Leipzig. Gesellsch. u. sprachwiss. Reihe*, 3, 1953/1954, p. 280) : « Vorlage » de J : 11, 12, 13aα, 15a, 16aα, 17-19a, 20-22 ; adjonctions de J : 13aβ-14, 15b, 16aβb, (19b?)

ces séquences comportent deux éléments : a) l'étonnement (ou la crainte) de Jacob, et b) l'acte cultuel accompli par Jacob (l'appellation du *mâgôm* au v. 19a, et l'érection d'une stèle accompagnée de la profération d'un vœu aux vv. 18,20-22). Mais il n'est peut-être pas inutile de reprendre l'analyse à son début.

v. 10. Le v. 10 donne l'exposition de tout le récit du songe de Jacob et en ce sens il est indispensable aux deux versions. Il se rattache directement à la fin du récit de la bénédiction de Jacob par Isaac 27 : 41-45^e, car il ne peut pas faire suite à 27 : 46 — 28 : 9 P⁷. Rébecca, désireuse de soustraire Jacob à la vengeance

— J. DELORME (*art. cit.*, p. 47) :

E : 10-12, 17-18, 20-22 ;
J : 13-16, 19.

— E. A. SPEISER (*Genesis*, in coll. *The Anchor Bible*, New York, 1964, pp. 216sq.) :

E : 12, 17, 18, 20, 21a, 22 ;
J : 10, 13-16, 19, 21b.

— H. SREBASS (*Der Erzwater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Israel*, BZAW, 98, Berlin, 1966, pp. 14sq.) :

E : 11, 12, 17, 19, 21a, 22acb ;
J : 11, 13-16, 18, 19 ;

rédaçtionnel : 21b, 22ab ;

communs à J et E : 11, 19.

— W. RICHTER (*Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferungen*, in BZ, N.F., 11, 1967, pp. 21-52, cf. p. 43) :

E : 11, 12, (16a ?), 17 sq., 20-22.

6. Gen 27, et les vv. 41-45 en particulier, sont communément considérés comme un conglomérat JE. Personne ne conteste la présence de nombreux doublés dans ce récit, mais l'insuffisance des critères nous empêche de reconstituer deux versions intégrales et indépendantes ou de déterminer l'appartenance de l'une ou l'autre des couches littéraires à J ou à E. J. WELHAUSEN (*Comp.*², pp. 32 sq.) et A. DILLMANN (*Gen.*, p. 327) se sont d'ailleurs contentés de signaler les variantes sans procéder à la reconstitution matérielle des récits parallèles. Le plupart de leurs successeurs ont eu moins d'hésitations à cet égard, mais ils sont arrivés à des résultats fort divergents. Cf. H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 305-307 ; O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, pp. 48^e-51^e ; O. PROCKSCH, *Gen.*, pp. 169sq., 337sq. ; J. SKINNER, *Gen.*, pp. 373sq. Pour les vv. 41-45, par exemple, on trouve chez GUNKEL la répartition suivante : J = vv. 41b-42, 43^e-44, 45b ; E = 41a, 43, 45a ; alors qu'EISSFELDT se prononce ainsi : J = vv. 41b, 45a ; E = 41, 42-44, 45b. On en est finalement réduit à la constatation de W. EICHROND (*BZAW*, 31, pp. 74 sq.) selon laquelle il est logique d'admettre la présence de deux récits complémentaires en Gen 27 mais impossible de reconstituer textuellement ces deux récits. Telle est également la position de G. VON RAD (*ATD*, 2-4, p. 240). C'est peut-être en raison de cette incertitude que M. NOTH (*Überlieferungsgeschichte*, p. 30, n. 93) a fini par se prononcer pour l'unité du récit. Au cours de sa transmission le texte yahviste se serait vu infliger quelques « inégalités ». Toutefois, certains faits restent troublants. Même si l'on peut à la rigueur considérer avec EICHROND et à la suite de B. D. EERDMANS (*Alttestamentliche Studien I. Die Komposition der Genesis*, Glessen, 1903, p. 49) le v. 45a comme une dittographie de 44b, la rupture entre le v. 23 et les vv. 24sq. ne nous semble pouvoir s'expliquer que par un processus de complétion rédaçtionnelle. Comme par ailleurs l'Élohiste présente, lui aussi, en Gen 35 : 1, 3, 7 E le départ de Jacob de sa maison paternelle comme une fuite devant Ésaü, il serait étonnant que E ne soit pas représenté en Gen 27. Il nous semble donc préférable de maintenir le postulat d'éléments élohistes en Gen 27 tout en nous associant aux réserves formulées par EICHROND et VON RAD quant à l'identification de ces éléments.

7. L'appartenance de ce passage à la tradition sacerdotale ne fait aucun doute. Cf. les commentaires. Les marques distinctives de P y sont évidentes. Il s'agit surtout

d'Ésaü, l'envoie à Harran chez son frère Laban. C'est dans le cadre de ce déplacement⁸ et de l'espoir d'un retour prochain que s'expliquent à la fois la promesse de Yahvé en 28 : 15 J et le vœu de Jacob en 28 : 20, 21a E. C'est pour cette raison que le v. 10 doit être commun aux récits de J et de E⁹, sinon dans sa formulation précise, du moins dans son contenu.

v. 11. Il n'y a aucune raison de douter avec Procksch¹⁰ de l'unité du v. 11. Procksch attribue 11a (*wypg' bmqwm*) et 11b à E, mais il considère 11aβ (*wyln šm ky b' hšmš*) comme un vestige de J, parce qu'il s'agirait là d'une variante de 11b. En fait, les divers éléments ne font que souligner l'unité du verset. Gunkel¹¹ a montré que la mention du coucher du soleil — que Procksch met au compte du sens esthétique de J¹² — a pour fonction de mettre en évidence le hasard qui a présidé au choix de l'endroit. Il allait de soi, pour le narrateur, qu'un voyageur ne pouvait poursuivre sa route après la tombée de la nuit : là où Jacob serait surpris par le coucher du soleil, là il passerait la nuit. Le hasard voulut que ce fût à l'endroit prédestiné pour sa rencontre avec Dieu¹³, à l'endroit qui, saint depuis toujours, allait maintenant être « découvert »¹⁴. En choi-

de l'emploi de « Paddan Aram » aux vv. 2, 5, 6, 7 et du nom d'El Shaddai au v. 3. Pour l'auteur sacerdotal, le départ de Jacob ne peut pas être motivé par une fourberie du patriarche. Toute idée de fuite est écartée. C'est pourquoi Rébecca invoque son désir de faire épouser à Jacob une femme de son clan. Peut-être s'agit-il même d'un passage rédactionnel. Cf. H. GUNKEL, *Gen.*, p. 315.

8. La texte samaritain lit *lkt hrnh*, peut-être afin d'éviter un éventuel malentendu selon lequel Jacob serait déjà arrivé à Harran lorsqu'il fait son rêve à Béthel. La précision « et il sortit de Beersheba » montre que, dans son contexte rédactionnel actuel, Gen 27 se situe dans le Negeb et fait suite à Gen 26 (cf. les vv. 23, 23). Quant à son origine, Gen 27 fait partie du cycle de Jacob-Ésaü et non pas de celui d'Isaac. L'épisode se situe donc primitivement en Palestine centrale (ou en Transjordanie). Cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, pp. 106sq., 234. Comme nous le verrons (cf. *infra*, p. 523), SEERASS (*BZAW*, 98, p. 14, n. 15) a tort de qualifier le v. 10 de « redaktionelle Überleitung ».

9. Il n'est pas certain que la mention de Harran soit, comme le prétendent H. GUNKEL (*Gen.*, p. 306) et O. PROCKSCH (*Gen.*, p. 171), un indice de l'appartenance exclusive de ce v. à J. Sur les six mentions de Harran dans la Genèse, quatre relèvent de la tradition sacerdotale (Gen 11 : 31, 32 ; 12 : 4, 5) et les deux autres peuvent appartenir aussi bien à J qu'à E (27 : 43 ; 29 : 4). Ceci élimine aussi le besoin de diviser le v. 10 en deux, comme le fait C. A. SIMPSON (*The Early Traditions*, p. 97), qui attribue 10a à E et 10b à J.

10. O. PROCKSCH, *Gen.*, pp. 172, 338.

11. H. GUNKEL, *Gen.*, p. 317. Cf. aussi VON RAD, *ATD*, 2-4, p. 247.

12. O. PROCKSCH, *Gen.*, p. 172 : « Der Sonnenuntergang malt die Szene schön aus. » (1) Mais les textes que Procksch cite à l'appui (surtout Gen 15 : 12, 17 J) ne font qu'affirmer sa thèse.

13. La LXX lit τόπος (« il rencontra un endroit ») au lieu de *bammāqōm*. Une nuance importante du texte hébreu se trouve ainsi estompée.

14. L'article de *bmqwm* a été interprété de plusieurs manières lorsqu'il n'a pas été simplement supprimé (ainsi : O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, p. 52). S. R. DRIVER (*Gen.*, p. 264), J. SKINNER (*Gen.*, p. 376) et J. DELORME (*À propos du songe de Jacob*, p. 48, n. 2) y voient une allusion au fait que l'endroit étoit destiné à devenir plus tard un sanctuaire. A. DILLMANN (*Gen.*, p. 234) pense à « l'endroit propre à y passer la

sissant au hasard « une des pierres de l'endroit » pour y reposer sa tête¹⁵, Jacob tombe précisément sur la pierre sacrée, et se conforme ainsi une fois de plus, et sans le savoir, au plan de Dieu. Le v. 11 fait partie de la même couche littéraire que les vv. 18 et 22a, car aux trois endroits il est question de la pierre. Comme ces versets relèvent certainement du récit élohiste¹⁶, l'attribution du v. 11 à E ne peut guère être contestée¹⁷. Mais il est évident que J doit également avoir mentionné le fait que Jacob s'est couché et endormi puisqu'au v. 16 J il est fait mention du réveil de Jacob¹⁸.

v. 12. L'attribution du v. 12 à E ne fait aucune difficulté, et elle est admise par tous les auteurs qui pratiquent la critique littéraire. Le verset se rattache aisément au v. 11. D'autre part, l'idée selon laquelle Dieu communique avec les hommes dans les songes se retrouve fréquemment chez E¹⁹. Un autre indice est l'emploi de *ml'ky 'lthym*.

vv. 13-15. La plupart des auteurs estiment que le v. 13 présente le premier point de rupture qui permette de conclure à la compilation de deux récits différents. En effet, il est exclu que le suffixe de l'expression *nsb 'lyw* se rapporte à l'échelle mentionnée au verset précédent, comme peut le laisser entendre le contexte actuel²⁰. Ce suffixe se réfère nécessairement à Jacob lui-même.

nuît », O. PROCKSCH (*Gen.*, p. 339) l'interprète comme « tel et tel endroit », et H. HOLZINGER (*Gen.*, p. 192) voit dans l'article de *mqum* l'indice d'une description du lieu aux vv. précédents, qui aurait aujourd'hui disparu. En fait, c'est H. GUNKEL qui donne sans doute la meilleure explication : Bien que Jacob ne l'ait pas encore reconnu, l'endroit est déjà déterminé par son caractère sacré. Cf. aussi B. JACO (Genesis, p. 579) : « Das dreimal in diesem Vers wiederholte *mqum* will doch seine (durch das Folgende erwiesene) Bedeutsamkeit betonen. »

15. *m'ra'asôl* (selon L. KÖHLER — W. BAUMGARTNER, *Lexicon*, 1953¹, ad voc.) ou *mar'asôl* (selon H. BAUER et P. LEANDER, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des A.T.*, I, Halle, 1922, p. 600) se retrouve en 1 Sam 19 : 13, 16 ; 26 : 7, 11, 16 ; 1 Rois 19 : 6, toujours avec le suffixe de la 3^e sg. m. et signifie « endroit près de la tête » ou « support de la tête » (cf. E. L. EHRLICH, *BZAW*, 73, p. 30, n. 1, contre B. JACO, *Genesis*, p. 579). Ce terme est employé ici à l'accusatif locatif.

16. Cf. *infra*, pp. 40-42.

17. Sur l'objection de H. SEEBASS (*BZAW*, 98, pp. 14sq.), cf. *infra*. Comme nous considérons le v. 10 comme étant commun à J et à E, le v. 11 se rattache à lui sans difficulté, et il n'y a pas de raison de séparer *llax* de *llab* comme le font M. NOTH (*Überlieferungsgeschichte*, p. 38) et E. L. EHRLICH (*BZAW*, 73, pp. 27, 30).

18. En lisant *ἐκοιμήθη* pour *υγιη*, la LXX introduit la notion du sommeil qui n'est pas nécessairement impliquée par le texte hébreu. Au v. 13, la LXX traduit *'th šb* par *καθεύδεις*. De nouveau l'idée du sommeil y est plus nettement affirmée.

19. Cf. Gen 29 : 3-6 ; 31 : 10sq., 24 ; 40 : 5-19 ; 41 : 1-36. Sur le souci de E de préserver la transcendance de Dieu, cf. en dernier lieu L. RUPPERT, *Der Elohist-Sprecher für Gottes Volk*, in J. SCHREINER (éd.), *Wort und Botschaft des Alten Testaments*, Würzburg, 1969¹, pp. 125 sq. ; T. E. FRETHERM, *The Jacob Traditions. Theology and Hermeneutic*, in *Interpretation*, 26, 1972, pp. 419-436, surtout pp. 427sq.

20. Le sens suggéré par le contexte actuel a été entériné par la LXX, lorsqu'elle lit *ἐπεστήρικτο ἐπ' αὐτῆς* pour *nsb 'lyw*. A la différence de *'lyw*, qui peut se rapporter tant à Jacob qu'à l'échelle, *αὐτῆς* ne peut se référer qu'à *κλίμαξ*. D'autre part, après ... καὶ ὁ θεὸς ἶσακ, la LXX ajoute *μὴ φοβοῦ*. A ce propos, cf. *infra*, pp. 231-232.

L'expression *nšb 'lyw* se retrouve en J et E et signifie toujours « se tenir près de » ou « se tenir devant »²¹. Ehrlich²² fait remarquer d'autre part que si *'lyw* se référerait à l'échelle et que Yahvé était imaginé au sommet de l'échelle, le verbe *wy'mr*, trop faible en lui-même, aurait dû être précédé de *wyqr*²³. Ceci dit, il n'est pas nécessaire d'imaginer Yahvé au sommet de l'échelle, même dans le contexte actuel. Yahvé peut fort bien apparaître à Jacob au pied de l'échelle²⁴.

On prétend souvent que l'opposition entre les vv. 12 et 13 se manifeste aussi dans les modes de révélation envisagés. Au v. 12 il s'agirait de la vision muette d'un spectacle surnaturel, alors qu'au v. 13 nous serions en présence d'un événement avant tout auditif. Nous verrons que cette opposition n'est en fait pas aussi absolue que certains auteurs le prétendent²⁵. Ce n'est donc pas à la « rupture » entre les vv. 12 et 13 qu'il faut faire supporter le poids de l'argumentation.

Les vv. 13aβb-15 rapportent la promesse de Yahvé, qui constitue le centre du récit actuel. Tous les auteurs s'entendent à attribuer ces versets à la narration yahviste. Cette attribution se vérifie dès le v. 13 avec sa mention de Yahvé et ses analogies avec Gen 26 : 24 J pour le v. 13aβ et avec Gen 12 : 7 ; 13 : 15-16 J pour le v. 13b²⁶. Dans l'ensemble de 28 : 13-15, chaque verset a son propre contenu et pourrait constituer à lui seul l'objet de la promesse : le don de la terre (v. 13), la promesse d'une descendance (v. 14)²⁷ et la garantie de la sécurité personnelle (v. 15)²⁸. Aucun

21. En J, cf. Gen 18 : 2 (à propos de l'apparition de messagers divins) ; 24 : 13, 43 ; 45 : 1. En E, cf. Ex 18 : 14 ; Nb 23 : 6, 17. Cf. aussi 1 Sam 19 : 20 ; 22 : 6, 7, 9, 17. En Am 7 : 7 ; 9 : 1, il n'est pas clair si 'i doit être traduit par « sur » ou par « près de ». Le seul cas où *nšb* a incontestablement le sens de « se tenir au sommet de » est Ex 17 : 9 (J), mais la formulation y est précisément *nšb 'l-r'š hq'b'h* ! Si l'auteur du v. 13 avait voulu se référer à l'échelle, il aurait dit *'l-r'šw* ou *mm'lw*. Cf. J. WELLHAUSEN, *Comp.*, p. 30. Contre H. C. WATTE, *The Divine Oath in Genesis*, in *JBL*, 92, 1973, pp. 165-179, voir pp. 170 sq. L'apparition d'une divinité au chevet du dormeur est un trait bien attesté dans les récits de songe. Cf. *infra*, p. 372.

22. E. L. EHRLICH, *BZAW*, 73, p. 29.

23. Lorsque Dieu ou son *mal'āk* s'adressent à l'homme depuis une certaine distance — que ce soit depuis le ciel ou depuis la montagne sainte (?) —, le narrateur élohiste emploie toujours le verbe *qr*. Cf. Gen 21 : 17 *wyqr ml'k 'l-hym 'l-hgr mn-hšmym wy'mr*. Cf. aussi Gen 22 : 11, (15 E) ? ; Ex 3 : 4b. Cf. W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte*, *FRLANT*, 101, Göttingen, 1970, pp. 109sq. (RICHTER (*ibid.*, p. 182) considère en Ex 3 : 4b *mtwk hšnh* comme une glose de R^{2e}).

24. Cf. *infra*, pp. 377-379.

25. Cf. *infra*, pp. 368-379.

26. D'autres parallèles peuvent être décelés entre 28 : 14a et 13 : 16 et entre 28 : 14b et 12 : 3 ; etc.

27. Notes textuelles à propos du v. 14 : Les quelques différences entre TM et la LXX sont les suivantes : Le Grec rend 'pr (« poussière ») par ἀμμος (« sable ») et *wpršf* (« tu déborderas ») par πλάτυνθήσεται (« et il s'étendra »). L'ordre dans l'énumération des vents est divergent. Enfin, ici comme dans les textes parallèles, le niph'al *nbrkw* (qui peut être compris au sens réfléchi) est traduit par εὐλογηθήσονται (qui ne peut être rendu que par le passif). A ce sujet, cf. *infra*, p. 62, n. 129, p. 332.

28. Notes textuelles à propos du v. 15 : La LXX traduit *bh'l 'kr-llk* par ἐν τῇ ὀδῷ

de ces éléments n'est strictement lié aux autres objets de la promesse. C'est pourquoi certains auteurs²⁹ contestent l'unité du passage et considèrent le v. 14 comme une insertion secondaire dans le récit yahviste. Cependant c'est précisément le v. 14, avec son annonce de la bénédiction des nations, qui reflète le mieux la particularité du message de ce narrateur³⁰. Ainsi le problème de l'unité de la promesse des vv. 13-15 ne se pose pas au niveau de la critique littéraire, mais plutôt à celui des traditions pré littéraires.

v. 16. Le v. 16 est généralement attribué à J, parce qu'il est en quelque sorte parallèle au v. 17 et qu'il comprend la mention de Yahvé. Il faut y voir une référence directe au v. 13aα. A. Jepsen³¹ et W. Richter³² se demandent si le v. 16aα *wyyqs y'qb mšntw* ne doit pas être attribué à E, du fait que le sommeil et le songe n'apparaissent *expressis verbis* que dans E, et que le réveil de Jacob n'est pas mentionné ailleurs. Toutefois, le v. 13 (« la terre sur laquelle tu es couché ») montre que dans le récit J, Jacob est également censé être couché, et probablement endormi. L'introduction de la présence de Yahvé au v. 13 est faite comme pour le v. 12 par *whnh*. Or, ce terme s'applique tout particulièrement aux visions faites en songe³³. Il est donc vraisemblable que la vision dans le récit J est censée se produire — comme celle du récit E — dans un songe. Il n'y a par conséquent aucune raison de retrancher le v. 16aα du récit J.

v. 17. Les vv. 16 et 17 sont très proches l'un de l'autre. Chacun traduit à sa façon la frayeur de Jacob lorsqu'il découvre que

πάση, οὗ ἐν πορευθείς. J. SKINNER (*Gen.*, p. 377) propose ainsi de lire *blē hārē 'šr lk*. L'hébreu ne le requiert pas, et le texte doit être traduit par « partout où tu iras ». Le Grec est probablement influencé par le v. 20. La LXX traduit *h'āmē* par τὴν γῆν, dans un sens peut-être trop large. Dans la dernière partie du v., la LXX introduit πάντα. Peut-être a-t-elle lu 'l *kl 'šr dbrty lk*.

29. H. GUNKEL, *Gen.*, p. 318; C. A. SIMPSON, *The Early Traditions*, p. 97; E. L. EHRLICH, *BZAW*, 73, p. 27; C. A. KELLER, *Ueber einige altestamentliche Heiligtumslegenden I*, in *ZAW*, 67, 1955, pp. 141-168, voir pp. 164 sq.

30. Cf. *Gen* 12 : 3b, et à ce sujet, *infra*, pp. 61 sq., nn. 126-127, pp. 95-97, 176-181.

31. A. JEPSEN, *Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, in *WZ Leipzig, Gesellsch.-u. sprachwiss. Reihe*, 3, 1953/54, p. 280.

32. W. RICHTER, *Traum und Traumdeutung im Alten Testament. Ihre Form und Verwendung*, in *BZ, N.F.*, 7, 1963, pp. 210 sq.; *Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferungen*, in *BZ, N.F.*, 11, 1967, p. 43.

33. Cf. E. L. EHRLICH, *BZAW*, 73, pp. 29 sq., 38 sq., etc.; W. RICHTER, *Traum und Traumdeutung im A.T.*, in *BZ, N.F.*, 7, 1963, pp. 202-220, cf. p. 204. Si *Gen* 15 : 12, 17 est de J, comme nous le pensons (cf. *infra*, pp. 295-327), nous aurions là pour la tradition yahviste une autre attestation d'une vision faite en songe. Il semble que J ait tenu à éviter le mot *halôm* (cf. cependant *Gen* 37 : 3-10), mais qu'il n'ait pu échapper entièrement à la réalité du songe elle-même. Le souci de J était probablement d'écarter tout malentendu susceptible d'entraîner une diminution du degré de réalité d'une apparition divine faite en songe. Il lui importait de montrer que l'apparition était réelle même si elle se produisait pendant le sommeil de celui à qui elle était destinée. C'est pourquoi il n'y a pas de raison de soustraire avec RICHTER (*art. cit.*, in *BZ, N.F.*, 1963, p. 210) le v. 16 au récit yahviste.

l'endroit où il a dormi est un endroit sacré³⁴. Mais la manière dont se manifeste la sainteté du lieu est différente. Au v. 16 c'est la présence de Yahvé, et au v. 17 c'est la découverte de la « maison d'Elohim » et de la « porte des cieux » qui attestent le caractère sacré de l'endroit. Malgré l'apparence de complémentarité de ces deux affirmations, il y a bien lieu d'y voir un doublet. Or, comme le v. 17 emploie le terme *byt 'lthym*, il appartient à la même couche littéraire que le v. 22a, donc à la source élohiste.

v. 18. Le v. 18 pourrait se rattacher soit au v. 16, soit au v. 17. Comme toutefois il contient une allusion au v. 11, et qu'il prépare le v. 22a, le v. 18 est généralement attribué à E. Les auteurs estiment que la mention de la *massébah* ne se trouve que dans le récit E. Il n'y aurait pas lieu de s'arrêter plus longtemps au problème de l'appartenance littéraire de ce verset, si H. Seebass³⁵ n'avait récemment fait à ce sujet une nouvelle proposition.

Selon Seebass, l'érection de la *massébah* n'a été relatée par l'Élohiste qu'en Gen 35 : 14. La version élohiste de Gen 28 aboutirait donc uniquement au vœu des vv. 20-22, et non pas au dressage de la pierre, car ce geste ferait partie de l'accomplissement du vœu et aurait sa place logique lors du retour de Jacob. Cette constatation mène Seebass à attribuer l'érection de la stèle au v. 18 au Yahviste, et cela d'autant plus que ce narrateur ignore le schéma du vœu et de son accomplissement. L'attribution du v. 18 à J oblige Seebass à voir dans les vv. 11 et 19 des éléments communs à J et E. Au v. 22a la relative *'šr šmty mšbh* devient une glose harmonisante du compilateur des deux recensions, et le v. 21b n'est plus alors qu'une glose rédactionnelle destinée à donner un contenu concret au vœu de Jacob, et cela même si à l'origine il y était question de *ha'el* plutôt que de *Yahvé*. Enfin, Seebass est obligé de supprimer la mention de la stèle en Gen 31 : 13 (« Je suis le El de Béthel, à qui tu as oint une stèle ... »)³⁶.

Si ingénieuse soit-elle, l'hypothèse de Seebass ne résiste pas à un examen sérieux. Premièrement, l'attribution à E de 35 : 14 n'est pas certaine³⁷. Ensuite, on voit mal comment Jacob pourrait évoquer au v. 22a une pierre qui serait encore couchée et qui ne se distinguerait donc en rien des autres pierres de l'endroit (cf. le v. 11). Dès le moment où elle est mentionnée en 28 : 11, il faut

34. La version syriaque présupposerait *wyyr' yr'h gdwih*, mais il s'agit là certainement d'une accentuation secondaire du texte primitif. L'insertion par le Syriaque de *hym* après *hmqum hsh* est également une allération secondaire du sens du texte massorétique.

35. H. SEEBASS, *BZAW*, 98, pp. 14sq.

36. H. SEEBASS, *op. cit.*, p. 33, n. 111.

37. Cf. *infra*, pp. 563-568.

bien que la pierre joue un rôle dans la suite du récit³⁸. Enfin et surtout, nous verrons que l'érection et l'onction de la *massèbah* sont étroitement associées à la profération du vœu³⁹. Le sens du v. 22a n'est donc pas, comme l'entend Seebass : « Cette pierre sur laquelle j'ai dormi, j'en ferai une *massèbah* (ou un *bēt elohim*) à mon retour », mais plutôt : « Cette pierre, dont j'ai découvert le caractère sacré et que par conséquent j'ai dressée, sera pour moi l'objet d'un culte lorsque je serai revenu en ce lieu ». Le v. 17 montre que la pierre est déjà un *bēt elohim*, et que ce n'est pas seulement en Gen 35 qu'elle le devient⁴⁰. C'est en conséquence de cette découverte que Jacob dresse la pierre sacrée et l'oint. Contrairement à ce que pense Seebass, le vœu de Jacob ne porte donc pas sur l'érection de la pierre, mais bien sur l'institution du culte qui lui est lié. Ces observations nous permettent ainsi d'attribuer le v. 18 à E.

v. 19⁴¹. Il a été observé depuis longtemps que le v. 20 se liait mieux au v. 18 qu'au v. 19, et que par conséquent le v. 19 rompait son contexte. Comme par ailleurs le v. 19 se rattache aisément au v. 16, il a été généralement attribué au récit yahviste dont il formerait l'aboutissement⁴². Cette argumentation reste convaincante, car le v. 16 donne précisément l'étymologie du nom de Béthel selon la théologie yahviste. Plusieurs auteurs⁴³ se sont demandé si E n'avait pas dû, lui aussi, relater l'institution du nom

38. Au sens strict, la pierre est seulement sous-entendue au v. 11. Il y est dit : *wyqr m'ony hmqum wyqm m'šyww* (LXX : καὶ ἔλαβεν ἐπὶ τῶν λίθων τοῦ τόπου καὶ ἔθηκεν πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ). A la rigueur, Jacob pourrait donc avoir pris plusieurs pierres pour en faire son chevet. Mais une telle interprétation serait bien invraisemblable.

39. Cf. *infra*, pp. 405-408, 423.

40. Il en va de même pour le v. 21b : Yahvé, ou plutôt « le El », est déjà Dieu lorsque Jacob le rencontre. Dans son vœu, Jacob ne peut donc faire autre chose que de promettre de vénérer ce Dieu et de lui vouer un culte.

41. Notes textuelles à propos du v. 19 : La LXX ajoute *λακωβ* après *ἐπέλεσεν*. Ce faisant, elle interprète correctement le *wyqr* du texte hébreu. Selon B. O. LONG (*The Problem of Etiological Narrative in the O.T.*, BZAW, 108, Berlin, 1968, pp. 60sq.), l'étiologie étymologique de 28 : 19 est un mélange des formes I et II (cf. à ce propos *ibid.*, pp. 5-8), mais le sujet de *wyqr* ne doit pas — contrairement à l'usage de la forme II — être compris dans un sens impersonnel. D'autre part, la LXX (sauf Aquila) traduit *byl-'l* par *οἶκος θεοῦ*, ce qui est de nouveau significatif du souci d'interprétation propre à cette version. Par erreur, la LXX assimile la conjonction *'wtm* au nom de *luz* et transcrit *Οὐλαμλου*. (Ce nom est même devenu *Οὐλαμματος* dans certains manuscrits). Une erreur analogue a été commise par le manuscrit B en Jg 18 : 29.

42. Du fait qu'il attribue à J également le v. 21, O. PROCKSCH (*Gen.*, pp. 171sq.) transpose le v. 19 après le v. 21. Comme J ne semble toutefois pas avoir relaté le retour de Jacob à Béthel, le v. 21 cadrerait mal avec le contexte yahviste même s'il n'était pas séparé du v. 16 par le v. 19.

43. Cf. A. DILLMANN, *Gen.*, p. 337; H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 317, 320. GUNKEL estime que la notice parallèle dans E se trouvait après le v. 22, mais qu'elle n'a pas été préservée lors de la compilation des deux récits. H. SEEBASS (*BZAW*, 98, p. 14) pense que le v. 19 est commun à J et E.

de Béthel avant 35 : 7, puisqu'il fait usage de ce nom en 31 : 13 et 35 : 3 déjà. Sans être tout à fait improbable, cette conclusion reste incertaine. Les allusions aux vv. 17 et 22 étaient suffisamment précises pour que n'importe quel auditeur du récit E ait pu reconnaître immédiatement qu'il s'agissait de l'endroit de Béthel. Le v. 19b est en général considéré comme une glose⁴⁴. Cet élément est hors de contexte aussi bien dans le récit yahviste que dans le récit élohiste. Les deux versions (cf. le v. 10) supposent précisément que le *māqôm* était inhabité avant la visite de Jacob. C'est pourquoi la mention de la « ville » de Luz est probablement une interpolation tardive⁴⁵.

vv. 20-22⁴⁶. Le vœu de Jacob constitue l'aboutissement du récit dans la version élohiste. Les vv. 20-22, qui dans leurs grandes lignes sont parallèles au v. 15 J, sont constitutifs du cadre du cycle de Jacob, tel qu'il a été conçu⁴⁷ ou préservé⁴⁸ par l'Élohiste. L'appartenance de ces versets à E est indiquée par l'emploi de *Elohim* au v. 20, par l'allusion du v. 22 aux vv. 11, 18, enfin, par l'écho que trouvent les vv. 20-22 en 31 : 13 E et 35 : 1, 3 E. Un problème littéraire se pose toutefois à propos du v. 21⁴⁹. Avec sa mention de Yahvé, le v. 21b (*whyh yhw h ly l'lhym*) ne peut évidemment avoir figuré ainsi dans le récit élohiste.

Pour résoudre le problème de l'appartenance littéraire du v. 21, nous avons le choix entre trois possibilités :

44. Cf. A. DILLMANN, *Gen.*, p. 337; H. HOLZINGER, *Gen.*, p. 193; G. WESTPHAL, *Jahres Wahnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer*, BZAW, 15, Gießen, 1908, p. 232; H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 317, 320; J. SKINNER, *Gen.*, p. 376; O. EISSFELDT, *Hex. syn.*, p. 53; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 30; E. L. EURLICH, BZAW, 73, p. 28, n. 3. L'avis opposé est défendu par O. PROCKSCH, *Gen.*, p. 173.

45. Cf. *infra*, pp. 597 sq. et n. 448.

46. Notes textuelles à propos des vv. 20-22 : Au v. 20, la LXX lit ἐάν ἡ κύριος ὁ θεός μετ' ἐμοῦ. On peut se demander si elle o eu *yhw h 'lhym* dans sa « Vorlage » ou si elle a introduit κύριος sous l'influence du v. 21b. Au v. 21, la LXX rend *wšbty* par καὶ ἄνοστροπέην με, ce qui correspondrait à *wššbnj*. Pour la LXX, Yahvé est l'auteur direct des trois actions. Au v. 22, la LXX donne une variante importante : elle rend *yhw h byl 'lhym* par ἔσται μοι κύριος θεός. Il pourrait évidemment s'agir d'une influence du v. 21b, mais l'exégèse nous montrera qu'il est la LXX a vraisemblablement préservé le sens primitif du texte. Cf. *infra*, p. 424.

47. Telle est la thèse de W. RICHTER, *Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobüberlieferungen*, in BZ, N.F., 11, 1967, pp. 21-52.

48. A ce sujet, cf. *infra*, pp. 512-528.

49. La traduction du v. 21 donne lieu, elle aussi, à une légère incertitude. Cf. S. R. DRIVER, *Gen.*, p. 266; J. SKINNER, *Gen.*, p. 379. Faut-il voir — avec P. VOLZ (BZAW, 63, p. 75) et H. EISING (*Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis*, Diss. Münster, 1940, pp. 253sq.) — dans le v. 21b la dernière des conditions énumérées par Jacob (« et si Yahvé est vraiment pour moi un Dieu »), ou représente-t-il le premier élément de la promesse de Jacob (« alors Yahvé sera mon Dieu ») ? Il faut sans doute se prononcer pour la seconde possibilité. En effet, la formule *yhw h l... l'lhym* n'a jamais dans l'A.T. le sens de « se conduire en Dieu envers quelqu'un ». Le v. 21b fait donc partie de l'apodose du vœu de Jacob.

1) On peut, avec bon nombre de commentateurs⁵⁰, considérer le v. 21b comme une insertion rédactionnelle. Les promesses contenues au v. 22 n'auraient guère paru suffisantes à un rédacteur ; celui-ci aurait ainsi été poussé à introduire dans l'apodose du vœu une promesse d'ordre plus fondamental. Cette option pourrait s'appuyer sur le fait que la formule *hyh l... l'lyhm* avec un suffixe au singulier ne se trouve ailleurs qu'en Gen 17 : 7 P⁶¹, et que toutes les autres occurrences de la formule non seulement ne s'appliquent pas à des individus, mais se trouvent toutes dans des textes postérieurs à J et E⁵².

2) Procksch⁵³ propose d'attribuer l'ensemble du v. 21 à J et d'y voir la suite du v. 16. La tradition yahviste aurait alors également compris un vœu de Jacob, avec le v. 21a comme condition et le v. 21b comme seule apodose. Le Yahviste aurait consigné ici la première reconnaissance de Yabvé par Jacob. Il est vrai qu'il serait séduisant de pouvoir déceler avec Procksch dans le récit J un vœu analogue à celui de la version E. Nous aurions ainsi la preuve que le thème du vœu comme structure et détermination du cadre du cycle de Jacob remonte bien à un stade pré-littéraire. D'autres arguments encore pourraient être invoqués en faveur de cette hypothèse : Au v. 21a le sujet du verbe change par rapport au v. 20. Ce n'est plus Dieu, mais Jacob qui est sujet. La LXX a d'ailleurs ressenti cette rupture grammaticale, puisqu'elle l'a supprimée en traduisant καὶ ἐπιστρέψῃ με, ce qui correspondrait à *wéh'šibanî*. Ensuite, le fait que le v. 21a ne parle pas d'un retour à Béthel, mais d'un retour à la « maison paternelle » pourrait également être invoqué en faveur de l'hypothèse de Procksch, car seul E relate un retour de Jacob à Béthel. Enfin, si le v. 21a constituait la seule condition au vœu de Jacob, celle-ci serait

50. A. DILLMANN, *Gen.*, p. 337; J. WELHAUSEN, *Comp.*, p. 31; S. R. DRIVER, *Gen.*, pp. 266sq.; H. GUNKEL, *Gen.*, p. 321; J. SKINNER, *Gen.*, p. 378; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 38; H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 14.

51. Le seul autre cas est Ex 4 : 16, où l'expression est employée dans un sens différent. En Dt 26 : 17; 29 : 12 le suffixe au singulier concerne évidemment la collectivité.

52. Cf. Gen 17 : 8; Ex 6 : 7; 29 : 45; Lévi 11 : 45; Nb 15 : 41, (tous P); Lévi 22 : 33; 25 : 33; 26 : 12, 45 (LS); Dt 26 : 17; 29 : 12 (D); 2 Sam 7 : 24 (Dtr.) ainsi que 9 mentions en Jér, 6 en Éz, 1 en Zach et 1 en Chr.

Selon R. SMEND (*Die Bundesformel*, in coll. *Theol. Studien*, 68, Zürich 1963, pp. 7sq., 28), l'expression « devenir votre (ou : ton) Dieu » est la première partie de la « formule de l'alliance ». Cette formule serait d'origine deutéronomique (Dt 26). P serait le premier à avoir projeté la formule à l'époque patriarcale (Gen 17 : 7, 8, 19 LXX). Si le v. 21b reflétait la formule de l'alliance, il faudrait donc l'attribuer à P. Seulement le contexte laisse supposer pour le v. 21b un contexte bien différent et une origine indépendante de ladite formule. Nous nous trouvons plutôt en présence d'un vestige de la religiosité patriarcale, qui consistait essentiellement dans la vénération des « dieux des pères » et des El cananéens.

53. O. PROCKSCH, *Gen.*, p. 172.

peut-être moins « effrontée » que celle du v. 20 — elle pourrait même être rendue par « lorsque je serai rentré ... ». Le prétendu conflit entre la promesse de Yahvé aux vv. 13-15 et la condition du vœu ne serait alors plus insurmontable.

Pourtant, diverses considérations montrent que l'attribution du v. 21 à J reste bien hasardeuse, et nous poussent finalement à la rejeter. D'abord, l'argument invoqué par Procksch lui-même ne tient pas si l'on songe au fait que dans la tradition yahviste ni Abraham ni Isaac ne prononcent de vœu ou de confession en réponse aux révélations de Yahvé. Ensuite, le thème du retour de Jacob joue dans la tradition de E un rôle si important — et la promesse du v. 22 présuppose précisément ce retour — que la suppression du v. 21a dans le contexte E paraît impossible⁵⁴. Il faudrait alors pour le moins déclarer cet élément commun à J et à E. Enfin, nous verrons en abordant la troisième possibilité que le v. 21b s'insère, lui aussi, parfaitement dans le contexte élohiste.

3) La troisième option consiste à maintenir, malgré la difficulté de *Yahvé*, l'ensemble du v. 21 dans le récit élohiste. Il faut en effet se demander si le v. 21b n'est pas, tout comme le v. 21a, indispensable à la narration élohiste. En lisant notre texte dans la perspective de Gen 31 : 13 E et 35 : 1,3 E, où il est fait allusion à la divinité qui s'est révélée à Jacob, on est en droit de s'attendre à trouver mention de cette divinité également en Gen 28⁵⁵. Nous verrons d'ailleurs que le v. 22a ne se suffit pas à lui-même comme apodose du vœu, mais qu'il présuppose un engagement comme celui du v. 21b⁵⁶. Loin d'être superflu⁵⁷, le v. 21b prend tout son sens dans son contexte élohiste et constitue la partie centrale du vœu : la divinité qui vient de se révéler à lui pour la première fois deviendra « son » Dieu lorsque Jacob sera revenu à cet endroit. La promesse de l'institution d'un culte n'est que la conséquence de cette première promesse fondamentale. Cela est vrai probablement pour la tradition pré-élohiste déjà, mais ça l'est surtout au niveau du cadre théologique de l'Élohiste, puisqu'en Gen 35 : 2,4 E, Jacob se débarrassera de tous les « dieux étrangers » avant de revenir à Béthel⁵⁸. L'observation selon laquelle la formule *hyh*

54. La « maison paternelle » du v. 21a ne peut être prise comme un argument contre E, puisqu'en 31 : 13 E, qui fait allusion spécifiquement à 28 : 18, 20, 22, l'ordre est donné à Jacob de rentrer au « pays de la parenté ». Après les événements de Gen 27, l'endroit que Jacob désire retrouver est la maison de ses parents. Il va de soi que ce retour le mènera également à Béthel.

55. H. HOLZINGER (*Gen.*, p. 193), écrit à propos de l'insertion secondaire du v. 21b : « Dagegen kann man geltend machen, dass doch von der Gottheit, die verehrt werden soll, irgendwie die Rede sein muss. »

56. Cf. *infra*, pp. 424-425, 442-444.

57. Contre H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 14.

58. Cf. déjà R. SMEND, *Die Erzählung des Hezateuch*, p. 71.

l... l'ihym est en général tardive ne peut dès lors plus prévaloir contre le fait que le v. 21b trouve ici un contexte concret et parfaitement pertinent. Il faut plutôt supposer que nous sommes ici en présence de l'attestation la plus ancienne de ladite formule.

Dès le moment où nous refusons d'attribuer le v. 21b à J ou de le considérer comme une glose, seule la mention de Yahvé reste réellement gênante. A la suite de J. C. Ball⁵⁹, plusieurs auteurs ont cherché à remédier à cette situation en remplaçant le nom de Yahvé par le nom de la divinité tel qu'il est attesté en Gen 31 : 13 E et 35 : 1,3,7 E⁶⁰. Bien qu'il soit toujours embarrassant de devoir adopter une correction textuelle sans l'appui d'une variante attestée, ces considérations auront montré que c'est bien la lecture de *hā'ēl* qu'il nous faut postuler pour le texte élohiste⁶¹.

Au v. 22b, la promesse de Jacob de payer la dîme pose, elle aussi, certains problèmes. L'ensemble des vv. 20-22a parle de Dieu à la troisième personne, mais le v. 22b se distingue de son contexte par l'emploi de la deuxième personne. Cela pourrait être l'indice d'une interpolation secondaire. Nous reviendrons plus loin sur la question de l'origine de ce verset⁶².

En résumé, notre analyse des sources littéraires en Gen 28 : 10-22 aboutit à la répartition suivante :

J : vv. 10, 13-16, 19a ;
E : vv. 10-12, 17, 18, 20-22a (22b ?) ;
rédactionnel : v. 19b.

59. J. C. BALL, *The Book of Genesis*, in coll. *Sacred Books of the O.T.*, 1893, p. 83.

60. J. C. BALL songe à *'l byt-'l* ou *'lhy hmqum hzh*, de même H. HOLZINGER, *Gen.*, p. 193, et C. A. SIMPSON, *op. cit.*, p. 97. (HOLZINGER s'est plus tard rétracté en se ralliant à l'hypothèse de l'insertion rédactionnelle; cf. H. HOLZINGER, *Nachprüfung von B. D. Eerdmans, Die Komposition der Genesis, II (Schluss)*, in *ZAW*, 31, 1911, pp. 44-68, cf. p. 49). Il est cependant plus vraisemblable de lire *hā'ēl*, en accord avec 35 : 1, 3. Cf. R. SMEND, *op. cit.*, p. 71; W. EICHRODT, *BZAW*, 31, p. 77; O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, p. 262², et surtout O. EISSFELDT, *Der Gott Bethel* (1930), in *Kl. Schr.*, 1, 1962, p. 208, n. 2; et E. L. EHRLICH, *BZAW*, 73, p. 29, n. 3, p. 31.

61. Le motif probable du rédacteur responsable de la substitution du nom divin est difficile à deviner. Peut-être doit-on chercher la raison dans le fait que la formule *hgh l... l'ihym* est toujours employée en relation avec Yahvé, à l'exception de Gen 17 : 7, 8 P où il s'agit d'El Shaddai. L'usage courant de la formule aura poussé un rédacteur à supprimer l'apparente anomalie de Gen 28 : 21.

62. Cf. *infra*, pp. 444-446.

CHAPITRE II

ANALYSE DE GENÈSE 12 ET 13

La promesse faite à Jacob en Gen 28 a également laissé des traces dans le cycle d'Abraham. On convient en général que ces traces ne sont que le reflet reporté sur Abraham de traditions qui concernaient primitivement le patriarche Jacob-Israël. C'est précisément pour cette raison que nous devons porter à ces vestiges de tradition une attention toute particulière.

Les chapitres 12 et 13 de la Genèse, qui seuls sont en question ici, rapportent le voyage d'Abraham et de sa famille de Mésopotamie à Mamré et énumèrent les principales étapes de ce voyage : Yahvé donne l'ordre à Abraham de quitter son pays natal et promet de lui accorder une descendance nombreuse et de faire de lui un instrument de bénédiction pour toutes les nations (12 : 1-3). Obéissant à cet ordre et fort de cette promesse, Abraham part avec Sara et Lot pour le pays de Canaan (12 : 4-5). Abraham arrive à Sichem, près du chêne de Moreh, où il se voit promettre la possession du pays par Yahvé et où il construit un autel (12 : 6-7). De Sichem, Abraham poursuit sa route jusqu'à un endroit situé entre Ai et Béthel où il édifie un nouvel autel (12 : 8). Après s'être rendu dans le Négeb (12 : 9), Abraham est contraint par une famine de chercher asile en Égypte et, afin de se protéger contre la convoitise des Égyptiens, de faire passer Sara pour sa sœur. C'est alors que survient l'épisode de l'enlèvement de Sara dans le harem royal, et des démêlés qui s'ensuivent entre Abraham et le pharaon (le motif de la « Gefährdung der Ahnfrau ») (12 : 10-20). Devenu riche grâce à cette aventure, Abraham remonte d'Égypte au Négeb et de là à Béthel, toujours accompagné de Sara et de Lot (13 : 1-4). Leurs troupeaux respectifs s'étant par trop accrus, Abraham et Lot sont contraints de se séparer. Abraham offre à son neveu le choix entre la région montagneuse de la Palestine et la plaine fertile du Jourdain. Lot se décide pour la plaine et part en direction de Sodome (13 : 5-13). Resté seul à Béthel, Abraham reçoit une nouvelle promesse de Yahvé. Le pays lui sera

donné et sa postérité deviendra innombrable (13 : 14-17). Enfin, Abraham se remet en route et se rend à Mamré, près d'Hébron, où il érige un troisième autel à Yahvé et où il semble s'établir pour de bon (13 : 18). Tel est le contenu, d'apparence somme toute assez harmonieuse, du récit dans sa forme actuelle. Et pourtant, ce récit n'est pas sans poser, lui aussi, de délicats problèmes littéraires.

I. L'HISTOIRE DE LA RECHERCHE

Dès les débuts de la critique littéraire moderne, un consensus s'est établi sur les points suivants : 1) Les éléments qui — facilement reconnaissables d'ailleurs⁶³ — ont été insérés dans le récit en provenance de la source sacerdotale, comprennent les vv. 12 : 4b, 5 ; 13 : 6abα, 11b, 12abα⁶⁴. 2) Le récit de Gen 12 — 13 ne comporte aucun élément de la source élohiste⁶⁵. Aussi, les problèmes litté-

63. Les marques de P¹ sont les suivantes : En 12 : 4b, les indications précises sur l'âge d'Abraham ; au v. 5, l'insistance sur les liens de parenté entre Abraham et Lot, tels qu'ils sont propres à la source sacerdotale (cf. Gen 11 : 31 P), et l'emploi de termes comme *rkuš* et *'rš kn'n*. Le v. 13 : 6abα fait double emploi avec ce qui suit, et on y relève de nouveau la mention de *rkuš*. 13 : 11b-12abα donnent un résumé de la séparation d'Abraham et de Lot et constituent ainsi un doublet du récit yahviste. On y remarque aussi l'expression *'rš kn'n*. Cf. pour d'autres indices encore, HOLZINGER, *Gen.*, p. 124.

64. L'unanimité sur l'appartenance de ces éléments à P est quasi parfaite. Cf. A. DILLMANN, *Gen.*, pp. 221, 229 ; H. HOLZINGER, *Gen.*, p. 124 ; J. WELLHAUSEN, *Comp.*, p. 15 ; S. R. DRIVER, *Gen.*, p. 144 ; H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 262sq. ; O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopsé*, pp. 19'-21' ; O. PROCKSCH, *Gen.*, pp. 103, 496sq. ; J. SKRINEN, *Gen.*, p. 242 ; C. A. SIMPSON, *The Early Traditions*, pp. 69, 72 ; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 17 ; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, p. 134 ; A. JENSEN, *Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, in *WZ Leipzig*, 3, 1953/54, p. 278, nn. 22, 23 ; R. KILIAN, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditions-geschichtlich untersucht*, *BBB*, 24, Bonn, 1956, pp. 3, 19, 23. La seule attaque contre ce consensus a été portée en 1908, par B. D. EERDMANS (*AT Studien*, 1, pp. 9-11), mais elle s'est vue soigneusement réfutée par W. EICHRODT (*BZAW*, 31, pp. 13-16) quelques années plus tard. Quant à la tentative de G. VON RAD (*Die Priesterschrift im Hexateuch*, *BWANT*, IV, 13, 1934, cf. pp. 18 sq.) de reconstituer dans la « Grundschrift » de P deux couches littéraires parallèles, et de voir, par exemple, en 12 : 4b, 5 (PB) le pendant de 11 : 31, 32 (PA), elle n'a pas été couronnée de succès, pas plus d'ailleurs que dans les autres parties P de la Genèse. Cf. à ce propos P. HUMBERT, *Die literarische Zweifalt des Priester-Codex in der Genesis*, in *ZAW*, 58, 1940/41, pp. 54sq., et K. ELLGER, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtszählung* (1952), in *Zl. Schr. z. A.T.*, TB, 32, München, 1966, p. 174.

65. La plupart des exégètes situent le début de la source E en Gen 15. Sur les diverses répartitions possibles des couches littéraires en Gen 15, cf. entre autres J. HOETJZER, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leiden, 1956, p. 17 ; O. KAISER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Gen 15*, in *ZAW*, 70, 1958, p. 108 ; H. CAZELLES, *Connexions et structures de Gen.*, XV, in *RB*, 69, 1962, pp. 321-325 ; et R. KILIAN, *BBB*, 24, pp. 36-39. Tout récemment, et à la suite d'auteurs plus anciens, N. LONFINK (*Die Landverheissung als Bid*, *SBS*, 28, Stuttgart, 1967, cf. surtout pp. 24-30, 35-44) s'est fait l'avocat de l'unité littéraire de Gen 15, et de son attribution à J. Comme nous le verrons, il faut lui donner raison. Les éléments préservés de la source élohiste ne commencent ainsi qu'en Gen 20.

raires pourraient-ils en paraître résolus, puisque le texte de Gen 12-13 porte dans son ensemble les marques du narrateur yahviste. Pourtant, depuis Gunkel, les commentateurs se sont pour la plupart attachés à démontrer la présence dans ce texte de deux couches littéraires distinctes. Il se pose en effet un problème réel. 12 : 10-20, qui relate l'épisode d'Abraham et de Sara en Égypte, donne l'impression d'avoir été inséré dans un contexte préexistant : Le voyage d'Abraham de Sichem à Mamré est interrompu à Béthel (12 : 9) par la descente d'Abraham en Égypte. Après le retour d'Égypte, le voyage d'Abraham reprend à Béthel, exactement à l'endroit où il avait été interrompu (13 : 3,4). Comment expliquer que J ait inséré dans sa propre narration un élément de provenance étrangère au contexte, sans admettre l'existence d'au moins deux couches littéraires ?

Wellhausen⁶⁶ qualifia 12 : 10-20 de « späterer Einsatz », de provenance peut-être élohiste, en considérant les vv. 12 : 9 ; 13 : 1,3,4 et la mention *wlwj 'mw* en 12 : 20, comme les points de suture rédactionnelle. Dillmann⁶⁷ et Holzinger⁶⁸ rejetèrent l'attribution de ce passage à E en raison de l'existence d'un récit parallèle dans la source élohiste (Gen 20). Ils y virent un élément de J sorti de son contexte primitif et déplacé en Gen 12 par un rédacteur. La difficulté de cette solution réside dans l'impossibilité d'expliquer les motivations qu'aurait pu avoir ce rédacteur pour démembrer le récit yahviste. On ne voit pas non plus à quel autre endroit de l'œuvre yahviste Gen 12 : 10-20 aurait eu sa place primitive⁶⁹.

Gunkel⁷⁰ est à notre connaissance le premier⁷¹ à avoir cherché à expliquer les inégalités du cycle d'Abraham, et de Gen 12sq. en particulier, par le postulat de deux sources yahvistes : J^a et J^b. Gunkel semble comprendre ces deux « Unterquellen » comme des sources d'origine indépendante qui auraient été réunies ultérieurement par un rédacteur (J^r). J^a aurait comporté essentiellement le cycle d'Abraham et de Lot, appelé également le cycle de Mamré-Sodome, c'est-à-dire les chap. 12 : 1-8* ; 13 : 2-18* ; 18* ; 19*, alors que J^b aurait compris 12 : 10-20 ainsi que le reste des parties yahvistes du cycle d'Abraham. Selon J^a, Abraham aurait été

66. J. WELLHAUSEN, *Comp.*, pp. 23,29.

67. A. DILLMANN, *Gen.*, p. 226.

68. H. HOLZINGER, *Gen.*, pp. 138sq.

69. A. DILLMANN (*loc. cit.*) situe cet épisode à la suite du chap. 13.

70. H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 159-162. L'analyse de Gen 12-13 de GUNKEL (pp. 162-177) se résume comme suit : J^a : 12 : 1-4a, ...6a,7,8 ; 13 : 2,5,7a,8-11aαβ,12bβ,13,18 ; J^b : 12 : 10-20 ; 13 : 1 ; J^r : 12 : 9 ; 13 : 3,4 ; gloses ou additions secondaires : 12 : 6b ; 13 : 7b,10bc,14-17. Cette analyse est adoptée également par J. SKINNER (*Gen.*, pp. 240-255).

71. En ce qui concerne l'histoire des origines (Gen 1-11), une subdivision de la trame yahviste en deux (ou trois) « Unterquellen » avait cependant déjà été proposée par J. WELLHAUSEN et K. BUDDÉ. Cf. C. A. SIMPSON, *The Early Traditions*, pp. 28sq.

domicilié à Mamré, alors que pour J^b, il aurait été un personnage du Négeb. Cette perspective a été encore accentuée par Smend⁷² et Eissfeldt⁷³, qui ont cru pouvoir retracer la source J¹ — appelée L par Eissfeldt — non seulement dans le cycle d'Abraham, mais aussi dans le reste de la Genèse et même de l'Hexateuque.

Comme il n'existe pas vraiment de différences de style ou de vocabulaire entre les deux sources yahvistes postulées⁷⁴, le critère principal pour la distinction des deux sources est devenu celui des récits parallèles. Il s'agit du postulat selon lequel deux récits ayant à la base un thème identique s'excluent mutuellement au sein d'une même source littéraire. Ce critère, mentionné déjà par Gunkel⁷⁵, a trouvé, après Smend⁷⁶, son application la plus radicale chez Eissfeldt. L'analyse littéraire de la Genèse qu'Eissfeldt propose dans sa *Hexateuchsynopse* procède de l'établissement d'un système de points de repères constitué par ce qu'il appelle les « vierfach vorkommende Erzählungen ». Ainsi, pour ce qui est de notre récit, Eissfeldt considère le v. 12 : 8⁷⁷ comme parallèle à 28 : 13-16, 19 ; 35 : 14⁷⁸ dans la narration yahviste, à 28 : 10-12, 17, 18, 20-22 et 35 : 1-4, 7 dans le récit élohiste et à 35 : 6, 9-13, 15 dans la source sacerdotale. 12 : 8 devrait, par conséquent, appartenir à une quatrième source, c'est-à-dire à L. Il en va de même pour l'épisode de la « Gefährdung der Ahnfrau ». Le récit de 12 : 10-20 est une variante de Gen 20 E (Abraham et Sara à Gérar) et de 26 : 6-11 L (Isaac et Rébecca à Gérar). 12 : 10-20 relèverait par conséquent du récit J. Enfin, la promesse de 13 : 14-17 ne serait autre qu'un doublet de 28 : 16 J!^{78b}

72. R. SMEND, *Die Erzählung des Hexateuch*, pp. 52-62. L'analyse des chap. 12 et 13 de SMEND est résumée par W. EICHRÖDT (*EZAW*, 31, p. 147) : J¹ : 12 : 1, 2, 4a, 6-8 ; 13 : 2-5*, 7-11a, 12b-18* (suivi des chap. 18* et 19*) ; J² : 12 : 3, 10-20 ; 13 : 1 (suivi des chap. 15* ; 16* ; 18* et 19*). EICHRÖDT lui-même ne semble se rallier à cette analyse que pour les chap. 12 et 13 (cf. p. 148).

73. O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, pp. 19*-21*. EISSFELDT attribue à la source L les vv. suivants : 12 : 1-2, 4a, 6-8, (9) ; 13 : 2, (3-4), 5, 7-10a, (10b), 11abc, 12b, 13-18. J recueille les vv. 12 : 3, 10-20 ; 13 : 1.

74. Même C. A. SIMPSON, qui va très loin dans la distinction entre J¹ et J², n'établit qu'une seule liste pour les termes caractéristiques de la source yahviste. Cf. *The Early Traditions*, pp. 403-409.

75. H. GUNKEL, *Gen.*, p. 167.

76. R. SMEND, *Die Erzählung des Hexateuch*, pp. 59sq.

77. O. EISSFELDT (*Hexateuchsynopse*, p. 8) écrit à propos de ce verset : « Von einem Altarbau oder ähnlichem bedeutungsvollen Geschehen in Bet-El ist nun noch öfter die Rede, und diese Erzählungen schliessen sich gegenseitig aus und sind ihrerseits Parallelen zu der eben genannten Bet-El-Notiz. »

78. Cf. à ce propos *infra*, p. 556, n. 331.

78b. L'existence d'une deuxième source yahviste (désignée par les sigles J¹, J², L ou N) trouve aujourd'hui son défenseur le plus éminent en G. FONNER (cf. *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, *EZAW*, 91, Berlin, 1964, p. 8 ; *Einführung in das Alte Testament*, 1965, pp. 173-179). Sur le « status quaestionis », cf. H. CAZELLES, art. *Pentateuque*, in *DBS*, VII, Paris, 1966, cols 687-858, voir cols 770-803 ; *Bulletin théologique sur le Pentateuque*, in *BThBib*, 2, 1972, pp. 3-23, spéc. pp. 9-10.

Lorsqu'il est appliqué à des récits vraiment parallèles, le critère des doublets est certainement valable⁷⁹. La manière toutefois dont ce critère a été manié par Eissfeldt a été critiquée à juste titre par plusieurs exégètes⁸⁰, en dernier lieu par R. Kilian⁸¹. Pour pouvoir conclure à des variantes littéraires, il faut en effet que non seulement se correspondent les thèmes des récits analogues, mais également les personnages et les lieux. Dans les cas où l'analogie se limite au seul thème de l'épisode, la parenté entre les deux récits peut fort bien remonter à un niveau pré littéraire⁸².

Rien n'empêche par exemple l'épisode de la « Gefährdung der Ahnfrau » d'avoir été relaté deux fois par le même narrateur. Si la tradition rattachait cet épisode à deux patriarches différents, le narrateur ne pouvait pas se rendre compte qu'il s'agissait là, en fait, de deux variantes d'un même récit de base⁸³. En ce sens, Gen 12 : 10-20 n'est à proprement parler une variante que de Gen 20 E, où il est également question d'Abraham (encore que le lieu diffère!), mais ne l'est en tout cas pas de Gen 26 : 6-11, où le héros est Isaac⁸⁴. Rien ne s'oppose non plus à ce qu'Abraham

79. M. NORN, qui pourtant rejette la distinction entre J et L, écrit (*Überlieferungsgeschichte*, p. 21) : « Mir scheint, dass im Grunde nur eines der üblichen Kriterien für die Uneinheitlichkeit des alten Pentateuchgutes wirklich brauchbar ist, dass dieses aber auch genügt und eine durchgehende literarische Analyse erlaubt; das ist die unbezweifelbare und Schritt für Schritt immer wieder zu konstatierende Tatsache des mehrfachen Vorkommens der gleichen Erzählungsstoffe oder Erzählelemente in verschiedenen Fassungen. »

80. Notamment par ceux d'entre les commentateurs qui se sont attachés à l'étude de la perspective théologique de J, auxquels nous allons revenir à la p. 56. Cf. aussi *infra*, pp. 99-116, et A. DE PURY, *Genèse XXXIV et l'histoire*, in *RB*, 76, 1969, p. 10, n. 29.

81. R. KILIAN, *BBB*, 24, cf. surtout pp. 215-222, 303-305.

82. R. KILIAN écrit (*op. cit.*, p. 220) : « Es soll noch einmal gesagt sein, eine weitere jahwistische Pentateuchquelle (in diesem Fall L) muss nur dann angenommen werden, wenn nachgewiesen werden kann, dass parallele jahwistische Erzählungen derart sind, dass sie neben- und nacheinander nicht in einer einzigen Quelle möglich sind. Das vierfache Vorkommen allein genügt nicht für den Beweis, da nur einander sich gegenseitig ausschliessende Parallelerzählungen die ersten Voraussetzungen dafür abgeben, in ihnen Teile einer eigenen Quelle zu erblicken. »

83. Cf. également P. VOLZ, *BZAW*, 63, pp. 22 sq. et R. KILIAN, *op. cit.*, p. 218.

84. Il serait faux cependant d'aller aussi loin que C. A. KELLER (« *Die Gefährdung der Ahnfrau* », in *ZAW*, 66, 1954, pp. 181-191, surtout pp. 185sq.) qui conteste — en invoquant les motifs différents qui entrent dans leur composition — jusqu'au parallélisme même entre les trois récits de Gen 12 ; 20 et 26. Un récit ne se forme pas à partir de la simple addition de motifs différents. A ce propos C. WESTERMANN remarque à juste titre : « Hier ist n. E. verkannt, dass in einer Erzählung das Primäre die Ganzheit, die Einzelmotive aber das Sekundäre sind » (*TB*, 24, p. 63, n. 37). A la suite de GUNKEL (*Gen.*, pp. 225sq.), K. KOCH (*Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen, 1964, pp. 121-148) a dressé un tableau assez convaincant de l'origine et de la formation du thème de la *Gefährdung der Ahnfrau*. Il ne fait pas de doute que ce thème remonte à un seul récit primitif, et il est même possible de faire avec KOCH certaines déductions quant au contenu et à la forme de ce récit primitif. Celui-ci revêtait probablement une forme et une tendance proches de celle de Gen 12, mais ses héros étaient certainement Isaac et le roi Abimélek de Gérar et non Abraham et la cour du pharaon. Cf. aussi H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 40, n. 146. En soulignant les différences entre

et Jacob aient tous deux été mis en relation avec les sanctuaires de Sichem et Béthel dans la même narration, ou à ce que la promesse de la terre ait été formulée en 13 : 14-17 et en 28 : 13-16 en des termes presque identiques, et cela même si, sur le plan de la tradition, l'un des récits s'avérait être une émanation de l'autre⁸⁶.

Plus nuancée est la solution esquissée en premier par Procksch⁸⁶, puis développée par Simpson⁸⁷, enfin réélaborée par Kilian⁸⁸. Ces trois auteurs rejettent l'idée selon laquelle deux sources littérairement indépendantes l'une de l'autre auraient été réunies par un rédacteur ultérieur⁸⁹. Ils postulent en revanche une tradition préyahviste⁹⁰, fixée déjà dans son « Wortlaut ». Cette tradition aurait été reprise et reproduite fidèlement par J, non toutefois

les trois récits, KELLER met cependant en évidence le fait indéniable que chaque « variante » du récit primitif a été transmise et façonnée par un processus de tradition orale indépendant et qu'il ne peut en aucun cas être question d'une interdépendance de ces récits sur le plan littéraire. Cf. également R. KILIAN (*BBB*, 24, pp. 210-219) qui, tout en considérant Gen 26 : 1-11 comme la variante la plus ancienne, aboutit à un résultat analogue à celui de KOCH. KILIAN insiste également sur le fait que chacun des trois récits parallèles était déjà fixé dans sa forme avant d'être intégré dans les narrations yahviste et élohiste. Sur ces problèmes, cf. maintenant aussi G. SCHMIDT, *Zu Gen 26, 1-11*, in *ZAW*, 85, 1973, pp. 143-156.

86. H. GUNKEL (*Gen.*, p. 167), R. SMEND (*Die Erzählung des Hexateuch*, p. 59) et O. EISSFELDT (*Hexateuchsynopse*, p. 8) ont soutenu, par exemple, que Gen 28* J ne pouvait provenir de la même source que 12 : 8 pour la raison qu'au chap. 28 le nom de Béthel était supposé inconnu avant son institution par Jacob et que le *māgōm* y était censé avoir été « découvert » par lui. Cet argument procède d'une conception trop rationaliste de la manière de travailler des narrateurs anciens. J et E sont avant tout des collectionneurs ou des « éditeurs » de traditions. Ils se veulent aussi les interprètes du sens théologique de ces traditions. Étant donné qu'ils n'en sont pas les créateurs, il serait vain de chercher à imposer à « l'épopée » qu'ils ont relatée une structure absolument homogène et une logique en tous points contraignante. R. KILIAN a cerné le problème avec beaucoup d'acuité. Après avoir admis l'existence, au niveau pré littéraire, d'un phénomène de « Traditionsübertragung » du cycle de Jacob sur celui d'Abraham, KILIAN écrit (*BBB*, 24, p. 221) : « Mögen die Verheissungen von 13, 14-17 und 28, 13-16 nun auch weitgehend miteinander übereinstimmen, so dass eine gegenseitige Abhängigkeit (vorliterarischer Art) u.U. gar nicht geleugnet werden kann, so ist doch festzuhalten, dass diese Abhängigkeit bezw. die Übertragung von der einen Patriarchengestalt auf die andere nicht erst zu der Zeit erfolgt ist, als die beiden Traditionen bereits Teile der Quellen L und J waren, sondern schon etliche Zeit zuvor. Ob aber aus der vorquellenhaften Verwandtschaft und Parallelität eine Quellenscheidung abgeleitet werden kann, ist eine andere Frage. Das eine ergibt sich nämlich keineswegs zwingend aus dem anderen. »

86. O. PROCKSCH, *Gen.*, pp. 93sq.

87. C. A. SIMPSON, *The Early Traditions*, pp. 31-36, 69sq., 500sq.

88. R. KILIAN, *BBB*, 24, pp. 1-35, 220-222, 285-294, 301-306.

89. O. PROCKSCH écrit (*loc. cit.*) : « Nirgends [in der Urgeschichte] deutet die Sprache darauf, dass wir zwei 'Jahwisten' hätten, um Jahrhunderte getrennt; überall sieht man den einen grossen Erzähler an den Marmorblöcken der Überlieferung schaffen und ein monumentum aere perennius errichten. Gerade so nun ist J in der Patriarchengeschichte verfahren. Auch hier finden wir eine Hauptüberlieferung (J*), die sich durch den Parallelismus von E klar erkennen lässt. Sie ist in J und E, unabhängig voneinander, ausgestaltet, wobei die überlegene Gestaltungskraft von J klar hervortritt. Doch hat unser Erzähler (J) mit dieser Hauptquelle eine Reihe anderer Sagen verbunden (J^a), die zum Teil wieder unter sich zusammengewachsen sind. »

90. Par « préyahviste », nous entendons toujours « antérieur au narrateur yahviste ».

sans avoir subi un premier élargissement. Le narrateur yahviste aurait complété cette tradition préyahviste par des récits d'une autre provenance et aurait imposé au tout sa perspective théologique. Il y aurait lieu par conséquent de ne parler que d'un seul Yahviste⁹¹, mais, à l'intérieur de sa narration, il serait possible de dégager des récits plus anciens⁹². En gros, les parties relevant de cette tradition préyahviste correspondent aux éléments qui sont attribués à L (ou J¹) par Gunkel, Smend et Eissfeldt⁹³.

Concrètement, Kilian⁹⁴ reconstruit la « Redaktionsgeschichte » de Gen 12-13 selon les lignes suivantes : Le narrateur yahviste aurait eu sous les yeux (ou dans sa mémoire) un récit ayant pour thème le don du pays à Abraham et à Lot. Ce récit relatait en guise d'introduction la migration d'Abraham et de Lot de Mésopotamie en Canaan, leur passage à Sichem et leur arrivée à Béthel, endroit de leur séparation (12 : 1,4a,6a,7,8). Comme élément central le récit comportait ensuite le partage du pays entre Abraham et Lot, suivi de la promesse solennelle faite par Yahvé à Abraham de la possession de Canaan et d'une descendance innombrable (13 : 2,5,7a,8-10a,11a,12bβ-17). Kilian estime que le Yahviste a trouvé ce récit rattaché déjà au cycle d'Abraham et de Lot, tel qu'il se poursuit aux chap. 18* et 19*. A l'origine, ce récit aurait toutefois été indépendant des chap. 18 et 19 et s'expliquerait comme une étiologie destinée à rendre compte du fait que seule la région montagneuse de la Palestine, et non la fertile plaine du Jourdain⁹⁵, se trouvait entre les mains des Israélites.

En reprenant ce récit, J l'aurait enrichi de deux éléments principaux : J serait responsable en particulier de l'introduction du thème de la *bénédition* (12 : 2,3), thème distinct de celui du don de la Terre promise, et de l'épisode de la « Gefährdung der

91. Le Yahviste porte le sigle J chez O. PROCKSCH et R. KILIAN, J¹ chez C. A. SIMPSON.

92. Ce récit est désigné J² par O. PROCKSCH, J¹ par C. A. SIMPSON et « Grundschrift » par R. KILIAN.

93. Il s'agit donc du récit de base des chap. 12; 13; 18 et 19. Leur analyse des chap. 12 et 13 peut se résumer comme suit : Tout en attribuant 12 : 1-8* et 13 : 1-13* à J², O. PROCKSCH renonce à reconstituer dans le détail le « Wortlaut » de J² et à le séparer de la rédaction yahviste. C. A. SIMPSON, pour sa part, n'hésite pas à proposer une analyse détaillée (cf. *op. cit.*, pp. 69-72, 477sq.) : J¹ : 12 : 1,4a,6a,7,8abα; 13 : 2,5,7-13,18; J² : 12 : 2,3a,9-20; 13 : 1,3,5 (*hthk' t' brm*). Les vv. 13 : 14-17 sont secondaires. La répartition de R. KILIAN est la suivante (cf. *op. cit.*, pp. 1-35, résumés pp. 15 et 35) : « Grundschrift » : 12 : 1,4a,6a,7,8; 13 : 2,5,7a,8,9,10a,11a,(12bβ,13), 14*,15-17,(18). Les versets entre parenthèses font partie de la « vorjahwistische Erweiterung der Grundschrift » (cf. *infra* à ce sujet). L'apport de J est constitué par les vv. 12 : 2,3,6b,9,10*,11,12,13abβ,14,15,17-20; 13 : 1,3,4.

94. R. KILIAN, *loc. cit.*, cf. particulièrement les pp. 10-15, 28-34.

95. Telle est bien, selon R. KILIAN (*ibid.*, pp. 20-22), la région désignée par *kkh hyrdn* en 13 : 10, par opposition au *kkh* de 13 : 12 P; 19 : 17,25,29, qui désigne une région située au sud de la Mer Morte. KILIAN considère par conséquent le v. 10b (*b'kh š'r*) comme une harmonisation secondaire.

Ahnfrau » (12 : 10-20). La première insertion — la bénédiction destinée à s'étendre à toutes les nations — révélerait son programme théologique fondamental et indiquerait la perspective dans laquelle le Yahviste désire que son histoire des Patriarches soit comprise. Les vv. 12 : 2,3 seraient donc une création de J ou, plus précisément, son leitmotiv central. Quant à l'épisode de 12 : 10-20, il s'agirait d'un récit très ancien, reçu de la tradition orale, et inséré par le Yahviste à cet endroit pour des raisons circonstancielles. En effet, la convoitise du pharaon supposant Sara encore jeune et belle, aucune place n'aurait, aux yeux du Yahviste, convenu à cet épisode dans la suite de l'histoire d'Abraham.

Comparée à la théorie des deux sources yahvistes, la perspective de Kilian a l'avantage de fournir une explication du texte de Gen 12-13 qui, tout en tenant compte des inégalités et des ruptures évidentes du texte, ne recourt pas à l'hypothèse extrême d'une compilation *rédactionnelle* des couches littéraires en présence. L'hypothèse de Smend et d'Eissfeldt avait cela de valable qu'elle avait mis en évidence la présence dans le récit yahviste d'éléments déjà formés avant leur apparition dans leur contexte actuel, mais elle n'avait pas réussi à retracer deux fils narratifs continus. Smend et Eissfeldt donnent parfois l'impression de partir non pas tant d'une analyse respectueuse des textes, mais plutôt d'un schéma préétabli qui doit ensuite être appliqué, bon gré mal gré, à des textes qui y sont le plus souvent réfractaires. La thèse de Kilian nous paraît donc en tous points préférable à la théorie des deux sources.

La perspective de Kilian doit maintenant être confrontée avec celle de Noth et de von Rad. La différence entre leurs positions respectives est moins grande qu'elle pourrait le paraître à première vue. De part et d'autre, l'on admet que le Yahviste se fonde en grande partie sur des traditions reçues et que son apport principal est l'assemblage des divers cycles et traditions et leur interprétation théologique. Contrairement à Kilian, Noth et von Rad renoncent toutefois à reconstituer le « Wortlaut » des traditions préyahvistes.

Noth, von Rad et Kilian s'accordent à considérer 12 : 10-20 comme un récit préexistant (une « Einzelerzählung ») qui aurait été repris tel quel et inséré dans son contexte actuel par le Yahviste⁹⁶. Noth s'accorde en outre avec Kilian pour admettre à la base de 12 : 1-8* ; 13 : 1-18* une tradition antérieure au Yahviste, datant de l'époque où le cycle de Lot (chap. 18 et 19) avait déjà

96. Cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 217, nn. 539,540, p. 239, n. 590; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 139sq.

été intégré à l'histoire d'Abraham⁹⁷. Von Rad, pour sa part, n'admet l'existence d'une tradition préyahviste que pour 13 : 1-13⁹⁸. Tous deux insistent cependant avec vigueur sur l'apport du Yahviste et sur le fait que ce narrateur s'est servi des chap. 12-13 pour y exprimer son « programme » théologique. Toute la question est donc de savoir ce qui, précisément, doit être attribué à l'interprétation ou, plus exactement, à la formulation du Yahviste. Noth⁹⁹ semble ne considérer que les vv. 12 : 1-3, c'est-à-dire le point de suture entre l'histoire de la création et l'histoire des Patriarches, comme l'expression immédiate du kérygme du Yahviste, tandis que von Rad considère les vv. 12 : 1-4a, 6-8 en entier comme « ein vom Jahwisten ad hoc geschaffenes Übergangsstück »¹⁰⁰ et attribue en outre la promesse de 13 : 14-17 à la formulation de ce narrateur¹⁰¹.

Notre premier souci sera donc de délimiter l'apport du Yahviste et de déterminer si le passage 12 : 1-8* fait partie d'un ensemble plus ancien, ou s'il est une création ad hoc du Yahviste.

97. M. NOTH, *op. cit.*, p. 252.

98. G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 144sq.; *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938), réimprimé in *Gesammelte Studien zum A.T.*, *TB*, 8, p. 66. Il va de soi que la question n'est pas ici de savoir si 12 : 1-8* ; 13 : 1-18* représentent une tradition orale authentique — nous verrons que ce n'est pas le cas —, mais seulement de déterminer si le récit actuel a été « créé » de toutes pièces par le Yahviste ou si au contraire ce récit a figuré dans une collection d'histoires d'Abraham antérieure à J.

99. M. NOTH, *op. cit.*, p. 256.

100. G. VON RAD, *ATD*, 2-4, p. 135. Cf. aussi *TB*, 8, pp. 74sq. Une position semblable a été prise par K. GALLING (*Bethel und Gilgal*, in *ZDPV*, 67, 1944/45, pp. 32sq.), par A. JENSEN (*Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, in *WZ Leipzig. Ges.- u. sprachwiss. Reihe*, 3, 1953/54, p. 278) et par E. NIELSEN (*Shechem. A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen, 1955, p. 214.).

101. La conception la plus radicale dans cette perspective est sans doute celle de H. SEEBASS (*BZAW*, 98, pp. 21sq.), qui considère l'ensemble de 12:1 — 13:17 comme une création du Yahviste. J lui-même aurait transposé sur Abraham les thèmes les plus importants du cycle de Jacob, notamment la migration de Mésopotamie à Sichem, le voyage de Sichem à Béthel, l'exil dans un pays lointain et le retour à Béthel (12 : 9-13 : 4), puis la « Landverheissung » de Béthel. SEEBASS conclut (*ibid.*, p. 22) : « Im ganzen erweist sich so die jahwistische Erzählung von 12 : 1-13 : 17 als eine von J sorgfältig geplante, eigene Komposition, die die bei Jakob-Israel so sehr gewichtige Sichem-Bethel-Überlieferung (35 : * 1-14) diesem Erzvater nimmt und sie dem auch sonst stark bevorzugten Vater Abraham zuteilt. » A la note 50, SEEBASS semble toutefois revenir à la conception d'une tradition préexistante lorsqu'il attribue 13 : 1-13* (avec les chap. 18 et 19) au « Sondergut » du Yahviste. Nous aurons à revenir sur certains éléments de la thèse de SEEBASS, en particulier sur ce qui concerne les raisons pour l'insertion de 12 : 10-20 dans son contexte actuel (cf. *infra*, p. 59), mais dans l'ensemble, la position de SEEBASS sur l'origine des chap. 12*-13* est intenable. Pour toutes sortes de raisons, le récit de la migration d'Abraham et du partage du pays ne peut avoir été inventé par J. Les relations entre ces chapitres et le cycle de Jacob-Israel doivent être abordées sur le plan de la critique des traditions. Cf. *infra*, pp. 582 sq.

II. L'APPORT DU YAHVISTE

Comme en conviennent la majorité des commentateurs, le récit du séjour d'Abraham en Égypte est un élément hétérogène dans le cadre de la migration d'Abraham de Harran à Mamré. Or, comme ni le récit lui-même ni les versets qui le rattachent à la migration d'Abraham (vv. 12 : 9; 13 : 1,3,4¹⁰²) ne trahissent des éléments stylistiques postérieurs au Yahviste, nous sommes en droit d'attribuer l'insertion de 12 : 10-20 au Yahviste en personne. Cela nous autorise à formuler la conclusion suivante : si, comme von Rad lui-même le soutient¹⁰³, 12 : 10-20 est une « insertion » du Yahviste, il faut bien admettre que le contexte a précédé l'insertion. Le contexte, et tout particulièrement la présence d'Abraham à Béthel, est donc antérieur au Yahviste. Sur ce point, la démonstration de Kilian est parfaitement concluante.

La question que nous devons nous poser ici n'est pas celle de savoir d'où le Yahviste tient ce récit¹⁰⁴, mais pour quelle raison il l'a inséré à cet endroit précis. Avant von Rad, l'opinion prévalente était que l'auteur ou le rédacteur responsable de l'insertion de 12 : 10-20 avait cherché à expliquer par cet épisode la richesse d'Abraham dans la scène de 13 : 2,5sq.¹⁰⁵. Cependant, si la richesse d'Abraham était présumée par le récit des chap. 12^ssq., elle n'avait pas besoin d'être expressément justifiée par le Yahviste¹⁰⁶.

102. Cf. R. KILIAN, *op. cit.*, *BBB*, 24, pp. 6-10, 12-19, 28sq. Sur la « reprise » (*Wiederaufnahme*) qui suit l'enchaînement d'un bloc narratif hétérogène, cf. I. L. SEELIGMANN, *Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung*, in *FZ*, 18, 1962, pp. 305-325, surtout pp. 314-324. SEELIGMANN écrit (p. 316) : « [Es] besteht kein Zweifel daran, dass die Wiederaufnahme in der erzählenden Literatur den Zweck haben kann, einen fremden Stoff in eine gegebene Quelle zu verschachteln. (...) Doch steht keineswegs fest, dass bei ihrem Auftreten nun auch immer verschiedene Quellen vorliegen müssen. »

103. G. VON RAD écrit (*ATD*, 2-4, p. 140) : « Tatsächlich schimmert hier noch eine ältere, einfachere und klarere Erzählungsfolge durch, die diesen Abstecher Abrahams nach Ägypten noch nicht kannte und in der sich Kapitel 13,2ff. direkt an 12,8 angeschlossen hat. Um so mehr muss der Jahvist seine Gründe gehabt haben, diesen Block hier in den Zusammenhang einzuzwängen. » Dès ce moment 12 : 1-8^s ne peut plus être « ein vom Jahwisten *ad hoc* geschaffenes Übergangsstück » (p. 135)!

104. Il nous paraît impossible de dire aujourd'hui si, avant son insertion en Gen 12sq., l'épisode d'Abraham en Égypte faisait partie d'un autre cycle ou s'il était charrié par la tradition orale en tant que récit isolé. Cf. R. KILIAN, *BBB*, 24, pp. 12sq. La question est sans importance pour nous.

105. Cf. H. GUNKEL, *Gen.*, p. 169; R. SMEND, *Die Erzählung des Hezeleuch*, p. 61; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 217, n. 539; enfin, E. NIELSEN, *Shechem*, p. 214, n. 3; H. SEEBAAS, *BZAW*, 98, p. 21.

106. C'est pourquoi il ne nous semble pas nécessaire d'attribuer les vv. 12 : 13bc, 16 à la main harmonisante de J, comme le fait KILIAN (*op. cit.* pp. 6 sq.), car l'enrichissement du patriarche fait partie de la tradition de la « Gofährdung der Ahnfrau » (cf. 20 : 14-16; 26 : 13) et n'a pas été inventé en vue de 13 : 2,5 sq.

L'explication offerte par Kilian¹⁰⁷ n'est guère plus satisfaisante : comme le thème de la convoitise du pharaon requérait de Sara qu'elle fût encore jeune et belle, alors que tous les récits suivants la supposent avancée en âge, le Yahviste aurait été contraint, selon Kilian, de situer notre épisode au début de l'histoire d'Abraham¹⁰⁸. En attribuant au Yahviste des préoccupations d'ordre rationaliste, Gunkel et Kilian nous paraissent méconnaître l'esprit de ce narrateur. Dans les quelques cas où il se laisse démontrer que le Yahviste a juxtaposé des récits d'origines différentes¹⁰⁹, nous constatons que ce narrateur a été attentif beaucoup plus à l'enchaînement « théologique » de ces récits qu'à l'harmonisation des divergences matérielles qui pouvaient subsister entre eux.

Von Rad¹¹⁰ offre sur ce point une meilleure explication. Par l'enchaînement des vv. 12 : 1-8 et 9-20, dit-il, le Yahviste a voulu exprimer une sorte de parabole théologique : à peine Abraham est-il arrivé dans le pays qui lui est destiné, à peine a-t-il reçu la promesse divine, qu'il abandonne le but de son long voyage et qu'il met en jeu l'essence même de la promesse. En quittant Canaan, il renie la promesse du pays (12 : 1,7) et en livrant Sara au pharaon, il se rend indigne de la promesse d'une descendance (12 : 2)¹¹¹. Mais, malgré son infidélité¹¹², Abraham est sauvé par

107. R. KILIAN, *op. cit.*, pp. 75q., 145q.

108. R. KILIAN part de la supposition que le Yahviste était *obligé* d'insérer ce récit et de lui trouver une place. En fait, rien ne nous permet d'affirmer que le narrateur yahviste fût soumis à cet égard à une contrainte quelconque. Il est très possible, et même probable, qu'ici et là J ait laissé de côté un récit ou un motif contenus dans les traditions dont il avait connaissance. Pour ce qui est du récit de 12 : 10-20, il lui aurait été d'autant plus facile de le laisser de côté que par ailleurs il reproduisait dans le cycle d'Isaac un épisode presque identique. S'il ne l'a pas fait, c'est que ce récit devait lui offrir l'occasion d'exprimer un souci autrement plus important que l'explication de la richesse d'Abraham ou que la justification de la beauté de Sara.

109. C'est le cas notamment de Gen 32 : 23-33. Cf. à ce sujet, K. ELLIGER, *Der Jakobskampf am Jabbok. Gen 32. 23ff. als hermeneutisches Problem*, in *ZThK*, 49, 1951, pp. 1-31, réimprimé in *Kl. Schr. z. A. T.*, T.B, 32, 1966, pp. 141-173; H.-J. STORBE, *Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope*, in *EvTheol*, 14, 1954, pp. 466-474.

110. G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 139, 141sq. Cf. aussi B. D. NAPIER, *From Faith to Faith*, New York, 1956, pp. 65 sq.; K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, p. 146.

111. Rappelons à ce propos que nous ne décrivons pas ici l'intention de l'ancien récit, mais que nous cherchons seulement à déterminer le sens que le Yahviste a donné à ce récit et la fonction qu'il lui a attribuée. C'est pourquoi le fait qu'à l'intérieur de la tradition reçue, le comportement d'Abraham ne soit pas dénoncé comme une infidélité, mais soit au contraire expliqué par la famine et le danger couru par le patriarce, ne saurait contredire la thèse de VON RAD. Ces éléments font partie de la tradition ancienne. Le fait que J ait préservé ces éléments témoigne non seulement de sa grande fidélité à l'égard de la tradition reçue, mais reflète peut-être de sa part une finesse narrative supplémentaire : l'infidélité d'Abraham n'est pas « gratuite », puisqu'elle est occasionnée par des facteurs aussi décisifs qu'une famine et qu'une menace de mort. Pourtant — telle pourrait être la conviction du Yahviste — l'attitude d'Abraham n'en équivaut pas moins à une trahison de la promesse. (Cette interprétation yahviste se trouve d'ailleurs explicitée en 24 : 5-8 et en 26 : 2). E. HÄRCKEN

(Note 112 page suivante).

Yahvé qui lui rend Sara et qui le ramène en Terre promise. Nous retrouvons donc le même thème que dans le cycle de Jacob : la supercherie de l'homme est démasquée aux yeux de tous, mais Yahvé reste fidèle à ses promesses en dépit du manque de foi de son élu¹¹².

Kilian¹¹⁴ estime que von Rad attribue à tort au narrateur yahviste une intention théologique. Si le Yahviste avait voulu suggérer une infidélité de la part d'Abraham, il aurait exprimé plus clairement son intention. La critique de Kilian méconnaît non seulement la spécificité de l'art narratif du Yahviste, mais aussi la qualité et l'attitude des cercles auxquels le Yahviste s'adressait. Comme nous aurons l'occasion de le souligner à plusieurs reprises¹¹⁵, le génie du Yahviste est d'avoir su suggérer bien davantage qu'il n'explicitait. Les *theologoumena* de ce narrateur indiquent clairement l'orientation fondamentale de son histoire, mais à partir de ces « déclarations d'intention », l'interprétation concrète des divers récits est laissée à l'imagination des auditeurs. Si le Yahviste ne fait pas suivre ses récits d'une « morale de l'histoire », cela ne signifie donc pas qu'il soit indifférent à leur sens théologique et moral, bien au contraire ! En jugeant inintelligible l'intention théologique sous-jacente à l'insertion de 12 : 10-20,

(*Abrahams Lüge und die christliche Wahrheit* (1938), in E. HAENCHEN, *Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze*, 11, Tübingen, 1968, pp. 40,49) a donc raison de dire que le récit de Gen 12 : 10-20 a été réinterprété dans un sens plus « moral » ; seulement, cette réinterprétation ne se situe pas au niveau de l'herméneutique chrétienne, comme le voudrait HAENCHEN, mais bien au niveau du narrateur yahviste lui-même. Comme c'est le cas pour Gen 32 : 23-33, l'insertion d'une légende quelque peu rugueuse dans un contexte nouveau et sa mise au service de l'intention kérygmaticque du Yahviste peuvent provoquer des tensions entre le sens primitif de la légende et l'interprétation qu'elle acquiert par son nouveau cadre. Mais parfois c'est la survivance de ces éléments très « primitifs » qui justement donne au kérygme de J sa saveur toute particulière.

112. K. KOCH (*Was ist Formgeschichte?*, pp. 136sq.) montre que des trois versions du récit, celle de Gen 12 : 10-20 s'efforce le moins d'excuser Abraham. Elle se réjouit simplement de la ruse du patriarche.

113. L'interprétation de VON RAD nous paraît préférable également à celle de H. W. WOLFF, qui situe l'intention du Yahviste dans le cadre de la « bénédiction » : « Zu einem Gegenstück aber wird die Geschichte von der Gefährdung der Ahnfrau : Indem Abraham lügnerrisch seine Frau als seine Schwester ausgibt, bringt er Unheil über Aegypten statt Segen (12, 10ff.) » (TB, 22, p. 363). La malédiction qui s'abat sur le Pharaon fait partie de la tradition reçue, au sein de laquelle elle servait à illustrer comment Dieu protégeait l'astuce de son élu. Pour le Yahviste, la malédiction est le moyen par lequel Yahvé sauve Abraham malgré son infidélité. Il est donc peu probable que le Yahviste ait vu dans le récit de 12 : 10-20 une application du principe de 12 : 3a. En revanche, il pourrait s'agir d'une illustration *sub contrario* de l'affirmation de 12 : 3b. L'indignité d'Abraham serait vue alors comme l'obstacle principal à la communication de la bénédiction aux « nations ». Nous rejoindrions ainsi la perspective de VON RAD.

114. R. KILIAN, *BBB*, 24, p. 14 : « Hätte J dies in der Einordnung von 12, 10-20 sagen wollen, dann hätte er diesen Gedanken doch wohl deutlicher zum Ausdruck gebracht. »

115. Cf. *infra*, pp. 64, 99-116.

Kilian sous-estime en outre l'entendement ou l'intuition des auditeurs du narrateur yahviste. Les Israélites de l'époque de Salomon, qui non seulement se savaient les héritiers de la promesse, mais encore qui avaient vu cette promesse se réaliser au-delà de toute espérance dans le royaume de David, ces Israélites ne pouvaient faire autrement que frémir lorsqu'ils s'entendaient dire qu'Abraham à peine arrivé en Terre promise, l'avait déjà quittée. De même, ils ne pouvaient que trembler à la pensée qu'Abraham avait abandonné Sara au harem du Pharaon, eux qui se savaient les descendants de ce couple patriarcal! C'est pourquoi, loin d'être obscures, les implications profondes de la confrontation entre la promesse de Yahvé et le comportement d'Abraham devaient apparaître dans toute leur clarté aux yeux des contemporains du Yahviste.

L'insertion de 12 : 10-20 nous pose encore une autre question : Pourquoi le récit de la descente en Égypte a-t-il été placé de manière à interrompre le séjour d'Abraham à Béthel? Pourquoi n'a-t-il pas été inséré après l'arrivée d'Abraham à Mamré ou, du moins, entre deux étapes de sa migration? Pourquoi Abraham retourne-t-il à Béthel après son voyage en Égypte¹¹⁶?

C'est à cette question que certaines observations de Seebass¹¹⁷ permettent incidemment de trouver une réponse. Seebass voit dans l'ensemble de 12:1 — 13:17 une composition du Yahviste dont le but était de transférer sur Abraham les éléments relatifs à Sichem et à Béthel du cycle de Jacob-Israël. Or, dans le cadre de cette « Traditionsübertragung », Seebass considère le voyage d'Abraham en Égypte comme le pendant du voyage de Jacob en Mésopotamie. Dans les deux cas, le patriarche part de Béthel (12 : 9 ; 28 : 10-22 JE) et retourne à Béthel (13 : 3sq. ; 35 : 1-7* E). Tant Abraham que Jacob sont en détresse avant leur départ, mais riches à leur retour. L'on pourrait y ajouter que dans les deux cas, le patriarche s'exile après avoir reçu la promesse du pays

116. Il est exclu d'attribuer au hasard le fait que l'insertion se soit produite à cet endroit précis. En effet, le Yahviste ne s'accorderait pas deux versets entiers (13 : 3,4) pour préciser qu'Abraham est revenu exactement à l'endroit (situé entre Béthel et Ai) qu'il avait quitté, si le retour à cet endroit ne revêtait pas à ses yeux une signification particulière. Il ne suffit pas non plus de prétendre que le Yahviste était tenu de faire retourner Abraham à l'endroit traditionnel de la séparation de Lot ou de la promesse des vv. 14-17, car dans ce cas rien ne l'aurait obligé à faire partir Abraham de Béthel, c'est-à-dire à le faire arriver à Béthel avant son aventure égyptienne (12 : 8). Ce phénomène du départ et du retour à un même endroit est si frappant qu'il est parfaitement légitime de se demander si ce schéma ne répond pas à une intention précise du narrateur. Une autre question serait de savoir pourquoi le Yahviste mentionne le « Négeb » comme une étape intermédiaire dans l'aller et retour d'Abraham entre Béthel et l'Égypte. La raison en est probablement que le récit primitif de 12 : 10-20 faisait partir le patriarche du Négeb. C'est ce que nous suggère aussi le « prototype » de cet épisode dans la tradition d'Isaac (cf. 26 : 7-11).

117. H. SEEBASS, *BZAW*, 98, pp. 21sq.

(12 : 7 ; 28 : 13-15) et que chaque fois, son retour est dû à une initiative divine (12 : 17, 20 et, plus directement, 31 : 3 J, 13 E). Ces analogies sont si frappantes que — sans entrer même dans le problème des rapports littéraires ou pré-littéraires qu'elles impliquent — nous avons déjà la certitude de tenir là l'explication de notre énigme.

Nous ne suivrons pas Seebass lorsqu'il conclut que les chap. 12 et 13 sont une composition intégrale du Yahviste, mais nous déduirons des analogies qu'il a été le premier à signaler, qu'en insérant le récit de 12 : 10-20 dans le contexte de la visite d'Abraham à Béthel, le Yahviste s'est conformé à une structure de tradition préexistante. Cette structure répondait probablement au schéma suivant : Un patriarche arrive à Béthel. Bien qu'il soit titulaire d'une « Landverbeissung », une détresse soudaine l'oblige à quitter Béthel et à s'exiler dans un pays lointain. Une intervention divine lui permet cependant de quitter son exil et de retourner, muni de grandes richesses, à Béthel. Comme nous le verrons, c'est là la structure de base du cycle de Jacob. Et c'est elle qui, sans aucun doute, a influencé le Yahviste dans son insertion de 12 : 10-20.

Pour conclure, l'on observera que les interprétations de von Rad et de Seebass se complètent à merveille. Dans l'histoire de Jacob, comme dans le reste de la Genèse¹¹⁸, le fait de quitter la Terre promise est considéré par le Yahviste, sinon toujours comme une infidélité, du moins comme une mise en question de la promesse. Que ce thème de la préservation de la promesse est lié en particulier à la tradition de Béthel, cela va se trouver confirmé par la suite de notre étude.

En 12 : 10-20, le Yahviste a exprimé son intention kérygmatisque par la juxtaposition de récits qui n'avaient précédemment aucun lien entre eux. Dans le cycle de Jacob, ce narrateur recourra au même procédé lorsqu'il insérera l'épisode archaïque de la lutte contre « l'ange » (Gen 32 : 23-33) dans le récit de la rencontre entre Jacob et Ésaü (32 : 4-14a ; 33 : 1-16*)¹¹⁹.

Mais on sait depuis von Rad¹²⁰ que le Yahviste a aussi donné à sa vision théologique une expression plus directe. Aux « carrefours » principaux de la tradition reçue, il a inséré de brefs passages, librement composés, dans lesquels il a posé les accents théologiques fondamentaux de sa narration. Ces passages ont une valeur « programmatique ».

S'il existe dans l'ensemble de la narration yahviste un passage « programmatique », c'est bien celui de Gen 12 : 1-3, comme l'ont

118. Cf. surtout Gen 24 : 6-8 J ; de même dans la source élohiste : Gen 46 : 1-5.

119. Cf. à ce propos les articles de K. ELLIGER et de H.-J. STOEBE cités *supra*, p. 57, n. 109.

120. Cf. G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, I, München, 1962³, p. 179.

montré notamment von Rad¹²¹, Schreiner¹²² et Wolff¹²³. Dans ces versets le Yahviste relie l'histoire des origines à l'histoire de l'élection, et il y exprime sa vision de l'ensemble de l'histoire du salut¹²⁴. Ce point est acquis depuis longtemps. La difficulté réside plutôt dans l'interprétation et dans la délimitation de ce qui constitue vraiment l'apport du Yahviste.

Les vv. 1-3 reflètent-ils tout entiers le kérygme du Yahviste? Comme l'ont suggéré plusieurs auteurs, il existe une certaine tension entre le v. 1 et les vv. 2-3¹²⁵.

G. Westermann¹²⁶ a montré que non seulement la « bénédiction » ne pouvait à l'origine être l'objet d'une promesse, mais encore qu'elle n'avait aucun lien avec la « Landverheissung ». Il est donc certain que sur le plan de la tradition ancienne, les vv. 12 : 1-3 ne forment pas une unité. D'autre part, H.-W. Wolff¹²⁷ s'est attaché

121. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, in *TB*, 8, pp. 72-75.

122. J. SCHREINER, *Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter*, in *BZ*, N.F., 6, 1962, pp. 1-31.

123. H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten*, in *EvTheol.*, 24, 1964, pp. 73-98, réimprimé in H. W. WOLFF, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, *TB*, 22, pp. 345-373. Cf. également *supra*, pp. 53-54.

124. G. VON RAD écrit (*TB*, 8, p. 73) : « In dieser Verklammerung von Urgeschichte und Heilsgeschichte gibt der Jahwist Rechenschaft von dem Sinn und Zweck des Heilsverhältnisses, das Jahwe Israel gewährt hat. Er gibt die Aetiologie aller Aetologien Israels und wird an dieser Stelle zum wahren Propheten : Weder rational begründet noch in Einzelheiten schon fassbar verkündet er als das Fernziel der von Gott in Israel gewirkten Heilsgeschichte die Ueberbrückung der Kluft zwischen Gott und den Menschen insgesamt. » Cf. également *Theologie des A.T.*, 1, pp. 177sq. Au sujet de la fonction théologique de Gen 12 : 1-3, cf. *infra*, pp. 108 sq.

125. R. SMEND (*Die Erzählung des Hexateuch*, p. 62) et O. EISSFELDT (*Hexateuchsynopse*, p. 11), qui appliquent le critère des doublets, font la césure entre 12 : 2 et 12 : 3 et ils pensent ainsi retrouver le thème de la « bénédiction » dans chacun des fils parallèles qu'ils postulent. (Cf. dans le même sens P. ALTMANN, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*, *BZAW*, 92, Berlin, 1964, p. 10). Ce faisant, ils méconnaissent le véritable point de rupture de cette unité. C. A. SIMPSON en revanche (*The Early Traditions*, p. 69) avance un argument semblable à celui de KILIAN : « [vv. 2,3a] is part of J's elaboration of the simpler narrative of J'. »

126. C. WESTERMANN, *art. cit.*, in *TB*, 24, pp. 25sq. Cf. aussi, du même auteur, *The Way of the Promise through the Old Testament*, in B. W. ANDERSON (ed.), *The Old Testament and Christian Faith*, New York, 1963, pp. 200-224, surtout pp. 210sq. ; *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München, 1968, pp. 52-56. WESTERMANN a montré en particulier qu'il existait un lien primitif entre la bénédiction et la descendance nombreuse. La descendance nombreuse est à l'origine le fruit de la bénédiction et non l'objet d'une promesse. Il semble donc que le fait que la bénédiction soit elle-même devenue l'objet d'une promesse reflète un stade encore plus tardif et pourrait fort bien être une innovation du Yahviste. (A ce sujet, cf. maintenant O. H. STECK, *art. cit.*, in *Probleme biblischer Theologie* (Festschrift G. von Rad), München, 1971, pp. 550sq. et nn. 68,70.) Sur l'absence de lien entre la bénédiction et la « Landverheissung », cf. aussi H. W. WOLFF, *art. cit.*, in *TB*, 22, pp. 355sq. Le lien entre 12 : 2ac et 2aß est donc plus ancien (ou du moins plus iogique) que le lien entre 12 : 1 et 12 : 2. Les conclusions de WESTERMANN et de WOLFF ont été confirmées par les investigations de G. WEHMEIER (*Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk*, Basel, 1970, pp. 199sq., 204 et *passim*). Cf. *infra*, pp. 339-343.

127. H. W. WOLFF, *art. cit.*, in *TB*, 22, pp. 351-361. Cf. dans le même sens, N. LONKINK, *op. cit.*, *SBS*, 28, p. 83. Dans son étude magistrale, WOLFF démontre

à démontrer que la « bénédiction » était le leitmotiv par excellence, voire la clef, de l'œuvre du Yahviste. Si donc les vv. 12 : 1-8 contiennent un apport du Yahviste, cet apport est presque certainement reflété par les vv. 2,3.

Si, comme Wolff le soutient à juste titre¹²⁸, l'insertion kérygmatische du Yahviste débouche sur la bénédiction des nations au v. 3b¹²⁹, il y a lieu d'insister plus fermement encore qu'il ne le fait¹³⁰

que le point culminant, voire l'essence même, du *theologoumenon* du narrateur yahviste se trouve au v. 12 : 3b. C'est dans ce verset qu'est résumé une fois pour toutes le kérygme du Yahviste : la bénédiction d'Abraham est destinée à s'étendre à toutes les nations. (Dans la dernière partie de son étude, pp. 361-373, WOLFF montre comment ce leitmotiv trouve son application dans la suite du Pentateuque). Cette désignation du v.3b découle non seulement d'une analyse syntaxique de 12 : 1-3, mais aussi d'un examen de la « Traditions-geschichte » des formules qui y sont réunies. Du point de vue syntaxique, les vv. 2-3a sont des impératifs cohortatifs à la 1^{re} personne qui dépendent de l'impératif à la 2^e personne du v. 1, au ce sens qu'ils le complètent dans une perspective finale ou consécutive. Le v. 3b, lui, revêt la forme d'une subordonnée consécutive au parfait et s'avère être ainsi, par rapport à l'ensemble des vv. 1-3, « la conséquence des conséquences » (cf. p. 351, n. 28, pp. 352-353. Sur la structure des vv. 2-3, cf. aussi A. MORTONEN, *The Use and Meaning of the Words 'bārək and b'rākāh in the Old Testament*, in *VT*, 9, 1959, pp. 158-177, surtout p. 159; H.-P. MÜLLER, *Imperativ und Verheissung im Alten Testament. Drei Beispiele*, in *EvTheol*, 28, 1968, pp. 557-571, spéc. pp. 559 sq.; R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, 1969, pp. 68sq.; G. WEHMEIER, *Der Segen im Alten Testament*, p. 99). A la gradation syntaxique correspond une précision progressive du *theologoumenon* lui-même, de sorte que forme et substance convergent toutes deux vers l'apogée du v. 3b. En reprenant et en réinterprétant des formules traditionnelles aux vv. 2,3a, mais aussi et surtout en formulant l'affirmation inouïe du v. 3b, le Yahviste a donc lui-même cerné son programme kérygmatische (cf. WOLFF, *ibid.*, pp. 353-359). Ce qui cependant nous importe le plus dans notre démarche, c'est que la promesse de la terre ne fait pas partie du nouveau kérygme des vv. 2-3. WOLFF cherche, il est vrai, à comprendre l'ensemble des vv. 1-3 comme une création du Yahviste, mais il va à l'encontre de cette affirmation lorsqu'il écrit (pp. 354sq.) : « Wenn ihm [dem Jahwisten] mit der Väterüberlieferung etwas vorgegeben war, dann zunächst die Landverheissung... Um so überraschender ist es, dass dieses in der palästinischen Vätertradition hervorragende und für die Verknüpfung mit der israelitischen Landnahmetradition entscheidende Thema der Landverheissung, das dem Jahwisten bekannt war, in dem herausgestellten Leitwort 12, 1-3 völlig zurückfällt. » L'on remarquera d'autre part que l'unité syntaxique élaborée par WOLFF est unilatérale : s'il est indéniable que les vv. 2,3 ne peuvent exister sans le v. 1, sur lequel ils s'appuient, les vv. 1,4a, en revanche, peuvent fort bien avoir existé avant que le Yahviste n'y insère son *theologoumenon*. Ceci dit, il est évident que la « Landverheissung » n'a pas perdu toute son importance pour le Yahviste. Toutefois ce n'est pas sur cet élément que le Yahviste a entendu faire reposer le poids de son kérygme. Une position équilibrée à ce sujet est défendue par H.-P. MÜLLER (*Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, *BZAW*, 109, 1969, pp. 52-57).

128. Cf. la note précédente.

129. Il semble acquis aujourd'hui que l'expression *nbrkw bk kl mšpht k'dmk* doit être rendue, sinon par un passif (« en toi seront bénies toutes les nations de la terre »), du moins par une conception « procurative » du *niph'al* (« en toi, toutes les nations de la terre acquerront la bénédiction »), les deux sens n'étant d'ailleurs pas mutuellement exclusifs. Cf. notamment, J. SCHREINER, *Segen für die Völker in der Verheissung an die Erzväter*, in *BZ*, N.F., 6, 1962, pp. 6sq.; H. W. WOLFF, *art. cit.*, in *TB*, 22, pp. 356sq.; H.-P. MÜLLER, *art. cit.*, in *EvTheol*, 28, 1968, p. 561; *op. cit.*, *BZAW*, 109, 1969, p. 53, n. 105; R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations*, Neuchâtel, 1959, pp. 32sq. *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, 1969, pp. 68sq. MÜLLER résume fort bien la

(Note 130 page suivante).

sur l'aspect polémique de cette affirmation^{130b}. Le Yahviste montre dans l'ensemble de sa narration à quel point les patriarches sont indignes de cette promesse : toutes leurs initiatives débouchent sur des querelles avec leurs voisins (cf. Gen 12 : 11-13 ; 16 : 5-6 ; 26 : 7sq. ; 27 : 1-45* ; 31 : 19-23* ; 34 : 1-29) ou amènent la malédiction sur eux (Gen 12 : 17 ; 16 : 6 ; 34 : 25-29). Ce n'est que lorsque les patriarches se laissent mener par Yahvé à la réconciliation — souvent à leur corps défendant — que la bénédiction du patriarche et la bénédiction des « nations » peuvent reprendre leur cours. (Gen 12 : 17-20 ; 16 : 7-15 ; 26 : 26-31 ; 31 : 44-54 ; 33 : 1-15*.) Enfin, Kilian¹³¹ relève que le thème de la bénédiction (vv. 2,3) interrompt le thème de la promesse du pays. Comme nous le verrons, la promesse de la terre prend son départ au v. 1, se poursuit au v. 4a, et reste déterminante pour l'ensemble des chap. 12 et 13. Le Yahviste aura donc réinterprété la promesse de la terre comme une bénédiction.

Ainsi nous sommes amenés à la conclusion suivante : Gen 12 : 2,3 aussi bien que 12 : 10-20 représentent une insertion du Yahviste. Par conséquent, le contexte dans lequel se sont faites ces insertions est antérieur au Yahviste. Les vv. 1,4a,6a,7-8 ; 13 : 2,5,7sq. appartiennent donc à la tradition reçue par le Yahviste¹³². La précision

situation lorsqu'il écrit (*EvTheol*, 28, 1968, p. 561) : « Wieder bleibt also der Ausdruck in der Schwebe zwischen den Alternativen : offenbar besteht zwischen Medium und Passiv für hebräisches Denken kein ausschliessender Gegensatz : das Niph'al *nbrkw* umfasst beide. Gesegnet wird man im Sinne von Gen. 12,3, indem man dem Segnen Gottes entspricht (V. 3a) und sich so Segen verschafft. » Il renvoie aussi à la formule de B. JACOB (*Genesis*, 1934, p. 338) : « Das Segnen eines Segenswürdigen, weil von Gott Gesegneten, schafft dem Segnenden Segen, und weh dem, der ihn flucht. » Le niph'al se retrouve en Gen 18 : 18 et 28 : 14. Les deux passages où le verbe se trouve au hitpa'el (22 : 18 ; 26 : 4) n'ont pas à nous préoccuper, car ces passages sont manifestement des insertions postyahvistes (cf. *infra*, pp. 186, 332 sq.). Sur la réinterprétation restrictive de la formule, impliquée par l'usage du hitpa'el, cf. SCHNEIDER, *ibid.*, pp. 16-20, et G. WEHMEIER, *Der Segen im Alten Testament*, 1970, pp. 177-179, 184-186. On remarquera aussi que ces deux passages (22 : 18 ; 26 : 4) ainsi que 18 : 18) utilisent l'expression « peuples de la terre » (*guyy h'rs*), alors que 12 : 3 et 28 : 14 parlent des « clans de la terre fertile » (*mšpht h'dmh*), ce qui dénote bien la différence entre les deux groupes de textes.

130. H. W. WOLFF, *art. cit.*, pp. 369sq.

130b. A ce sujet, cf. *infra*, p. 120, n. 81. Contre P. ALTMANN (*BZAW*, 92, p. 11), qui parle à propos de Gen 12 : 3 d'un « ungeheures Selbstbewusstsein ». Ceci dit, il ne faut pas oublier que ce verset ne nous donne qu'un aspect partiel du kérygme de J. Cf. L. RUPPERT, *Der Jahvist Kündet der Heilsgeschichte*, in J. SCHREINER (ed.), *Wort und Botschaft des A.T.*, Würzburg, 1969^a, p. 105.

131. R. KILIAN, *BBB*, 24, p. 4.

132. Comme nous l'avons mentionné, von RAD a essayé de démontrer que l'ensemble des vv. 1-8* était l'expression du kérygme du Yahviste. Ce narrateur aurait cherché à faire contraster la grandeur de la promesse (vv. 1-3,7) avec la médiocrité de la réalité, telle qu'elle se manifeste notamment par la présence des Cananéens (v. 6b) et de leurs sanctuaires (le chêne de Moreh, v. 6a). Mais il n'est pas certain que le Yahviste ait poursuivi l'intention que von RAD lui attribue. La mention du chêne de Moreh ne dénote pas nécessairement une mise en évidence, voire une dénonciation, des sanctuaires cananéens. Le Yahviste semble comprendre les lieux saints des

avec laquelle les insertions du Yahviste se laissent délimiter nous montre que ce narrateur a reproduit la tradition reçue dans son « Wortlaut »¹³³. Pour réinterpréter cette tradition dans la perspective « prophétique » qui est la sienne¹³⁴, il aura suffi au Yahviste de greffer son *theologoumenon* de la bénédiction sur la promesse du don de la terre et d'insérer l'épisode de 12 : 10-20 dans le cadre de la migration d'Abraham.

versets 6-8 comme les fameux *megômôl* qui furent « découverts » par les patriarches et qui n'avaient par conséquent — à ses yeux du moins — aucune connotation païenne. Quant au v. 6b (« lo Cananéen était alors dans le pays »), son appartenance au récit yahviste reste douteuse. Cf. H. GUNKEL, *Gen.*, p. 163; C. A. SIMPSON, *The Early Traditions*, p. 69; R. KILIAN, *BBB*, 24, p. 3. Si toutefois le v. 6b devait vraiment remonter au Yahviste, c'est bien dans le sens d'un contraste entre la promesse et la réalité, c'est-à-dire dans le sens d'une épreuve de foi pour Abraham, qu'il faudrait l'interpréter. En tout cas, il serait faux d'y voir une tentative de « disculper » Abraham d'avoir fréquenté des sanctuaires cananéens, car, aux yeux de J, Abraham ne commettait aux vv. 6-8 absolument rien qui exigeât une excuse ou une justification. Une autre manière d'interpréter l'ensemble de 12 : 1-8^a comme le programme théologique du narrateur se trouve attestée chez E. NIELSEN (*Shechem*, pp. 214sq.). NIELSEN pense que le « narrateur judéen » (qui, à certains égards, est l'équivalent de J dans le système critique de NIELSEN), a voulu revendiquer systématiquement les sanctuaires du Nord pour son héros Abraham. Mais en même temps il se demanda pourquoi ce narrateur s'est limité à Sichem et à Béthel et n'a pas revendiqué les autres sanctuaires du Nord comme Gilgal, Silo, le Tabor ou Dan. NIELSEN y répond en supposant que le narrateur judéen s'est fondé sur l'itinéraire du retour de Jacob de Transjordanie, mais qu'il a laissé de côté les étapes de Galaad, Penuel et Mahanaïm parce que la Transjordanie était au-delà de l'horizon judéen. Nous aurons à revenir sur ce problème. Disons simplement que nous ne connaissons aucun cas où le Yahviste ait favorisé Abraham par rapport à Jacob-Israël. Les transferts de motifs ont dû avoir lieu avant la rédaction yahviste.

Il serait d'ailleurs assez étonnant que le Yahviste ait tout inventé dans le récit de 12 : 1-8^a (ainsi M. NORN, *Übertieferungsgeschichte*, pp. 217, 252). Comment concevoir qu'à un moment où les cycles d'Abraham, d'Isaac et de Jacob s'étaient déjà alignés les uns sur les autres et où Abraham avait été « promu » à la tête de la généalogie patriarcale (cf. NORN, *op. cit.*, p. 123), comment concevoir qu'à ce moment la « Auszugstradition » (12 : 1) n'ait pas, elle aussi, déjà figuré au début du cycle d'Abraham ? On peut donc admettre que, tout au moins en 12 : 1, le Yahviste s'est appuyé sur la tradition reçue. Or, si la sortie d'Abraham de Mésopotamie faisait partie de la tradition préyahviste, il n'est pas inconcevable que la visite d'Abraham à Sichem et à Béthel y ait, elle aussi, figuré. Il est probable en effet que tous les trois éléments (12 : 1, 6-7, 8) sont à l'origine des emprunts au cycle de Jacob-Israël.

133. Qu'il est possible de retrouver ou de reconstituer par l'analyse le texte préyahviste dans son « Wortlaut », cela nous paraît pouvoir être démontré pour la plupart des récits contenus dans l'œuvre du Yahviste. La fidélité du Yahviste à la forme même de la tradition reçue nous est apparue en Gen 34 (cf. A. DE PUUV, *Génèse XXXIV et l'histoire*, in *RB*, 76, 1969, pp. 5-49, voir pp. 26-28), elle nous apparaîtra en Gen 15 (cf. *infra*, pp. 295-327) et en Gen 28 (cf. *infra*, pp. 389-449), enfin, nous espérons, dans une étude sur les traditions du patriarcat Israël, la mettre en évidence également à propos de Gen 32 : 23-33 et 33 : 18 act-20. Dans une étude sur les récits yahvistes d'Israël dans le désert (Ex 15-18^a ; Nb 10-21^a) V. FRITZ est parvenu, au terme d'analyses tout à fait indépendantes, aux mêmes conclusions que nous en ce qui concerne l'attitude du Yahviste à l'égard de ses sources. Cf. V. FRITZ, *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten*, in coll. *Marburger Theologische Studien*, 7, Marburg, 1970, pp. 107-123.

134. A ce sujet, cf. *infra*, pp. 164sq.

III. LE RÉCIT PRÉYAHVISTE (= LA « GRUNDSCHICHT » DE R. KILIAN)

1. Le problème

Une fois écartés les passages sacerdotaux (Gen 12 : 4b,5 ; 13 : 6, 11b,12abc) et les insertions manifestes du Yahviste (12 : 2-3,9-20 ; 13 : 1,3,4), il reste un ensemble plus ou moins cohérent comprenant les vv. 12 : 1,4a,6a,(6b),7,8 ; 13 : 2,5,7-11a,12b-18. C'est cet ensemble qu'il nous faut maintenant examiner.

Le récit de la migration d'Abraham se présente comme un tout. La trame du récit est constituée par un itinéraire qui conduit Abraham de Mésopotamie (12 : 1) à Mamré (13 : 18) en passant par Sichem (12 : 6,7) et Béthel (12 : 9 ; 13 : 5-17*). Cet itinéraire est entrecoupé de promesses divines et de la construction d'autels à Sichem et à Béthel. A l'exception de la scène du partage du pays avec Lot (13 : 5-13*), le récit ne comporte aucun développement narratif et ne manifeste aucune tension dramatique. Il est tenu dans un ton de dissertation. Pour emprunter les catégories proposées par W. Richter¹³⁶, ce récit est plus proche du « Bericht » que de la « Erzählung ». C'est pourquoi il ne saurait être question de considérer l'ensemble 12 : 1-8* ; 13 : 5-18* comme une ancienne tradition narrative, transmise pour elle-même dans le cercle des clans « patriarcaux »¹³⁶. Il n'est pas question non plus d'y voir un assemblage de petites unités précédemment autonomes¹³⁷, car les

135. W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB, 18, Bonn, 1966*, pp. 344-383, surtout pp. 376-378.

136. A ce sujet, cf. déjà H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 163,167 ; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 135,138 ; R. KILIAN, *BBB*, 24, p. 10.

137. Une tentative dans ce sens a été faite par C. WESTERMANN, qui écrit à propos de 12 : 6sq. (*TB*, 24, p. 28) : « Die Stelle klingt wie das Referat einer alten Erzählung, deren Grundelemente in diesem Satz zusammengefasst sind, wobei aber die Situation fehlt, in die hinein die Verheissung erging. Es kann eine sehr alte Erzählung hinter diesem Referat stehen. » N. LOHMINK (*Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn 15*, SBS, 28, pp. 38,51, n. 2, et surtout pp. 92-94,116) va encore plus loin : pour lui, le récit auquel se réfère 12 : 6,7 n'est autre que le vieux récit de promesse qui se trouve à la base de Gen 15. D'autres hypothèses s'orientent vers une solution un peu différente : A la suite de R. KRAETZSCHMAR, O. KAISER (*Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15*, in *ZAW*, 70, 1958, pp. 107-126, voir pp. 123sq.) a proposé l'explication suivante : le récit de l'alliance d'Abraham (15 : 7-21*) aurait eu sa place primitive entre 12 : 7a et 12 : 7b. Les vv. 12 : 6-7 ne seraient donc pas le résumé d'une tradition, mais le cadre d'où le récit de 15 : 7sq. aurait été retiré. Cette même séquence a été adoptée par J. DUS, mais interprétée comme une tradition jacobite (cf. J. DUS, *Der Jakobbund Gen 15 : 8ff.*, in *ZAW*, 80, 1968, pp. 35-37). Il est cependant difficile d'admettre que l'auteur de la « Grundschrift » des chap. 12sq. ait fait figurer un récit plus long à la place de 12 : 6,7. La structure de la trame préyahviste des chap. 12sq., qui, comme nous allons le voir, est déterminée par l'itinéraire d'Abraham et par l'épanouissement progressif de la promesse, aurait mal supporté

étapes de l'itinéraire sont elles-mêmes dépourvues d'un développement narratif, et la trame globale (l'itinéraire) est trop marquée pour pouvoir résulter d'une juxtaposition fortuite de petites unités. Il faut donc voir dans l'ensemble 12 : 1-8* ; 13 : 5-18* une composition littéraire, le produit réfléchi d'un auteur.

Le problème est maintenant de découvrir la structure et la pointe de ce récit, et de déterminer son intention.

2. La thèse de R. Kilian

Kilian¹³⁸ voit à l'origine de la « Grundschrift » du chap. 13 une étiologie israélite destinée à expliquer pourquoi le territoire fertile du « cercle du Jourdain » se trouve entre les mains des Moabites (les descendants de Lot) et pourquoi les Israélites (les descendants d'Abraham) ont dû se contenter des montagnes rocaillieuses de Palestine centrale, alors que — tel est le présupposé de l'étiologie — l'ensemble du pays a été promis à Abraham. A cette question l'étiologie fournirait la réponse suivante : c'est parce qu'Abraham a renoncé de son propre gré — et non parce qu'il y aurait été forcé par la supériorité de Lot, ou encore parce que la promesse divine ne se serait pas réalisée¹³⁹ — que les Israélites ne possèdent pas le « cercle du Jourdain ». Les deux protagonistes du récit seraient Abraham et Lot, et son lieu de fixation serait Béthel.

Quant à Gunkel¹⁴⁰, qui reflète sur ce point la *communis opinio*, il explique le récit du chap. 13* comme une excroissance des chap. 18* ; 19*. Le but du récit aurait été de montrer comment Lot, c'est-à-dire le représentant des Moabites et des Ammonites, s'était précipité sur les terres fertiles de la plaine, sans savoir dans quel « guépier » il se jetait. Le narrateur israélite aurait ainsi aiguisé la joyeuse anticipation de ses auditeurs devant la catastrophe imminente qui allait s'abattre sur Lot et sur ses richesses. Le ressort fondamental du récit serait la « Schadenfreude » des descen-

la présence d'une « Landverheissungserzählung » in extenso. Cela n'exclut pas, bien au contraire, que les vv. 12 : 6,7 se réfèrent, comme le pense WESTERMANN, à un récit plus ancien. Étant donné que la promesse de 13 : 14-17 se « réfère » manifestement au récit de la promesse de Gen 28*, il faudrait chercher à quel élément de la tradition de Jacob-Israël les vv. 12 : 6-7 pourraient se référer. Dans son état actuel, le cycle de Jacob ne rapporte pas de promesse promulguée à Sichem. S'agirait-il donc d'un vestige de la tradition du patriarche Israël ? ... Nous ne le savons pas. Ceci dit, nous verrons que la scène de 12 : 6-7 n'a pas besoin d'une référence directe et « matérielle » au cycle de Jacob-Israël, mais qu'elle trouve dans la structure schématique de la « Grundschrift » une explication suffisante. Cf. *infra*, pp. 582-583.

138. R. KILIAN, *BBB*, 24, pp. 29-34.

139. Ce contraste n'est pas exprimé par KILIAN, mais nous supposons qu'il rend bien compte du fond de sa pensée.

140. H. GUNKEL, *Gen.*, p. 176 sq.

dants d'Abraham de constater que les descendants de Lot ont échoué sur des montagnes encore plus arides que les leurs¹⁴¹. Étant un appendice au cycle de Mamré-Sodome, le récit serait originaire de la région d'Hébron.

Le problème est donc celui du rapport entre la « Grundschrift » des chap. 12-13 et la suite de l'histoire d'Abraham. La plupart des auteurs¹⁴² estiment que ces chapitres formaient à l'origine un tout avec les chap. 18* et 19*, qui rapportent la fin de l'histoire de Lot. La dislocation entre les deux parties du « cycle » aurait été opérée par le Yahviste lui-même. Pour Gunkel et Noth¹⁴³, les chap. 12*-13* ont été composés d'emblée comme une introduction aux chap. 18*-19*, alors que Kilian admet que les deux parties se sont formées indépendamment l'une de l'autre. Kilian est d'avis, en effet, que Gen 13* reflète une tradition de Lot indépendante de celle de Gen 19*¹⁴⁴. Il estime que le récit de la séparation d'avec Lot a été conçu dans l'horizon géographique de Béthel¹⁴⁵ et que le « cercle du Jourdain » n'envisage pas la région de Sodome, mais se réfère à une région située au nord de la Mer Morte correspondant probablement aux « steppes de Moab »¹⁴⁶. Par conséquent, il interprète non seulement les vv. 13:10b,12b,13 mais aussi le v. 13:18 comme les traces du raccord rédactionnel avec les chap. 18*-19*. Ce raccord serait antérieur au Yahviste puisque ce narrateur aurait trouvé l'ensemble du cycle déjà constitué et que c'est lui qui, par l'introduction des chap. 15 et 16, aurait procédé à sa dislocation.

3. Critique de la thèse de R. Kilian

Que faut-il penser de l'hypothèse de Kilian?

Sur un point, Kilian a raison : le thème fondamental du récit

141. « Die Voraussetzung der Sage ist dabei, dass die Berge Kanaans besser sind als die Moabs. » (H. GUNKEL, *loc. cit.*).

142. Cf. H. GUNKEL, *Gen.*, p. 176 ; R. SMEND, *Die Erzählung des Hexateuch*, p. 59 ; O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, p. 10 ; O. PROCKSCH, *Gen.*, p. 93 ; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 217, n. 548. Seul C. A. SIMPSON (*The Early Traditions*, p. 70) attribue la dislocation à RP.

143. Cf. H. GUNKEL, *loc. cit.* ; M. NOTH, *loc. cit.*

144. A ce sujet, cf. maintenant R. KILIAN, *Zur Überlieferungsgeschichte Lots*, in *BZ*, N.F., 14, 1970, pp. 23-37.

145. R. KILIAN, *BBB*, 24, p. 30. Cf. déjà A. DILLMANN (*Gen.*, p. 23), O. PROCKSCH (*Gen.*, p. 105) et J. SKINNER (*Gen.*, pp. 252sq.), qui songent à *burdj beïtin*. Contrairement à H. GUNKEL qui écrit (*Gen.*, p. 176) : « Die Sage trägt deutlich das Lokalkolorit von Hebron. » Il est vrai qu'un endroit situé aux environs de *burdj beïtin* correspond beaucoup mieux que *râmel el-khalîl* à la situation envisagée. Mamré n'offre aucune vue sur la dépression de la Mer Morte. Il ne fait donc pas de doute que le narrateur, quel qu'il soit, se représente bien la scène dans la région de Béthel.

146. Sur ce point, cf. la discussion très détaillée de R. KILIAN (*op. cit.*, pp. 20-22). Une certitude est difficile à atteindre.

préyahviste est celui de la possession du pays¹⁴⁷. Il faut souligner que ce thème domine non seulement l'itinéraire et les promesses (12 : 1,4a,6-8 ; 13 : 14-18), mais aussi la scène du partage (13 : 5-13*). Or, ce thème est entièrement absent des diverses couches littéraires des chap. 18-19¹⁴⁸. Si donc les chap. 12* et 13* manifestent un intérêt qui leur est étranger, ils ne peuvent être réduits à une accroissance des récits de Mamré et de Sodome.

Mais Kilian a-t-il raison de voir à l'origine de la tradition de Gen 12*-13* une étymologie « béthélienne » destinée à expliquer la division territoriale entre Israélites et Moabites? A-t-il raison de faire aboutir la migration d'Abraham à Béthel et d'écarter le v. 13 : 18 comme une suture rédactionnelle avec les chap. 18*-19*? Cette hypothèse se heurte, nous semble-t-il, à des obstacles insurmontables.

En principe, il est concevable, certes, qu'une étymologie comme celle de Gen 13* ait vu le jour à Béthel, et cela à une époque où ses auteurs étaient confinés encore à la région montagneuse de la Palestine centrale, mais il faudrait alors admettre que cette étymologie ne concernait primitivement pas Abraham, mais plutôt Jacob-Israël. En effet, Kilian lui-même est obligé d'admettre que la présence d'Abraham à Béthel est le résultat d'un processus de « Traditionsübertragung », c'est-à-dire d'un transfert relativement tardif de motifs du cycle de Jacob sur le cycle d'Abraham¹⁴⁹.

147. R. KILIAN écrit à juste titre (*ibid.*, p. 29) : « Das Land und die Landverteilung scheinen demnach das Wesen der Erzählung auszumachen, ohne dieses Interesse am Land wäre die Erzählung ihres Inhaltes beraubt. »

148. R. KILIAN (*op. cit.*, pp. 96-189, 285-294) distingue dans les chap. 18-19 une couche littéraire plus ancienne, dans laquelle les trois hommes s'adressent à Abraham et à Lot au pluriel (= « Pluralversion»), d'une couche plus récente, pour laquelle Yahvé, présent parmi les trois hommes, parle au singulier (= « Singularschicht »). La seconde couche représenterait une élaboration yahviste de la première. A l'origine de ces chapitres, KILIAN reconnaît un assemblage d'étymologies très anciennes, comprenant notamment le récit de la chute de Sodome et du sauvetage de Lot, le récit de l'origine de Moab et d'Ammon et les étymologies de Şour et de la colonne de sel. Ces étymologies de provenance moabite auraient été rattachées à la tradition d'Abraham au moyen d'un prologue qui relatait la visite des trois mêmes hommes à Abraham et dont le but était d'établir un parallèle entre Lot et Abraham. (Sur la substitution yahviste des « deux messagers » aux « trois hommes » au chap. 19, cf. KILIAN, *ibid.*, pp. 112sq.). Le lieu de fixation de ce cycle préyahviste, tel qu'il apparaît dans la « Pluralversion », se situe à Mamré/Hébron. (Sur ce point tout le monde est d'accord : cf. entre autres M. NOTH, *Übertieferungsgeschichte*, pp. 124sq., 167-169. A la différence de KILIAN, NOTH situe cependant l'origine même des étymologies à Mamré.) Le Yahviste aurait ensuite repris ce récit primitif en l'élargissant considérablement, en l'interprétant dans le sens de la religion de Yahvé et en lui imposant sa perspective théologique. Le Yahviste serait responsable en particulier du récit de l'intercession d'Abraham pour Sodome. (Cf. dans le même sens, NOTH, *op. cit.*, pp. 258sq. ; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 182sq.).

149. Dans ce sens, cf. déjà H. HOLZINGER (*Gen.*, p. 138), qui se réfère à J. WELLHAUSEN et à B. STADE ; H. GUNKEL (*Gen.*, p. 167). HOLZINGER et GUNKEL semblent admettre un « emprunt » à l'histoire de Jacob pour 12 : 8 seulement. Parmi les auteurs plus récents, cf. notamment K. GALLING, *Bethel und Gûgal*, in *ZDPV*, 67,

Kilian estime cependant qu'entre 1300 et 1000 av. J.-C., Jacob

1944/45, pp. 32sq.; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, pp. 217sq.; E. NIELSEN, *Shechem*, pp. 214sq.; H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten* (1964), in *TB*, 22, 1964, p. 350; R. KILIAN, *BBB*, 24, pp. 5sq., 11,34,221sq., etc.; H. SEEBASS, *BZAW*, 98, pp. 21sq. La seule voix discordante est celle de N. LOHFINK (*Die Landverheissung als Eid*, *SBS*, 28, 1967, pp. 92-94), qui cherche à maintenir l'enracinement primitif tout au moins de 12 : 1-7* dans la tradition d'Abraham. LOHFINK est conscient de la difficulté de son postulat, mais il croit pouvoir le surmonter au terme des considérations suivantes : « Man sollte gegen diese Folgerung nicht eagen, Abraham gehöre doch in den Süden. Er war Randnomade, die Wege eines Randnomaden führten weit. Gerade die Tatsache, dass die seine Traditionen bewahrenden Judäer nachher weiter im Süden Fuss fassten, könnte veranlassen haben, dass sie die weiter nördlich an ihren Stammvater ergangene Landverheissung als eine Gressverheissung nicht nur für sich, sondern auch für ihre Brüderstämme auffassten [...] (op. cit., pp. 92 sq.). » LOHFINK essaie ensuite de mettre en question la notion même du « Haftpunkt », telle qu'elle a été établie par ALT : « Versteht man unter ' Haftpunkt ' den Ort, wo allein eine Erzählung weitererzählt wird, weil dort ein konkreter Anlass dazu besteht (etwa Heiligtumsfällologie), dann gut. Aber kann man beweisen, dass unter Wanderhirten keine Erinnerungen an die Lokalisierung bestimmter wichtiger Ereignisse der Familiengeschichte bewahrt bleiben können, auch wenn diese Hirten nur von Zeit zu Zeit wieder an diesem Ort vorbeikommen und der Ort nicht in ihrem Besitz ist ? (*ibid.*, n. 11). »

En dehors de ce que nous dirons à propos du « Haftpunkt » de la tradition d'Abraham à la note 164, il y a lieu de faire valoir, face aux objections de LOHFINK, les points suivants :

1) Rien ne nous permet d'affirmer que les Judéens, ni aucun des groupes tribaux qui ont formé la « Maison de Juda », aient séjourné en Palestine centrale avant de se fixer dans les montagnes de Juda (cf. à ce sujet K. GALLING, *loc. cit.*; A. DE PURY, *art. cit.*, in *RB*, 76, 1969, pp. 19-26). Même si la tradition d'Abraham avait son origine dans la tribu de Juda, il ne serait donc pas possible de la rattacher à la région de Sichem.

2) Lorsque LOHFINK affirme qu'il faut tenir compte non seulement du point de fixation local d'une tradition patriarcale — en général un *māqôm* situé dans le voisinage d'une ville cananéenne —, mais aussi des endroits touchés par les transhumances des groupes de semi-nomades qui charriaient ces traditions, il invoque un argument très important, et nous ferons d'ailleurs de cet argument le plus large usage. Il n'est en effet pas possible de décréter, par exemple, que Mamré est le « Haftpunkt » de la tradition d'Abraham et de disséminer à partir de là tous les autres endroits qui pourraient être mentionnés dans l'histoire d'Abraham. Seulement, pour pouvoir être retenus comme éléments de la tradition ancienne, il faut que ces endroits non seulement se situent sur une voie de transhumance possible, mais encore qu'ils aient été fréquentés régulièrement par le clan porteur de la tradition. Or, dans le cas de 12 : 7, ni l'une ni l'autre de ces deux conditions n'est remplie. La route de Mamré à Sichem n'est pas une voie de transhumance puisqu'elle relie deux zones de pâturages d'été (les régions cultivées) et qu'elle ne s'étend pas aux steppes subdésertiques qui seules étaient accessibles aux nomades pendant la saison des pluies. Il en ressort que, même si le clan responsable de la tradition d'Abraham devait avoir traversé une fois la région de Sichem, il n'a jamais pu fréquenter régulièrement le *māqôm* de Sichem en même temps que celui de Mamré. Par ailleurs, le fait qu'une autre tradition patriarcale ait pu s'enraciner si solidement à Sichem, rend fort improbable la fréquentation de ce *māqôm* par le clan des « fils d'Abraham ». En fait, nous avons toutes les raisons de supposer que le clan porteur de la tradition d'Abraham dirigeait ses transhumances vers les régions désertiques les plus proches de Mamré, c'est-à-dire le désert de Juda et le Négeb. Ce serait là une manière d'expliquer les mentions du Négeb en 12 : 9; 13 : 1.

3) Enfin, LOHFINK évoque la possibilité que les clans de semi-nomades aient gardé le « souvenir » de certains événements importants, même lorsque ceux-ci se seraient produits en dehors de leur horizon géographique. Il va sans dire que cette possibilité ne peut être rejetée *a priori*. On conçoit fort bien que certains clans aient conservé, par exemple, le souvenir de leur origine. La « Auszugsgesge » pourrait ainsi remonter

a été supplanté dans la tradition par Abraham¹⁵⁰. Mais ce raisonnement ne tient pas. Il est possible, sans doute, que le processus de la « Traditionsübertragung » dont témoigne Gen 12^e-13^e se soit amorcé très tôt, mais il ne saurait être question de situer ce processus à Béthel même. Quels sont, aux yeux de Kilian, ces « Israélites » résidant dans la région de Béthel qui, à l'époque prémonarchique, auraient rattaché à Abraham une étymologie sur la possession du pays? Seraient-ce les mêmes groupes qui transmettaient par ailleurs des traditions analogues (promesses divines,

à un souvenir historique authentique, peu importe de savoir si elle était primitivement rattachée à Abraham ou à Jacob-Israël. Cependant, l'extrait de la promesse du pays ne peut justement pas être assimilé à un « événement historique » dont on garderait le souvenir. La raison n'en réside pas tant dans le fait qu'une révélation reste finalement insaisissable en termes d'histoire, mais plutôt dans l'observation qu'une révélation ne se perpétue pas dans le « souvenir historique », mais au contraire dans la *tradition*. Or, pour que la tradition survive, il faut qu'elle soit perpétuellement réactualisée par ceux qui en sont les détenteurs, et cette réactualisation ne peut se faire ailleurs qu'au sanctuaire de la divinité qui a accordé la révélation. Ce phénomène est particulièrement évident dans le cas de la « Landverheissung ». Si l'en maintient — avec LEHFMINK — la possibilité que la tradition de la promesse de la terre se soit formée déjà dans le cercle des clans « patriarcaux » — avant même que la naissance du peuple d'Israël ne lui donnât une extension « nationale » —, alors cette promesse ne pouvait se référer à autre chose qu'à la sédentarisation permanente du clan dans les zones arables qu'il fréquentait pendant ses transhumances d'été. Comme nous allons le voir (cf. *infra*, pp. 176-184, etc.), la promesse « patriarcale » était étroitement liée aux *meqômôt* palestiniens, et elle ne s'étendait qu'aux environs immédiats de ces *meqômôt*. Pour en revenir à notre point de départ, cela signifie que le clan de semi-nomades qui a charrié la « Landverheissung » abrahamique primitive n'a pu la réactualiser qu'à un *meqôm* qu'il était en mesure de fréquenter périodiquement. Sichem n'a pu être, par conséquent, le berceau de la promesse faite à Abraham. Ces considérations nous empêchent également d'accorder à 12 : 6-8 le sens d'une étymologie culturelle, comme le proposait GUNKEL (*Gen.*, p. 166), EISSFELDT (*Hexateuchsynopse*, p. 8) et SKINNER (*Gen.*, p. 246). Tout aussi invraisemblable est la suggestion faite, non sans de sérieuses réticences, par A. ALT (*Der Gott der Väter*, in *Kl. Schr.*, 1, p. 55) et qui consiste à attribuer la présence d'Abraham à Béthel et à Sichem à un phénomène d'extension progressive du culte du « Dieu d'Abraham » vers les sanctuaires du Nord.

150. R. KILIAN écrit (*ibid.*, p. 34) : « Da nach der Ätiologie die Abrahamsleute im westlichen Gebirgsland, Lot und seine Nachkommen (Moab und Ammon) im östlichen Gebiet wohnen, bleibt praktisch für die Entstehung der Ätiologie nur die Zeit zwischen Landnahme und dem davidischen Grossreich. Mit dieser Zeit stimmt dann auch die an sich verwunderliche Tatsache überein, dass die Ätiologie in Bethel, einem eigentlichen Jakobsort, mit Abraham und nicht mit Jakob verbunden ist. Darin spiegelt sich nämlich bereits ein späterer Prozess der Ausgestaltung der Väterüberlieferungen wider, in dessen Verlauf Abraham als die später bevorzugte Gestalt mehr und mehr in den Vordergrund getreten ist und Überlieferungselemente von Jakob und Isaak an sich gezogen hat. » Le problème est de savoir à quel moment et surtout dans quelle région s'est jouée cette ascension d'Abraham aux dépens de Jacob. Même en admettant qu'il ait commencé très tôt, ce processus n'a pu se dérouler que dans des cercles judéens, car les Judéens sont les seuls qui peuvent avoir eu à cœur de revendiquer les traditions patriarcales du Nord pour « leur » patriarche. (Le raisonnement inverse proposé par G. A. DANELL (*Studies in the Name Israel in the Old Testament*, Diss. Uppsala, 1946, p. 35 et n. 5) nous paraît intenable.) Or, jusqu'à la destruction du royaume du Nord, jamais les Judéens ne se sont établis dans la région de Béthel. Cf. H. W. WOLFF, *Das Ende des Heiligtums Bethel*, in A. KUSCHKE et E. KUTSCH (ed.), *Archäologie und Altes Testament* (Festschr. K. GALLING), Tübingen, 1970, pp. 287-298.

fondation de sanctuaires) au sujet du patriarche Jacob? Il nous paraît bien improbable que des traditions « rivales » concernant deux patriarches différents aient été transmises, simultanément au même endroit, voire par les mêmes cercles. Par conséquent, si la scène de Gen 13 : 5-13* devait refléter une étymologie au sens où l'entend Kilian, celle-ci appartiendrait certainement à la tradition de Jacob. Nous y reviendrons à l'instant.

Comme nous l'avons vu, Kilian considère le v. 13 : 18 comme un point de suture rédactionnelle (préyahviste). En d'autres termes, il soutient que pour la « Grundschrift », l'itinéraire d'Abraham s'achevait à Béthel, ce qui impliquerait du même coup la sédentarisation d'Abraham dans la région de Béthel. Ici, encore, l'impasse est totale. Les arguments formels avancés par Kilian en faveur du caractère secondaire de 13 : 18 ne tiennent pas¹⁵¹.

151. De tous les arguments invoqués par R. KILIAN (*op. cit.*, pp. 26sq.) pour justifier le caractère secondaire du v. 18, aucun n'est vraiment concluant. KILIAN pense que la formule *wyb' wysb*, employée en 13 : 18 pour relater l'arrivée d'Abraham à Mamré, s'oppose dans la « Grundschrift » à *wyf' hlk* (12 : 8), où il est question de l'arrivée à Béthel. L'on répondra que *wyb' wysb* (« il arriva et s'installa ») traduit précisément le fait qu'Abraham est arrivé au terme de son voyage, alors que l'expression *wyf' hlk* (« il planta sa tente ») peut, dans le contexte, évoquer plutôt un séjour de brève durée. Ensuite, KILIAN rend attentif au fait que le verbe dénomminatif *hl* ne se trouve que trois fois dans l'A.T. : en Gen 13 : 12bβ, 18 (au gal) et en És 13 : 20 (au pl'el). Gen 13 : 18 ferait donc partie de la même couche secondaire que le v. 13 : 12bβ. Mais il est tout aussi vraisemblable, à notre avis, que le rédacteur responsable du raccord entre les chap. 12*sq. et 18*sq. se soit inspiré au v. 13 : 12bβ de la forme verbale qu'il a trouvée en 13 : 18. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi le narrateur de la « Grundschrift » n'aurait pu utiliser un cinquième verbe de mouvement après les quatre autres que KILIAN a recensés (*hlk*, *'br*, *'lq* et *ns*). Comme troisième argument, KILIAN souligne le fait que l'expression *b'lny mmr'* se retrouve en 18 : 1, ce qui démontrerait, selon lui, l'appartenance de 13 : 18 à la phase de compilation des chap. 12*sq. et 18*sq. Mais KILIAN montre lui-même (cf. *op. cit.*, pp. 99sq., 286) que le récit primitif du chap. 18 (la « Pluralversion ») localisait le lieu de séjour d'Abraham « sous l'arbre » (*hl h'g*; 18 : 4,8), alors que la précision *b'lny mmr'* (qu'il faut peut-être lire au singulier avec la LXX et la Syriacque; cf. O. PROCKSCH, *Gen.*, p. 106) appartient à une couche littérale ultérieure. Si par conséquent une des deux mentions des chênes de Mamré remonte au compilateur du cycle, ce n'est pas celle de 13 : 18, mais celle de 18 : 1. Un dernier argument avancé par KILIAN vise la différence de terminologie entre les vv. 13 : 17 et 13 : 18. Les verbes *qum* et *hlk*, qui déterminent le v. 17, ne réapparaissent pas au v. 18. En admettant que les vv. 14-17 fassent partie de la « Grundschrift », ce qui nous reste à démontrer, il est évident que cette « Landverheissung » contient des formules stéréotypées. A la suite de PROCKSCH (*Gen.*, p. 105), D. DAUBE (*Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs, in Von Ugarit nach Qumran* (Festschrift O. Eissfeldt), *BZAW*, 77, 1958, p. 35) a expliqué l'*ambitus* envisagé au v. 17 comme un ancien rite de prise de possession d'un terrain ou d'un domaine. (Cf. aussi un parallèle ougaritique cité d'après Th. H. GASTER par C. WESTERMANN, *TB*, 24, p. 30). La formule utilisée ne s'inspire donc pas du contexte du récit, mais bien d'un concept juridique. Il n'est pas possible, bien entendu, de comprendre le seul v. 18 comme la réponse à l'exhortation divine du v. 17. Dans l'idée du narrateur préyahviste, l'*ambitus* s'applique à l'ensemble de l'itinéraire d'Abraham. L'*ambitus* d'Abraham est une revendication de possession précisément en ce sens que l'itinéraire va de Sichem à Mamré et recouvre ainsi non seulement la partie centrale de la Palestine israélite, mais atteint aussi ses trois *megômôl* patriarcaux principaux. En conclusion, il s'avère que rien n'empêche d'attribuer le v. 13 : 18 au récit primitif des chap. 12sq.

Ensuite, si l'on voulait postuler une tradition qui fit aboutir l'itinéraire d'Abraham à Béthel, il faudrait, comme nous l'avons dit, rendre vraisemblable l'existence dans la région de Béthel d'un groupe qui, à l'époque prémonarchique, aurait pu avoir un intérêt à substituer dans les traditions locales le patriarche Abraham au patriarche Jacob. Il serait alors difficile d'expliquer comment la tradition « béthélienne » d'Abraham aurait pu se joindre aux traditions « hébronites » des chap. 15^{sq.}, 18^{sq.}, car les cercles hébronites responsables du raccord entre les chap. 12^{sq.} et 15^{sq.} ou 18^{sq.} auraient certainement été enclins à rejeter une tradition qui aurait fixé « leur » Abraham dans une région aussi lointaine de la leur, à moins que l'ancienneté et l'authenticité d'une telle tradition fût si évidente qu'elle ne pût être écartée. Or, tel n'est manifestement pas le cas. Par conséquent, tout nous pousse à croire que le v. 13 : 18 appartient à la « Grundschrift » et que l'itinéraire d'Abraham a abouti dès le début à Mamrè.

Revenons maintenant au postulat de Kilian selon lequel la « Grundschrift » des chap. 12 et 13 a son origine dans une étymologie « béthélienne » justifiant le partage du pays entre Israélites et Moabites. Nous avons vu que si cette étymologie devait avoir un « Sitz im Leben » authentique à Béthel, elle ne pouvait guère provenir de la tradition d'Abraham, mais qu'elle devait être considérée comme un emprunt à la tradition de Jacob. Or, le thème de la possession du pays apparaît dans le cycle de Jacob précisément en relation avec le *māqôm* de Béthel (Gen 28 : 10-22^{*}). Nous avons là une première confirmation que ce thème a bel et bien été emprunté à la tradition de Jacob. Mais il est possible de préciser davantage : dans le cycle de Jacob, le thème de la possession du pays s'exprime à travers la promesse (Gen 28 : 13, 15). Il n'y a dans le cycle de Jacob aucun parallèle à la scène du partage entre Abraham et Lot¹⁵². Comme la promesse de 28 : 13, 15 se retrouve dans une formulation très proche¹⁵³ en 13 : 14-17, également localisée à Béthel, c'est bien la promesse — et non la scène du partage — qui a le plus de chances d'être primaire dans la tradition.

Il nous paraît évident que la « Grundschrift » des chap. 12^{*} et 13^{*} ne se laisse pas réduire à la scène de la séparation entre Abraham et Lot, mais qu'elle comprend également la migration d'Abraham de Mésopotamie à Mamrè. Or, cet itinéraire fait partie de la « Grundschrift » dès sa conception. D'autre part, l'itinéraire

152. Le récit de Gen 31 : 44-54 que l'on pourrait être tenté d'invoquer se situe dans un contexte tout différent. Dans le récit sacerdotal en revanche, les motifs de la séparation de Jacob et d'Ésaü (36 : 7), et d'Abraham et de Lot (13 : 6), se correspondent parfaitement. Cf. R. DE VAUX, *La Genèse*, in coll. *La Sainte Bible... de Jérusalem*, Paris, 1962¹, p. 77, n.b.

153. Cf. *infra*, pp. 176-185.

est lui-même étroitement lié au thème de la possession du pays et de la promesse, comme Kilian est d'ailleurs le premier à le reconnaître¹⁵⁴. Le récit préyahviste reflète non seulement le thème du *partage*, mais aussi celui de la *promesse*. Kilian en convient pleinement puisqu'il considère la promesse de 13 : 14-17* comme l'aboutissement de l'étiologie primitive¹⁵⁵.

A notre sens, il existe cependant une certaine tension entre l'itinéraire et la promesse d'une part — qui constituent le « squelette » de la « Grundschrift » — et la scène du partage (13 : 5-13*) d'autre part. Cette scène implique une certaine restriction dans la possession du pays, surtout dans l'interprétation que lui donne Kilian, puisque pour lui, l'étiologie « béthélienne » cherche à expliquer pourquoi les Israélites *ne possèdent pas* le fertile « cercle du Jourdain ». La promesse des vv. 14-17, en revanche, n'impose aucune limite au territoire promis : « Lève les yeux et regarde, de l'endroit où tu es, vers le nord et le midi, vers l'orient et l'occident. Tout le pays que tu vois, je le donnerai à toi et à ta postérité pour toujours ... » (13 : 14,15). Or, la vue sur le pays joue également un rôle déterminant dans la scène du partage (13 : 9,10), à la différence près que le territoire vu par Abraham et Lot est précisément *soustrait* au patriarche. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la cohérence entre les vv. 5-13* et 14-17 laisse à désirer, et l'on peut se demander si ces versets représentent vraiment une séquence primitive.

Ce manque de cohérence pourrait nous induire à considérer la promesse des vv. 13 : 14-17 comme un élément secondaire dans le récit. C'est ce qu'ont fait — pour des motifs divers — la plupart des commentateurs. Ils ont interprété ces versets soit comme une insertion d'un rédacteur postyahviste¹⁵⁶ soit comme un *theologoumenon* du Yahviste lui-même¹⁵⁷. Cependant, Eissfeldt¹⁵⁸ a soutenu dès 1922 que la promesse était une partie intégrante de la tradition béthélienne puisqu'elle se retrouvait, selon lui, en L, J,

154. R. KILIAN, *op. cit.*, pp. 4,10.

155. R. KILIAN, *ibid.*, pp. 32sq.

156. Cf. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*⁴, p. 23; H. HOLZINGER, *Gen.*, p. 141; H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 175sq.; K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels*, *BZAW*, 48, 1928, p. 42; J. SKINNER, *Gen.*, pp. 253sq.; C. A. SIMPSON, *The Early Traditions*, p. 72. Les principales raisons invoquées étaient les suivantes : les vv. 14-17 rapportent une promesse divine sans mentionner explicitement une théophanie (WELLHAUSEN). D'autre part, ces versets interrompent le fil narrateur des vv. 12 et 18 (GUNKEL, SKINNER). Enfin, la promesse apparaît comme une motivation théologique du partage du pays, alors que ce partage est déjà suffisamment motivé par le choix de Lot (GUNKEL). Pour la réponse à ces arguments, cf. R. KILIAN, *BBB*, 24, pp. 24sq.

157. Cf. O. PROCKSCH, *Gen.*, p. 105; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 144sq.; C. WESTERMANN, *TB*, 24, p. 30; H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 22, n. 51; N. LOHFINK, *SBS*, 28, p. 20, n. 36, p. 51, n. 2.

158. O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, pp. 8sq.

E et P. Il fut donc un des seuls à refuser la suppression des vv. 14-17¹⁵⁹. Sans anticiper sur notre argument principal — selon lequel la promesse de la terre ne fait pas partie des *theologoumena* du Yahviste — nous pouvons dire ceci : si la promesse des vv. 13 : 14-17 était supprimée, la courbe itinéraire-promesse, qui est si caractéristique du récit des chap. 12^{*}-13^{*}, se trouverait interrompue ou amputée. Comme nous le verrons, cette courbe correspond en fait à la structure fondamentale de la « Grundschrift ». En d'autres termes, la promesse de 13 : 14-17 est bien exigée par la structure même du récit.

Il faut donc se demander si ce n'est pas plutôt la scène du partage (13 : 5-13^{*}) qui est secondaire dans le cadre de la « Grundschrift ». L'on constate en effet que le personnage de Lot est mal enraciné, non seulement en 12 : 10-20, mais également dans le récit préyahviste de la migration d'Abraham. En fait, les seules mentions de Lot dans la « Grundschrift » en dehors de 13 : 5-13 se trouvent en 12 : 4aβ et en 13 : 14aβ. Les deux mentions sont sans attaches syntaxiques, et elles donnent l'impression d'être des gloses. Cette impression est renforcée par le fait qu'aux vv. 12 : 6-8 Abraham agit et se déplace au singulier. En 13 : 14sq., Abraham est toujours (ou : de nouveau) seul. Enfin, nous constatons que 13 : 14acb-18 se rattache aisément à 12 : 8. Comme nous allons le voir, le caractère primitif de ce lien semble se confirmer par un examen de la structure de la « Grundschrift » des chap. 12 et 13.

Nous pouvons donc formuler d'ores et déjà — à titre provisoire — la conclusion suivante : la thèse de Kilian selon laquelle le noyau primitif de la « Grundschrift » de Gen 12-13 serait une étymologie sur la frontière entre Israël et Moab, exprimée par le récit de la séparation entre Abraham et Lot, cette thèse est sans fondement¹⁶⁰. La migration d'Abraham et les promesses qui lui sont attachées se passent fort bien de l'intermédiaire de 13 : 5-13^{*}. Il vaut donc mieux revenir à la position de Gunkel¹⁶¹ et comprendre, non pas l'ensemble de la « Grundschrift », mais la seule scène du partage

159. O. EISSFELDT utilise le parallélisme pour appuyer sa thèse des deux sources yahvistes. Bien que nous ayons rejeté cette thèse (cf. *supra*, pp. 50-54), l'argumentation d'EISSFELDT nous paraît valable sur le plan de la critique des traditions. Si l'on peut établir que la promesse du pays et de la descendance fait partie de la tradition de Jacob à Béthel, il n'est pas exclu que cette promesse soit reflétée également dans le récit d'Abraham à Béthel, puisque ce récit résulte en majeure partie d'une « Traditions-Übertragung » d'un cycle sur l'autre.

160. Les prolongements de cette thèse sur le plan de la critique des traditions ont été exposés par R. KILIAN dans son article *Zur Überlieferungsgeschichte Lots*, in *BZ*, N.F., 14, 1970, pp. 23-27. KILIAN est amené non seulement à situer Lot à deux endroits différents dans la vallée de la Mer Morte, mais aussi à postuler deux entrées différentes de la tradition (moabite) de Lot dans l'Ancien Testament. Sa démarche est spéculative, et ses conclusions restent peu convaincantes.

161. Cf. *supra*, pp. 66-67.

(13 : 5-13*) comme une excroissance des chap. 18* ; 19*. Cette scène aura été introduite dans le récit de la migration d'Abraham lorsque les chap. 12* ; 13* (et 15*¹⁶²) auront été joints aux chap. 18* ; 19*. C'est probablement le motif de la vue sur la terre promise, présent en 13 : 14sq., qui aura incité le compilateur responsable de cette insertion à formuler l'épisode du partage et à l'introduire à cet endroit précis¹⁶³. Rappelons toutefois que cette insertion doit s'être produite *avant* la rédaction yahviste.

4. La structure du récit préyahviste

De la « Grundschrift » mise en évidence par Kilian, il reste maintenant les vv. 12 : 1,4ac,6a,7,8 ; 13 : 14acb-18. Nous trouvons ainsi un texte tout à fait cohérent :

12 : 1. Yahvé dit à Abram : « Va-t-en de ton pays, de ta parenté et de la maison de ton père, vers le pays que je te ferai voir. » 4ac. Abram s'en alla donc, comme le lui avait dit Yahvé... 6a. Abram traversa le pays jusqu'au *māqôm* de Sichem, jusqu'au Chêne de Moréh. 7. Yahvé apparut à Abram et dit : « A ta postérité je donnerai ce pays ». Et là, Abram bâtit un autel à Yahvé, qui lui était apparu. 8. Il passa de là dans la montagne, à l'orient de Béthel, et il dressa sa tente, ayant Béthel à l'occident et Ai à l'orient. Là, il bâtit un autel à Yahvé et il invoqua le nom de Yahvé. 13 : 14acb. Yahvé dit à Abram : « Lève donc tes yeux et regarde, du *māqôm* où tu es, vers le nord et le midi, vers l'orient et l'occident, 15. car tout le pays que tu vois, je le donnerai à toi et à ta postérité pour toujours. (16. Je rendrai ta postérité comme la poussière de la terre, en sorte que, quand on pourra compter les grains de poussière de la terre, on pourra aussi compter ta postérité.) 17. Lève-toi, parcours le pays en long et en large, car c'est à toi que je le donnerai. » 18. Avec ses tentes, Abram alla s'établir au Chêne de Mamré qui est à Hébron, et là, il bâtit un autel à Yahvé.

Si le récit primitif de Gen 12-13, tel que nous venons de le dégager, donne une impression de schématisation, c'est qu'il est construit selon un « programme » bien défini et qu'il est pourvu d'une structure rigide. Le récit relate d'une manière sommaire la migration d'Abraham de Mésopotamie à Mamré, et chaque étape est accompagnée de la construction d'un autel et de l'octroi d'une promesse divine. Il est évident que le poids du récit repose tout

162. Cf. *infra*, pp. 78-84, 323, n. 413.

163. E. NIELSEN (*Shechem*, p. 214, n. 3) suppose que le « narrateur » a situé l'épisode de la séparation de Lot à Béthel parce que ce lieu était associé aux grands schismes de l'histoire d'Israël : « He may have regarded this schism as prefigurative of the later schisms which occurred in the history of Israel and Judah, both of them intimately bound up with Shechem and Bethel (1. Kgs. 12 and 2. Kgs. 17, cf., too, the later Samaritan schism) ». Cependant, si nous situons le Yahviste à l'époque de Salomon, même la rédaction yahviste est antérieure au schisme de Jéroboam. Ce schisme ne peut par conséquent avoir influencé en quel que ce soit le récit de Gen 13.

entier sur la promesse de la possession de la terre. Cette promesse est développée selon une ligne ascendante. En 12 : 1, elle est à peine esquissée, en 12 : 7 elle est sommairement annoncée, et en 13 : 14, 15, 17, elle est solennellement proclamée. Ainsi, d'une étape à l'autre, le mouvement de la promesse va en s'amplifiant. Loin de s'exclure mutuellement, les trois mentions de la promesse et les trois édifices d'autel s'insèrent dans une ligne voulue par l'auteur. Nous tenons ici, nous semble-t-il, la clef de la composition de la « Grundschrift ».

Le récit, tel que nous l'avons dégagé, forme-t-il un tout? Dès le moment où nous avons saisi le principe selon lequel le récit de Gen 12^{sq.} a été construit, nous ne pouvons nous empêcher de nous poser la question de savoir si 13 : 18 représente vraiment la fin de ce récit. En 13 : 18 Abraham parvient à sa destination. C'est à Mamré que, selon la tradition la plus ancienne¹⁶⁴, Abraham

164. Selon la narration yahviste, Abraham réside à Mamré (cf. 13 : 18; 19 : 1). La localisation de Mamré à *râmel el-khalil* est acceptée à l'unanimité depuis les fouilles de A. E. MADER en 1926-28. Cf. MADER, *Mamre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmel el-Halil in Südpalästina 1926-1928*, 2 vols., Freiburg i. Br., 1957; R. DE VAUX, *Mamré*, in *DDBS*, 5, 1953, cols. 754-758; cf. aussi A. ALT, *Der Gott der Väter*, in *Kl. Schr.*, 1, p. 54, n. 3; ainsi que *IDB* et *BHH*, *sub voc.* « Mamré ». Pour des hypothèses plus onciennes, cf. F. M. ABEL, *Mamré*, in *Conférences de Saint-Étienne 1909-1910*, Paris, 1910, pp. 143-218. Il faut toutefois se demander si un *mâqôm* patriarcal peut être localisé à l'aide d'une argumentation archéologique. La tradition sacerdotale associe Abraham à la grotte de Makpêla, dans le voisinage immédiat d'Hébron (cf. 23 : 1; 25 : 9; 35 : 27; 50 : 13). Cette tradition est généralement considérée comme secondaire, mais, si le « Haftpunkt » de Mamré s'avérait primitif, rien n'empêcherait qu'un souvenir authentique de la tradition d'Abraham fût également lié à l'endroit de Makpêla. Une divergence réelle apparaît cependant dans la source élohiste : pour E, Abraham semble résider à Beerschéba (cf. 21 : 31, 32, 33; 22 : 19). D'autres lieux encore apparaissent en marge de l'histoire d'Abraham. En dehors de la visite à Sichem et à Béthel (12 : 6-8), dont nous avons parlé, le Yahviste accorde à Abraham une traversée du Négeb (12 : 9; 13 : 1, 3, et éventuellement 20 : 1a J7), tandis que l'Élohiste lui attribue un bref séjour à Gérar (20 : 1sq.).

Malgré cette apparente confusion, un consensus s'était peu à peu établi, avant que M. NORR ne vienne le remettre en question. Dans l'ensemble, on pensait qu'Abraham était lié primitivement à Mamré, et Isaac à Beerschéba. ALT (*op. cit.*, pp. 53sq.), qui fut le premier à saisir le problème des « Haftpunkte » dans toute sa portée, se ralliait à cette opinion. On partait du principe — principe qui devait d'ailleurs être réaffirmé par NORR lui-même (*Überlieferungsgeschichte*, p. 114) — que les éléments communs aux cycles d'Abraham et d'Isaac appartenaient primitivement à la tradition d'Isaac. De même que la visite d'Abraham à Sichem et à Béthel était considérée comme un emprunt au cycle de Jacob, on considérait l'association d'Abraham à Beerschéba et Gérar comme un emprunt au cycle d'Isaac. Cf. entre autres, E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, Halle a.d. Saale, 1906 (= Darmstadt, 1967), p. 259, et surtout W. ZIMMERLI, *Geschichte und Tradition von Beerséba im A.T.*, Diss. Göttingen, 1932, pp. 11-24.

NORR (*op. cit.*, pp. 114-123) s'attaqua au consensus sur le « Haftpunkt » d'Abraham, en affirmant que seuls les éléments de l'histoire d'Abraham qui étaient communs à J et à E, c'est-à-dire qui remontaient à la « Grundquelle » « G », pouvaient prétendre refléter la tradition ancienne d'Abraham. Se trouvaient ainsi exclus de la discussion non seulement les récits élohistes rattachés aux lieux de Beerschéba et Gérar, mais aussi le récit yahviste de Beer-lahal-roi (Gen 16), qui représente une tradition d'Ismaël, et surtout le « Sndergut » yahviste des chap. 18sq. NORR considérait par conséquent

s'établit pour de bon. Or, l'analogie de 12 : 7 et de 12 : 8 ; 13 : 14sq. nous pousse à nous demander si l'érection d'un autel à Mamré n'était pas, elle aussi, accompagnée de la répétition de la promesse.

le lien entre Abraham et Mamré comme secondaire. Selon lui, la tradition d'Abraham avait été transférée à Mamré lorsque ce sanctuaire était devenu le centre de l'amphityonie des tribus méridionales. Comme « noyau » authentique de la tradition d'Abraham, il ne subsistait ainsi que Gen 15, dont la localisation s'était malheureusement perdue. En définitive, NOTH reconnaissait comme seuls indices valables d'une localisation primitive de la tradition d'Abraham les quelques mentions du Négeb en 12 : 9 ; 13 : 1,3 et 20 : 1a. Ainsi NOTH pensait pouvoir déterminer en gros la région de l'origine de la tradition d'Abraham, mais non le lieu précis (ou le *māqôm*) où celle-ci s'était fixée.

Les thèses de NOTH furent à leur tour soumises à une critique sévère. En rejetant les présupposés de critique littéraire qui déterminent l'argumentation de NOTH sur ce point, A. JERSEN (*Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, in *WZ* Leipzig, 3, 1953/54, pp. 269sq.) rejoignit le consensus ancien et se prononça pour la primauté de Mamré : « Muss die Mamreüberlieferung wirklich, weil E sie angeblich nicht kennt, erst spät entstanden sein? [...] Wenn NOTH Abraham vielmehr im Negeb lokalisieren will, so muss er sich auf Genesis 12,9; 13,1; 20,1 berufen, Stellen, die deutlich nur Wanderstationen Abrahams darstellen; und wenn das Urteil J's hier als so gewichtig angesehen wird, warum denn nicht auch bei Mamre? » (p. 270, n. 5) Cf. dans le même sens, R. E. CLEMENTS, *Abraham and David. Genesis XV and its Meaning for Israelite Tradition*, in coll. *Studies in Biblical Theology*, 2nd Ser., 5, London, 1967, pp. 24-26 ; R. E. CLEMENTS, art. *Abraham*, in *ThWbAT*, 1, cols 52-62, surtout col. 56.

La critique de JERSEN est certainement fondée : Même si les mentions du Négeb devaient faire partie de la tradition de la « Götterführung der Ahnfrau » (contre R. KILIAN, qui y voit des chevilles rédactionnelles du Yahviste, cf. *BBB*, 24, pp. 18sq.), elles ne seraient pas nécessairement l'indice d'une association primitive entre Abraham et le Négeb. D'abord, nous ne connaissons aucun contexte d'où cette « Einzelsage » eût pu être tirée. Ensuite, la tradition, dont 12 : 10-20 est le reflet, est liée primitivement au patriarche Isaac et à la région de Gérar, ce qui suffirait amplement à rendre compte des mentions du Négeb si celles-ci faisaient vraiment partie du récit préyahviste.

On peut en outre qualifier d'arbitraire la théorie de NOTH selon laquelle la tradition d'Abraham n'a pu être introduite à Mamré que lors de l'installation à cet endroit de tribus « Israélites » (ou destinées à le devenir). Cette objection s'applique aussi à l'argumentation de KILIAN (op. cit., pp. 139sq., 148-150), pour qui l'introduction d'Abraham dans le cycle des chap. 18^{sq.} reflète un stade « israélite » qui s'oppose au stade « préisraélite » des légendes de Sodome et de Lot. En effet, nous essaierons de démontrer par la suite qu'il est faux de vouloir rechercher l'origine des traditions patriarcales, même là où elles se rattachent à des *maqômât* palestiniens, dans le cercle des tribus qui ont formé ultérieurement le peuple d'Israël. Nous défendrons la thèse que les liens entre Jacob et Béthel, ou entre Israël et Sichem, remontent à un stade « préisraélite » et ne sont pas le fait des tribus d'Ephraïm ou de Manassé. Il est vraisemblable que lors de leur entrée en Palestine, les tribus ont trouvé ces traditions déjà établies dans le pays, que ce soit aux *maqômât* eux-mêmes ou dans le cercle des semi-nomades qui fréquentaient ces *maqômât*. Nous dirons, par analogie, que rien ne prouve que la tradition d'Abraham ait été introduite à Mamré par les tribus de l'amphityonie méridionale. Sans insister sur le fait que cette amphityonie n'est elle-même qu'une hypothèse, on relèvera surtout qu'Abraham n'est l'éponyme d'aucune des tribus qui sont censées la composer. D'autre part, s'il est indéniable que les légendes du chap. 19 sont d'origine extra-israélite, l'on ne sait pas comment le joint s'est fait entre ces légendes et le patriarche Abraham. KILIAN (op. cit., pp. 148-158, 184-187) a probablement raison de voir en 18 : 1-8 une tradition qui s'oppose consciemment au récit de la visite des « trois hommes » à Sodome, mais cela ne signifie pas que cette association soit nécessairement d'origine « israélite ». (Malgré les sérieux arguments de KILIAN, il ne nous paraît d'ailleurs pas possible d'exclure l'éventualité que 18 : 1-15 reflète la tradition primitive de la promesse d'un fils à Abraham, et que l'orientation sur 19 : 1sq. soit secondaire par rapport à l'origine de cette « Verheissungszählung ». Cf. C. WESTERMANN, *TB*, 24, pp. 18, 61-63.) Il serait pour le moins concevable que les légendes de Sodome et de Lot aient été recueillies déjà par un groupe d'Abra-

La courbe ascendante du récit des chap. 12^e et 13^e nous place dans l'expectative d'une apparition divine encore plus éblouissante. L'auditeur s'attend à ce qu'Abraham, arrivé dans son « fief », reçoive l'assurance ou la confirmation définitive de la promesse qui lui a été adressée.

En fait, notre attente est exaucée par le texte de la Genèse lui-même. Si l'on fait abstraction du chap. 14, qui n'a rien à voir dans ce contexte et dont l'insertion est probablement postérieure au Yahviste¹⁶⁵, la « Grundschrift » des chap. 12-13 débouche sur le chap. 15. Nous montrerons, dans un paragraphe consacré à ce chapitre¹⁶⁶, que le récit de Gen 15 doit être compris, dans sa configuration la plus ancienne (15 : 1,6,8^e,9-12,17^e,18abc), non pas comme une « *Verheissungserzählung* » proprement dite, mais

hamides préisraélites. Un indice en faveur de cette hypothèse pourrait résider dans le fait que ce sont « trois hommes », et non pas le seul Yahvé, qui apparaissent à Abraham. Mais, même si l'association de ces légendes avec Abraham devait être l'œuvre de cercles « israélites », il ne serait pas encore établi que la tradition d'Abraham fût étrangère à Mamré. En nous aventurant dans le domaine de la pure hypothèse, nous pourrions proposer, par exemple, la solution suivante : Gen 15 reflète le « noyau » de la tradition d'Abraham. Or, comme rien ne permet d'exclure la possibilité que ce récit se situât à Mamré dès son origine (cf. JEPSEN, *art. cit.*, pp. 275 sq.), nous pourrions admettre que la présence d'Abraham à Mamré remonte à une tradition indépendante des chap. 18^esq. Il serait alors possible d'expliquer pourquoi « l'antithèse » de la légende de Sodome s'est appliquée précisément à Abraham et non pas à quelque autre héros. Peu importerait de savoir, dans le cadre de cette hypothèse, si la tradition de 18 : 1-8 remonte à des cercles « israélites » ou au contraire, à des cercles « patriarcaux ».

En conclusion, nous sommes conscient qu'il n'est guère possible de déterminer avec certitude le point de fixation primitif de la tradition d'Abraham, mais nous pensons aussi que les indices en présence font pencher la balance en faveur de Mamré plutôt que d'un autre endroit. Ces indices se résument dans les deux points suivants :

1) Mamré est le seul *mâqôm* associé à la tradition d'Abraham qui n. soit pas redevable d'un autre cycle patriarcal. Or, le *mâqôm* palestinien semble bien faire partie intégrante de la structure des premières traditions patriarcales.

2) Rien ne s'oppose à ce que la tradition de Gen 15 soit elle-même originaire de Mamré. Le fait que Gen 15 soit — dans le contexte de J — implicitement localisé à Mamré (cf. KILIAN, *op. cit.*, p. 296; CLEMENTS, *op. cit.*, pp. 25sq.; et même dans le contexte préyahviste, si notre hypothèse est correcte) ne suffit évidemment pas à prouver notre supposition, mais une localisation à Mamré reste en tout état de cause préférable à la localisation primitive à Sichem proposée par N. LONFINK (*op. cit.*, SBS, 28, p. 92). A propos de la thèse de LONFINK, cf. *supra*, n. 149.

Il n'est pas besoin d'aborder ici la thèse de JEPSEN (*art. cit.*, pp. 271 sq.) selon laquelle la tradition d'Abraham aurait son origine dans la tribu de Caleb. Si le « *Haftpunkt* » de Mamré est primitif, il est en effet très probable que la tradition d'Abraham ait été émise principalement, sinon exclusivement, par les Calébités. Mais cette hypothèse n'efface pas le principe d'une origine indépendante de la tradition d'Abraham par rapport au cercle des tribus « proto-judéennes » qui se sont groupées autour d'Hébron. Au sujet de la sédentarisation des tribus méridionales, cf. en dernier lieu R. DE VAUX, *The Settlement of the Israelites in Southern Palestine and the Origins of the Tribe of Judah*, in H. T. FRANK et W. L. REED (ed.), *Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of H. G. May*, Nashville, 1970, pp. 108-134, (= R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971, pp. 487-510).

165. Cf. H. GUNDEL, *Gen.*, pp. 288-290; R. DE VAUX, *Histoire...*, pp. 211 sq.

166. Cf. *infra*, pp. 295-330.

comme le récit de la confirmation divine d'un oracle de salut initial. A notre avis, ce récit remonte à une origine nomade, mais il a certainement subi plusieurs élargissements avant sa réception dans la narration yahviste. Ces élargissements, qui ont trait à la promesse d'un héritier (vv. 4,(5?)), et à l'horizon de la terre promise (vv. 18bβ-21), doivent vraisemblablement être attribués à un ou plusieurs compilateurs de l'époque davidique. Ne serait-il pas tentant de voir dans le serment divin qui au chap. 15 vient solennellement sceller la promesse de la terre, la conclusion logique de la « Grundschrift » des chap. 12 et 13? Dans ce cas, le texte que nous avons reconstitué à la p. 75 se poursuivrait à peu près de la manière suivante¹⁶⁷ :

15 : laβb. La parole de Yahvé fut adressée à Abram, dans une vision : « Ne crains rien, Abram ! Je suis ton bouclier, ton salaire sera grand. » 6. Abram crut en Yahvé, qui le lui compta comme justice. 8. Abram dit : « Mon Seigneur Yahvé, à quoi saurai-je que je le posséderai ? » 9. (Yahvé) lui dit : « Va me chercher une génisse de trois ans, une chèvre de trois ans, un bœuf de trois ans, une tourterelle et un pigeonneau. » 10. (Abram) se procura tous ces animaux, les partagea par le milieu et plaça chaque moitié en face de son autre moitié. Mais les oiseaux, il ne les partagea pas. 11. Les rapaces s'abattirent sur les cadavres, mais Abram les chassa. 12. Quand le soleil fut sur le point de se coucher, une torpeur tomba sur Abram, et voici qu'un grand effroi tomba sur lui. 17. Quand le soleil fut couché et que les ténèbres se furent étendues, voici qu'un four fumant et une torche de feu passèrent entre les morceaux des victimes. 18. En ce jour-là, Yahvé prêta serment à Abram, en disant : « A ta postérité j'ai donné ce pays, du Torrent d'Égypte jusqu'au Grand Fleuve, le fleuve d'Euphrate, 19. les Qénites, les Qénizzites, les Qadmonites, 20. les Hittites, les Perizzites, les Rephaïm, 21. les Amorites, les Cananéens, les Girgashites et les Jébuséens. »

La lecture des deux textes à la suite fait apparaître clairement que le chap. 15* nous donne la conclusion majestueuse que nous faisait pressentir la « Grundschrift » des chap. 12 et 13. La vision d'Abraham et le serment de Yahvé surpassent en éclat la promesse de 13 : 14-17, et c'est bien ce serment divin qui constitue l'aboutissement et la pointe du récit de la migration d'Abraham. Le récit de la prise de possession du pays par Abraham s'était ouvert en 12 : 7 sur la promesse : « A ta postérité je donnerai ce pays-ci », et il se termine en 15 : 18 par la formule : « A ta postérité j'ai donné ce pays-ci »¹⁶⁸.

167. Pour la justification de cette reconstitution, cf. *infra*, pp. 321-325.

168. 12 : 7 : *izr'k 'tn 't-h'rš hz't* ;

15 : 18 : *izr'k nty 't-h'rš hz't*.

La formule de 12 : 7 se retrouve également en 24 : 7, où il s'agit certainement d'une référence au complexe des chap. 12* ; 13* et 15*. L'expression *h'rš hz't* est attestée encore en 15 : 7 ; 24 : 3 ; 50 : 11 (à propos de l'Égypte) J, ainsi qu'en 48 : 4 P. L'analogie

Notre interprétation de la « Grundschrift » de Gen 12; 13 et de son lien avec Gen 15^e appelle les deux remarques suivantes :

1. En 1964, C. Westermann a publié une étude fort intéressante¹⁶⁹ dans laquelle il s'est penché entre autres sur les récits de promesse. Selon le critère établi par Westermann¹⁷⁰, seul un récit dans lequel la promesse participe à la courbe de tension de l'unité narrative peut être considéré comme une « Verheissungserzählung » authentique. Or, il est évident que le récit de Gen 12^e-13^e ne possède ni intrigue, ni développement narratif, ni courbe de tension au sens où l'entend Westermann. Comme nous l'avons vu, le récit est tenu dans le style du « rapport » (« Bericht »)¹⁷¹ et il revêt une structure « programmatique ». Or, dans la mesure où l'on ne cherche pas à faire remonter ce récit à une « Sage » primitive et où l'on admet, au contraire, son caractère « artificiel », il ne fait pas de doute que la promesse — et surtout la promesse *réitérée* — participe bel et bien à la structure du récit.

Le thème de cette unité littéraire est entièrement déterminé par la promesse de la possession du pays. Or, Westermann a montré qu'un récit de promesse ne pouvait avoir qu'un seul thème pour objet¹⁷², et c'est pourquoi il considère à juste titre la promesse d'une descendance innombrable (13 : 16) comme un élément intrus dans le cadre de la promesse de 13 : 14-17¹⁷³. Le thème du v. 16 n'a rien à voir avec notre récit ni même avec les autres traditions d'Abraham. En revanche, les vv. 14, 15, 17 s'insèrent fort bien dans le contexte de la migration d'Abraham, comme nous allons le voir dans notre seconde remarque.

2. Le thème de la prise de possession du pays est reflété non seulement par les promesses divines, mais aussi par l'action

entre les formules de 12 : 7 et 15 : 18 avait déjà été constatée par R. KRAETZSCHMAR (*Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Marburg, 1896, p. 30).

169. C. WESTERMANN, *Arten der Erzählung in der Genesis* (1964), in *TB*, 24, pp. 9-91.

170. C. WESTERMANN, *op. cit.*, pp. 33sq.

171. Cf. *supra*, pp. 65 sq., 75 sq.

172. C. WESTERMANN, *op. cit.*, *TB*, 24, pp. 18sq. Il est vrai que pour le récit des chap. 12^e sq., cet argument n'est pas absolument décisif, puisque nous ne sommes pas en présence d'une « Sage » authentique. On pourrait se demander si en 13 : 16 la promesse d'une descendance nombreuse, qui se retrouve en 28 : 14, ne résulte pas également du processus de la « Traditionsübertragung ». Cependant, les indices ne permettent guère de donner à cette question une réponse affirmative. D'abord, le problème de l'enracinement de la promesse de la descendance se pose aussi au niveau du chap. 28. Ensuite, on ne peut ignorer l'insistance avec laquelle le récit de la migration d'Abraham est orienté sur le thème de la possession du pays. Il nous paraît donc peu probable que le v. 16 remonte à la « Grundschrift ». Nous préférons attribuer ce verset à J et y voir l'expression d'une phase secondaire de la « Traditionsübertragung ».

173. C. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 30. WESTERMANN fait remarquer qu'après la suppression du v. 16, les vv. 14, 15, 17 forment une unité parfaitement homogène.

d'Abraham. Le patriarche est exhorté à tourner son regard vers les quatre points cardinaux (13 : 14sq.) et à parcourir le pays en long et en large (13 : 17). En accomplissant son itinéraire, Abraham « arpente » le domaine qui lui a été donné. En termes juridiques, cela signifie qu'il prend possession symboliquement de son territoire¹⁷⁴. La vue, qui permet de survoler du regard l'étendue de la terre promise, est, elle aussi, un rite de prise de possession¹⁷⁵. Il en va de même, probablement, de l'édification des autels en 12 : 7,8 ; 13 : 18¹⁷⁶. Ainsi nous pouvons dire que si le récit de la migration d'Abraham a sa pointe dans la promesse divine, il entend aussi mettre en évidence le commencement de la réalisation de cette promesse : Abraham prend symboliquement possession de son pays.

5. *L'intention du récit préyahviste*

Quelle est l'intention de l'auteur du récit de la migration d'Abraham ?

Nous avons dit que la « Grundschrift » des chap. 12 et 13 a vraisemblablement été composée comme un prologue au chap. 15. Or, comme nous tâcherons de le montrer par la suite¹⁷⁷, le récit de Gen 15* pourrait remonter à une tradition « patriarcale » primitive, c'est-à-dire à une tradition d'origine nomade. On peut supposer que ce récit, localisé à Mamré, faisait partie du patrimoine narratif du clan des descendants d'Abraham. Dans ce récit, les semi-nomades de la région de Mamré se racontaient comment le territoire sur lequel ils s'étaient sédentarisés ou espéraient se sédentariser avait été solennellement octroyé à leur ancêtre par la divinité de l'endroit¹⁷⁸. Si cette supposition est correcte, le récit de Gen 15* n'a pas été conçu ou formulé par l'auteur de la « Grundschrift » des chap. 12sq., mais il s'est présenté à lui comme un élément de la tradition reçue, et certainement comme l'élément central de cette tradition.

Pour quelle raison un narrateur a-t-il pu éprouver le besoin de faire précéder ce vieux récit d'un « prologue » relatant la migration

174. A ce sujet, cf. F. HORST, *Das Eigentum nach dem Alten Testament* (1949), in F. HORST, *Gottes Recht*, TB, 12, 1961, pp. 203-221, surtout p. 210. HORST renvoie à Jos 1 : 3 ; 1 Rois 21 : 15-18 ; etc.

175. Cf. D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge, 1944 (= New York, 1969), pp. 24-39 ; D. DAUBE, *art. cit.*, in *BZAW*, 77, p. 35 ; H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 10, n. 44, pp. 74sq., 76, n. 112. SEEBASS insiste sur la convergence entre la vue et l'arpentage du pays en citant aussi Dt 31 : 7,8b ; Jos 1 : 6sq. ; 24 : 2sq.

176. Sur la construction d'autels comme un rite de prise de possession, cf. M. ELIANG, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965, pp. 28-30. David semble avoir érigé des autels pour manifester la souveraineté israélite sur les régions nouvellement incorporées à son royaume. Cf. A. ALT, *Das Gottesurteil auf dem Karmel* (1935), in *Kl. Schr.*, 11, pp. 135-149, surtout pp. 141-143.

177. Cf. *infra*, pp. 295-330.

178. Cf. *infra*, pp. 320, 323-325.

d'Abraham de Mésopotamie à Mamré avec des étapes significatives à Sichem et à Béthel? Étant donné que nous savons que les sanctuaires de Sichem et de Béthel jouent un rôle capital dans la tradition du patriarche Jacob-Israël, et qu'ils y apparaissent précisément en relation avec le thème de la prise de possession de la terre (cf. 33 : 19sq. ; 35 : 1,7) et de la promesse (28 : 13,15), la réponse est facile à trouver : l'auteur de la « Grundschrift » des chap. 12 et 13 a voulu revendiquer pour Abraham les promesses accordées dans la tradition à Jacob-Israël. En attribuant à Abraham l'origine mésopotamienne (ou plutôt, araméenne) qui revenait primitivement au seul patriarche Israël¹⁷⁹, il a entendu établir Abraham comme le premier de tous les patriarches dont se prévalaient les tribus israélites. Abraham précède Jacob-Israël sur le lieu des célèbres *meqômôl* de Sichem et de Béthel¹⁸⁰, et il reçoit les prémices des promesses qui seront un jour adressées à Jacob. Abraham est donc plus grand et plus important que Jacob. Mais l'auteur a cherché surtout, nous semble-t-il, à établir Abraham comme le propriétaire légitime de l'ensemble du territoire israélite — et non pas seulement de la région de Mamré comme l'entendait le récit primitif de Gen 15. En parcourant le pays du nord au sud,

179. A ce sujet, cf. H. SEEBASS, *op. cit.*, BZAW, 98, pp. 1-55. Nous préparons une étude dans laquelle nous entendons réexaminer la question de l'existence d'un patriarche Israël.

180. Dans ce contexte, plusieurs auteurs se sont posé la question du rapport entre le voyage d'Abraham de Sichem à Béthel (Gen 12 : 6-8) et le « pèlerinage » de Jacob relaté par l'Élohiste en 35 : 1-4,7. Dans une étude fort remarquée, A. ALR (*Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel* (1938), in *Kl. Schr.*, 1, pp. 79-88) avait proposé de voir en Gen 35 : 1-7* le reflet d'un pèlerinage israélite institué par Jéroboam 1^{er} après que Béthel eut reçu le rang d'un sanctuaire royal. Or, dès le moment où l'on suppose ce « pèlerinage » reflété non seulement par la narration élohiste, mais aussi par le récit yahviste (ou même préyahviste) de 12 : 6-8, nous sommes reportés pour son origine à une époque antérieure à Jéroboam. M. NETH déjà (*Überlieferungsgeschichte*, p. 87 et n. 231, p. 217) avait fait remonter l'origine de ce pèlerinage à l'époque de l'emphtyenie israélite. Il y voyait un rite commémorant le transfert du sanctuaire central et de l'arche de Sichem à Béthel. Cf. dans le même sens C. A. KELLER, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel. Eine Studie zum Gotteserleben Israels*, in *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 111, 1955, pp. 162-165; J. A. SOGGIN, *Zwei umstrittene Stellen aus dem Überlieferungskreis um Schechem*, in ZAW, 73, 1961, pp. 78-87. R. KILIAN (*op. cit.*, pp. 59q.) admet un lien avec 12 : 6-8, mais il ne se prononce pas sur l'origine du pèlerinage. H. SEEBASS (*op. cit.*, BZAW, 98, pp. 16,21sq.,24, n. 61) insiste, lui aussi, sur la convergence entre 35 : 1-7* et 12 : 6-8. Il voit dans le pèlerinage de Jacob le reflet du transfert du culte de *Ei Elohe Yisrael* de Sichem à Béthel. Nous ne pouvons pas aborder ici ce problème délicat. A notre avis, la validité de l'hypothèse de ALR ne peut être vérifiée qu'à propos de 35 : 1-7*. En effet, le texte de 12 : 6-8 peut se justifier par la seule structure de la « Grundschrift » des chap. 12 et 13. Il peut donc se comprendre sans référence aucune à 35 : 1-7* ou à l'hypothèse du « pèlerinage », d'autant plus que dans la tradition de Jacob-Israël, les *meqômôl* de Sichem et de Béthel apparaissent aussi à d'autres endroits (33 : 18-20; 28 : 10-22*) que dans le récit du « pèlerinage » (35 : 1-4). Il va sans dire que si l'hypothèse du « pèlerinage » devait s'avérer correcte dans le cycle de Jacob, le transfert de traditions dont témoignent les chap. 12* et 13* pourrait également avoir compris cet élément-là. A ce propos, cf. *infra*, pp. 559-585, surtout pp. 582 sq.

en étendant son regard depuis le lieu central de Béthel vers les quatre points de l'horizon, Abraham prend juridiquement possession de toute la Palestine. Ainsi nous sommes amenés à la conclusion suivante : à travers la « Grundschrift » des chap. 12 et 13, comprise comme un prologue au chap. 15, s'exprime la revendication de la primauté d'Abraham sur Jacob-Israël et de la « souveraineté » de ce patriarche sur les territoires accordés jadis à Jacob.

6. L'origine du récit préyahviste

A quel moment et dans quelles circonstances une pareille revendication trouve-t-elle sa meilleure explication ?

Nous avons constaté que l'itinéraire d'Abraham aboutit à Mamré et que c'est là qu'il trouve, dans la scène de Gen 15*, son accomplissement. Nous pouvons en déduire que c'est à Mamré, donc au lieu de fixation primitif de la tradition d'Abraham, qu'a été composée la « Grundschrift » des chap. 12 et 13. Il apparaît d'autre part que la promesse, telle qu'elle est reflétée en 13 : 14sq., 17 et en 15 : 18-21, ne répond plus à une perspective nomade (axée sur la sédentarisation dans une région limitée), mais traduit une perspective « nationale », donc pan-israélite¹⁸¹. Même si les vv. 15 : 18aβ-21, qui annoncent clairement les dimensions de l'empire davidique, ne devaient pas faire partie de la « Grundschrift », l'extension de la promesse à la Palestine tout entière, impliquée par 13 : 14sq., 17, n'est guère pensable avant David.

Or, nous savons qu'avant de devenir roi sur tout Israël (c'est-à-dire sur « Juda » et sur « Israël »), David régna pendant quelques années sur Juda seulement. Sacré roi à Hébron (probablement au sanctuaire de Mamré)¹⁸², il résida dans cette ville pendant sept ans et demi¹⁸³. Il est probable qu'au cours de cette période, David ne ménagea aucun effort pour étendre sa souveraineté aux tribus du nord, mais celles-ci se rangèrent au début derrière Ishbaal, le fils de Saül¹⁸⁴.

C'est dans cette situation historique, donc dans la première partie du règne de David, que nous serions enclin à situer l'origine de la « Grundschrift » des chap. 12 et 13. Le récit de la migration d'Abraham pourrait se comprendre alors comme une sorte de « Propagandaschrift » judéenne, destinée à convaincre les Israélites du nord de la primauté d'Abraham, le « patron » des tribus du sud, sur Jacob-Israël, le patriarche des tribus du nord. Il se peut, en

181. A propos de cette distinction, cf. *infra*, pp. 167-204 (surtout 176-178), p. 319, n. 398.

182. Cf. 2 Sam 2 : 4.

183. Cf. 2 Sam 2 : 11 ; 5 : 5a.

184. Sur l'ensemble du problème, cf. M. NORN, *Geschichte Israels*, Göttingen, 1954*, pp. 167-176.

effet, que la résistance initiale des Israélites du nord ait visé moins la personne de David que son origine judéenne. Dans ce cas, la mise en évidence de la dignité du patriarche hébronite ne pouvait que réhausser le prestige de David et de sa tribu. D'autre part, le récit de la migration d'Abraham devait montrer aux Israélites que la promesse divine avait convergé du nord vers le sud, de Sichem et de Béthel vers Hébron. C'est à Hébron, dans la capitale de David, que Yahvé avait scellé la promesse par un serment. C'est à Hébron, par conséquent, — et non pas à Sichem ou à Béthel — que se trouvait la capitale prédestinée du peuple de Yahvé, et c'est David — et non pas Ishbaal — qui en était le roi légitime.

Nous ne savons pas, évidemment, si le récit de la migration d'Abraham eut un effet quelconque auprès des tribus du nord et s'il contribua à l'accession de David au trône sur le royaume unifié. Une chose est certaine, cependant, c'est qu'à plus longue échéance, la « propagande » judéenne obtint un succès total. Dans la tradition pan-israélite, Abraham fut vraiment promu à la tête des patriarches, et sa primauté ne devait plus jamais être mise en doute. Dans le judaïsme, dans l'Église chrétienne, dans l'Islam même, Abraham est resté le premier, le plus grand, le plus digne des patriarches ; il est devenu le patriarche par excellence¹⁸⁵. Et aujourd'hui encore, c'est à Abraham que pensent la plupart des auteurs lorsqu'ils recherchent les origines mésopotamiennes du peuple d'Israël¹⁸⁶.

IV. CONCLUSION

Nous pouvons maintenant résumer les résultats de notre enquête.

1. Le récit primitif de la migration d'Abraham a été composé par un auteur hébronite en guise de prologue à l'ancien récit de la vision d'Abraham (Gen 15*). Ce récit comprenait les éléments suivants : Gen 12 : 1,4a,6a,7,8 ; 13 : 14acb,15,17,18.

2. Lorsque ce récit (Gen 12* ; 13*+15*) fut combiné avec l'histoire d'Abraham et de Lot (Gen 18* ; 19*), le compilateur responsable de cet agencement introduisit la scène du partage dans

185. A ce sujet, cf. en dernier lieu, H. WERNER, *Abraham, der Erstling und Repräsentant Israels*, Göttingen, 1965 ; A. GONZÁLES, *Abraham : Father of Believers*, New York, 1967 ; R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, 1969.

186. L'historicité du départ d'Abraham de Mésopotamie est admise par la plupart des auteurs de la tendance dite « archéologique », notamment par E. DORMEZ, R. DE VAUX, W. F. ALBRIGHT, H. H. ROWLEY, H. CAZELLES, A. PARROT, J. BRIGHT et G. E. WRIGHT.

le récit de Gen 13*. Il faut attribuer à cette phase les vv. 12 : 4aβ ; 13 : 2,5,7a,8-11a,12bβ,13,14aβ.

3. Le Yahviste fut responsable de l'intercalation de l'épisode du séjour d'Abraham en Égypte (12 : 10-20). Il faut lui attribuer également les raccords rédactionnels de 12 : 9 ; 13 : 1,3,4 ainsi que le passage kérygmaticque de 12 : 2-3 et la promesse d'une descendance innombrable en 13 : 16.

4. Le récit sacerdotal (la source P) est attesté en Gen 12sq. seulement aux vv. 12 : 4b, 5 ; 13 : 6,11b,12abα.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

L'analyse littéraire de Gen 28 : 10-22 et de Gen 12-13 nous a montré que la promesse accordée au patriarche à Béthel nous a été transmise dans le cadre de la narration yahviste. L'étude de Gen 12-13 nous a montré en outre que la promesse de la terre appartient dans ces chapitres à une couche de rédaction antérieure au Yahviste. Cette découverte renforce la présomption qu'en Gen 28 la promesse de la terre pourrait également remonter à un niveau préyahviste. Il serait hasardeux, toutefois, de vouloir fonder cette conclusion sur la seule analyse de Gen 12-13. C'est pourquoi il nous faut consacrer notre deuxième partie à l'examen de la relation entre la promesse faite à Jacob et l'œuvre du Yahviste.

DEUXIÈME PARTIE

**LA PROMESSE ET L'OEUVRE
DU YAHVISTE**

INTRODUCTION A LA DEUXIÈME PARTIE

On sait depuis les travaux de Gunkel¹ que le Yahviste n'est pas le « créateur » de la plupart des récits qu'il rapporte, mais tout au plus leur « collectionneur » ou leur « éditeur ». D'autre part, von Rad² a établi que le Yahviste a cherché à exprimer à travers sa narration un message, et ceci non seulement par la juxtaposition de certains récits ou épisodes, mais aussi par l'insertion de passages « programmatiques » aux carrefours importants de sa narration. Nous avons pu faire cette constatation déjà à propos de Gen 12 et 13. Toute la question est maintenant de savoir si, comme le pense von Rad³, la promesse accordée à Jacob en Gen 28 : 13-15 fait partie, elle aussi, des expressions « programmatiques » de son « kérygme ». En d'autres termes, la promesse patriarcale est-elle un apport théologique du Yahviste, ou appartenait-elle déjà à la tradition ?

Afin de résoudre ce problème, il nous faut tenter de répondre aux questions suivantes : Quels sont, dans les passages qui reflètent *avec certitude* l'apport kérygmatic du Yahviste, les leitmotifs de ce narrateur ? Les bienfaits divins accordés à Jacob et à sa descendance selon ces passages correspondent-ils au contenu de la promesse de Gen 28 : 13-15 ? Quelle est, d'autre part, la courbe de tension narrative^{3b} que le Yahviste a perçue dans le cycle de

1. H. GUNKEL, *Gen.*, cf. surtout l'introduction, pp. vii-c. Cf. aussi H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen, 1969¹, pp. 341-352; H. WEIDMANN, *op. cit.*, *FRLANT*, 94, 1968, surtout pp. 100-103; W. KLATT, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, *FRLANT*, 100, 1969, *passim*.

2. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hezateuch*, *BWANT*, IV, 26, 1938; réimprimé in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, *TB*, 8, München, 1961¹, pp. 9-86, cf. pp. 58-81; *Das erste Buch Mose*, *ATD*, 2-4, pp. 10-22 et *passim*.

3. G. VON RAD, *op. cit.*, in *TB*, 8, pp. 68sq. Cf. *supra*, p. 23, n. 20.

3b. Par « courbe de tension narrative » nous entendons le développement de l'intrigue d'un récit depuis la première amorce de la tension jusqu'à son dénouement définitif. Dans l'histoire de Jacob, chaque « récit » ou « épisode » est pourvu de sa propre courbe de tension. En Gen 27, par exemple, la tension est amorcée par l'intention de Jacob de se substituer à Ésaü et de lui prendre sa bénédiction. La tension se dénoue (provisoirement ?) avec le succès de son stratagème. Mais l'histoire de Jacob dans son ensemble est, elle aussi, munie d'une courbe de tension, du moins dans sa configuration actuelle. La tension y est amorcée par la fuite de Jacob à la suite de son forfait en Gen 27, et elle se dénoue par sa réconciliation avec Ésaü (33 : 1-16) et par son retour en Canaan (33 : 17-20; 35 : 1-15¹). A ce sujet, cf. *infra*, pp. 503-528 (cinquième partie). Au niveau du Yahviste, le problème est de savoir quel est exactement le facteur de tension et comment cette tension se résorbe.

Jacob ou qu'il lui a imposée? L'insistance sur la promesse coïncide-t-elle avec le kérygme que le Yahviste cherche à exprimer à travers l'histoire de Jacob et à travers le reste de sa narration?

Nous tenterons de répondre à ces questions en menant trois enquêtes parallèles :

Dans un premier chapitre (pp. 91-116), nous analyserons la prière de Jacob en Gen 32 : 10-13. Ce passage, qui reflète indubitablement les *ipsissima verba* du Yahviste, pourra nous renseigner à la fois sur la thématique (les leitmotive) et sur la courbe de tension que ce narrateur a entendu développer dans l'histoire de Jacob. Nous examinerons ensuite si les résultats de cette enquête concordent avec ce que nous savons du « message » du Yahviste dans les autres parties de sa narration.

Dans un second chapitre (pp. 117-165), nous tenterons de situer le Yahviste par rapport au processus de la formation de l'histoire des origines d'Israël (l'Hexateuque) : Le Yahviste est-il responsable de l'actualisation « davidique » de la tradition patriarcale? Ce narrateur peut-il être appelé le premier « historiographe » des origines d'Israël? Enfin, quelle est la position du Yahviste à l'égard de la royauté davidique? Quelle est sa situation dans la « Geistesgeschichte » de son temps? Par cette démarche nous essayerons d'étayer davantage les résultats obtenus par notre première enquête (Chap. I).

Après avoir entrepris, dans les deux premiers chapitres, des démarches « indirectes » en vue de saisir la spécificité du kérygme et de déterminer l'apport matériel du narrateur yahviste, nous consacrerons le troisième chapitre à la promesse elle-même. Nous essayerons de découvrir dans quelle mesure le contenu et le *skopos* de la promesse faite à Jacob reflètent la thématique ou le « kérygme » du Yahviste et dans quelle mesure ils s'expliquent à partir de la courbe de tension du récit reçu par le Yahviste. Toutefois, le problème fondamental du rapport entre la promesse et le *hieros logos* ne pourra être abordé que dans la quatrième partie de cet ouvrage.

CHAPITRE I

LA THÉOLOGIE DU YAHVISTE DANS LE CYCLE DE JACOB

I. LA THÉMATIQUE THÉOLOGIQUE DU YAHVISTE DANS LE CYCLE DE JACOB

1. *Les dons de Dieu selon la prière de Jacob en Gen 32 : 10-13*

S'il y a dans le cycle de Jacob un passage que tous les spécialistes récents s'entendent à attribuer au génie propre du Yahviste, c'est la prière de Jacob en Gen 32 : 10-13. Par cette prière, placée dans la bouche de Jacob, le Yahviste a non seulement énuméré quels étaient à ses yeux les « dons » essentiels accordés par Yahvé au patriarche, mais aussi formulé le plus clairement la ligne théologique qu'il entendait imposer au cycle de Jacob⁴. Jacob est menacé

4. Les anciens critiques ont été unanimes à attribuer la prière de Jacob à la source J (cf. J. WELLHAUSEN, *Comp.*, p. 44; A. DILLMANN, *Gen.*, pp. 359sq.; H. HOLZINGER, *Gen.*, p. 208). H. GUNKEL (*Gen.*, pp. 356 sq.) a cependant mis en doute cette attribution et a interprété 32 : 10-13 comme un apport secondaire à la trame yahviste. Il a été suivi sur ce point par R. SMEND (*Die Erzählung des Hexateuch*, p. 85) et J. SKINNEK (*Gen.*, p. 406). GUNKEL a souligné que la prière de Jacob faisait par rapport au reste du cycle d'Ésaï une impression « moderne ». La spiritualité qui se dégage de ce passage est en conflit flagrant avec les machinations de Jacob dont parle le contexte. D'autre part, le v. 11 fait allusion au passage du Jourdain, alors que dans la péripécie de Penuel, qui en est la suite immédiate, il est question du passage du Jabboq. Les arguments de GUNKEL sont valables en ce sens qu'ils mettent en évidence les différences qui existent entre les vv. 32 : 10-13 et leur contexte. Mais ces différences sont l'indice non pas d'une insertion secondaire dans la narration yahviste, mais d'une formulation nouvelle due au Yahviste lui-même. C'est ce qu'a reconnu O. PROCKSCH, qui écrit (*Gen.*, p. 192) : « Jakobs Gebet, in der reinsten Sprache von J abgefasst, ist wie 18 : 22b-33a J als eigene Schöpfung von J anzusehen. » G. VON RAD (*TB*, 8, p. 67; *ATD*, 2-4, pp. 277 sq.) a montré par la suite que la prière de Jacob devait être rangée parmi les passages programmatiques du Yahviste qui ont pour but d'indiquer la ligne théologique de l'ensemble du récit. Cf. dans le même sens, K. ELLIGER, *Der Jakobskampf am Jabbok. Gen 32,23 ff als hermeneutisches Problem*, in *ZThK*, 48, 1951, pp. 1-31, réimprimé in K. ELLIGER, *Kleine Schriften zum Alten Testament*, in coll. *TB*, 32, pp. 141-173, voir pp. 159-161. ELLIGER a insisté très justement sur le fait que la prière ne tend pas à expliquer l'évolution de l'état d'âme de Jacob, mais qu'elle témoigne directement de l'interprétation objective du Yahviste : « Man darf hier die vielberufene psychologische Kunst des Erzählers nicht übertreiben und muss vor

par l'approche de son frère Ésaü, dont il s'est fait un ennemi juré, et il demande à Dieu de lui venir en aide :

32 : 10. Jacob dit : « Dieu de mon père Abraham et Dieu de mon père Isaac, Yahvé, toi qui m'as dit : ' Retourne dans ton pays et dans ta patrie et j'agirai pour ton bien (*w'ylybh 'mk*) ', 11. je suis indigne (*qntly*) de toutes les faveurs et de toute la fidélité dont tu as usé envers ton serviteur. C'est avec mon bâton (seulement) que j'ai traversé ce Jourdain, et maintenant je suis devenu deux camps. 12. Sauve-moi donc de la main de mon frère, de la main d'Ésaü, car j'ai peur de lui, qu'il ne vienne et ne nous frappe, la mère avec les enfants. 13. Or, toi, tu as dit : ' J'agirai vraiment pour ton bien (*hyfb 'ylyb 'mk*) et je rendrai ta descendance comme le sable de la mer, qu'on ne peut pas compter, tant il y en a ' ».

La prière de Jacob se conforme à la structure suivante :

1. Invocation
 - a) Jacob invoque le Dieu de ses pères, Yahvé (v. 10a).
 - b) Il rappelle à Dieu l'ordre qu'il lui a donné de rentrer au pays et la promesse qu'il lui a faite d'agir pour son bien (v. 10b).
2. Confession
 - a) Jacob confesse son *indignité* devant la bonté et la fidélité de Dieu (v. 11a)⁶.

allein das Einsatzstück 32, 10-13 als Ausdruck nicht so sehr der Einsicht des Erzvaters als vielmehr der Ansicht des Jahwisten werden. » (p. 161). Cette remarque d'ELLIGEN est très importante, car elle nous autorise à User pleinement parlé de 32 : 10-13 dans notre effort de déterminer la thématique théologique du cycle de Jacob dans sa version yahviste.

5. H.-J. STROEBE (*Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch*, in *ZAW*, 65, 1953, pp. 188-204, cf. p. 202) écrit : « *qntly mkl hsdyk* v. 11 ist nicht konventioneller Ausdruck der Demut Gott gegenüber, sondern zielt klar auf Jakobs Schuld. Jahwe hat auch für Jakob das Gute gewollt, aber Jakob hat es durch seine Eigenmächtigkeit beinahe verschützt. » Cf. aussi du même auteur, *Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope*, in *EvTheol*, 14, 1954, pp. 466-474, surtout p. 472 sq.; art. *hsh Götze*, in *THAT*, 1, cols 600-621, voir col. 612; et G. VON RAD, *Predigten*, München, 1972, pp. 144 sq. Toute la question est de savoir si l'expression *qntly mkl hsdyk* en Gen 32 : 11 correspond vraiment à une confession par Jacob de sa *culpabilité*. La racine *qln* n'a en général aucune connotation morale. Elle a le sens de « petit », « faible » (cf. 1 Rois 3 : 7; 2 Rois 18 : 24 = És 36 : 9), « insignifiant », « méprisable » (cf. 1 Sam 15 : 17; És 60 : 22; Jér 49 : 15; Abd 2). On pourrait donc conclure que Jacob fait appel simplement à la pitié de Dieu en invoquant sa faiblesse face à la puissance d'Ésaü. Pourtant, W. BRUGGEMANN a montré dans un article consacré à Am 7 : 2,5 (*Amos' Intercessory Formula*, in *VT*, 19, 1969, pp. 385-399) que le terme *qālōn* avait aussi un sens juridique plus précis. En se référant à des textes comme Gen 27 : 15,42; 29 : 16,18; 48 : 19; 1 Sam 9 : 21; 15 : 17; 1 Rois 3 : 7; etc., BRUGGEMANN conclut de la manière suivante : « a) it [*qālōn*] describes the person who lacks the legal credentials to make a claim for himself and b) it describes a person who is totally dependent on another for his position or power which is not his right but a gift granted to him » (art. cit., p. 387). Ce sens lui semble attesté en particulier en Gen 32 : 10-13 et en 2 Sam 7 : 18-28. BRUGGEMANN écrit à propos de la prière de Jacob (*ibid.*, p. 387) : « The only thing which keeps Jacob from death at the hand of Esau is the fidelity of Yahweh. Jacob has no other appeal or claim to make. He asserts his helplessness against his brother who has all the legal claims on his side. He can only appeal to Yahweh's graciousness which disregards the questions of legitimate claim. Yahweh

b) Il constate à quel point sa descendance est nombreuse et sa prospérité immense (v. 11b).

3. Imploration a) Jacob demande à Dieu de les sauver, lui et les siens, du danger qui les menace (v. 12).

b) Il rappelle à Dieu sa promesse d'agir pour son bien et de lui accorder une descendance innombrable (v. 13).

La prière de Jacob revêt, par sa forme et sa substance, la structure d'une « complainte de l'individu », un genre littéraire fréquemment attesté dans le livre des Psaumes⁶. Chacun des trois éléments de cette prière est accompagné d'un rappel des promesses et des bienfaits de Dieu. Le Yahviste nous livre ici la seule énumération (dans le cycle de Jacob) de ce qu'il considère être les dons essentiels de Yahvé aux patriarches, et — par extension — les « Heilsgüter » principaux que le peuple d'Israël a reçus de Dieu. Dans la mesure où nous ne savons pas encore si les grandes promesses de l'histoire patriarcale ont été formulées par le Yahviste lui-même, il vaut la peine d'accorder une attention particulière

obligated himself to be gracious and Jacob appeals to that obligation. « Puis il conclut sa comparaison entre Gen 32 : 10-13 et 2 Sam 7 : 18sq. en disant (*ibid.*, p. 388) : « a) [David] has no legitimate claim. David like Jacob is a usurper. b) The security of David is not in his usurpation but in the incredible action of Yahweh. c) In a moment of crisis both David and Jacob appeal to Yahweh's grace for without it, each would disappear from history as a usurper must, according to retribution theology. Thus *qafon* refers to rights granted which by-pass the normal standards of legitimacy. » Ainsi, il y a bien lieu de voir en 32 : 11 une confession (par le Yahviste plutôt que par Jacob, cf. la note précédente) de l'indignité « juridique » de Jacob face à des bienfaits divins qui auraient dû normalement être accordés à Ésaü. D'autre part, même si le mot *h'* ou un terme analogue est absent en 32 : 10-13, la prière de Jacob revêt dans une certaine mesure la fonction d'une confession des péchés. C'est ce qui confirme un regard jeté sur les confessions des fautes dans l'A.T. À l'exception de quelques cas isolés où le pénitent accepte (au moins tacitement) de prendre sur lui la châtimeur qui découle de son péché (cf. Jos 7 : 20 ; 2 Sam 12 : 13 ; 24 : 17), la grande majorité des confessions sont accompagnées de la demande que Dieu veuille bien épargner au coupable les conséquences naturelles de sa faute. Cf. Ex 9 : 27sq. ; Nb 12 : 11 ; 21 : 7 ; Jg 10 : 15 ; 1 Sam 12 : 10 ; 15 : 24sq. ; 2 Sam 24 : 10 ; 2 Rois 18 : 14 ; Jér 14 : 20sq. ; Ps 106 : 47 ; Dan 9 : 5, 16 ; etc. J. HORTJZEN (*David and the Tekoite Woman*, in *VT*, 20, 1970, pp. 419-444) écrit (p. 426) : « In these cases the suppliant [...] is not going simply to accept these consequences, but by pleading guilty he tries to prevent (further) punishment [...] By confessing guilt one acknowledges one's own inferiority and throws oneself at the mercy of the other party. » En prononçant la prière de Gen 32 : 10-13, Jacob cherche manifestement à détourner de lui la vengeance d'Ésaü. Or, cette vengeance est la conséquence fatale de la fraude commise par Jacob contre son frère. Donc, il semble bien que la confession *ghny mkt hedyk* implique la reconnaissance par Jacob (ou par le narrateur) de l'esroquerie dont il est responsable.

6. Sur le genre littéraire de la « complainte de l'individu », cf. H. GUNKEL-J. BEEREN, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1933, pp. 172-264, surtout pp. 239-242 ; C. WESTERMANN, *Struktur und Geschichte der Klage im A.T.*, in *ZAW*, 66, 1954, pp. 44-80 ; H.-J. KAUS, *Psalmen*, BK, XVI, Neukirchen, 1960¹, 1961², pp. XLV-L, et *passim*. La prière de Jacob représente évidemment un spécimen rudimentaire de ce genre. Plus tard, la complainte de l'individu a connu des formes beaucoup plus élaborées.

à la description de l'action salvatrice de Yahvé en 32 : 10-13. C'est à cet endroit seulement que le Yahviste « cite » librement ce qui lui paraît être l'essentiel de la manifestation concrète de la grâce divine. C'est ce passage qui nous livrera peut-être le critère nous permettant de distinguer entre les apports kérygmiques du Yahviste et les éléments reçus de la tradition.

Dans sa prière, Jacob fait mention des « biens » fondamentaux qu'il a reçus ou qu'il espère recevoir de Dieu. Parmi ces dons, il y a en tout cas la descendance nombreuse, liée, au v. 11, semble-t-il, à la prospérité. Mais il y a surtout — et à deux reprises (vv. 10, 13) — cette promesse mystérieuse : « J'agirai pour ton bien ! »^{5b}.

L'expression 'ylyb 'mk ne se trouve dans aucune des promesses patriarcales. L'emploi de ce terme traduit donc probablement une innovation « kérygmique » du Yahviste. Il est vraisemblable que par là ce narrateur n'ait pas visé uniquement la confirmation définitive du bien-être personnel de Jacob, mais qu'il ait entendu mettre en évidence un « bien » plus fondamental : le « bien » poursuivi par Dieu. En rentrant au pays de ses pères, Jacob ne termine pas simplement son aventure personnelle, mais il se réinsère enfin dans la ligne de l'intention salvifique de Dieu, et c'est alors que le « bien » voulu par Dieu peut reprendre son cours. En effet, H.-J. Stoebe⁷ a montré que le « bien » correspond, pour le Yahviste, à la destinée voulue par Dieu, alors que le « mal » est constitué par tout ce qui porte atteinte à l'accomplissement du plan divin^{7b}.

5b. En parlant de cette expression, H.-J. Stoebe écrit (art. *Yub-gut*, in *THAT*, I, cols 652-664, voir col. 654) : « Dabei ist die Übersetzung 'wohl tun, sich freundlich erweisen' formal richtig; inhaltlich scheint aber weniger an die Tat selber als an die Folge der Tat gedacht zu sein. » D'où notre traduction.

7. H.-J. Stoebe, *Gut und Böse in der jahwistischen Quelle des Pentateuch*, in *ZAW*, 65, 1953, pp. 188-204. Cf. aussi art. cit., in *EvTheol*, 14, 1954, pp. 471sq.; art. cit., in *THAT*, I, cols 659sq.

7b. Sur ce point, les vues de Stoebe ont été corroborées par les travaux récents de plusieurs auteurs, notamment par W. M. Clark, *A Legal Background to the Yahvist's Use of « Good and Evil » in Genesis 2-3*, in *JBL*, 88, 1969, pp. 266-278. Selon Clark, la notion du « bien » et du « mal », reçue par le Yahviste, a des connotations juridiques et royales. L'origine de cette notion s'expliquerait dans un contexte sapiential : « 'Good' then would be what corresponds to this world order (Maat), as ultimately only what is in harmony with this order can endure » (*ibid.*, p. 77). Pour le Yahviste, cette notion prend une tournure plus directement « morale » : « Applied to Gen 2 f., I think this investigation strengthens the position of those who say that the J emphasis is not on the content of knowledge but on man's moral autonomy. Man takes upon himself the responsibility of trying apart from God to determine whether something is good for himself or not. (...) He does what is good in his own eyes rather than what is good in the eyes of God » (Clark, *loc. cit.*). Sur la conception yahviste du péché comme l'autonomie morale de l'homme, cf. encore C. Westermann, *Genesis, BK*, I, fasc. 5, 1970, pp. 330sq.; *Genesis 1-11*, in coll. *Erträge der Forschung*, 7, Darmstadt, 1972, pp. 32-36; O. H. Steck, *Die Paradies-erzählung*, BS, 60, Noulkirchen, 1970, pp. 33-36 et n. 43, p. 64 et n. 112, pp. 87-90, et *passim*; *Genesis 12, 1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad*, München, 1971, p. 544, n. 51. Il est aisé de voir que telle est aussi la conception du péché dans les autres parties de la narration yahviste (cf. par exemple

C'est pourquoi, toute tentative d'autonomie, toute incartade, toute violation de l'intention divine de la part des patriarches est considérée par le Yahviste comme foncièrement « mauvaise » car elle retarde l'accomplissement de l'histoire du salut, elle remet en cause la naissance du peuple d'Israël et l'institution de la royauté davidique⁸.

Au v. 10, le Yahviste « cite » l'ordre donné à Jacob de retourner dans son pays (cf. 31 : 3 J šwb 'l-rš 'bwlyk wlmwldlk w'ylyb 'mk), mais il apparaît aussitôt que la promesse de la terre ne trouve pas d'écho dans la prière de Jacob. Au v. 10b un rappel de cette promesse aurait pourtant été particulièrement indiqué. En effet, on se serait attendu à lire : « Retourne dans ton pays et dans ta patrie, que j'ai donnée, à toi et à ta descendance (ou : que j'ai donnée à tes pères) », mais le Yahviste dit simplement : « Retourne dans ton pays et dans ta patrie, et j'agirai pour ton bien ». Il ressort de cette constatation que la « Landverheissung » ne constitue plus en elle-même une préoccupation majeure du Yahviste. Pour ce narrateur, la possession du pays est un fait acquis. Tout en étant pleinement assumée, la promesse de la terre n'a plus besoin d'être particulièrement soulignée. Les conclusions auxquelles nous étions parvenus à propos de 12 : 1-3⁹ se trouvent ainsi confirmées.

Si la promesse de la terre est absente de la prière de Jacob, la promesse d'une descendance nombreuse en revanche trouve au v. 13 un écho explicite. Cette accentuation de la promesse d'une descendance innombrable ne saurait s'expliquer uniquement par la situation particulière dans laquelle se trouve Jacob, car si la confrontation avec Ésaü constitue une menace immédiate pour la descendance de Jacob, elle n'en met pas moins en cause aussi l'accomplissement de la promesse de la terre. Pourtant, le Yahviste insiste uniquement — comme il l'avait fait en 12 : 2-3¹⁰ — sur la promesse de la descendance. Cette insistance du Yahviste se trouvera d'ailleurs confirmée par un examen des grandes promesses patriarcales, et il apparaîtra que — tant en 13 : 14-17 qu'en 28 : 13-15 — la « Nachkommenverheissung » est un apport du Yahviste¹¹. La raison de ce déplacement d'accent est plus difficile à déceler. Deux raisons nous paraissent pouvoir être invoquées à ce propos :

Gen 50 : 20) et dans l'histoire de la succession (contre W. BRUEGGEMANN, *The Trusted Creature*, in *CBQ*, 31, 1969, pp. 484-498; *The Triumphalist Tendency in Eschatological History*, in *JAAR*, 38, 1970, pp. 387-380, qui voit dans l'autonomie morale de l'homme précisément l'idéal exalté par ces deux ensembles littéraires). A ce sujet, cf. *infra*, pp. 156sq.

8. Sur le schéma yahviste de la faute humaine et du retard de l'accomplissement de l'histoire du salut, cf. *infra*, pp. 113-116.

9. Cf. *supra*, pp. 61sq.

10. Cf. H. W. WOLFF, *TB*, 22, pp. 354sq.

11. Cf. *infra*, pp. 178-181, 201-207.

1) La ligne de l'histoire du salut, telle qu'elle est perçue par le Yahviste, s'appuie plus directement sur la nécessité d'une descendance que sur la présence des patriarches en Terre promise. En effet, se traduisant par de constantes allées et venues, la fixation progressive des pères en Canaan apparaissait, selon la tradition elle-même, comme bien aléatoire. Ces essais de fixation devaient d'ailleurs se solder par un échec puisqu'ils aboutirent à l'exil égyptien. Il est vrai qu'une bonne partie des anciennes traditions patriarcales (notamment dans les cycles d'Isaac et de Jacob-Israël) tournaient autour du problème de la sédentarisation, alors que le thème de la descendance (représenté par les épisodes de la femme stérile, de la mise en danger de la future mère, de la promesse d'un fils et de la mise en danger du fils) était restreint au cycle d'Abraham et d'Isaac¹². Pourtant ce fut le thème de la descendance qui — inséré sur la ligne de l'histoire du salut par l'instauration du système généalogique des trois patriarches — constitua finalement la courbe de tension de l'ensemble des récits patriarcaux. Ce fil « thématique » a été perçu et considérablement accentué par le Yahviste.

2) La seconde raison qui pourrait avoir poussé le Yahviste à insister sur la promesse d'une descendance plutôt que de la terre relève de la situation historique devant laquelle il se trouvait. Bien plus que le parachèvement de la conquête, l'institution de la royauté davidique signifiât la genèse d'une « nation », l'avènement du peuple d'Israël. Auparavant, les tribus d'Israël se trouvaient unies tout au plus par le lien d'une amphictyonie sacrée¹³, mais sous David elles devinrent réellement un « peuple ». Cette évolution a dû être si éclatante que même la notion « amphictyonique », selon laquelle Israël s'était constitué en peuple déjà au Sinai, ne put l'éclipser complètement. Il est donc vraisemblable que pour le Yahviste, l'aboutissement véritable de l'histoire du salut n'a pas été la Conquête, ni même

12. Cf. G. WESTERMANN, *TB*, 24, pp. 18-34, 58-66, 89-91; H. Graf REVENTLOW, *Opfere deines Sohn*, in coll. *Biblische Studien*, 53, Neukirchen, 1968, pp. 44-48, 53sq., 60-62.

13. Il n'entre pas dans notre propos de juger ici du bien-fondé de la thèse de l'amphictyonie, telle qu'elle a été établie par M. NOTH en 1930 (*Das System der zwölf Stämme Israels*, BWANT, IV, 1, Stuttgart, 1930, = Darmstadt, 1966⁴). Cette thèse s'est vue soumise, ces dernières années, à une attaque en règle, notamment de la part de G. FORNER (*Altes Testament - « Amphiktyonie » und « Bund »?*, in *ThLZ*, 91, 1966, cols 801-816, 983-904, réimprimé in G. FORNER, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966)*, BZAW, 115, 1969, pp. 84-119) et de S. HERRMANN (*Das Werden Israels*, in *ThLZ*, 87, 1962, cols 561-574; *Autonome Entwicklungen in den Königreichen Israel und Juda*, in *Congress Volume Rome 1968*, VTS, 17, Leiden, 1969, pp. 139-158). Cf. aussi H. M. ORLINSKY, *The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of the Judges*, in *Oriens Antiquus*, 1, 1962, pp. 11-20. En dernier lieu, cf. G. W. ANDERSON, *Israel: Amphictyony: 'AM; KĀHĀL; 'EDĀH*, in H. T. FRANK - W. L. REED (ed.), *Translating and Understanding the O. T. Essays in Honor of H. G. May*, Nashville, 1970, pp. 135-151 (ANDERSON admet toutefois l'existence d'une confédération tribale antérieure à la conquête de la Palestine (1)); R. DE VAUX, *La thèse de l'amphictyonie israélite*, in *HTR*, 64, 1971, pp. 415-436; C. H. J. DE GEUS, *De stammen van Israël. Een onderzoek naar enige vooronderstellingen van Martin Noth's amfiktyonie-hypothese*, Proefschrift Groningen, 1971 (?), résumé in *ZAW*, 84, 1972, pp. 383sq.; H. WEIFFERT, *Das geographische System der Stämme Israels*, in *VT*, 23, 1973, pp. 76-89; A. D. H. MAYES, *Israel in the Pre-monarchy Period*, in *VT*, 23, 1973, pp. 151-170. A l'appui de NOTH, cf. cependant R. SMEND, *Zur Frage der altisraelitischen Amphiktyonie*, in *BvTheol*, 31, 1971, pp. 623-630. Ce qui importe, c'est que pour les uns comme pour les autres, l'unité « étatique », ou « nationale » n'a vu le jour qu'avec l'institution de la monarchie. Cf. *infra*, n. 15.

l'extension territoriale de l'empire davidique¹⁴, mais bien la « Volkwerdung », la consolidation définitive du peuple d'Israël¹⁵. Or, si c'est là ce que le Yahviste estimait être le couronnement du plan divin, il ne pouvait mieux le mettre en évidence qu'en insistant sur la promesse d'une descendance nombreuse¹⁶.

14. La seule allusion à l'extension territoriale du royaume de David se trouve probablement en Gen 28 : 14, un verset qui représente également un apport du Yahviste (cf. *infra*, pp. 177-181). Mais là encore, cette extension est incorporée à la promesse de la descendance et vue sous l'angle de l'accroissement infini de la descendance.

15. H.-P. MÜLLER (*Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, BZAW, 109, Berlin, 1969, p. 51) insiste à juste titre sur cette « Volkwerdung ». Il écrit à propos du Yahviste : « Das Ziel des heiligeschichtlichen Ablaufs ist für ihn die davidische Staatsgründung. In diesem Ereignis waren Volkwerdung und Landnahme zu erneuter und, wie es schien, erdgültiger Vollendung gekommen. Was die Volkwerdung anbetrifft, so war Israel ursprünglich ein lediglich in der Jahweverehrung geeinter Sakralverband politisch selbständiger, in dieser Selbständigkeit nicht gerade schlagkräftiger Stämme; nun aber konnte dank der davidischen Staatsgründung auf ein Zusammenwachsen dieser Stämme zu einer politisch-militärischen Einheit zurückgeblückt werden, die selbstverständlich als heilvolles Ziel auf dem Wege verstanden wurde, den der Bundese Gott sein Volk geführt hatte. » MÜLLER est cependant moins convaincant lorsqu'il cherche à placer — toujours sur le plan de l'intention du Yahviste — la « Landnahme » sur le même pied que la « Volkwerdung ». Le texte de Gen 28 : 14, que MÜLLER cite à l'appui, concerne la promesse de la descendance, et non du pays. S'il ne fait pas de doute que le Yahviste a applaudi à l'extension territoriale de la souveraineté de David, il a néanmoins été un juge sévère de la politique suivie par David et Salomon dans les « territoires occupés », ainsi que l'a montré H. W. WOLFF (*Das Kerygma des Jahwisten*, 1964, in *TB*, 22, 1964, pp. 345-373. Dans le même sens cf. maintenant T. E. FRETWELL, *The Jacob Traditions. Theology and Hermeneutic*, in *Interpretation*, 26, 1972, pp. 419-436. Cf. aussi *infra*, p. 120, n. 81). Puisqu'il annonçait l'inclusion des nations dans la bénédiction d'Abraham, le Yahviste n'a certainement pas interprété les conquêtes territoriales de David comme l'accomplissement de la « Landverheissung » patriarcale, mais il y a vu peut-être le signe précurseur d'un nouvel « ordre des nations » dans lequel aurait pu se réaliser l'extension de la bénédiction d'Abraham à toutes « les familles de la terre ». (A ce sujet, cf. *infra*, p. 120, n. 81). Quant à la « Landverheissung » proprement dite, elle s'était accomplie bien avant David. Si le Yahviste n'a évidemment pas cherché à exclure la promesse du pays de sa vision de l'accomplissement de l'histoire du salut, cette promesse ne représentait plus pour lui un élément central de son « kerygme ».

Indépendamment de MÜLLER, H. D. PREUSS (*Jahwegtaube und Zukunftserwartung*, BWANT, V, 7, 1968, pp. 117sq.) insiste, lui aussi, sur la mise en valeur de la « Nachkommenverheissung » par le Yahviste. Toutefois, PREUSS nous paraît faire erreur lorsqu'il considère la descendance nombreuse (et par conséquent aussi la promesse qui s'y réfère) comme l'accomplissement de la promesse de la bénédiction des nations en 12 : 3. Il ne fait pas de doute qu'en 12 : 1-3, et à plus forte raison dans les échos de ce passage en 18 : 18 ; 22 : 18 ; 26 : 4 et 28 : 14, les « familles » ou les « nations » ne sont pas comprises parmi la descendance des patriarches. Dans le même sens cf. encore R. E. CLEMENTS, *Abraham and David. Genesis XV and Its Meaning for Israelite Tradition*, SBT, 2nd Ser., 5, London, 1967, p. 58.

16. H. W. WOLFF écrit au cours de son exégèse de 12 : 1-4a (*TB*, 22, p. 356) : « So wie das vorstaatliche Israel die Ereignisse der Landnahmezeit als Taten Jahwes im Licht der Landverheissung der Väterüberlieferung verstanden hat — in kühner, aber durch Jahwes Taten selbst gedeckter Neuinterpretation —, so lehrt in der Zeit des davidisch-salomonischen Grossreichs der Jahvist das grosse Volk und den grossen, überlegenen Namen als Segenswirkung Jahwes erkennen im ausschliesslichen Herausstellen der Nachkommenverheissung aus der Vätertradition, in nicht weniger kühner, aber auch nicht weniger gedeckter Neuinterpretation. Das alte Wort lehrt die neue Geschichte verstehen. » Il est intéressant de relever à ce propos que dans le récit de la chute (Gen 2 : 4b — 3 : 24) la notion de la descendance (*zr'*) semble avoir été également

Un autre thème qui se dégage peut-être de notre passage est celui de la prospérité de Jacob. Ce thème est exprimé au v. 11 par le contraste entre le dénuement initial de Jacob et sa richesse actuelle. La prospérité de Jacob ne s'étend pas seulement aux troupeaux et aux biens matériels, mais aussi et surtout aux femmes et enfants. Elle se traduit par le fait que le clan de Jacob est devenu si nombreux qu'il peut se scinder en « deux camps » (v. 11b). Le thème de la prospérité s'avère ainsi être étroitement lié à celui de la descendance nombreuse.

Si nous survolons maintenant l'ensemble de la prière de Jacob, il apparaît que les trois « Heilsgüter » énumérés par le Yahviste — l'action divine pour le « bien » de Jacob, la prospérité et la descendance nombreuse — correspondent en fait au fruit de la bénédiction¹⁷. Comme il en ressort de la structure même de la prière

introduite par le Yahviste. Il s'agit, là aussi, d'une notion-clé dans la réinterprétation théologique opérée par ce narrateur. Cf. L. RUFFERT, *Die Sündenfallergählung (Gen 3) in vorjahwistischer Tradition und Interpretation*, in *BZ*, N.F., 15, 1971, pp. 185-202, surtout pp. 201sq. Un autre problème est de savoir d'où le Yahviste tient la promesse de la descendance. S'agit-il vraiment de l'élément le plus ancien de la tradition patriarcale, comme le pense WOLFF (p. 355) ? Nous reviendrons plus loin sur ce problème. Cf. *infra*, pp. 201-204 et nn. 356, 360.

17. Cf. J. SCHREINER, *Segen für die Völker in der Verheissung an die Erzdöter*, in *BZ*, N.F. 6, 1962, p. 3. Il ne peut être question d'aborder ici dans le détail le problème de la bénédiction dans l'A.T. À l'origine, la bénédiction représente la communication par Dieu ou par un homme (qui agit alors par la puissance de Dieu) d'une espèce de « force vitale ». C'est pourquoi la bénédiction provoque chez l'homme en particulier le pouvoir d'engendrer des enfants et, dans un sens plus large, celui de prospérer, de s'enrichir et de jouir des biens de la vie. Tant en Gen 27 qu'en 32 : 24sq., la bénédiction a conservé très clairement certains traits de son essence primitive. À propos de la bénédiction, cf. J. HEMPEL, *Die altisraelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, in *ZDMG*, N.F. 4, 1925, pp. 20-110, réimprimé in J. HEMPEL, *Apocrypha. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte des A.T.*, *BZAW*, 81, 1961, pp. 30-113. J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture*, I-II, Copenhagen, 1926, pp. 182-212 (aux pp. 190-193, PEDERSEN insiste en particulier sur Jacob comme le porteur de la bénédiction); K. H. FAHLGREN, *š'dāhā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*, Diss. Uppsala, 1932, pp. 158-208; H. W. BEYER, art. *εὐλογέω, εὐλογητός, εὐλογία, εὐελογέτος*, in *ThWbNT*, II, pp. 752-757; F. HORST, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*, in *EvTheol*, 7, 1947, pp. 23-37, réimprimé in F. HORST, *Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, *TB*, 12, 1961, pp. 188-202; J. SCHARBERT, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und seiner Umwelt. I. Väterfluch und Vätersegens*, *BBB*, 14, 1958, surtout pp. 107sq., 141-155, 255-258; H. RINGGREN, *Israelitische Religion*, Stuttgart, 1963, pp. 129sq.; C. WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München, 1968, pp. 31-66; W. SCHOTTROFF, *Der altisraelitische Fluchspruch*, *WMANT*, 30, 1969, pp. 163-198, surtout pp. 163-172; H.-P. MÜLLER, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, *BZAW*, 109, 1969, pp. 132-171; J. GUILLET, *Le langage spontané de la bénédiction dans l'A.T.*, in *Recherches de science religieuse*, 57, 1969, pp. 163-204, surtout pp. 171sq., 174sq.; et en dernier lieu, G. WENMEIER, *Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk*, in coll. *Theologische Dissertationen*, 6, Basel, 1970. Cf. en outre, F. HORST, art. *Segen*, in *RGG*³, V, cols 1649sq.; W. J. HARRISON, art. *Blessings and Cursings*, in *IDB*, I, pp. 446sq.; C. WESTERMANN, art. *Segen*, in *BHH*, III, cols 1757sq.; C. A. KELLER et G. WEBMEIER, art. *brk pi. segnen*, in *THAT*, I, cols 363-376; J. SCHARBERT, art. *brk, brkh*, in *ThWbAT*, I, cols 808-841. Cf. *infra*, pp. 339-343.

de Jacob, la réalisation de la bénédiction s'étend sur une ligne qui va du passé à l'avenir. Si le problème immédiat de Jacob est le maintien de la bénédiction dans le présent, face à la menace d'Ésaü (vv. 10b, 12), le Yahviste insiste également sur le début de la réalisation de cette bénédiction dans le passé (v. 11b) et sur l'espoir de son épanouissement définitif à l'avenir (v. 13). En conclusion, nous retrouvons dans la prière de Jacob en Gen 32 : 10-13 la même réinterprétation des « Heilsgüter » traditionnels qu'en 12 : 2-3. Aux deux endroits, la promesse a été interprétée comme une bénédiction, et le contenu de la promesse (le don de la terre) a été remplacé par le fruit de la bénédiction (la descendance nombreuse, l'abondance des troupeaux).

2. La fonction de la prière de Jacob dans le récit yahviste

Comme l'ont établi K. Elliger¹⁸ et H.-J. Stoebe¹⁹, la prière de Gen 32 : 10-13 nous renseigne non seulement sur les « dons » de Yahvé, mais aussi sur la manière dont le Yahviste conçoit la courbe de tension « théologique » du cycle de Jacob. Selon Elliger, cette prière ne traduit pas une hypothétique « évolution spirituelle » accomplie par Jacob, mais elle doit être comprise comme une indication « programmatique », donc « objective », de la perspective dans laquelle le narrateur entend situer le cycle de Jacob²⁰. Il apparaît dès lors que le Yahviste oppose en 32 : 10-13 la profonde

18. K. ELLIGER écrit (*Der Jakobskampf am Jabbok* (1951), in *TB*, 32, p. 159) : « Der Jahvist geht in diesem von ihm frei formulierten Gebet (32, 10-13) aus seiner bisherigen Zurückhaltung heraus und gibt den Skopus an, von dem aus er die Jakobsgeschichte betrachtet wissen will. Es sind zwei einander ergänzende Gesichtspunkte. Der eine ist die Unwürdigkeit Jakobs; der andere, wichtigere, wegen seiner überragenden Bedeutung zweimal und jedesmal an betonter Stelle zum Ausdruck gebrachte ist der sich beim Verheissungswort nehmen lassende, aber von Jakob und seinem Verhalten unabhängige, souveräne Gnadenwille Gottes. »

19. H.-J. STOEBE, *Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope*, in *EvTheol*, 14, 1954, pp. 466-474.

20. Contre DRIVER (*Gen.*, p. 295) et surtout contre PROCKSCH (*Gen.*, p. 374), qui parle d'une « geistliche und ethische Wandlung Jakobs ». Dans le même sens, cf. encore tout récemment J. M. HEUSCHER, *Jacob of de Genadevolle Uilverkiezing*, in *ETL*, 45, 1969, pp. 335-358, surtout pp. 352sq. Peut-être le Yahviste voit-il même dans la prière de Jacob — pour ce qui est de son aspect subjectif — une dernière tentative d'affirmer son autonomie, comme le pense STOEBE (*art. cit.*, p. 472). Il serait toutefois faux de mettre en doute la sincérité de Jacob — toujours dans la perspective du Yahviste —, car si Jacob est un tricheur et un menteur, il reste un croyant. B. JACOB écrit (*Genesis*, p. 634) : « Der würde ihn schlecht kennen, der ihn nur in seinem Verkehr mit Esau und der Welt beobachtete und ihn nicht vor Gott stehen sah. » Cf. ELLIGER (*art. cit.*, p. 171) : « Dieser Mensch kennt Gott von Jugend auf und hat die Verbindung nie bewusst zerschnitten. Es ist also der nackte Mensch Gottes, dem alle Masken vom Gesicht gerissen sind und an dem dennoch das Wunder geschieht. » VON RAD, qui le premier a deviné la « programmatische Bedeutung » de Gen 32 : 10-12sq., admet encore une certaine préparation intérieure de Jacob par sa longue servitude. Cf. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem*, *TB*, 8, p. 67.

indignité de Jacob à la multiplicité des bienfaits que Dieu a accordés au patriarche.

K. Elliger a montré que la prière de Jacob devait être vue en rapport avec Gen 32 : 23-33²¹. Il considère le récit de Penuel comme une ancienne légende qui, bien qu'associée déjà au personnage de Jacob (ou d'Israël), ne faisait pas encore partie du cycle de Jacob lorsque le Yahviste entreprit la composition de son œuvre. Un des principaux apports du Yahviste au cycle de Jacob aurait consisté par conséquent dans l'insertion du vieux récit de Penuel, précédé de la prière programmatique de 32 : 10-13, dans le cadre des chap. 32sq.²². Pour le Yahviste, l'épisode de Penuel constitue donc la réponse de Dieu à la prière de Jacob. Par cette insertion, le Yahviste entend montrer qu'indépendamment des ruses et des calculs des hommes, Dieu reste le seul maître de leur destinée et qu'il est le seul garant de ses promesses. Mais ce faisant, le Yahviste invite l'auditeur à comprendre le récit dans un sens bien différent de son intention primitive. Elliger montre dans le détail comment chaque trait du récit original a été réinterprété par le Yahviste²³ sans que la formulation du texte en ait été

21. Comme le pensent un nombre croissant de commentateurs, Gen 32 : 23-33 doit être attribué en entier au Yahviste. Cf. *infra*, p. 520, n. 194.

22. Ce contexte matériel est admis déjà par WELLHAUSEN (*Comp.*, p. 44) et HOLZINGER (*Gen.*, p. 210). L'appartenance de 32 : 4-14a à J et de 32 : 1-3, 14b-22 à E n'est pas contestée. Seul K. GALLING (*Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW, 48, 1928, pp. 47sq.) cherche à attribuer 32 : 10-13 à l'Élohiste.

23. Cf. K. ELLIGER, *art. cit.*, pp. 162-169. Dans son intention primitive, le récit relatait comment Jacob avait réussi — par sa force et par sa ruse — à vaincre une divinité et à lui arracher une bénédiction. Dans l'intention qui lui confère le Yahviste, ce même récit relate comment Dieu assaille Jacob pour le tuer et le punir de ses trahisons, et comment il se ravise *in extremis*, se contentant de le blesser, et lui accorde une bénédiction et un nouveau nom. Certains traits perdent leur valeur originelle et ne subsistent plus qu'en tant que vestiges vidés de leur sens. Ainsi l'aurore ne représente plus une menace pour Dieu, mais sert simplement à souligner la longueur du combat. Le déhanchement n'est plus un facteur déterminant dans le déroulement de la lutte, mais prend plutôt le sens d'une punition de Jacob. Le refus de Jacob de lâcher son adversaire vaincu se transforme en une étreinte désespérée de l'homme qui se sent menacé de mort. Si Dieu doit demander son nom à Jacob, ce n'est plus parce qu'il ne le connaît pas, mais parce qu'il désire opposer l'ancien nom, celui de la fourberie, au nouveau nom du patriarche. Au v. 29, « tu es lutté » perd son assonance « héroïque » pour marquer désormais une attitude plus humble et plus négative, peut-être « tu t'es querellé » (« in Fehde liegen »). L'expression « tu es vaincu [sc. Dieu] » est atténuée par l'insertion, due au Yahviste, de « et avec les hommes ». Dans sa nouvelle intention, le v. 29b laisse entendre que si Jacob a toujours survécu à ses mésaventures et s'il s'est tiré de ses mauvais pas, ce n'est plus grâce à ses ruses, mais grâce à la protection de Dieu. ELLIGER écrit (p. 167) : « Und daran soll ihn sein neuer Name erinnern : 'Du hast mit Gott und mit Menschen in Fehde gelegen und bist oben geblieben' — nicht durch deine Qualitäten, sondern einfach und allein, weil unbegreiflicherweise Gott es immer wieder so gewollt hat! » Toutes ces différences d'accentuation s'expliquent à partir d'une inversion fondamentale du rapport des acteurs : pour le Yahviste, ce n'est plus Jacob qui est maître de la situation, comme l'entendait le récit primitif, mais c'est Dieu seul qui mène et domine l'action. Cf. ELLIGER, *ibid.*, p. 169sq. Sur la réinterprétation du récit de Penuel par le Yahviste et sa portée herméneutique, cf. aussi B. W. ANDERSON, *An Exposition of Genesis XXXII: 22-32*, in *Australian*

altérée²⁴. En résumé, ce n'est plus Jacob qui maîtrise un dieu local et qui lui arrache une bénédiction, mais c'est Dieu qui, quasi en réponse à sa prière²⁵, attaque Jacob avec l'intention d'en venir à bout²⁶. Il lui fait frôler la mort, mais il se contente finalement de lui administrer une sérieuse correction en le rouant de coups et en lui démettant la hanche. Enfin, en vertu de sa grâce souveraine et incompréhensible, Dieu accorde à Jacob un nouveau nom que celui-ci portera comme la marque de sa correction, et il le bénit, confirmant ainsi définitivement Jacob comme le porteur de la promesse. Alors que dans sa forme précédente le récit contenait un haut fait de *Jacob*, il atteste maintenant une action de *Dieu* et réduit Jacob à un rôle presque passif²⁷.

En reprenant les observations d'Elliger, H.-J. Stoebe²⁸ poursuit l'analyse de la perspective théologique du Yahviste, et il croit même pouvoir y déceler une nouvelle dimension. Selon Stoebe, l'insertion de la péricope de Penuel a permis au Yahviste de poser le problème de la souveraineté, de la justice et de la fidélité de Dieu face au perpétuel désir d'autonomie des hommes. Même si le Yahviste ne pouvait évidemment formuler le problème autrement qu'en des termes narratifs concrets, il a néanmoins ressenti clairement la difficulté théologique avec laquelle il était confronté. Après avoir obtenu la bénédiction paternelle par la fraude (Gen 27), bénédiction qui, il est vrai, lui avait été confirmée par Dieu à Béthel (28 : 13-15), Jacob avait dû s'exiler et par là-même remettre en question la réalisation de la bénédiction. Après de nombreuses années, il est

Biblical Review, 17, oct. 1969, pp. 21-26, surtout pp. 21-23; A. H. J. GUNNEWEG, *Text im Widerspruch. 1. Mose 32,23-32*, in *Der Gott, der mitgeht. Alttestamentliche Predigten*, Gütersloh, 1972, pp. 42-46; G. VON RAD, *Predigten*, München, 1972, pp. 91-98; *Predigt-Meditationen*, Göttingen, 1973, pp. 32-36.

24. C'est pourquoi, lorsque F. VAN TRIGT (*La signification de la lutte de Jacob près du Yabboq. Gen 32: 23-33*, in *OTS*, 12, 1958, pp. 280-309, cf. pp. 293sq., 303sq.) essaie de s'opposer à la vision d'ELLIGER en disant que le récit de Penuel ne fait aucune allusion à une culpabilité quelconque de la part de Jacob, son argument n'atteint pas son but. Selon ELLIGER, ce n'est pas le récit lui-même qui exprime la perspective théologique du Yahviste — il ne saurait le faire puisqu'il a été repris presque tel quel de la tradition reçue —, mais c'est le contexte seul qui permet de la deviner. A ce sujet, cf. aussi R. MARTIN-ACHARD, *Un exégète devant Genèse 32. 23-33*, in R. BARTHES et al., *Analyse structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation*, Neuchâtel, 1971, pp. 41-62, spéc. pp. 56-61.

25. K. ELLIGER, *art. cit.*, p. 163, mais cf. déjà VON RAD, *ATD* 2-4, p. 279.

26. Il ne fait en effet pas de doute que, tant dans le récit primitif que dans sa présentation yahviste, le but de l'assailant est de tuer Jacob. GUNKEL déjà l'a affirmé en se référant au récit d'Ex 4 : 24-26. Cf. ELLIGER, *art. cit.*, p. 163; STOEBE, *art. cit.*, p. 473.

27. Cela dit, VAN TRIGT (*art. cit.*, p. 287) n'a peut-être pas entièrement tort de mettre l'accent aussi sur la résistance et la persévérance de Jacob. Il nous semble — à la lumière même de l'interprétation d'ELLIGER — que le Yahviste n'a pas pu ne pas donner une valeur également positive au fait que Jacob n'a pas lâché son Dieu mais s'est accroché à lui.

28. H.-J. STOEBE, *art. cit.*

maintenant sur le point de rentrer en Terre promise et de récolter enfin les fruits de la bénédiction d'antan. Mais Jacob sait qu'avant cet accomplissement, il lui reste à affronter Ésaü dont la vengeance n'est toujours pas assouvie. C'est à ce moment-là que le Yahviste fait prononcer à Jacob la prière de Gen 32 : 10-13²⁹ et qu'il pose par là le problème de la liberté de Dieu : si Dieu permet la réalisation de la promesse en épargnant à Jacob l'affrontement de la vengeance, il acquiesce à la fraude de Jacob ; mais si, en revanche, il empêche la réalisation de la promesse en abandonnant Jacob aux mains d'Ésaü, il se rend infidèle à lui-même. C'est dans ce contexte que l'insertion du récit de Penuel prend tout son sens : alors que Jacob craignait la vengeance d'Ésaü (et qu'il croyait avoir Dieu de son côté), il est attaqué par Dieu en personne, la nuit même où il avait prononcé sa prière (le v. 23 se rattache au v. 14a) et à un endroit où il ne s'y attendait pas. Alors que face à Ésaü, Jacob ne semblait craindre que pour ses biens et sa famille³⁰, c'est-à-dire pour le fruit de la bénédiction, à Penuel c'est sa vie même qui est mise en jeu ! La réinterprétation de l'ancienne tradition permet ainsi au Yahviste d'affirmer que Dieu n'est pas l'outil des hommes et qu'il ne se laisse pas forcer la main. Jacob quitte le lieu du combat en boitant, mais fort de la confirmation de la bénédiction manifestée par le nouveau nom d'Israël. A Penuel ont été sauvegardées à la fois la souveraineté et la fidélité de Dieu. Pour le Yahviste, l'affrontement avec Ésaü au chap. 33 n'est alors plus qu'un épilogue³¹.

Nous pouvons conclure que la prière de Jacob — et par conséquent le kérygme du Yahviste dans le cycle de Jacob — a donc bel et bien pour objet le maintien de la bénédiction face à l'indignité du patriarche ou, en d'autres termes, la poursuite du plan de Dieu face à l'infidélité de ses élus. Cette conclusion va se trouver confirmée par un examen de la courbe de tension que le Yahviste a imposée au cycle de Jacob.

29. Comme STOEBE le fait remarquer (*art. cit.*, p. 472), cette prière répond davantage aux visées théologiques du Yahviste qu'à une repentance réelle de Jacob. Cf. *supra*, n. 20.

30. Cf. Gen 32 : 11-12.

31. Il est intéressant de relever que dans leur interprétation de Gen 32 : 23-33, ELLIGER et STOEBE ont eu, apparemment sans le savoir, un précurseur en la personne de A. DILLMANN ! Cet auteur écrit (*Gen.*, p. 364) : « Durch den Zusammenhang aber, in den sie verflochten ist, bekommt die Geschichte noch eine besondere Bedeutung. Jacob hat eine Schuld auf sich; nur um ihretwillen hat er den Bruder so sehr zu fürchten u. undet er jetzt einen Gegner an Gott, der ihm entgegentritt. Lange muss er mit ihm kämpfen. Aber nachdem er ihm die Gnade abgerungen hat, ist auch die Gefahr, die vom Bruder droht, geschwunden. Alles gestaltet sich freundlich 33 : 4 ff. » Jusqu'à ce qu'ELLIGER la redécouvre de son côté, cette intuition de DILLMANN n'avait trouvé aucun écho. H. GUNKEL (*Gen.*, p. 360) écarta sommairement toutes les « geistige Wahrheiten » que l'on eût voulu trouver dans le récit.

II. LA COURBE DE TENSION DANS LA NARRATION YAHVISTE

1. La courbe de tension imposée par le Yahviste au cycle de Jacob

Dans la constellation qui lui a été conférée par le Yahviste, le cycle de Jacob est déterminé tout entier par le thème de la réalisation de la bénédiction. Il ne s'agit pas là d'ailleurs d'une innovation absolue, car il est aisé de reconnaître que le cycle préyahviste tournait, lui aussi, autour de la réalisation de la bénédiction. Mais c'est dans la manière dont cette réalisation est conçue que le Yahviste introduit une différence essentielle^{31b}. Les cycles primitifs de Jacob et d'Israël étaient des épopées de la « réussite » (« Geschichten des Gelingens »), où la bénédiction se réalisait sous l'effet conjoint de l'astuce du patriarche et du soutien de Dieu³².

31b. Sur la différence entre les conceptions préyahviste et yahviste de la bénédiction dans le cycle de Jacob, cf. C. WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München, 1968, pp. 52-61.

32. En Gen 27, la tradition primitive présentait vraisemblablement comme une « prouesse » le fait que Jacob ait su s'attirer la bénédiction paternelle en abusant de la naïveté de son frère et de la sénilité de son père. Selon H. GUNKEL, la « morale de l'histoire » était que la bénédiction appartient à celui qui sait la saisir, en l'occurrence au berger et non au chasseur ou, selon l'interprétation ultérieure, à Israël et non à Édom. GUNKEL fut un des premiers à renoncer à la tentative de « justifier » la conduite de Jacob et le déroulement du récit par rapport à une morale extérieure ou, au contraire, de se servir de ce texte pour dénoncer la « bassesse morale » de l'A.T. (mais cf. déjà J. WELLHAUSEN, *Geschichte Israels*, I, Berlin, 1878, pp. 327sq.). En essayant de comprendre le récit de Gen 27 de l'intérieur, GUNKEL formule la conclusion suivante (*Gen.*, p. 307) : « Der Inhalt dieser Geschichte ist und bleibt also, dass ein Betrug schliesslich ein glückliches Ende nimmt : der Scheim Jaqob gewinnt den Segen wirklich für sich, Esau zieht den kürzeren, ohne stilllich schuldig zu sein, und die Hörer sind die glücklichen Erben des Betrügers. Diese Geschichte ist also keine 'moralische'. » (A titre de comparaison, les tentatives de l'exégèse traditionnelle juive et chrétienne de « sauver » la dignité et la moralité de Jacob apparaissent aujourd'hui dérisoires. Cf. par exemple J. GOLDSTAIN, *Promesses et alliances. Histoire patriarcale Genèse 12-50*, Paris, 1971, pp. 178-182.) GUNKEL range Gen 27 parmi un groupe de récits humoristiques ou burlesques dans lesquels les Israélites se délectaient de la supériorité ou des ruses de leurs ancêtres à l'égard de leurs voisins. Le propre de ces récits était de se moquer, en général fort méchamment, de certaines particularités désagréables des clans ou groupes voisins. Ainsi Gen 25 : 29-34 ridiculise le manque de maîtrise de soi et de prévoyance du chasseur qui, pour assouvir sa faim du moment, est prêt à sacrifier son droit d'aînesse. Gen 27 se moque entre autres de l'apparence veuve et odorante des descendants d'Éssü. Gen 30 : 32-43 se réjouit de ce que l'Araméen rusé se soit laissé bernier par un plus malin que lui. Gen 26 : 7-11 et la version *Sichem* de Gen 34 raillent la manque de retenue sexuelle des Cananéens, alors que la version *Hamor* de Gen 34 montre comment les Sichémites sont devenus les victimes de leur propre cupidité. Cf. M. NOTH, *Übertieferungsgeschichte*, pp. 208sq., et, à propos de Gen 34, A. DE PURY, *art. cit.*, in *RB*, 76, 1969, pp. 16sq., 27, 33. GUNKEL a donc mis le doigt sur un aspect très important des récits patriarcaux. Dans la mesure, toutefois, où elle prétend expliquer l'origine des récits, sa perspective est trop unilatérale. GUNKEL nous paraît avoir raison sur deux points : 1) De nombreux récits comprennent des motifs satiriques dirigés contre d'autres groupes nomades ou contre les habitants des villes. 2) Les auditeurs des récits patriarcaux se savent, en effet, les « héritiers » des patriarches et les bénéficiaires de leurs ruses. On peut donc supposer que l'auditeur

A ce niveau, la tension narrative du cycle résultait de l'inconnue suivante : l'astuce du nomade et la protection de son Dieu seront-elles suffisantes pour surmonter tous les obstacles qui, de l'extérieur,

de Gen 27 était un « partisan » inconditionnel de Jacob dans sa rivalité avec Ésaü. Mais il serait sans doute abusif de vouloir expliquer les récits patriarcaux, et le récit de Gen 27 en particulier, uniquement en fonction de leur côté satirique. L'événement relaté en Gen 27 est trop « grave », son enjeu trop important, et sa présentation trop « dramatique », pour que les auditeurs du récit — les descendants de Jacob ! — aient pu y voir simplement une farce, un joli tour joué à Ésaü. Comme toutes les « Sagen » authentiques, les histoires des patriarches sont plus qu'un simple divertissement (à ce sujet, cf. *infra*, p. 478 et n. 21). Ainsi, la fraude de Jacob n'a probablement jamais été bagatellisée. Elle a dû être comprise dès le début comme un « forfait », et chaque auditeur savait qu'un acte de ce genre pouvait entraîner pour le coupable les conséquences les plus graves (par exemple, le bannissement du clan). Seulement, ce « forfait » n'était pas jugé selon un point de vue « moral ». Tout en étant conscients de la gravité de l'acte de Jacob, les auditeurs ne pouvaient qu'admirer la pousse de leur ancêtre. Sur ce point, GUNKEL a parfaitement raison. Le sentiment éprouvé par les premiers auditeurs n'était donc pas de la réprobation, ni même de la gêne, mais de l'appréhension devant les conséquences que l'acte de Jacob ne manquerait pas d'entraîner : qu'allait-il advenir de Jacob et de sa bénédiction lorsque Isaac et Ésaü découvrirait la supercherie ? L'appréhension ne visait certes pas un châtement divin, car il était inconcevable que le Dieu de Jacob, le Dieu des auditeurs du récit, prit parti contre Jacob pour Ésaü (l'ancêtre du groupe rival). Ce Dieu avait d'ailleurs protégé Jacob tout au long de son périple (cf. Gen 28 : 10sq.). Non, ce qui suscitait la crainte, c'étaient les ennemis de Jacob et de son Dieu : les « Ésaü », les « Laban », le démon de Jabboq et toutes les autres « puissances extérieures ». C'est sur ce point surtout que le Yahviste imposa une compréhension toute nouvelle (cf. la suite de notre texte). Ainsi, il est évident que — même si les quelques motifs satiriques n'ont pas le poids que leur attribue GUNKEL — le récit de Gen 27 et la plupart des récits patriarcaux se situent dans un climat religieux fort différent du yahvisme orthodoxe, et surtout de la spiritualité du narrateur yahviste. En fait, tous ces récits ont leur origine dans un milieu de semi-nomades, c'est-à-dire, probablement, dans la religion du « Dieu des pères ». GUNKEL déjà reconnu ce décalage par rapport à la foi israélite : « Der Gott, von dem diese alten Sagen ursprünglich erzählen, ist nicht der majestätische Jahwe, der Gesetzgeber der Zehn Gebote, sondern eine viel primitivere Figur, ein Gott, der seinen Liebling und seinen Stamm auf all seinen Wegen, auch den krummen, behütet : das ist ein Gottesbegriff, welcher der ältesten Zeit ebenso unauflöslich war, wie es den griechischen Sagen ist, dass der Iliesterreiche Odysseus gerade seiner Schlauheit wegen das Wohlgefallen der klugen Göttin Athene besitzt (*ibid.*, p. 408). »

Cela dit, GUNKEL ne se rendit pas compte quel était le fossé qui séparait l'intention primitive de ces récits de leur interprétation subséquente par le Yahviste. En intégrant les anciennes traditions patriarcales dans sa vision globale de l'histoire du salut, le Yahviste n'assuma pas simplement leur perspective première, mais il les plaça dans une lumière nouvelle. Les légendes de la Genèse n'ont plus la fonction de célébrer les prouesses des patriarches, mais elles s'insèrent dans la fresque grandiose que le Yahviste a brossée de l'histoire du salut. Or, cette histoire est faite du perpétuel conflit entre les « voies de l'homme » et la volonté salvifique de Yahvé. Les ruses de Jacob donnent à cette fresque une teinte d'autant plus authentique qu'elles ont été glorifiées par les premiers narrateurs avant d'être confesées par le Yahviste !

Il est donc faux de prétendre avec A. WEISER (*Religion und Sittlichkeit in der Genesis in ihrem Verhältnis zur alttestamentlichen Religionsgeschichte* (1928), réimprimé in A. WEISER, *Glaube und Geschichte im Alten Testament und andere ausgewählte Schriften*, Göttingen, 1961, pp. 92sq.) que la « morale » du Yahviste reste, malgré un certain raffinement (cf. pp. 82-84, 94-96), essentiellement « nationale », en ce sens que ses exigences ne seraient valables qu'à l'intérieur de la communauté et ne s'appliqueraient pas aux relations avec les étrangers. Ainsi que nous allons le voir, la grandeur du Yahviste est précisément d'avoir montré que l'élection ne signifiait ni la soustraction d'Israël au jugement divin, ni l'indifférence de Yahvé à l'égard des autres peuples.

se dressent sur le chemin de la « réussite » ? Pour le Yahviste, cette perspective n'est plus tenable. D'abord, ce narrateur n'admet plus l'existence d'obstacles extérieurs à la volonté de Dieu, puisqu'il voit en Yahvé non seulement le Dieu d'Israël, mais également le créateur de l'univers et le maître des nations³³. Les obstacles rencontrés par Jacob doivent donc être expliqués d'une autre manière. Ensuite, le Yahviste ne considère plus l'astuce et la fraude comme un facteur pouvant contribuer directement à la réalisation de l'intention divine³⁴. Enfin, une lecture attentive des traditions reçues lui aura appris que c'était précisément les fraudes et les « incartades » des patriarches qui provoquaient et constituaient les véritables obstacles à la réalisation de la bénédiction³⁵. Dans la perspective du Yahviste, la tension du cycle s'est donc déplacée sur un autre plan. Elle ne résulte plus des obstacles extérieurs qui se dressent sur le chemin du patriarche, mais bien plutôt du conflit qui surgit entre le désir d'autonomie du patriarche

33. Ce même refus d'admettre l'existence de forces extérieures à la puissance de Yahvé, ou de puissances indépendantes de sa volonté, est à la base de la transformation yahviste des légendes de Gen 2-11. Pour le Yahviste, l'homme n'est plus, comme il l'était dans les légendes mésopotamiennes, la victime fortuite des luttes que se livraient entre elles les puissances divines, mais il subit les conséquences de la justice divine confrontée à son propre péché. Cf. G. VON RAD, *ATD*, 2-4, *passim*; C. WESTERMANN, *TB*, 24, pp. 50, 52, n. 30, p. 54. (« Hinter ihnen allen steht das Bekenntnis, dass es letztlich verursachende Mächte neben und ausser Jahwe nicht geben kann. Insofern steht hinter diesen Erzählungen der Urgeschichte ein fundamentaler Glaubenssatz, dass Jahwe der allein Wirkende, dass Jahwe allein Gott ist. », p. 50).

34. Ce n'est qu'indirectement, c'est-à-dire à l'encontre de l'intention poursuivie par l'homme, que Yahvé peut mettre les fraudes humaines au service de son plan. Cette notion est formulée clairement en Gen 50 : 20 (« Le mal que vous aviez dessein de me faire, le dessein de Dieu l'a tourné en bien, afin d'accomplir ce qui se réalise aujourd'hui : sauver la vie à un peuple nombreux. »).

35. Le Yahviste présume — sans avoir même à l'expliquer — que seul le *yaddg* peut normalement bénéficier de la bénédiction. Cf. 18 : 17-33 et, à ce propos, J. SCHREINER, *Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter*, in *BZ*, N.F., 6, 1962, pp. 10-12. Cf. aussi Gen 7 : 1 ; 15 : 6. Dans ce contexte, il faut aussi renvoyer aux observations extrêmement pertinentes de J. PEDERSEN (*Israel*, 1-1), pp. 415-447) : la bénédiction, qui engendre une sphère de vitalité, de prospérité et de paix, est fondamentalement incompatible avec le péché. Selon PEDERSEN, le péché consiste avant tout dans l'atteinte au droit et à l'esprit de la communauté (cf. pp. 415-419). Comme Dieu est le garant de la communauté, tout péché est en même temps une atteinte à la volonté de Dieu. C'est pourquoi le péché appartient à la sphère de la malédiction, et il aboutit toujours à la maladie ou à l'exclusion de la communauté : « The curse and sin are so closely intertwined that they cannot be separated. Sin breeds the curse, and the curse breeds sin ... (p. 441). » Le conflit, dans lequel se trouve Jacob, est donc inéluctable. D'une part, le péché détruit, de par sa nature même, l'effet de la bénédiction en l'homme : « He who bears a sin, bears a poison within himself, which consumes his vitality (p. 433). » D'autre part, la bénédiction représente une puissance si grande qu'elle exclut le péché : « The man rich in blessing is so full of good forces that evil cannot penetrate into him; he has the strength to dissolve the poison, and he has enough to spare for his friends (p. 442). » Le cycle de Jacob tourne donc autour de la question suivante : laquelle des deux forces l'emportera sur l'autre ? Le kérygme du Yahviste consiste à proclamer la victoire de la volonté de bénédiction de Yahvé.

(c'est-à-dire ses fraudes, ses astuces, ses incartades) et la volonté salvifique de Yahvé. La bénédiction n'est plus une richesse acquise et préservée par la ruse, comme l'entendait le cycle préyahviste, mais elle dépend exclusivement de la grâce souveraine de Yahvé. La bénédiction peut d'ailleurs être mise en question par Dieu lui-même, comme le montre l'épisode de Penuel. Une telle conception eût été impensable dans la tradition préyahviste, pour laquelle Dieu était évidemment toujours du côté de Jacob. Le problème que se pose le Yahviste n'est donc plus celui de savoir comment Jacob réussira à préserver sa bénédiction face à la vengeance d'Ésaü et à la convoitise de Laban, mais de savoir si Yahvé se décidera, dans sa souveraineté, à réaliser une bénédiction viciée dès le commencement.

Il est étonnant de voir avec quelle aisance deux intentions aussi opposées que celle de la tradition primitive et celle du narrateur yahviste parviennent à s'exprimer à travers une seule et même narration. Le départ du cycle est donné au chap. 27^{ss} avec l'acquisition frauduleuse par Jacob de la bénédiction paternelle. Dès la fin de cette scène initiale, Jacob est obligé de mettre en jeu la bénédiction dont il vient d'être investi, pour échapper à la vengeance de son frère Ésaü. Lors de la théophanie de Béthel, il se voit pourtant mystérieusement confirmé dans sa bénédiction et, au cours de son séjour chez Laban, il assiste — contre toute attente et au-delà de toutes les espérances — à l'accomplissement progressif de sa bénédiction : onze fils lui sont nés, et de grandes richesses accordées. Mais voilà qu'au retour, la rencontre imminente avec Ésaü risque de tout anéantir. Jacob est soudainement confronté à son passé. La bénédiction sera-t-elle réduite à néant? Dans le cadre du cycle préyahviste, l'affrontement avec Ésaü, le dernier obstacle — et le plus redoutable! — à s'opposer encore à l'épanouissement de la bénédiction, était gaillardement surmonté par Jacob, toujours grâce à son habileté légendaire et à la bienveillance de son Dieu. Comme nous venons de le signaler³⁷, le Yahviste voit les choses d'un autre ceil. En faisant succéder à la prière de Jacob le vieux récit de Penuel³⁸, ce narrateur entend signifier que Yahvé confirmera Jacob dans sa bénédiction, mais non sans l'avoir au préalable guetté au Jabboq, menacé dans sa vie et corrigé au

36. Dans le contexte du cycle de Jacob, les passages de 25 : 22-23 ; 25 : 24-26 ; et 25 : 27-35 ont la fonction d'épisodes précurseurs à la scène grandiose du chap. 27.

37. Cf. *supra*, pp. 100-102.

38. Si le récit de Penuel devait appartenir, malgré tout, au cycle préyahviste, cela n'affecterait en rien notre interprétation de l'intention primitive du cycle de Jacob. Dans la version préyahviste de Gen 32 : 23-33, le patriarche triomphe d'un démon grâce à une ruse. Là encore, l'obstacle franchi ne servait qu'à rehausser le prestige de Jacob et la gloire de son Dieu. Nous espérons justifier cette interprétation à un autre endroit.

corps à corps. C'est de cette façon que se résout finalement, aux yeux du Yahviste, le conflit entre l'indignité du porteur de la bénédiction et la volonté salvifique de Dieu. Le cycle de Jacob s'avère ainsi être déterminé, dans sa perspective yahviste, par les deux « pôles » de Gen 27 et 32 : 23-33. C'est à partir de ces deux récits que s'articule la ligne de tension au moyen de laquelle le Yahviste a donné au cycle de Jacob une cohérence toute nouvelle³⁹. Alors que le cycle préyahviste était encore une « épopée », ou une « geste », le cycle yahviste est devenu une « histoire paradigmatique », nous dirions presque : un « drame théologique »⁴⁰.

La parcimonie des moyens mis en œuvre par le Yahviste est saisissante, car l'apport matériel de ce narrateur est minime. Dans l'ensemble, il s'est contenté de formuler la « prière de Jacob » en 32 : 10-13 et de lui faire succéder le vieux récit de Penuel. Mais ces deux interventions ont suffi à bouleverser toute l'intention et la compréhension du cycle de Jacob. Si pour la tradition primitive Dieu soutenait, inspirait même, les ruses de Jacob, le Dieu du Yahviste, lui, reste fidèle à Jacob et lui accorde finalement les fruits de la bénédiction *en dépit* de toutes les ruses de son élu. La

39. Sur Gen 28 : 10sq. et Gen 32 : 23sq. comme les deux « piliers » du cycle de Jacob, cf. déjà B. D. NAPIER, *From Faith to Faith*, New York, 1955, pp. 85-87. L'histoire de la réalisation de la bénédiction de Jacob peut être vue sous un autre angle encore : celui de la querelle et de la réconciliation. Lorsque Jacob est en conflit avec son prochain, la réalisation de la bénédiction est mise en suspens, et ce n'est que lorsqu'il se réconcilie avec son adversaire que la bénédiction reprend son cours. Il en va ainsi du conflit avec Esaü, qui menace d'annihiler non seulement le fruit de la bénédiction (cf. 32 : 12), mais également son titulaire (cf. 27 : 41). La même situation se retrouve à propos du différend avec Laban. Tant que Laban cherche, en se mettant à la poursuite de Jacob, à récupérer ses filles et ses petits-enfants, le fruit de la bénédiction de Jacob est menacé (cf. 31 : 31,43). Ce n'est que lorsque ces conflits se terminent par une réconciliation (cf. 33 : 1-16') ou par la conclusion d'une alliance (31 : 44-54') que la voie de la réalisation de la bénédiction est à nouveau ouverte. Cette constatation concorde parfaitement avec le kérygme du Yahviste tel qu'il a été élaboré par H. W. WOLFF (*TB*, 22, pp. 345-373, à propos du cycle de Jacob : pp. 364sq.). Pour le Yahviste, le *bénédictio* du peuple d'Israël ne peut se réaliser et se maintenir que dans la réconciliation, l'alliance et la paix avec les autres peuples. Si Israël veille à l'établissement de cette paix et intercède pour les nations (cf. WOLFF, *ibid.*, p. 367), alors la bénédiction qu'il a reçue de Yahvé se réalisera non seulement pour lui-même, mais s'étendra également à toutes les nations de la terre. Quel que soit l'aspect de la narration yahviste que l'on choisisse de souligner, l'histoire du salut tout entière reste, pour notre narrateur, l'histoire d'une bénédiction. A ce propos, cf. en particulier H. W. WOLFF, *Wegweisung. Gottes Wirken im Alten Testament*, München, 1965, pp. 78-93.

40. Il apparaît ainsi que le récit de la théophanie de Béthel se situe quelque peu à l'écart de la courbe de tension principale du cycle yahviste. Ce pourrait être là, d'ailleurs, un premier indice que ce récit n'a pas été introduit dans le cycle de Jacob par le Yahviste. Néanmoins, notre narrateur a platement assumé ce récit en y voyant, probablement, l'explicitation et la confirmation de la volonté salvifique de Yahvé à l'égard de Jacob. Le drame qui va se jouer n'en est pas émoussé puisque, malgré la promesse, Jacob continue à supporter les conséquences de sa fraude. De fait, le patriarcat reste dans une situation de maudit, et son exil n'est pas annulé. En ce sens, le mystère reste entier après la théophanie de Béthel. Peut-être la tension en est-elle même accrue.

perspective des récits en est radicalement changée, et la portée du kérygme qui surgit soudain du cycle de Jacob est incommensurable. En conclusion, l'on peut dire que si chacun des deux récits formant les « pôles » du cycle de Jacob existait antérieurement au Yahviste, c'est le Yahviste qui, en insérant le second de ces récits, les a placés dans une corrélation thématique. La correspondance entre Gen 27 et 32 : 23sq. peut ainsi être considérée comme le cadre proprement yahviste du cycle de Jacob.

Que cette lecture du cycle de Jacob correspond vraiment à l'intention du Yahviste — et ne repose pas, comme H. Seebass l'a prétendu, sur la « dogmatique réformée »⁴¹ — cela se confirme par un regard jeté sur la ligne kérygmatique de l'œuvre du Yahviste dans son ensemble.

2. La courbe de tension imposée par le Yahviste à d'autres parties de sa narration

En ce qui concerne l'orientation kérygmatique du Yahviste, l'on s'accorde, depuis les travaux de von Rad⁴², à admettre les points suivants : en plaçant les récits de Gen 2-11 sous le signe de la progression constante du péché et de l'autonomie des hommes, et en faisant de l'« histoire des origines » le prologue de l'histoire des patriarches, le Yahviste a entendu mettre en évidence non seulement la détérioration progressive des relations entre Dieu et les hommes, mais également la persistance de la volonté salvifique de Dieu⁴³. Malgré l'abîme croissant qui le sépare des hommes, Yahvé n'extermine pas l'humanité, mais, au contraire, il oriente l'histoire vers l'accomplissement d'un plan de salut, c'est-à-dire vers l'élection d'Abraham (et du peuple d'Israël à travers lui), et, au-delà de cette élection, vers la bénédiction de toutes les nations (12 : 1-3)⁴⁴. Von Rad a été le premier à signaler que les cinq malédictions qui ponctuent l'histoire des origines trouvent leur écho

41. H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 17, n. 29.

42. Cf. déjà G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938), in *TB*, 8, pp. 71-73; puis *ATD*, 2-4, pp. 127-129; *Theologie des A.T.*, I, pp. 177sq.

43. Il est significatif que des hommes aussi perspicaces que GUNKEL et SKINNER, préoccupés qu'ils étaient par la détermination de la forme et de l'intention primitives des diverses légendes, n'aient pas reconnu cette ligne majeure de l'intention du narrateur yahviste, et cela malgré certaines allusions dans ce sens (cf. GUNKEL, *Gen.*, p. 1; SKINNER, *Gen.*, pp. 2, 87, 100).

44. Cf. surtout H. W. WOLFF, *TB*, 22, pp. 345-373; *Wegweisung*, 1965, pp. 78-93; cf. aussi J. SCHARBERT, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und seiner Umwelt. I. Väterfluch und Vätersegel*, *BBB*, 14, 1958, pp. 160-168; H.-P. MÜLLER, *BZAW*, 109, 1969, pp. 52-57.

véritable dans le quintuple emploi du verbe *brk* en 12 : 1-3⁴⁵. Pour le Yahviste, l'histoire du salut atteint son point culminant dans l'institution de la royauté davidique⁴⁶.

Si telle est sans aucun doute la ligne de force principale de la narration yahviste, il serait abusif, cependant, de voir l'histoire des origines uniquement sous le signe de la malédiction (ou du châtement) et l'histoire des Pères uniquement sous celui de la bénédiction (ou de la grâce)⁴⁷. Certes, Gen 12 : 1-3 introduit une nouvelle période dans l'histoire du salut : alors que dans la période précédente, Yahvé s'était contenté d'empêcher que la malédiction n'anéantisse toute l'humanité, il inaugure maintenant la période de la réalisation positive de la bénédiction. Pourtant, sous ce déroulement linéaire de l'histoire du salut se cache une autre ligne narrative, plus cyclique celle-ci, qui maintient, tout au cours des deux périodes, la tension entre la malédiction et la bénédiction, ou entre le châtement et la grâce, sans pour autant trahir l'orientation linéaire fondamentale de l'œuvre⁴⁸.

Cette tension est particulièrement évidente au sein de l'histoire des origines elle-même. Westermann⁴⁹ estime que les cinq récits

45. Cf. aussi H. W. WOLFF, *TB*, 22, p. 361, n. 49. R. RENDTORFF (*Genesis 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in *KuD*, 7, 1961, pp. 69-78) a cherché à démontrer que la césure principale entre l'histoire des origines et l'histoire du salut ne se situait pas en Gen 12 : 1-3, mais en Gen 8 : 21sq., c'est-à-dire au début de l'humanité noachique. RENDTORFF a été partiellement suivi par K. KOCH (*Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Grossreich Davids*, in *VT*, 19, 1969, pp. 37-81, voir surtout pp. 72-81) et par W. BRUEGGEMANN (*Kingship and Chaos. A Study in Tenth Century Theology*, in *CBQ*, 33, 1971, pp. 317-332 ; *Weoriness, Exile and Chaos. A Motif in Royal Theology*, in *CBQ*, 34, 1972, pp. 19-38, surtout pp. 19sq., 32sq.). Mais les arguments de RENDTORFF ont été soigneusement réfutés par O. H. STECK (*Genesis 12, 1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in H. W. WOLFF (ed.), *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad*, München, 1971, pp. 526-554). Cette réfutation devrait mettre fin à la controverse. La thèse de VON RAD paraît désormais inattaquable.

46. Cf. *infra*, pp. 117-165.

47. Cette perspective a trouvé son expression classique chez A. WEISER (*Religion und Sittlichkeit in der Genesis* (1928) in *Glaube und Geschichte im A. T.*, 1961, pp. 68sq.). Cf. dans notre sens, W. BRUEGGEMANN, *David and His Theologian*, in *CBQ*, 30, 1968, pp. 156-181, surtout pp. 178sq.

48. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un retour à la conception « cyclique » de l'histoire, telle que la connaissent les peuples sédentaires de l'ancien Orient. La conception « linéaire » du déroulement de l'histoire est définitivement acquise pour le Yahviste, ainsi que l'a bien montré H. D. PREUSS (*Jahweglaube und Zukunftserwartung*, *BWANT*, V, 7, 1968, pp. 74-82, 92sq.). PREUSS admet, lui aussi, une certaine tension à l'intérieur du déroulement de l'histoire lorsqu'il écrit (p. 77) : « Wenn man in diesen Zusammenhängen den Terminus 'linear' gebraucht, so ist nicht ein kontinuierliches Dahinfließen gemeint, sondern die Geschichte wird durch die im Jahweglauben gegründete Zielstrebigkeit mit Gottes Reden und Eingreifen immer wieder 'vorangezogen auf einen Endpunkt hin'. » Pour lui, la tension est constituée par l'élargissement progressif de la visée du plan divin. Il nous semble plus juste, cependant, de voir la tension dans la mise en cause perpétuelle du plan linéaire de Dieu par l'infidélité de l'homme. Cf. aussi H.-J. STÖRME, *Geprägte Form und individuelle Erfahrung im Alten Testament*, in *VTS*, 17, 1969, pp. 212-219, surtout 215-217.

49. C. WESTERMANN, *TB*, 24, pp. 47-58.

dont se compose la « Urgeschichte » yahviste⁵⁰ se conforment tous au même schéma : 1) L'homme commet un délit, 2) Dieu prononce une sentence ou décide un châtement, 3) Le châtement est exécuté. Tous ces récits seraient déterminés par la notion du procès pénal (« Strafverfahren »)⁵¹, pour laquelle la sentence et la motivation du jugement sont des éléments essentiels⁵². L'indice le plus significatif de l'intention de ces récits résiderait cependant dans le fait que la malédiction a été remplacée par le châtement, c'est-à-dire que l'anéantissement a cédé à la punition limitative (« Ausgrenzung oder Abgrenzung »)⁵³. Ainsi chaque sentence, chaque châtement, porte déjà en soi un élément de grâce et offre déjà un signe de la volonté salvifique de Dieu⁵⁴.

W. Schottroff⁵⁵ a apporté un correctif important à la thèse de Westermann. Contestant notamment l'enracinement de ces récits dans l'imagerie du procès, il a montré que la notion déterminante

50. Il s'agit des récits suivants : 2 : 4b—3 : 24 (la création et la chute de l'homme); 4 : 1-16 (Cain et Abel); 6 : 1-4 (l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes); 6 : 5 —9 : 17* (le déluge); 11 : 1-9 (la Tour de Babel); plus, éventuellement, 9 : 20-27 (la malédiction de Canaan). Cf. C. WESTERMANN, *ibid.*, pp. 51sq.

51. C. WESTERMANN, *ibid.*, p. 48.

52. C. WESTERMANN, *ibid.*, pp. 53sq. Cela est particulièrement apparent dans les deux premiers récits, où il s'agit de délits individuels. Là où les délits sont commis par une collectivité, comme c'est le cas dans les trois derniers récits, la proclamation de la sentence est remplacée par une décision punitive (« Strafbeschluss »).

53. C. WESTERMANN, *ibid.*, p. 56, cf. aussi p. 49. L'anéantissement n'intervient comme châtement que dans le récit du déluge, et là encore, l'intention du narrateur est d'insister sur la limitation de la catastrophe, puisque le récit débouche sur la préservation de la famille de Noé et sur la restauration du cycle des saisons (8 : 21sq.). Partout ailleurs, la punition prend la forme d'une exclusion (provisoire, aux yeux du Yahviste) ou d'une limitation. Adam et Ève sont exclus du jardin d'Éden (3 : 22-24); Cain est chassé du sol fertile (4 : 11sq.); la durée de la vie humaine est rabaisée (6 : 3); les bâtisseurs de la Tour de Babel se voient imposer une barrière à la réalisation de leurs desseins (11 : 6-7); et ils sont dispersés sur la terre (11 : 8-9). H. W. WOLFF écrit (7B, 22, p. 360) : « dessen [= des Geschichtszusammenhangs] Eigenart ist es, dass der Fluch sich nie bis zum Ende hin austoben darf, sondern so eingegrenzt wird, dass die Menschheit nicht stirbt, sondern auf ein noch nicht genanntes Ziel zu weiterleben kann. »

54. Cette intention salvifique se manifeste évidemment surtout par l'insertion même de l'histoire des origines dans le cadre de l'histoire du salut, donc par sa participation à l'orientation linéaire de l'œuvre yahviste. Mais elle apparaît aussi dans les récits concrets, notamment dans l'insistance sur la survie et la protection de l'homme châtié (cf. 3 : 21, où Yahvé fait des vêtements pour l'homme, et 4 : 15, où Yahvé protège Cain au moyen d'une marque). Sur la structure kérygmatisque de Gen 2-11, cf. aussi C. WESTERMANN, *Genesis, BK, I, fasc. 1, 1966*, pp. 66-77.

55. W. SCHOTTRUFF, *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT, 30, Neukirchen, 1969, pp. 84-92. Il écrit (p. 89) : « Nun wird man gewiss nicht bestreiten können, dass Gen 3 einen rechtlichen Hintergrund hat. Aber das Vorgehen Gottes gegen die der Uebertretung eines von ihm ausdrücklich gegebenen Verbots Schuldigen ist nicht nach dem Vorbild eines Gerichtsverfahrens konzipiert, sondern nach dem Vorbild gerade aussergerichtlicher, privater Deliktshandlung, wie sie für das alte Sippenrecht charakteristisch ist. »

de ces récits demeurerait celle de la malédiction⁵⁶. En effet, la malédiction est un procédé extra-juridique qui n'entraîne pas automatiquement l'anéantissement immédiat. Dans le milieu nomade, où la formule primordiale de *'rwr 'th* (ainsi que celle de *brwk 'th*), sans spécification de conditions ou d'effets, a son origine, la malédiction implique l'exclusion du clan ou de la communauté⁵⁷. Il est vrai que cette excommunication entraînait une mort presque certaine pour l'individu qui en était la victime. Dans le milieu sédentaire, la malédiction — précisée désormais par les qualificatifs de conditions ou d'effets — signifie l'imposition d'une diminution du « pouvoir vital » de l'individu (« *Zuspruch konkreter Lebensminderung im eigenen Lebensbereich* »)⁵⁸. Les deux conceptions de la malédiction sont attestées dans l'histoire yahviste des origines, puisque la malédiction y a pour effet soit l'expulsion de l'homme de son cadre géographique ou social (cf. 3 : 23sq.; 4 : 11sq., 16; 11 : 8), soit l'imposition d'un frein à l'épanouissement (cf. 3 : 14, 16, 17-19; 6 : 3b; 11 : 7, 9a)⁵⁹.

56. Cela dit, W. SCHOTTRÖFF (*ibid.*, pp. 87-91, 143-147) relève qu'en 3 : 14-19, les formules de malédiction sont hors de contexte avec la sanction annoncée en 2 : 17 et avec le châtimeut exécuté en 3 : 22-24. Ces malédictiones ne sont reliées à leur contexte que par leurs motivations. Rejetant le recours au postulat de deux sources yahvistes, SCHOTTRÖFF considère les vv. 3 : 14-19 comme une insertion due au Yahviste (cf. p. 147). Pour ce qui est des malédictiones proprement dites, le Yahviste aura reproduit des formules traditionnelles, mais il leur aura lui-même fourni les motivations, puisque ce sont elles qui établissent le lien avec le contexte, et que, par ailleurs, les motivations ne sont pas, sur le plan formel, une partie intégrante du « *Fluchspruch* » primitif (cf. p. 91). Si ces observations tendent à ébranler quelque peu les vues de WESTERMANN — en ce sens que les vv. 3 : 14-19 ne peuvent plus être considérés comme le « *Strafspruch* » précédant le « *Strofsakt* » des vv. 22-24 —, elles ne font que mieux souligner l'intention du narrateur yahviste. C'est lui, en effet, qui a parachevé le thème de la malédiction dans l'histoire des origines. Nous allons voir à l'instant (cf. *infra*, p. 112sq.) quel est le sens très particulier que le Yahviste a donné à ces malédictiones.

57. W. SCHOTTRÖFF, *ibid.*, pp. 58sq., 63-67, 205-207. Voici sa définition (pp. 205sq.) : « *Die 'rwr -Formel [stellte sich] in ihrer ursprünglichen Verwendung als eine Redeform [dar], die den wirksamen Ausschluss aus dem Heilbereich einer Gemeinschaft zusprach und den Verfluchten zugleich mit der Exkommunikation an die Sphäre des Unheils anstuferte, [...]* ». Cette conception est attestée en particulier dans le milieu du nomadisme arabe, pour lequel SCHOTTRÖFF renvoie à J. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Strassburg, 1914, pp. 64-102.

58. Cf. W. SCHOTTRÖFF, *ibid.*, pp. 59-68.

59. C. WESTERMANN (*op. cit.*, pp. 56sq.) a bien reconnu que l'extermination de la presque totalité de l'humanité par le déluge accompagnée de la préservation d'une seule famille représente un phénomène différent et que le Yahviste conçoit explicitement ce cataclysme comme un châtimeut unique. A ce sujet, cf. maintenant O. H. STRECK, *Gen 12, 1-3 und die Urgeschichte der Jahwisten*, in *Probleme biblischer Theologie*, 1971, pp. 542-549. STRECK montre comment le Déluge s'intègre théologiquement dans le récit yahviste. Même dans cet épisode, c'est en définitive la préservation divine qui compte. Si le Yahviste ne recule pas devant l'ampleur du châtimeut divin, c'est afin de mettre en relief les dimensions du péché humain : « *Am [Sintflutgeschehen] artikuliert J das Ausmass der seine Urgeschichte weitertreibenden menschlichen Vergehen als vernichtenswerte typische, charakteristische Art des Menschen, und an*

S'il n'est pas nécessaire, par conséquent, de recourir à la conception du procès pour éclairer la tension inhérente à Gen 2-11, le schéma reconnu par Westermann n'en reste pas moins parfaitement valable. Il nous semble même que le recours à la notion de la malédiction fait apparaître plus clairement encore la grâce divine comme le but vers lequel s'oriente chacun des épisodes de l'histoire des origines. Dans le cadre de la malédiction nomade, le souci essentiel du chef du clan⁶⁰ était de manifester, en prononçant l'excommunication, son indifférence définitive quant au sort ultérieur de l'individu maudit. Pour le Yahviste, au contraire, Dieu continue à s'intéresser au sort de l'homme expulsé : il habille l'homme et la femme (3 : 21), et il protège Caïn (4 : 15). La même transformation se retrouve dans l'emploi de la malédiction de type sédentaire. Ainsi qu'il en ressort des nombreux exemples mésopotamiens et égyptiens cités par Schottroff⁶¹, celui qui prononçait une malédiction appelait de ses vœux la stérilité irrémédiable d'une femme ou l'aridité totale d'un champ, et manifestait de cette manière son indifférence absolue à l'égard des conséquences, forcément fatales, de sa malédiction. Dans la narration yahviste, au contraire, la malédiction n'est plus fatale : la femme enfantera dans la douleur, mais elle ne sera pas stérile (3 : 16). Les champs ne céderont leur fruit que par le dur labeur de l'homme, mais ils ne seront pas arides (3 : 17-19). Cette retenue dans la malédiction s'avère être ainsi bien plus qu'une simple atténuation de l'intention primitive, car elle équivaut pratiquement à la suppression même de la malédiction^{61b}. Ne subsiste de la malédiction qu'un vestige, qu'un signe commémoratif, signe qui ne sera d'ailleurs pas annulé par l'octroi de la bénédiction. La meilleure illustration de cette conception yahviste se trouve sans doute dans le récit de la lutte de Penuel (32 : 24-33) : Jacob n'est pas tué par Yahvé — il est, au contraire, béni par lui —, mais en devenant infirme de la hanche, il ne conserve pas moins un vestige de sa malédiction initiale⁶².

ihm unterstreicht er das Gewicht der ständigen göttlichen Bewahrungen, die im vollen Wissen und Betroffensein Gottes über die Auflehnung der Menschheit auch weiterhin ergehen » (*ibid.*, p. 548).

60. Dans le milieu nomade, il appartenait au chef du clan de prononcer la malédiction (cf. W. SCHOTTROFF, *op. cit.*, pp. 199-210). Il va de soi que celui-ci agissait en invoquant ou en provoquant la puissance divine. La divinité elle-même abandonnait par conséquent celui qui avait été maudit.

61. W. SCHOTTROFF, *ibid.*, pp. 87sq., 152-162.

61b. Ceci dit, O. H. STRECK (*art. cit.*, p. 540, n. 43) souligne avec raison que les actes de préservation dans les malédictions de Gen 2-11 ne sont pas encore des bénédictions !

62. Il est vrai qu'aucune malédiction de Jacob n'est conservée (cf. cependant *infra*, pp. 522sq.), mais il ne fait pas de doute que pour le Yahviste, Jacob se trouve — de facto — dans la situation d'un maudit. Cf. *supra*, pp. 101-108.

Il apparaît ainsi que, pour le Yahviste⁶³, l'histoire des origines reste, elle aussi, orientée vers la volonté salvifique de Yahvé et qu'elle manifeste, de bout en bout, la tension permanente entre le péché, le châtement et la grâce⁶⁴.

Si cette tension apparaît clairement dans l'histoire des origines et dans le cycle de Jacob, elle est reflétée aussi, pensons-nous, dans les autres parties de l'histoire yahviste des patriarches. Dans le cycle d'Abraham, l'exemple le plus frappant est Gen 12:9—13:1. Nous avons vu qu'en insérant l'épisode de la descente d'Abraham en Égypte dans le contexte des chap. 12sq., le Yahviste a voulu illustrer la persistance de la fidélité de Yahvé à sa promesse face à l'infidélité d'Abraham⁶⁵ : en quittant la terre qui vient de lui être promise et en abandonnant sa femme au Pharaon, Abraham a mis en péril aussi bien la promesse du pays que celle d'une descendance nombreuse. C'est grâce à l'intervention de Yahvé que le patriarche est confondu par le Pharaon, qu'il retrouve Sara et qu'il est remis sur le chemin de la Terre promise. L'histoire de la bénédiction peut ainsi reprendre son cours, mais non sans avoir subi un premier retard. Il se peut, d'ailleurs, que la stérilité prolongée de Sara ait elle-même été interprétée par le Yahviste comme une conséquence de l'infidélité d'Abraham.

Dans l'histoire des fils de Jacob, les récits de Gen 34 et 37 témoignent de la même tension dramatique. Dans les deux récits, un acte de trahison, commis par les fils de Jacob, entraîne une suspension de la réalisation de la bénédiction, tout en ouvrant la voie à une nouvelle affirmation de la volonté salvifique de Yahvé.

A propos de Gen 34, il nous faut apporter ici un complément à l'article que nous avons consacré à ce récit en 1969⁶⁶. S'il ne fait pas de doute que le récit *préyahviste* a eu pour but, dans ses deux versions, de glorifier le raid des « fils d'Israël » contre les Sichémistes⁶⁷, nous devons maintenant nous demander quelle a pu être la position du narrateur yahviste à l'égard de cette tradition. A la lumière de tout ce que l'examen des récits de la

63. Il va sans dire que nous ne nous sommes attachés ici qu'à la compréhension *yahviste* des récits de Gen 2-11. A l'origine, les malédictions de la Genèse sont des étologies populaires qui, en tant que telles, ne participaient évidemment pas à la problématique dégagée par le Yahviste.

64. Cf. aussi P. F. ELLIS, *The Yahvist. The Bible's First Theologian*, London, 1969, pp. 44sq., 162-165; L. RUPPERT, *Die Sündenfallerzählung (Gen 3) in vorjahwistischer Tradition und Interpretation*, in *BZ*, N.F., 15, 1971, pp. 185-202; O. H. STECK, *Die Paradieserzählung*, *BS*, 60, Neukirchen, 1970, pp. 58-66 et *passim*; *art. cit.*, in *Probleme biblischer Theologie*, 1971, pp. 542-549. Ce qui caractérise l'histoire des origines de J, c'est — pour parler avec STECK (*art. cit.*, p. 543) — « das Ineinander von Lebensmöglichkeit und Lebensminderung ».

65. Cf. *supra*, pp. 57sq. Cf. encore H.-J. STOBBE, *Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch*, in *ZAW*, 65, 1953, p. 202.

66. A. DE PURY, *Genèse XXXIV et l'histoire*, in *RB*, 76, 1969, pp. 5-49.

67. A. DE PURY, *ibid.*, pp. 16-19,27.

Genèse nous a révélé jusqu'ici sur l'intention kérygmaticque du Yahviste, il paraît exclu que ce narrateur se soit rallié à l'intention primitive de Gen 34. L'exaltation d'une entreprise aussi perfide aurait représenté pour lui la négation même du kérygme qu'il avait énoncé en 12 : 1-3 et développé tout au cours de sa narration⁶⁸. L'on pourrait donc se demander si le reproche formulé par Jacob en 34 : 30 — un verset que nous avons attribué à la rédaction post-yahviste⁶⁹ — ne remonte pas malgré tout au Yahviste lui-même⁷⁰. Le Yahviste aurait ainsi manifesté discrètement sa réprobation à l'égard de l'agression des fils de Jacob. Une autre solution nous paraît cependant plus vraisemblable : si, comme nous le pensons, Gen 35 : 5 a constitué la fin du récit préyahviste, le Yahviste a fort bien pu se contenter de ce dénouement peu glorieux, sans plus avoir à formuler un jugement explicite. Le départ précipité des « fils d'Israël » de la région de Sichem ne pouvait être compris par le Yahviste autrement que comme un nouveau retard apporté à la réalisation de la bénédiction et à l'accomplissement de la promesse⁷¹. Nous découvrons ainsi une certaine analogie avec Gen 27. Dans les deux récits, le Yahviste s'abstient d'articuler une « morale de l'histoire », car il estime que le cours des événements parle un langage suffisamment clair. Aussi bien Jacob que les « fils d'Israël » sont obligés — à la suite de leur propre perfidie — de quitter le lieu qui leur était destiné et de s'exclure ainsi de la « sphère » de la bénédiction. Bien que le plan divin subisse de ce fait une entrave sérieuse, les récits débouchent l'un et l'autre sur la réaffirmation de la grâce de Yahvé. Il est probable, en effet, qu'en 35 : 5, la *hitt'ithym* du récit pré littéraire ait été comprise par le Yahviste comme un signe de la permanence, au sein même de la sanction, de la grâce préservatrice de Yahvé. C'est de cette manière que ce narrateur a interprété, dans le cycle de Jacob, la théophanie de Béthel et le combat de Penuel. Le Yahviste aura reçu la tradition de Gen 34 dans son œuvre parce que ce récit lui paraissait illustrer parfaitement son leitmotiv de la tension entre la volonté humaine et la volonté divine : à peine arrivés en Terre promise, les ancêtres des tribus d'Israël avaient compromis l'avenir de l'histoire par une entreprise scabreuse. Pourtant, Yahvé leur avait épargné les conséquences fatales de leur forfait. Une fois de plus, la bénédiction n'avait pas été supprimée, mais seulement retardée dans sa réalisation.

Le même schéma de l'infidélité humaine qui, entraînant la mise en suspens de la bénédiction, aboutit néanmoins au triomphe de la volonté salvifique de Yahvé, se retrouve enfin dans l'histoire de Joseph. Les faits sont trop connus pour que nous ayons besoin d'insister⁷². Le forfait des frères de Joseph en Gen 37 introduit non seulement le retard le plus considérable de l'histoire de la bénédiction, puisque c'est ce forfait qui est, pour le Yahviste, à l'origine de l'exil égyptien, mais il prépare également la scène pour l'épa-

68. Cf. *supra*, p. 107, n. 39.

69. A. DE PURV, *ibid.*, pp. 28sq.

70. Dans ce cas, seule la mention de Siméon et de Lévi serait secondaire dans ce verset.

71. Dans le contexte yahviste, contrairement à la narration élohiste, le périple du clan de Jacob ne se poursuivait pas jusqu'à Béthel. Cf. *infra*, pp. 528sq., 562-565.

72. Cf. notamment, VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 311, 383sq.; M.-L. HENRY, *Jahvist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testaments*, in coll. *Arbeiten zur Theologie*, 11, 3, Stuttgart, 1960, p. 13.

nouissement définitif de la bénédiction. C'est en Égypte que naîtra, contre toute attente, le peuple d'Israël, et c'est d'Égypte qu'Israël partira finalement à la conquête de la Terre promise.

À la lumière des parallèles que nous avons relevés dans les autres parties de la narration yahviste⁷³, il apparaît que nos conclusions sur la courbe de tension du cycle de Jacob yahviste ne sont pas aussi arbitraires qu'elles pouvaient le paraître à première vue. Toujours à nouveau, le Yahviste se sert de la matière narrative « sauvage » qu'il a reçue de la tradition pour raconter la même histoire et faire émerger le même kérygme : Israël, voire l'humanité tout entière, qui se sait pourtant le bénéficiaire de l'intention salvifique de Yahvé, viole les interdits les plus fondamentaux. La réalisation du plan divin est ainsi compromise, et l'homme, confondu, se voit placé — par les conséquences mêmes de son comportement⁷⁴ — dans une situation de malédiction. Si finalement l'histoire du salut arrive néanmoins à son épanouissement actuel, le mérite n'en revient pas à Israël, mais uniquement à Yahvé qui, en dépit de toutes les malédictions et à travers toutes les sanctions, n'a cessé de diriger l'homme vers la bénédiction que dès la création

73. Dans un article fort intéressant (*David and His Theologian*, in *CBQ*, 30, 1968, pp. 156-181), W. BRUEGGEMANN a proposé de retrouver dans l'histoire de la succession au trône de David (2 Sam 7; 9-20; 1 Rois 1-2) la même tension dramatique qu'en Gen 2-11. L'intention de BRUEGGEMANN est de montrer que le Yahviste s'est inspiré de « l'histoire de la succession » pour composer son histoire des origines. C'est ainsi qu'il postule une corrélation directe entre le récit de David et Bethsabée et celui d'Adam et Ève, entre le récit d'Amnon et Absalom et celui de Caïn et Abel, entre le récit d'Absalom et David et celui du déluge, et enfin, entre le récit de Salomon et David et celui de la Tour de Babel. Dans les deux dernières « paires » de récits, l'analogie suggérée par BRUEGGEMANN reste bien hasardeuse. Même si sa thèse d'une corrélation directe n'est guère convaincante, il ne fait pas de doute que le récit de David et Bethsabée ainsi que celui d'Amnon et Absalom reflètent une thématique proche de celle que l'on retrouve chez le Yahviste. Ces deux récits se conforment à la même séquence dramatique : un péché est commis, le pécheur est confondu, le jugement est prononcé, mais la sentence de mort n'est pas exécutée. Le but du récit réside chaque fois dans l'affirmation de la permanence de la grâce de Yahvé : tant dans le récit de David et Bethsabée que dans celui d'Adam et Ève, un fils est donné au couple moulu. Bien qu'écartés du lieu qui leur était destiné, Absalom et Caïn ont la vie sauve. Qu'il nous suffise de remarquer ici que la présence d'une thématique semblable dans une œuvre littéraire qui est à plus d'un égard très proche de celle du Yahviste ne peut que confirmer notre interprétation de l'intention kérygmatisque du Yahviste dans le cycle de Jacob. À propos des autres aspects de la thèse de BRUEGGEMANN, cf. *infra*, pp. 136-165.

74. Nous nous trouvons ici en présence d'une conception très proche de celle de la « schicksalswirkende Talphäre », reconnue par K. KOCH (*Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, in *ZThK*, 52, 1955, pp. 1-42). À ce sujet, cf. aussi *infra*, pp. 149eq., nn. 214, 218 et 249. KOCH, qui ne mentionne pas le cycle de Jacob, a eu peut-être tort de vouloir ériger cette notion, qui est indéniablement attestée dans de nombreux textes, en un principe valable pour tout l'Ancien Testament. Cf. F. HORST, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments*, in *EvTheol*, 16, 1956, pp. 49-75, surtout 71-74, réimprimé in F. HORST, *Gottes Recht*, *TB*, 12, 1961, pp. 260-291, surtout 285-291.

et dès l'élection d'Abraham il lui avait destinée⁷⁵. C'est ainsi que dans la vision yahviste de l'histoire, la tension « cyclique » rejoint la progression « linéaire »^{75b}.

75. Comme le montrent les études de G. W. COATS (*Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Tradition of the Old Testament*, Nashville, 1968) et surtout de V. FRITZ (*Israel in der Wüste*, Marburg, 1970), le Yahviste a placé les récits de la migration d'Israël dans le désert sous le signe du « murmure » et de la rébellion du peuple. Ici encore, le Yahviste a imposé à un ensemble narratif reçu sa propre perspective théologique. Or, il s'avère que dans sa substance ce kérygme est le même que celui exprimé par le Yahviste à travers l'histoire des origines et l'histoire des patriarches et par l'auteur de l'histoire de la succession (2 Sam 7 ; 9-20 ; 1 Rois 1-2) à travers l'histoire de David (à ce sujet, cf. *infra*, pp. 136sq.). FRITZ écrit : « Während die vorjahvistische Traditionsbildung keinerlei Beurteilung des Volkes erkennen liess, steht beim Jahwisten der Wüstenzug unter dem Vorzeichen der Auflehnung des Volkes (*ibid.*, p. 117). ... Die Wüstenwanderung erscheint beim Jahwisten als eine Folge von Verfehlungen, durch die das Volk immer wieder Jahwes Zorn herausfordert und schliesslich zu einem langen Aufenthalt in der Wüste verurteilt wird, Num 14, 22-24 (p. 118) ... Auf die Auflehnung des Volkes folgen Zorn und Strafe Jahwes, daraufhin wendet sich das Volk an Mose, der zu Jahwe betet, woraufhin die Notlage ein Ende nimmt (p. 119). » Sur le kérygme du Yahviste, cf. maintenant aussi P. F. ELLIS, *The Yahvist. The Bible's First Theologian*, Notre Dame, Indiana, 1968, London, 1969. En dépit du caractère équilibré de son livre et en dépit de nombreuses suggestions intéressantes, ELLIS ne parvient pas, nous semble-t-il, à cerner le kérygme du Yahviste dans toute sa cohérence et dans sa spécificité. ELLIS situe toute la narration yahviste sur le même plan, et il ne cherche pas à déterminer comment le Yahviste se situe par rapport à la tradition reçue. Tout récemment, T. E. ФЛЕТЧЕР (*The Jacob Traditions. Theology and Hermeneutic*, in *Interpretation*, 26, 1972, pp. 419-436, spéc. pp. 421-425) a proposé une interprétation du kérygme du Yahviste dans l'histoire de Jacob qui correspond sur presque tous les points avec la nôtre et à laquelle nous pouvons entièrement souscrire. L'ouvrage de F. J. STENDEBACH, *Theologische Anthropologie des Jahwisten*, Diss. Bonn, 1970, (résumé in *ZAW*, 85, 1973, p. 136) n'a pas été à notre disposition. Dans un sens assez proche, cf. aussi H. Graf REVENTLOW, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, München, 1971, pp. 41-43.

75b. Cf. *infra*, p. 487, n. 48b.

CHAPITRE II

LE YAHVISTE ET LA ROYAUTE DAVIDIQUE

I. LE PROBLÈME

Si nous avons dégagé jusqu'ici la « thématique » et la « courbe de tension » du cycle de Jacob yahviste, il nous reste à déterminer le point d'insertion de cette thématique et de cette tension dans la situation contemporaine du Yahviste. Il est admis aujourd'hui — et ce fait ne peut plus guère être mis en doute — que le Yahviste a vécu à l'époque de Salomon, dans l'entourage plus ou moins immédiat de la cour de Jérusalem⁷⁶. Or, si l'on tient compte du

76. Cf. entre autres E. KÖNIG, *Gen.*, pp. 67sq.; O. PROCKSCH, *Gen.*, pp. 15sq.; G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 76sq.; *ATD*, 2-4, p. 16; *Theologie des A.T.*, I, pp. 57sq.; M. NORR, *Überlieferungsgeschichte*, p. 249; C. R. NORRIS, *Pentateuchal Criticism*, in H. H. ROWLEY (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, 1951, Oxford Paperbacks, 1961, pp. 48-83, cf. p. 81; L. ROST, *Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen*, in *ZThK*, 53, 1956, pp. 1-10, réimprimé in L. ROST, *Das Kleine Credo und andere Studien zum A.T.*, Heidelberg, 1965, pp. 25-35, cf. pp. 28sq.; M.-L. HENRY, *Jahvist und Priesterschrift*, 1930, pp. 8, 15; H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten* (1964), in *TB*, 22, pp. 348-350; S. HERRMANN, *Die prophetischen Heilserwartungen im A.T.*, BWANT, V, 5, Stuttgart, 1965, p. 90; W. BRUEGGEMANN, *David and His Theologian*, in *CBQ*, 30, 1968, pp. 158-181; P. F. ELLIS, *The Yahvist. The Bible's First Theologian*, London, 1969, pp. 41sq.; H.-P. MÖLLER, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, BZAW, 109, 1969, p. 51; O. KAISER, *Einteilung in das A.T.*, Gütersloh, 1969, pp. 76sq.; L. RUPPERT, *Der Jahvist — Kfinder der Heilsgeschichte*, in J. SCHREINER (ed.), *Wort und Botschaft des A.T.*, Würzburg, 1969^a, pp. 102-104; O. KEEL - M. KÜCHLER, *Synoptische Texte aus der Genesis*, II, in coll. *Biblische Beiträge*, 8, 2, Fribourg, 1971, pp. 27sq.; contre un certain nombre d'auteurs qui postulent pour le Yahviste une date plus tardive. Cf. par exemple, K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW, 48, 1928, p. 75; G. HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahwisten und Elohisten*, Lund, 1952, pp. 98-101; A. JEPSEN, *Zur Ueberlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, in *WZ Leipzig. Ges.-u. sprachwiss. Reihe*, 3, 1953/54, pp. 265-281, cf. p. 278; S. MOWINCKEL, *Israelite Historiography*, in *ASTI*, 2, 1963, pp. 4-26, cf. p. 6, 15; *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage*, Oslo, 1964, p. 58; G. FOHRER, *Einteilung in das A.T.*, 1965, pp. 165sq.; D. B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, VTS, 20, Leiden, 1970, pp. 251-253 et *passim* (REDFORD conteste d'ailleurs l'indépendance de J et E). Contrairement à la quasi-totalité des auteurs, O. H. STECK (*Genesis 12, 1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in *Probleme biblischer Theologie*, 1971, pp. 562sq. et n. 73) situe le Yahviste non pas à Jérusalem même, mais dans la campagne judéenne. J serait le représentant d'un « Landjüddertum »,

fait que le Yahviste a reconnu un sens à l'histoire qu'il relatait, et qu'il a chargé cette histoire d'un kérygme, il faut se demander quelle a été son intention concrète et sa position face aux événements contemporains. C'est poser du même coup la question des « racines spirituelles » (« die geistige Heimat ») du Yahviste.

La plupart des auteurs récents donnent à ces questions une réponse ambivalente. D'une part ils estiment que le Yahviste a voulu exalter l'accomplissement de la promesse dans l'épanouissement politique contemporain — ils vont même jusqu'à voir dans l'œuvre du Yahviste une « légitimation » de la royauté davidique⁷⁷ —, d'autre part ils sont obligés de reconnaître aussitôt que cette exaltation est liée à un jugement sans complaisance sur la nature

fidèle à la dynastie davidique, mais non « contaminé » par l'idéologie jérusalémite (d'origine jébusite). En raison de la proximité théologique entre la narration yahviste et l'histoire de la succession, qui, elle, a certainement son origine à Jérusalem, l'hypothèse de STROCK ne nous paraît pas vraisemblable.

77. Cf. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938), in *TB*, 8, pp. 75-81 (« Was lag nun näher, als dass die Erfolge Davids überhaupt von jenen alten Ordnungen her ihre innere Legitimation erhielten ? Die Ereignisse der davidischen Zeit konnten auf einmal in tiefe göttliche Zusammenhänge gestellt werden. Uralte Setzungen Jahwes standen auf, und David war der Vollzieher jenes göttlichen Willens ! Das mag etwa die beglückende Erkenntnis gewesen sein, die den Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfahren Davids gekommen war. Gewiss ihnen selbst überraschend, denn die Zeiten, da Jahwes Heilshandeln an Israel noch erfahren werden konnte, waren lang vorbei. [...] ; es schien, als habe sich Jahwe aus der Geschichte zurückgezogen. Da kamen Davids grosse Taten und mit ihnen wie über Nacht die Erfüllung jener alten Gottesordnungen. Jahwe war also noch mit Israel. », p. 80). Cf. aussi *ATD*, 2-4, pp. 20-22; L. ROST, *Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen*, in *ZThK*, 53, 1956, pp. 1-10, réimprimé in L. ROST, *Das Kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, pp. 25-35 (« So stellt J die Ordnung des davidischen Grossreiches als ein gottgewolltes, schon in der Urgeschichte und in der Patriarchengeschichte angebrachtes System von Beziehungen, das durch Jahwes Führung und Leitung nun im davidischen Grossreich verwirklicht wurde. », p. 30); H. CAZELLES, art. *Pentateuque*, in *DBS*, VII, cols 687-858, voir surtout cols 795-800 (« D'après ce qui nous reste de l'ensemble de l'œuvre, il semble bien qu'elle ait eu pour but de partir des traditions écrites ou orales patriarcales ou mosaïques pour établir la légitimité du successeur du grand rassembleur de la terre d'Israël conquise par les tribus. » col. 796); R. E. CLEMENTS, *Abraham and David. Genesis XV and its Meaning for Israelite Tradition*, *SBT*, 2nd Ser., 5, London, 1967, pp. 15-16, 57-60 (« The Yahvist's purpose was to show the divine providence which brought into being the Davidic Kingdom, by which Israel became a nation, and took possession of the land of Canaan. » p. 16); R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, 1969, pp. 64, 69 (« La destinée d'Abraham, pour le Yahviste, se révèle être une sorte d'étiologie des événements qui se sont produits avec David et Salomon, elle en est la justification. » p. 64). Cf. encore H. SCHULTZE, *Die Grossreichsidee Davids, wie sie sich im Werk des Yahvisten spiegelt. (Die politische Interpretation des geschichtlichen Credos durch den Yahvisten)*, Diss. Mainz, résumée in *ThLZ*, 81, 1956, cols 752sq.; O. EISSFELDT, *Einführung in das Alte Testament*, 1964², p. 266; N. POULSEN, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments*, *SBM*, 3, 1967, pp. 35, 39sq.; H.-P. MÜLLER, *BZAW*, 109, pp. 50-57. W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9, 1-10, 16, Ex 3 f. und Ri 6, 11b-17*, *FRLANT*, 101, Göttingen, 1970, pp. 100sq. et passim. Cf. aussi, malgré leur postulat d'une date post-salomonienne pour J, G. HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung in Israel*, Lund, 1952, pp. 112-118; S. MOWINCKEL, *Israelite Historiography*, in *ASTI*, 2, 1963, p. 15; *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage*, Oslo, 1964, pp. 55-58.

humaine et qu'elle s'accompagne d'une critique pour le moins implicite des élus de Yahvé⁷⁸. Pour ces auteurs, l'aspect positif semble néanmoins l'emporter : le Yahviste est un historiographe de la cour, dévoué à la cause de la dynastie davidique⁷⁹, et sa lucidité « sapientiale » ne l'empêche pas de se faire l'avocat du nouvel ordre inauguré par la royauté. D'autres voix s'élèvent cependant pour insister plus directement sur l'intention « critique », voire « prophétique », de l'œuvre du Yahviste⁸⁰.

Ces deux interprétations de l'intention du Yahviste ne nous semblent cependant pas être aussi aisément conciliables que le supposent le premier groupe d'auteurs que nous avons cités. En fait, nous nous trouvons devant l'alternative suivante : d'une part, il est possible que le Yahviste ait cherché à légitimer l'évolution politique de son temps en désignant l'instauration de la royauté davidique comme l'accomplissement des promesses ancestrales, et alors son « objectivité » et son refus d'idéaliser les héros de l'histoire ne traduiraient pas une mise en question fondamentale de l'homme et de sa place devant Dieu, mais seraient plutôt à mettre au compte de sa perspective « sapientiale » et de son appartenance au milieu de l'« Aufklärung » salomonienne. Mais il est concevable, d'autre part, que ce soit sur la base de la légitimité de la royauté davidique, considérée par lui et par ses contemporains comme un fait acquis, que le Yahviste ait cherché à définir sa position et à formuler son kérygme. Dans ce cas, son but n'aurait pas été de légitimer ou de glorifier la royauté de David en elle-même, celle-ci n'en avait d'ailleurs plus besoin, mais d'affirmer — en faisant apparaître précisément la faiblesse et le péché de David ou de ses ancêtres — la pérennité de la volonté salvifique de Yahvé : si l'épanouissement politique contemporain représente bel et bien l'accomplissement des promesses d'antan — tel aurait été le message du Yahviste —, le mérite en revient uniquement à la grâce de Yahvé, qui a su triompher de toutes les infidélités de ses élus, et non à une quel-

78. W. BRUEGGEMANN essaie de concilier les deux aspects lorsqu'il écrit (*David and His Theologian*, in *CBQ*, 30, 1968, p. 157) : « [...] we can now safely conclude that these stories are an attempt to create theological legitimacy for the monarchy and speak a warning in the context of covenant to the ambitions of the Davidic house. » Cf. dans le même sens, G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1969, p. 153; S. AMSLER, *Les deux sources de l'histoire dans l'Ancien Testament*, in *RThPh*, 102, 1969, pp. 235-246, surtout pp. 243-245.

79. Cf. S. MOWINCKEL, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage*, Oslo, 1964, p. 55; G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1965, p. 165.

80. Cf. déjà A. WEISER, *Einleitung in das Alte Testament*, 1957⁴, p. 94; puis notamment, M.-L. HENRY, *Jahvist und Priesterschrift*, 1960, pp. 15-20; et, à sa suite, H.-W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten* (1964), in *TB*, 22, pp. 345-373, spéc. 369; N. LOHFINK, *Die Landverheissung als Eid*, SBS, 28, pp. 83sq.; H. D. PREUSS, *BWANT*, V, 7, pp. 117sq.; et, malgré le passage cité à la note 78, W. BRUEGGEMANN, *art. cit.*, pp. 179sq.

conque prouesse des artisans humains de l'histoire. Le Yahviste aurait d'autre part averti Israël et son roi que la promesse ne serait définitivement accomplie que lorsque la bénédiction d'Israël se serait étendue à « tous les clans de la terre »⁸¹. Le Yahviste aurait ainsi entendu se distancer du « triomphalisme » ambiant pour lui opposer un kérygme essentiellement théocentrique. Son attitude aurait été dès lors plus « prophétique » que « sapientiale ». Il est en tout cas difficile de concevoir que le même narrateur ait pu être simultanément « l'historiographe officiel » qui le premier a établi la corrélation entre le nouveau régime et les promesses patriarcales, et le « prophète » qui a sonné l'alarme contre la *ὄψις* salomonienne⁸². N'a-t-on pas réuni sous le chef d'une même intention kérygmaticque deux moments fonctionnellement et historiquement séparés, ... nous dirions presque : la thèse et l'antithèse ?

Afin de résoudre l'alternative ainsi posée, il nous faut répondre à plusieurs questions :

81. Cf. H. W. WOLFF, *loc. cit.* L. RUPPERT (*Der Jahwist*, in J. SCHREINER (ed.), *Wort und Botschaft im A. T.*, 1969*, p. 113) pense que le Yahviste engage les patriarches (et Israël à travers eux) à s'occuper des nations et à intercéder pour elles (cf. Gen 18 : 16-33). L'aspect exhortatoire du kérygme du Yahviste a été présenté tout récemment d'une manière encore plus profilée par T. E. FRETHERM (*The Jacob Traditions*, in *Interpretation*, 26, 1972, pp. 422-426) : Dans sa description des démêlés de Jacob avec Ésaü, le Yahviste laisse entendre qu'Ésaü (= Édom) était en lui-même plus « digne » que Jacob (= Israël) de devenir l'héritier de la promesse. C'est pourquoi l'attitude d'Israël face à Édom devrait être, selon le Yahviste, celle de Jacob face à Ésaü en Gen 33 : une attitude de révérence et de service. Selon FRETHERM, le Yahviste aurait été motivé par un sentiment de dégoût devant le bain de sang et les autres traitements cruels infligés par David aux peuples transjordaniens (2 Sam 8 : 13 ; 1 Rois 11 : 15sq.) et aux Araméens (2 Sam 8 : 5sq. ; 10 : 15-19). Son but serait donc d'inviter David et ses successeurs à adopter dans les « territoires occupés » une politique de justice et de fraternité. Et FRETHERM de conclure (p. 425, n. 9) : « [s] [the Yahvist] suggesting : As Jacob mistreated Esau and Laban, so David has mistreated the Edomites and Aramacans, and Israel's only proper response to the continuing hostile relationship is not only to enter into a covenant of peace but to assume the role of a servant ? » Un appel de ce genre s'expliquerait assez bien dans le contexte de la politique extérieure du Salomon. Cf. à ce sujet A. MALAMAT, *Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon*, in *JNES*, 22, 1963, pp. 1-17. Cf. aussi *supra*, pp. 62sq. et *infra*, p. 332 n.

K. KOCH (*Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Grossreich Davids*, in *VT*, 19, 1969, pp. 37-81, surtout pp. 72-81) a, lui aussi, mis en évidence l'internationalisme du Yahviste. Pour KOCH, l'ouverture du Yahviste se limiterait toutefois aux peuples « hébreux », c'est-à-dire aux descendants de Sem (notamment les Édomites, Moabites, Ammonites et Araméens), et ne s'étendrait pas aux Cananéens ou aux Philistins. (À ce sujet, cf. aussi les considérations de A. ALT, *Die Deutung der Weltgeschichte im Alten Testament*, in *ZThK*, 56, 1959, pp. 129-137, surtout pp. 130-132). Le Yahviste refléterait sur ce point l'idéologie de l'empire davidique, fondée, selon KOCH, sur une notion de solidarité entre « peuples hébreux ». Cette vue des choses ne nous paraît pas corroborée par les récits patriarcaux. En effet, les mauvais coups des patriarches contre les Égyptiens (Gen 12 : 9-20), les « Philistins » (Gen 26 : 7-11) ou les Sichémites (Gen 34) ne sont pas présentés ou jugés par le Yahviste d'une autre manière que les fourberies de Jacob à l'égard d'Ésaü (Gen 25 : 27-34 ; 27) ou de Laban (Gen 30 : 25-43). L'universalisme de J s'étend bien à « tous les clans de la 'adāmāh » (Gen 12 : 3). À ce sujet, cf. aussi *supra*, p. 97, n. 15, p. 107, n. 39.

82. Pour ce terme, cf. M.-L. HÉLARY, *op. cit.*, pp. 15sq.

1. Le Yahviste est-il le premier narrateur à avoir compris les récits de la Genèse comme une préfiguration de l'histoire d'Israël ultérieure et à avoir interprété les promesses patriarcales à la lumière de la royauté davidique (paragraphe II)?
2. Le Yahviste est-il le premier historiographe à avoir retracé « l'histoire sainte » d'Israël (paragraphe III)?
3. Quel est le « milieu spirituel » du Yahviste (paragraphe IV)?

II. L'ACTUALISATION « DAVIDIQUE » DE LA TRADITION PATRIARCALE ET LE YAHVISTE

Un premier point peut être considéré comme acquis : le principe même de l'interprétation « collectiviste »^{82b} des récits patriarcaux est pratiquement aussi ancien que les récits eux-mêmes. Il est en effet certain que les premiers auditeurs nomades déjà se sont sentis impliqués ou préfigurés, au sens typologique, par les aventures et les démêlés de leur « ancêtre »⁸³. Cette actualisation constante de la geste des patriarches et la commémoration périodique de la promesse dans les divers sanctuaires sont peut-être la raison principale pour laquelle les traditions patriarcales ont été préservées jusqu'à l'époque du Yahviste⁸⁴. L'interprétation « collectiviste » est donc pour le narrateur yahviste une notion reçue de la tradition.

Une autre question est de savoir si l'actualisation de la tradition patriarcale à la lumière de la royauté de David est une innovation du Yahviste ou si elle remonte, elle aussi, à un niveau encore

82b. « Collectiviste » en ce sens que le héros préfigure ou « incarne » la collectivité des auditeurs du récit.

83. Il y a lieu de rappeler à ce propos les importantes notions de « personnalité corporative » et de « solidarité » entre ancêtres et descendants. Cf., avec renvoi à d'autres travaux, J. PEDERSEN, *Israel*, I-II, pp. 6-18; H. W. ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in J. HEMPEL (ed.), *Werden und Wesen des Alten Testaments*, BZAW, 66, 1936, pp. 49-62, spéc. 55sq.; J. SCHARBERT, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt. I. Väterfluch und Vätersegens*, BBB, 14, 1958, pp. 9-16; J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Bruges, 1959; H. CAZELLES art. *Patriarches*, in DBS, VII, 1966, cols 95sq. La notion de « personnalité corporative » a été critiquée par J. R. PORTER (*The Legal Aspects of Corporate Personality in the Old Testament*, in VT, 15, 1965, pp. 361-380) et par J. W. ROGERSON (*The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Reexamination*, in JThS, N.S., 21, 1970, pp. 1-16), mais elle semble pouvoir être maintenue dans l'usage que nous en faisons. Cf. ROGERSON, *ibid.*, p. 14.

84. G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 30sq. Selon VON RAD, le premier « Sitz im Leben » pan-israélite de la tradition patriarcale se trouve dans le fameux « Petit credo historique » de Dt 26 : 5-9, qui serait la plus ancienne formulation de « l'histoire du salut » israélite. Cf. *TB*, 8, pp. 9-86, spéc. 11sq., 62sq.; *Theologie des A.T.*, I, 1962⁴, pp. 135-142, cf. aussi 187. A ce sujet, cf. *infra*, pp. 127sq. Le principe fondamental de cette confession est évidemment celui de la participation des descendants aux bienfaits accordés aux Pères. L'intérêt porté aux Pères se résume dans la solidarité éprouvée à leur égard et dans l'actualisation de leur histoire.

préyahviste. Parmi les signes d'une telle actualisation, l'on peut énumérer l'extension manifestement davidique de la promesse patriarcale⁸⁵, l'identité des divers « peuples » étrangers avec lesquels les Patriarches sont mis en rapport⁸⁶, la revendication par Abraham de la tradition de Jacob en Gen 12—13⁸⁷, la vision d'Abraham en Gen 15⁸⁸ et les oracles de bénédiction ou de malédiction accordés

85. Comme nous allons le voir, la promesse d'une descendance innombrable est vraisemblablement une allusion à l'épanouissement politique sous David. Cf. aussi *supra*, pp. 96sq. Nous attribuerons au Yahviste cette extension de la promesse patriarcale primitive (cf. *infra*, pp. 202sq.). La promesse de la terre ne se réfère explicitement à la période davidique qu'en Gen 15 : 18b (à ce sujet cf. *infra*, nn. 88 et 96). A propos de Gen 12 : 1-3, cf. *supra*, pp. 60-64.

86. Les démêlés des patriarches avec Esau-Édom (Gen 25 ; 27 ; 32-33), Moab et Ammon (19), Ismaël (16 ; 21), les Philistins (26) et les Araméens (29-31) peuvent être interprétés dans une certaine mesure comme une actualisation de traditions anciennes à la lumière des guerres qui ont marqué l'expansion du royaume davidique. Cependant, les tentatives de L. WATENMAN (*Jacob, the Forgotten Supplanter*, in *AJSL*, 55, 1938, pp. 25-43), de G. WALLIS (*Die Tradition von den drei Ahnädern*, in *ZAW*, 81, 1969, pp. 18-40) et de B. MAZAR (*The Historical Background of Genesis*, in *JNES*, 28, 1969, pp. 73-83), qui cherchent — sur la base de cette constatation — à ramener à l'époque royale ou à la fin de l'époque prémanarchique l'origine même des traditions patriarcales, ne peuvent en aucune manière être retenues. Ceci dit, il est certain que les Philistins et les Édamites, au moins, ont pris, dans la Genèse, la place d'adversaires plus anciens, qui ont été « actualisés » en fonction de l'histoire de l'ascension de David.

87. En ce qui concerne Gen 12—13, seul le passage 13 : 15 (la promesse de la possession du pays « à perpétuité » — 'd-wlm) a été compris généralement comme une allusion directe à la royauté de David (cf. 2 Sam 7 : 13, 16, 24, 25, 26, 29). Cf. en dernier lieu, W. BRUGGEMANN, *art. cit.*, in *CBQ*, 30, 1968, p. 176, n. 70 ; et, un peu différemment, H.-P. MÜLLER, *BZAW*, 109, 1969, p. 56. En l'occurrence, le rapport avec David nous paraît être beaucoup plus direct, comme nous pensons l'avoir démontré plus haut (cf. *supra*, pp. 83-84).

88. S'il ne peut être question d'aller aussi loin qu'A. CAQUOT (*L'alliance avec Abram (Genèse 15)*, in *Semitica*, 12, 1962, pp. 51-66), qui situe l'origine même de la tradition de Gen 15 à la cour de David à Jérusalem, des exégètes de tous bords conviennent aujourd'hui que le récit de Gen 15 a été, à un moment donné de sa transmission, interprété en fonction de la royauté davidique. Cf. déjà E. NIELSEN, *Shechem*, 1955, pp. 342-344 ; O. KAISER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Gen 16*, in *ZAW*, 70, 1958, p. 124 ; puis, plus récemment, H. CAZELLES, *Connexions et structures de Gen.*, XV, in *RB*, 69, 1962, pp. 346sq. ; R. A. CARLSON, *David, the Chosen King. A Traditional-Historical Approach to the Second Book of Samuel*, Uppsala, 1964, pp. 115sq. ; D. J. MCCARTHY, *Covenant in the Old Testament. The Present State of Inquiry*, in *CBQ*, 27, 1965, p. 236, n. 44 ; *Der Gottesbund im Alten Testament*, SBS, 13, Stuttgart, 1966, p. 73 ; *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Oxford, 1972, pp. 81-85 ; R. KILIAN, *Die vorpriesterlichen Abrahamüberlieferungen*, *BBB*, 24, 1966, p. 53 ; F. R. VAN DEVELDER, *The Form and History of the Abrahamic Covenant Traditions*, Diss. Drew, 1967, cf. *Diss. Abstr.*, 28, 1967-68, pp. 1897-1898 A ; et surtout R. E. CLEMENTS, *Abraham and David*, *SBT*, 2nd Ser., 5, 1967, pp. 21sq., 47-60 ; N. LOHFINK, *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn 16*, *SBS*, 28, 1967, pp. 57, 73-78, 82-84, 113 ; et R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*, 1969, p. 90. Le rapprochement n'est pas fait par L. A. SNIDDERS (*Genesis XV. The Covenant with Abram*, in *Studies in the Book of Genesis*, *OTS*, 12, 1958, pp. 261-279), H. SEEBASS (*Zu Genesis 16*, in *WuD*, 7, 1963, pp. 132-149) et G. JACOB (*Der Abraham-Bund*, in *Communio Viatorum*, 7, 1964, pp. 250-254). Sur Gen 15, cf. encore *infra*, pp. 295-330. Nous laissons de côté le problème de Gen 14. Si ce chapitre devait appartenir à la source yahviste — ce qui serait contraire au consensus actuel — les connexions entre Abraham et David seraient encore plus nombreuses. Cf. dans ce sens, LOHFINK, *SBS*, 28, pp. 84-88 ; W. SCHATZ, *Genesis 14. Eine Untersuchung*, Bern, 1972, pp. 274sq.,

à Jacob (Gen 25 : 23sq. ; 27 : 29), à Ésaü-Édom (27 : 39-40a)⁸⁹ et à Juda (49 : 8-12)⁹⁰. Selon certains exégètes, l'actualisation davidique serait encore plus étendue. Elle s'exprimerait notamment dans les récits qui se préoccupent du problème de la succession dans la bénédiction, c'est-à-dire de la légitimation du fils cadet⁹¹ ou du lignage par les femmes⁹². Elle expliquerait aussi le caractère « sapientiel » de l'histoire de Joseph en Gen 37 ; 39-48⁹³.

Or, en y regardant de près, on s'aperçoit qu'à l'exception de Gen 12 : 2-3 et des passages qui en sont directement dépendants (notamment pour ce qui est de la promesse d'une descendance innombrable), toutes ces allusions à l'époque et à la royauté de David remontent à un niveau de tradition antérieur au Yahviste :

1) Le récit de Gen 12—13 a très probablement vu le jour pendant la période hébronite de l'ascension de David⁹⁴. L'actualisation

279sq., 320,321sq.; J. G. GAMMIE, *Loci of the Melchizedek Tradition of Genesis 14: 18-20*, in *JBL*, 90, 1971, pp. 385-396, surtout pp. 395sq. La typologie de Gen 14 a été étudiée en particulier par H. H. ROWLEY, *Melchizedek and Zadok*, in *Festschrift für A. Bertholet*, Tübingen, 1950, pp. 461-472; et W. ZIMMERT, *Abraham and Melchizedek*, in *BZAW*, 105 (Festschrift L. Rost), 1967, pp. 255-264. Cf. aussi J. W. BOWKER, *Psalms CX*, in *VT*, 17, 1967, pp. 31-41, et la réponse de ROWLEY : *Melchizedek and David*, in *VT*, 17, 1967, p. 485.

89. Cf., entre autres, H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 295,314; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 242sq.

90. Cf. les commentaires, et H. CAZELLES, art. *Patriarches*, in *DBS*, VII, cols 153-155, où il donne une bibliographie abondante; cf. aussi son art. *Pentateuque*, in *DBS*, VII, col. 797; R. E. CLEMENTS, *op. cit.*, p. 58. Pour une lecture encore plus directement « davidique », cf. la reconstruction récente (et bien hasardeuse!) de B. MARCUS (Gen. XLIX 10/Deut. XXXIII 2-3. *A New Look at Old Problems*, in *VT*, 19, 1969, pp. 202-210, spéc. 202-205).

91. Il s'agit en particulier des épisodes de Abel-Cain, Isaac-Ismaël, Jacob-Ésaü, Joseph et ses frères, Juda et ses trois aînés. Cf. H. CAZELLES, in *DBS*, VII, cols 796sq.

92. H. CAZELLES (*loc. cit.*) rappelle le rôle joué dans les récits patriarcaux par Ève, Sara et Rébecca, et, dans l'histoire de David, par Betnsabée et Abisag. A ce sujet, cf. aussi J. BLENKINSOPP, *Theme and Motif in the Succession History (2 Sam XI 2ff) and the Yahvist Corpus*, in *VTS*, 15, 1966, pp. 44-57; et W. BRÜGGEMANN, art. *cit.*, in *CBQ*, 30, 1968, pp. 156-181. Une influence inverse a été supposée par H.-J. STORBE à propos des récits de Gen 31 : 10sq. et de 1 Sam 19 : 11-17, cf. *David und Mikal. Ueberlegungen zur Jugendgeschichte Davids*, in *Von Ugarit nach Qumran*, *BZAW*, 77, 1968, pp. 224-243. Pour W. BRÜGGEMANN (*Amos' Intercessory Formula*, in *VT*, 19, 1969, pp. 386-399, cf. pp. 387sq.), ce sont les passages de 1 Sam 16 : 11; 17 : 14; 2 Sam 7 : 18-28 qui seraient influencés par le cycle de Jacob, notamment par Gen 32 : 9-12).

93. Ici, l'actualisation n'est pas directe, mais le caractère sapientiel de la nouvelle de Joseph reflète certainement l'état d'esprit des milieux de la cour de David et de Salomon. Cf. G. VON RAD, *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, in *VTS*, 1953, pp. 120-127, réimprimé in *TB*, 8, pp. 272-280; *Die Josephsgeschichte*, in coll. *Biblische Studien*, 5, Neukirchen, 1954; L. RUPPERT, *Die Josephszählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen*, München, 1965, pp. 44-51, 82, 214-216. Cf. également R. N. WHYBRAY, *The Joseph Story and Pentateuchal Criticism*, in *VT*, 18, 1968, pp. 522-528. Sur l'« Aufklärung » salomonienne, telle que la perçoit VON RAD, cf. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem* (1938), in *TB*, 8, pp. 75sq.; *Der Heilige Krieg im alten Israel*, *ATHANT*, 20, Zürich, 1951, pp. 39-42; *ATD*, 2-4, pp. 20sq., 379-384; *Theologie des A.T.*, I, 1962^a, pp. 62-70 et *passim*.

94. Cf. *supra*, n. 87, et pp. 83sq.

dauidique répond donc dans ce récit à une intention préyahviste, et nous avons vu que le souci du Yahviste, qui se manifeste par l'insertion de 12 : 2-3 et de 12 : 9-10; 13 : 1,3,4, est d'un ordre tout différent. Du moins le Yahviste ne recherche-t-il plus à établir la primauté d'Abraham sur Jacob⁹⁵.

2) Si Gen 15 reflète un ensemble de traditions prédauidiques, le v. 18b β , et peut-être les vv. 19-21, trahissent certainement une actualisation de la promesse à la lumière de l'extension des conquêtes de David. Ainsi que Lohfink l'a rendu vraisemblable, ces versets sont eux-mêmes antérieurs au Yahviste⁹⁶.

3) Conçus sous une forme poétique, les oracles de bénédiction et de malédiction (Gen 25 : 23sq.; 27 : 29,39-40a) de l'histoire de Jacob et d'Ésaü sont certes étrangers et postérieurs à la vieille unité narrative dans laquelle ils ont été insérés⁹⁷, mais leur insertion, qui semble être allée de pair avec l'identification d'Ésaü à Édom⁹⁸, n'en reste pas moins antérieure au Yahviste⁹⁹.

95. Cf. *supra*, pp. 55-64.

96. La plupart des auteurs cités à la note 88 attribuent les versets en question au Yahviste ou même à un rédacteur postérieur. N. LOHFINK avance cependant des arguments sérieux pour attribuer la liste des nations des vv. 19-21 à l'époque prémonarchique (cf. *SBS*, 28, pp. 70-72), et le v. 18b β à l'époque même de l'expansion du royaume dauidique (cf. pp. 73-78). Enfin, LOHFINK attribue la compilation même du chapitre (sans les vv. 13-16) à un auteur préyahviste, et cela pour des raisons linguistiques et théologiques (cf. pp. 82-84). Il conclut (p. 84) : « Der Jahvist verkündet seine Botschaft eine Generation später als Gn 15. Gn 15 ist fasziniert davon, auf wie überschwengliche Weise Jahwe die Verheissungen, die er Abram gegeben hat, vor allem die alles umfassende Landverheissung, nun unter David verwirklicht. Der Text deutet das so klar an, dass jeder, der Ohren hat, es hören kann. Der Jahvist lebt schon in dem Reich, das an Mass alle alten Verheissungen und Erwartungen sprengt und auch nichtisraelitische Völker umschliesst. Er sieht nun, wie man sich an ihnen versündigt, und so fragt er, was für sie in den alten Väterverheissungen stecken könne, die doch zunächst nur von Israel zu sprechen scheinen. So findet er das Wort vom Segen für alle Sippen auf dem fruchtbaren Boden ('*adāmā*). Gn 15 stammt also nicht vom Jahwisten. Er fand es vor und nahm es in sein Werk auf, ohne sich doch ganz mit seiner Tendenz zu identifizieren. Anderswärts ist es nicht viel älter. Es liegt geistig genau eine Generation voran. Es dürfte auch aus Juda stammen, vermutlich aus Jerusalem. » Cf. du même auteur aussi *Rilievi sulla tradizione dell'alleanza con i Patriarchi*, in *Rivista Biblica*, 15, 1967, pp. 393-406.

97. Il a été reconnu depuis longtemps que la tradition primitive de Gen 25 : 27-34 ainsi que celle de Gen 27 opposait le chasseur Ésaü à l'éleveur Jacob. Cf. H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 296-299,316; *Jacob*, in *Preussische Jahrbücher*, 76, 1919, pp. 357sq.; M. NORN, *Übertieferungsgeschichte*, pp. 109-108; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 231sq., 239sq.; V. MAAG, *Jakob-Esau-Edom*, in *TZ*, 13, 1957, pp. 418-429, spéc. 423sq. Il s'agit là d'un fonds de tradition nomade. Les oracles de Gen 25 : 23; 27 : 27-29,39-40, en revanche, transposent le conflit sur le plan politique de l'époque de David : l'Israël sédentarisé, installé dans de gras terroirs, domine Édom, ce peuple guerrier qui vit en berdu du désert d'Arabie.

98. Ésaü et Édom représentent à l'origine deux groupes différents. Cf. V. MAAG, *art. cit.* L'étude récente de J. R. BARTLETT (*The Land of Seir and the Brotherhood of Edom*, in *JTS*, N.S., 20, 1969, pp. 1-20), qui ne tient pas compte du travail de MAAG, est moins heureuse du fait qu'elle rattache l'origine de la tradition de Jacob-Ésaü à la tradition d'Isaac et la situe dans le sud de la Palestine (cf. pp. 9-11). Comme Édom a été conquis par David (2 Sam 8 : 13-14), l'époque dauidique représente le *terminus a quo* pour la conception des oracles de Gen 25 : 23; 27 : 27-29,39-40. Il est

(Note 99 page suivante).

4) Quant à la « bénédiction » de Jacob (Gen 49 : 2-27), à supposer qu'elle ait jamais été transmise dans le cadre de la narration yahviste¹⁰⁰, elle représente une collection d'oracles dont la plupart ont connu une existence indépendante avant d'être réunis dans leur cadre actuel. La constitution de la collection elle-même semble remonter à une époque antérieure au Yahviste. L'oracle sur Juda (vv. 8-12) pose de nombreux problèmes exégétiques, mais il est peu probable que son origine soit postérieure à l'époque de David lui-même¹⁰¹, et cela même si l'on considère les vv. 10-12 comme une extension secondaire par rapport aux vv. 8-9¹⁰².

5) Les autres arguments avancés ne permettent pas davantage d'établir que le Yahviste ait été le premier à interpréter la tradition pa-

probable que ces oracles sont pratiquement contemporains des événements auxquels ils se réfèrent, soit une génération avant le Yahviste. Ils correspondent bien à l'esprit des autres actualisations davidiques préyahvistes que nous venons de relever. Sur ce point, il nous paraît donc difficile de suivre MAAS (art. cit., pp. 426-428), qui attribue ces oracles au Yahviste lui-même et qui y voit un reflet de sa tendance théologique. Si Édom s'est affranchi de la domination israélite peu de temps après la mort de David déjà (cf. 1 Rois 11 : 14-22, 25aβb, et à ce propos, M. NOTH, *Geschichte Israels*, 1954^e, pp. 188sq.), l'on pourrait toutefois envisager que le v. 27 : 40b soit, lui, un apport du Yahviste. En général, cet appendice est considéré comme une glose postérieure se référant à l'affranchissement définitif d'Édom sous Joram de Juda (2 Rois 8 : 20-22). Ainsi, entre autres, R. DE VAUX, *La Genèse*, 1962^e, p. 130, n.e. Sur l'histoire d'Édom cf. maintenant M. WEIPPERT, *Edom*, Diss. Tübingen (dactylogr.), 1971 (cet ouvrage n'a pas été à notre disposition. Cf. le résumé in ZAW, 84, 1972, pp. 290sq.); J. R. BARTLETT, *The Rise and Fall of the Kingdom of Edom*, in PEQ, 104, 1972, pp. 26-37.

99. Nous en voyons un autre indice dans la manière dont la formule de Gen 27 : 29b (et de Nb 24 : 9b) a été transformée par le Yahviste en Gen 12 : 3. Cf. à ce sujet, H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten*, in TB, 22, pp. 358sq.; et W. SCHOTTRUFF, *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT, 30, 1969, pp. 37-40. Peu importe alors de savoir si cette formule est à l'origine un « Kultwort » (ainsi von RAD, *ATD*, 2-4, p. 133; R. RENDTORFF, *Genesis 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in KuD, 7, 1961, pp. 69-78, cf. p. 71) ou plutôt une formule de solidarité nomade (avec SCHOTTRUFF, *op. cit.*, pp. 207-210). Il reste le fait que les oracles de Gen 25 et 27 faisaient déjà partie de la tradition lorsque celle-ci fut reprise par le Yahviste.

100. Une preuve dans un sens ou dans l'autre est difficile à fournir. Cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 18, n. 54 et *passim*; R. DE VAUX, *La Genèse*, p. 211, n. c.

101. Cf., par exemple, J. LINDBLOM (*The Political Background of the Shiloh Oracle*, in VTS, 1, 1953, pp. 78-87), qui situe l'oracle pendant la période hébronite du règne de David, à un moment donc où Ishbaal était encore roi sur les tribus du Nord. Selon O. EISSFELDT (*Silo und Jerusalem*, in VTS, 4, 1957, pp. 138-147, spéc. 140-142, = *Kl. Schr.*, 111, pp. 417-425, spéc. 419sq.) et H.-J. ZOBEL (*Stammesspruch und Geschichte*, BZAW, 95, 1965, pp. 75sq.), l'oracle remonterait même à une époque antérieure à la destruction du sanctuaire de Silo (vers 1050 av. J.-C.). Ces trois auteurs conservent la leçon du texte massorétique (*éyth*). Cf. en particulier, ZOBEL, *op. cit.*, pp. 12-14. Pour d'autres interprétations, cf. notamment J. COPPENS, *La bénédiction de Jacob. Son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques*, in VTS, 4, 1957, pp. 97-115, spéc. p. 112sq. (avec une abondante bibliographie); W. L. MORAN, *Gen 49, 10 and Its Use in Ez 21,32*, in *Bib*, 39, 1958, pp. 405-425, spéc. 411sq.; et, à sa suite, R. DE VAUX, *La Genèse*, p. 213, n. c. Quant à C. M. CARMICHAEL (*Some Sayings in Genesis 49*, in JBL, 88, 1969, pp. 435-444, cf. 438-444), il ne voit plus aucune connotation davidique.

102. Cf. à ce propos, A. H. J. GUNNEWEG, *Über den Sitz im Leben der sog. Stammesprüche*, in ZAW, 76, 1964, pp. 245-255, surtout p. 251; H.-J. ZOBEL, *op. cit.*, pp. 10-15.

triarcale à la lumière de la royauté davidique. Les «peuples» avec lesquels les patriarches sont mis en relation appartiennent à la tradition reçue, et nous avons vu que même l'actualisation «édomite» des histoires de Jacob et d'Ésaü remonte encore à un niveau pré-yahviste. L'importance accordée au fils cadet et le rôle attribué aux femmes font, de toute évidence, partie des couches les plus anciennes de la tradition¹⁰³. Quant au caractère sapientiel de l'histoire de Joseph, il reflète, lui aussi, une préoccupation antérieure au narrateur yahviste¹⁰⁴.

En conclusion, nous pouvons répondre à notre première question en déclarant que le Yahviste s'est trouvé en présence d'une tradition patriarcale déjà largement «actualisée» en fonction de la monarchie de David. Le Yahviste ne peut donc pas être considéré comme l'initiateur de cette actualisation. Par rapport à la glorieuse exaltation des promesses patriarcales au moment de l'expansion de la puissance de David, le Yahviste n'intervient que dans un second temps, ou, pour adopter l'heureuse formule de Lohfink¹⁰⁵, «une génération plus tard».

III. LE YAHVISTE EST-IL LE PREMIER HISTORIOGRAPHE A AVOIR RETRACÉ «L'HISTOIRE SAINTE» D'ISRAËL?

En 1938, G. von Rad¹⁰⁶ avait posé le principe que la structure fondamentale de «l'histoire du salut», qui est à la base du Pentateuque¹⁰⁷, remontait à une tradition culturelle bien antérieure

103. A ce propos, cf. H. GUNKEL, *Gen.*, *passim*.

104. Il est intéressant que malgré sa conception fondamentale de l'œuvre du Yahviste comme une entreprise de légitimation (cf. *supra*, n. 77), H. CAZELLES (*DBS*, VII, col. 799) ait reconnu que le narrateur yahviste conserve face à la «sagesse» de l'histoire de Joseph une attitude essentiellement critique.

105. Cf. N. LOHFINK, *SBS*, 28, p. 84; cf. *supra*, n. 96.

106. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938), in *TB*, 8, pp. 9-86. VON RAD fut suivi sur les points essentiels par M. NOTH (*Überlieferungsgeschichte*, pp. 48sq. et *passim*).

107. Notre emploi du terme «Pentateuque» est ici purement conventionnel. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans la discussion du problème de l'extension primitive des sources littéraires du Pentateuque. L'on admet en général que la narration yahviste s'est étendue jusqu'à la conquête de Canaan, mais les avis divergent quant à l'appartenance littéraire des récits prédeutéronomistes du livre de Josué et de Jg 1:1—2:5. M. NOTH parle d'un «Tétrateuque» parce qu'il estime que le récit yahviste de la conquête a disparu lors de l'adjonction au «Tétrateuque» de l'œuvre du Deutéronomiste (cf. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, Halle a.d. Saale, 1943 (= Darmstadt, 1963), pp. 12-18, 180-216). G. VON RAD maintient le postulat wellhausenien d'un «Hexateuque» (cf. *Hexateuch oder Pentateuch*, in *Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1947/48*, pp. 52sq.). Dans le même sens, cf. en dernier lieu, S. MOWINCKEL, *Tétrateuch-Pentateuch-Hexateuch*, *BZAW*, 90, 1964. Quant à l'hypothèse selon laquelle les sources du Pentateuque se pouraient jusque dans les livres de Samuel et des Rois (ainsi notamment, G. HÖLSCHER, *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion*, in *Eucharisterion. Studien zur Religion und Literatur*

à l'institution de la monarchie et à l'intervention des grands narrateurs yahviste et élohiste. Malgré les nombreux points d'incertitude qui subsistent quant à ses implications concrètes, ce principe peut aujourd'hui être considéré comme acquis.

Von Rad croyait retrouver l'attestation la plus ancienne de la structure primordiale du Pentateuque dans le « Petit credo historique » de Dt 26 : 5-10. Il pensait que ce « credo » remontait, au-delà de sa rédaction deutéronomique, à une formule cultuelle très ancienne, ayant son « Sitz im Leben » dans la Fête des semaines du sanctuaire de Gilgal. Selon von Rad, l'œuvre du Yahviste aurait consisté essentiellement dans l'élaboration narrative de ce schéma cultuel¹⁰⁸. Dans le cadre de cette transposition, le Yahviste aurait étoffé la tradition primitive, notamment en y greffant la péripécie du Sinaï (Ex 19-34)¹⁰⁹, qui, selon von Rad, était primitivement indépendante de la tradition de l'Exode. Le Yahviste serait également responsable de l'élargissement de la tradition patriarcale¹¹⁰ et de l'insertion de l'histoire des origines (Gen 2-11)¹¹¹. Cette hypothèse a été, au cours des dernières années, soumise à une critique sévère, dont l'essentiel se résume dans les deux points suivants : 1) Dt 26 : 5-10 ne remonte pas, du moins pour les vv. 5aβyb-9¹¹², à un « credo » ancien. A plus forte raison, il ne peut correspondre à la « Festlegende » d'une célébration cultuelle prémonarchique¹¹³. 2) Les

des Alten und Neuen Testaments ... Hermann Gunkel ... dargebracht, FRLANT, N.F., 19, 1. Teil, 1923, pp. 158-213; Die Anfänge der israelitischen Geschichtsschreibung, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1941/42, 3. Abhandlung; édition revue et augmentée : Geschichtsschreibung in Israel, Strifler utgiuna av Kungl. Humaniska Vetenskapssamfundet i Lund, 50, Lund, 1952; et (pour J seulement) E. AUERBACH, Wüste und Getobies Land, 1, Berlin, 1938, pp. 33-43), elle ne semble aujourd'hui être retenue que par O. EISSFELDT (Geschichtsschreibung im Alten Testament, Berlin, 1948, surtout pp. 39-45; Einleitung in das A.T., 1964⁹, pp. 178-190, 362-374, 399-402). Sur l'histoire de la discussion, cf. H.-J. KRAUS, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen, 1969⁸, pp. 455-460.

108. VON RAD ne précise jamais si la structure fondamentale sur laquelle le Yahviste s'est appuyé, relevait déjà une forme narrative cohérente ou si elle se limitait au « schéma » de Dt 26 : 5-10. Il admet, d'une part, que le « Credo » est lui-même le résumé cultuel d'une tradition narrative plus ancienne (« Ist schon in verhältnismässig frühen Zeiten die Sitte eines solchen kultischen Bekenntnisses bezeugt, so setzt dies das Vorhandensein einer schon kanonisch gewordenen Form der Heilsgeschichte voraus, die ihrerseits also noch älter sein muss. » *TB*, 8, p. 13). Mais à d'autres endroits, VON RAD semble supposer que le seul élément de structure sur lequel le Yahviste ait pu se fonder était précisément le « Credo » de Dt 26 : 5-10 (cf. *ibid.*, pp. 55sq., 59, 70, 79 et *passim*, et *ATD*, 2-4, pp. 8-16, surtout p. 13, où il conclut : « Vorgegeben war ihm [J] einerseits das alte kultische Credo, jenes kanonische Schema der Heilsgeschichte von den Vätern bis zur Landnahme. Und vorgegeben war ihm andererseits eine sehr grosse Zahl von lesen Einzelerzählungen, von denen einige vielleicht schon zu kleineren Kompositionen zusammengewachsen waren, ihre Mehrzahl war gewiss zusammenhanglos und geringen Umfangs. »). Cette contradiction n'est jamais entièrement résolue.

109. G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 60-62.

110. G. VON RAD, *ibid.*, pp. 62-70.

111. G. VON RAD, *ibid.*, pp. 71-75.

112. Dt 26 : 5aα, 10 représentent peut-être une tradition plus ancienne. Cf. L. ROSR, *Das kleine geschichtliche Credo*, in *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, pp. 11-25, spéc. 15-19; et, indépendamment de Rosr, H. SEEBASS, *BZAW*, 98, pp. 1-5, 9-11. A ce propos, cf. *infra*, pp. 566-569.

113. Cf. surtout L. ROSR, *art. cit.*; mais déjà A. S. VAN DER WOUDE, *Uitsicht en Sinai*, Nijkerk o. J., 1961, pp. 9sq. et C. H. W. BREKELMANS, *Het « historische Credo » van Israel*, in *Tijdschrift voor Theologie*, 3, 1963, pp. 1-10, auxquels se réfère G. FOHRER

traditions de l'Exode et du Sinai ne sont pas deux éléments hétérogènes qui n'auraient été réunis que par le Yahviste¹¹⁴. A l'autre extrême de la thèse de von Rad se situe la position adoptée par A. Weiser¹¹⁵. Cet auteur attribue un « Sitz im Leben » culturel non pas au « Credo » de Dt 26 : 5-10, mais à la tradition narrative elle-même, dans la mesure, du moins, où elle faisait partie de l'Hexateuque préyahviste. Pour Weiser, même les compositions littéraires de J, E, D et P étaient encore destinées à la récitation culturelle¹¹⁶. Bien que cette position ait, elle aussi, été critiquée¹¹⁷ — elle nous semble sous-estimer notamment la différence de genre littéraire entre les narrations du Pentateuque et les récapitulations historiques destinées à la récitation culturelle —, il paraît aujourd'hui certain que la *structure fondamentale* du Pentateuque a trouvé sa forme canonique dans « l'institution » pan-israélite (le culte ?) de l'époque prémonarchique¹¹⁸.

Cette conclusion s'impose pour plusieurs raisons. 1) L'histoire, dans sa conception primitive, peut être définie comme une succession d'événements du passé menant à un aboutissement dans le présent¹¹⁹. Tant que le présent

(*Einführung in das A.T.*, 1965¹⁰, p. 129), puis A. WEISER, *Einführung in das A.T.*, 1963⁹, pp. 81-84; Th. C. VRIEZEN, *The Credo in the Old Testament, in Die Testamentische Wertgemeinschaft in Suid-Afrika (OTWSA)*, 1963, pp. 5-17; J. SCHREINER, *Die Entwicklung des israelitischen 'Credo'*, in *Concilium*, 2, 1966, pp. 757-762; W. RICHTER, *Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des 'kleinen geschichtlichen Credo'*, in *Wahrheit und Verkündigung (Festschrift M. Schmaus)*, Paderborn, 1967, pp. 175-212; C. CARMICHAEL, *A New View of the Origin of the Deuteronomic Credo*, in *VT*, 19, 1969, pp. 273-289; J. Ph. HYATT, *Were there an Ancient Historical Credo in Israel and an Independent Sinai Tradition?*, in H. T. FRANK et W. L. REED (ed.), *Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of H. G. May*, Nashville, 1970, pp. 152-170. Pour une analyse plus favorable à l'ancienneté du « Credo » de Dt 26, cf. R. P. MERENDINO, *Das Deuteronomische Gesetz. Eine literarische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12-26*, BBB, 31, Bonn, 1969, pp. 346-371.

114. En plus des études citées à la note précédente, cf. déjà M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 43; puis A. WEISER, *Einführung in das A.T.*, pp. 81-94; W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraktionen*, Tübingen, 1961; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, *FRLANT*, 84, 1963, pp. 79-97; G. SCHMITT, *Der Landtag von Sichem*, in coll. *Arbeiten zur Theologie*, 1, 15, Stuttgart, 1964, pp. 58-64; G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Exodus 1-16*, *BZAW*, 91, 1964; *Einführung in das A.T.*, pp. 136-138; H. B. HUFFMON, *The Exodus, Sinai and the Credo*, in *CBQ*, 27, 1965, pp. 101-113; H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 71; H. GESE, *Bemerkungen zur Sinaitraktion*, in *ZAW*, 79, 1967, pp. 137-154; J. A. THOMPSON, *The Coptic Credo and the Sinai Tradition*, in *The Reformed Theological Review*, 27, 1968, pp. 53-64; S. HERRMANN, *Mose*, in *EvTheol*, 28, 1968, pp. 301-328; H. SCHMID, *Mose. Überlieferung und Geschichte*, *BZAW*, 110, 1968. J. M. SCHMIDT, *Erwägungen zum Verhältnis von Auszugs- und Sinaitraktion*, in *ZAW*, 82, 1970, pp. 1-31, surtout pp. 24-30. Bien que ces auteurs aient des vues souvent divergentes sur les rapports entre la tradition de l'Exode et la péripécie du Sinai, ils s'accordent tous à attribuer l'association ou l'affiliation entre ces deux unités de tradition à un niveau antérieur au Yahviste.

115. A. WEISER, *Einführung in das A.T.*, 1963⁹, pp. 79-94.

116. A. WEISER, *Ibid.*, p. 93.

117. Cf. entre autres, G. FOHRER, *Einführung in das A.T.*, pp. 129sq.

118. Cf. O. KAISER, *Einführung in das A.T.*, Gütersloh, 1969, pp. 69-77.

119. H.-J. STROBE écrit (*Geprägte Form und geschichtlich individuelle Erfahrung im A.T.*, in *VTS*, 17, p. 216) : « Es ist klar, welche Bedeutung hier für [d.h. für das lineare Geschichtsverständnis] die konkrete, lebendige Erfahrung eines erreichten Zieles haben musste, denn wer das Ziel nicht kennt, kann auch den Weg nicht wissen. » La prise de conscience historique provoquée par les événements marquants (apogées ou catastrophes) est évoquée aussi par E. JACOB, *Histoire et historiens de l'Ancien Testament*, in *RHPPhR*, 35, 1955, pp. 26-34, spéc. p. 29.

reste déterminé par l'événement final qui a suscité la prise de conscience historique des événements précédents, la structure de l'histoire demeure inchangée, et aucun nouvel événement ne vient s'ajouter à l'inventaire des faits reconnus comme normatifs. Que cette conception de l'histoire ait son origine la plus lointaine dans les récapitulations historiques telles qu'elles apparaissent dans les inscriptions de fondation de certains temples mésopotamiens¹²⁰, qu'elle provienne de la « Königsnovelle » égyptienne¹²¹, ou encore, ce qui reste pour Israël le plus vraisemblable, qu'elle remonte au préambule historique du « formulaire de l'alliance »¹²², toujours est-il qu'elle implique la *structuration* normative, c'est-à-dire la fixation « idéologique » ou culturelle, d'une séquence d'événements historiques¹²³. Il s'ensuit que la notion de la cohérence des événements qui ont mené à la constitution du peuple d'Israël et à la conquête de Canaan a dû trouver sa première expression non pas dans une composition historiographique littéraire ou narrative, mais dans une énumération « officielle » ou culturelle des faits normatifs de l'histoire. 2) Ensuite, il convient de rappeler que la tradition du Pentateuque est marquée, de bout en bout, par le sceau « pan-israélite » et, surtout, qu'elle est orientée essentiellement vers le thème de la conquête de Canaan. Ces deux particularités remontent, de toute évidence, à la tradition pré littéraire. Or, de par leur essence même, ces éléments de structure ne peuvent être limités à des unités narratives isolées, mais ils présupposent d'emblée une séquence d'événements historiques et, par conséquent, la fixation préalable et normative de l'ordre et du sens de ces événements. Si l'on tient compte maintenant du fait que le terme (ou l'aboutissement) contemporain à partir duquel a été conçu l'inventaire des événements antérieurs, ne réside pas dans l'instauration de la monarchie davidique, mais dans l'établissement et la constitution du peuple d'Israël en Canaan, nous sommes reportés, pour la fixation de la séquence des

120. Cf. H. GESE, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament*, in *ZThK*, 55, 1958, pp. 127-145, spéc. 129sq.; C. C. SMITH, *Some Observations on the Assyrians and History*, in *Encounter*, 30, 1969, pp. 340-353, cf. *ZAW*, 82, 1970, p. 129. D'autres indications chez STOEBE, *art. cit.*, p. 216, n. 3.

121. Cf. S. AMSLER, *Les deux sources de la théologie de l'histoire dans l'A.T.*, in *RThPh*, 102, 1969, pp. 235-246, spéc. 243-245. Sur la « Königsnovelle », cf. S. HERRMANN, *Die Königsnovelle in Aegypten und in Israel. Ein Beitrag zur Gattungsgeschichte in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, in *WZ Leipzig, Ges.-u.-sprachwissenschaftl. Reihe*, 3, 1953-1954, pp. 51-62.

122. C'est là ce que suggèrent notamment H. GESE (*art. cit.*, in *ZThK*, 55, 1958, pp. 131sq., 138-141), H. B. HOFFMAN (*art. cit.*, in *CBQ*, 27, 1965, pp. 103-109) et S. AMSLER (*art. cit.*, in *RThPh*, 102, 1969, pp. 240-243). Il est inutile de donner ici, une fois de plus, la liste des principales études consacrées aux traités de vassalité orientaux et à leur apport pour la compréhension des textes d'alliance de l'A.T. Pour un compte-rendu du « status questionis », cf. D. J. MCCARTHY, *Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre*, *SBS*, 13, 1966; traduction anglaise (avec complément) : *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Oxford, 1972; R. MARTIN-ACHARD, *La signification de l'alliance dans l'Ancien Testament d'après quelques récents travaux*, in *RThPh*, 101, 1968, pp. 88-102; et D. R. HILLERS, *Covenant. The History of a Biblical Idea*, Baltimore, 1969. Une nouvelle perspective dans la réflexion sur les débuts de l'historiographie a été proposée récemment par H. CANCIK (*Mythische und historische Wahrheit*, *SBS*, 48, 1970). Cet auteur insiste surtout sur l'apport des textes hittites (cf. pp. 46-90).

123. L'étude de E. A. SPEISER (*The Biblical Idea of History in its Common Near Eastern Setting*, in J. J. FINKELSTEIN and M. GREENBERG (éd.), *Oriental and Biblical Studies. Collected Writings of E. A. Speiser*, Philadelphia, 1967, pp. 187-210), qui entend, elle aussi, rechercher l'origine du concept de « l'histoire », nous paraît passer entièrement à côté du problème.

événements normatifs, à une époque antérieure à David. Comme nous venons de le voir, « l'actualisation » davidique de la matière narrative du Pentateuque reste assez marginale : si elle a pu, par endroits, se superposer à l'intention narrative première ou si elle a su, comme en témoigne le cas de Gen 12-13¹²⁴, susciter çà et là un nouveau récit, l'interprétation davidique de la tradition n'a affecté en rien la structure fondamentale et la finalité du Pentateuque. D'ailleurs, l'on conçoit aisément à quel point la structure du Pentateuque aurait été différente si elle avait été conçue pour la première fois sous l'impact de la royauté davidique. Mais si la structure de l'Hexateuque a été fixée à l'époque prémonarchique, cela signifie qu'elle ne s'est pas traduite d'abord par une composition littéraire (orale ou écrite) — de grands ensembles historiographiques sont en effet impensables avant David ou Salomon —, mais plutôt par un « inventaire » ou une liste des événements normatifs. Il va de soi que chacun de ces événements pouvait par ailleurs faire l'objet d'une tradition orale. Pour toutes ces raisons, la conception première de la structure de « l'histoire sainte » israélite ne peut, à notre avis, avoir son origine ailleurs que dans l'institution « amphictyonique ». Ceci dit, et dès le moment où le « credo » de Dt 26 : 5-10 s'est avéré être une création deutéronomiste¹²⁴, il paraît exclu de retrouver aujourd'hui la forme primitive de « l'inventaire » que nous postulons. Mais l'élaboration littéraire de la tradition du Pentateuque laisse encore clairement reconnaître quels en étaient les éléments inaliénables. L'on peut y ranger pour le moins la promesse patriarcale, les événements de l'Exode et du Sinaï et — peu importe ici de savoir sous quelle forme — la tradition de l'entrée en Canaan.

Un autre problème est de savoir dans quelle mesure le Yahviste a eu des précurseurs sur le plan de l'élaboration narrative ou littéraire du « schéma » structural primitif. Il est acquis depuis longtemps — et nous avons pu le constater tout au long de notre exégèse — que le Yahviste s'est fondé en grande partie sur des matières narratives déjà constituées — souvent même fixées jusque dans leur « Wortlaut » —, mais le problème est ailleurs. Le Yahviste est-il le « collectionneur » qui le premier a réuni les quelques cycles narratifs anciens et les nombreuses légendes isolées pour les insérer sur la ligne du « schéma » canonique de l'histoire sainte ? Est-il le premier à avoir transposé la simple énumération des « Heilstaten » divines sur le plan de la narration profane, c'est-à-dire sur le plan de « l'historiographie » ?

La découverte de l'antériorité de la structure du Pentateuque par rapport à son élaboration littéraire n'a pas empêché von Rad d'accorder au Yahviste un rôle primordial dans la formation de la tradition¹²⁵. Pour von Rad, le Yahviste apparaît à la fois comme l'initiateur de la transposition de l'ancien « credo » sur le plan de l'historiographie, comme le collectionneur des légendes orales et, comme le théologien responsable de l'actualisation de la tradition

124. Cf. *supra*, n. 113.

125. Cf. *supra*, n. 108.

à la lumière de la royauté davidique. Sans se rallier aux vues de von Rad sur l'origine culturelle de la structure du Pentateuque, G. Hölscher¹²⁶ et S. Mowinckel¹²⁷ considèrent, eux aussi, le Yahviste comme le « premier historiographe d'Israël ». La question qui se pose dès lors n'est pas de savoir si le Yahviste était plutôt « collectionneur »¹²⁸ ou « écrivain »¹²⁹, ni de savoir si ce narrateur peut être qualifié d'« historiographe » au sens moderne du terme¹³⁰, mais de déterminer si le Yahviste doit vraiment être considéré comme l'artisan de la première exposition cohérente des origines d'Israël sous forme narrative.

Il n'est plus besoin de rappeler que la narration yahviste est bien plus qu'une simple juxtaposition de récits autonomes. L'élaboration narrative de l'œuvre est elle-même empreinte d'une conscience profonde de la cohérence, de la causalité et de la finalité de l'histoire. Il paraît donc difficile d'admettre qu'une œuvre aussi vaste, à la fois aussi unie et complexe que la narration yahviste ait pu être conçue et réalisée sans s'appuyer, d'une part, sur une première synthèse narrative de la tradition du Pentateuque et, d'autre part, sur une conception et une pratique déjà établies de l'art de l'historiographie. A plus d'un égard — non seulement sur le plan de la structure fondamentale ou sur celui du développement

126. G. HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung in Israel*, Lund, 1952, pp. 80-98, 126-135.

127. S. MOWINCKEL, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage*, Oslo, 1964, pp. 49-59; et *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch*, BZAW, 90, où il écrit (p. 9) : « Man kann darüber im Zweifel sein, ob dieser Kompositionsprozess schon vor dem J stattgefunden habe oder nicht. Persönlich halte ich es mit von Rad für überaus wahrscheinlich, dass diese grossangelegte Schlusskomposition der gesamten Traditionsmasse das persönliche Werk des bewusst arbeitenden Verfassers J ist. Einer muss es doch erstmalig getan haben — hier genügt kein « Volksgeist »! — und warum denn nicht der « Saga-Mann » J! » Happelens que MOWINCKEL suit HÖLSCHER en situant le Yahviste dans la seconde moitié du IX^e siècle, mais qu'il s'en distance en rejetant l'existence d'une narration élohiste indépendante.

128. Cf. en premier lieu, H. GUNKEL, *Gen.*, pp. LXXX-XCII. VON RAD écrit (*ATD*, 2-4, p. 10) : « Er ist der Sammler der zahllosen, bis dahin frei im Volke umlaufenden alten Ueberlieferungen. »

129. Cf. G. HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung in Israel*, p. 138. Pour VON RAD, le Yahviste est à la fois collectionneur et écrivain, cf. *ATD*, 2-4, pp. 10sq., 16-22.

130. Il va sans dire que la matière narrative incorporée par le Yahviste (ou par son précurseur) à son œuvre n'est en grande partie pas de nature « historique », ni au sens étroit ni au sens large, mais qu'elle se compose surtout de légendes, de mythes, de récits théologiques et de textes législatifs. Cela dit, il est tout aussi évident que l'intention du Yahviste (ou de son précurseur) était de relater l'histoire des origines d'Israël. En groupant les traditions orales qui leur étaient accessibles, les auteurs de la narration du Pentateuque ne voulaient pas éditer une « anthologie » du patrimoine national, mais retracer l'histoire réelle du peuple d'Israël depuis les temps les plus anciens jusqu'à l'aboutissement de la conquête de Canaan. En ce sens, ces narrateurs méritent pleinement le titre d'historiographes. Ce titre ne saurait dépendre d'un critère d'objectivité. E. H. CARR (*What is History?*, London, 1961, réimprimé in coll. *Pelican Books*, A 652, Harmondsworth, 1964) et H.-I. MARROU (*De la connaissance historique*, Paris, 1966⁴, surtout pp. 222-244) ont éloquemment mis en évidence la subjectivité inévitable de toute historiographie, même moderne.

des unités narratives autonomes, mais aussi au niveau de l'élaboration historiographique proprement dite —, le Yahviste paraît se situer au point culminant de l'évolution plutôt qu'à son début¹³¹.

A ces considérations fondamentales viennent s'ajouter des arguments plus techniques : comme l'ont prouvé, à propos de diverses parties de la narration yahviste, les recherches de R. Kilian¹³², de N. Lohfink¹³³ et de V. Fritz¹³⁴, ainsi que nos propres analyses¹³⁵, le nombre des unités narratives déjà fixées dans leur

131. Dans sa croissance, la tradition narrative israélite semble avoir passé par les mêmes stades de développement que certains ensembles historiographiques arabes pré-islamiques. J. R. PORTER (*Pre-Islamic Arabic Historical Traditions and the Early Historical Narratives of the Old Testament*, in *JBL*, 87, 1968, pp. 17-26) discerne quatre étapes fondamentales dans le développement de l'épopée nord-arabique des *ayyām al-'arab* (= « jours des Arabes ») (à propos de laquelle il renvoie à W. CASSEL, *Ajām al-'Arab*, in *Islamica*, 3, fasc. 5, 1930) : 1. L'unité de base est le *yaum* (= « jour ») individuel, un récit isolé relatant un exploit d'un petit groupe ou d'un clan. 2. Ces récits isolés sont réunis en un cycle narratif plus vaste et ils deviennent ainsi la tradition commune de toute une tribu. 3. A un stade ultérieur, ces cycles tribaux sont rassemblés pour former une tradition « nationale ». 4. Enfin, la matière narrative est arrangée de manière à former une histoire continue, elle est pourvue d'une structure chronologique et soumise à une tendance idéologique ou théologique précise. En l'occurrence cette tendance est constituée par une ligne de prophéties menant à Mahomet. PORTER ne se pose évidemment pas la question de savoir si la structure théologique correspond pour sa part à un schéma normatif préexistant, et ce problème nécessiterait probablement une autre étude. D'autre part, le développement signalé par PORTER ne paraît pas devoir mettre en cause notre postulat de cycles narratifs primaires au sein de la tradition patriarcale. En effet, les *ayyām al-'arab*, dont les unités de base sont presque exclusivement des récits de coups de main ou de vendettas entre clans rivaux, ne possèdent pas, et de loin!, la cohérence intérieure des récits qui constituent, par exemple, le cycle de Jacob. A ce propos, G. WIDENGREN (*Oral Tradition and Written Literature among the Hebrews in the Light of Arabic Evidence, with Special Regard to the Prose Narratives*, in *Acta Orientalia*, 23, Copenhague, 1959, pp. 201-262, surtout pp. 231-262) a montré que tous les procédés de compilation, d'harmonisation et de systématisation que la science vétértestamentaire a décelés sous la surface actuelle du Pentateuque et des livres historiques se laissent retracer d'une manière absolument analogue dans la « Redaktionsgeschichte » des *ayyām al-'arab*. A titre d'exemple vétértestamentaire, cf. l'histoire de la rédaction de l'histoire de l'ascension de David (1 Sam 16 — 2 Sam 5) telle qu'elle a été reconstruite par R. RENDTORFF (*Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids*, in *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, 1971, pp. 428-439). Après avoir décrit la nature et la diversité des morceaux narratifs « reçus » et mis en évidence la ligne idéologique et les passages « programmatiques » imposés par l'auteur à l'ensemble de son histoire, RENDTORFF conclut (*ibid.*, p. 438) : « Es zeigt sich also, dass diese Form der Geschichtsschreibung nicht nur dazu dient, Lücken auszufüllen und Übergänge zwischen grösseren Erzählungsstücken herzustellen, sondern dass auch die selbständige Darstellung bestimmter Ereignisse, über die keine anderen Überlieferungen vorliegen, in dieser Form begegnet. Wir haben es also durchaus mit einer eigenständigen Form von Geschichtsschreibung zu tun. Sie ist nicht aus der ausgeführten Geschlechterzählung erwachsen, die zu den grossen Entwürfen wie der Thronfolgegeschichte hinführt. »

132. R. KILIAN, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen*, *EBB*, 24, 1966.

133. N. LOHFINK, *Die Landverheissung als Eid*, *SBS*, 28, 1967, pp. 82-84. Cf. *supra*, n. 96.

134. V. FRITZ, *Israel in der Wüste*, Marburg, 1970, pp. 107-134.

135. Cf. *supra*, pp. 47-85. A propos de Gen 34, cf. A. DE PURY, *art. cit.*, in *RB*, 76, 1969, pp. 27sq. Selon O. H. STRECK (*Gen 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, München, 1971, p. 538,

« Wortlaut » s'avère plus élevé qu'on ne l'avait supposé précédemment. Or, il nous paraît fort douteux que tous ces récits ou cycles narratifs anciens, qui, selon von Rad lui-même¹³⁶, s'étaient déjà détachés de leurs points de fixation locaux ou tribaux lors de leur insertion dans la narration yahviste, aient, encore à l'époque du Yahviste, circulé côte à côte sans qu'aucun lien ne se fût tissé entre eux. Il est reconnu depuis longtemps que la corrélation généalogique entre les trois patriarches est antérieure au Yahviste¹³⁷. Or, la remarquable étude de L. Ruppert¹³⁸ nous oblige à reconnaître aujourd'hui que l'insertion de l'histoire de Joseph entre les récits patriarcaux et la tradition de l'Exode remonte elle-même à un niveau préyahviste. D'autre part, nous avons pu constater à propos de Gen 12 : 10-20 et 32 : 23-33¹³⁹ que lorsque le Yahviste insère de son propre chef un nouveau récit dans un contexte préexistant, l'insertion n'est pas constitutive du déroulement global de la narration, mais traduit plutôt une intention théologique particulière. Il en va de même pour les fameux passages « programmatiques » de Gen 12 : 2-3 ; 32 : 10-13 ; etc. Serait-ce aller trop loin que d'affirmer que même délestée de « l'apport matériel » du Yahviste, la narration n'en conserverait pas moins sa cohérence ? Les limites de ce travail nous empêchent de répondre à cette question.

Cependant, sans même insister sur cette dernière hypothèse, nous prévoyons aisément les objections que nous allons susciter. N'est-il pas téméraire de postuler l'existence, avant le Yahviste, d'une synthèse historiographique qui non seulement aurait déjà réuni la plupart des traditions éparées, mais qui les aurait aussi insérées sur la ligne de la promesse et de son accomplissement ? Cet homme de génie ne serait-il pas le Yahviste, précisément¹⁴⁰ ? Ne sommes-nous pas en train de nous laisser entraîner à une de ces querelles stériles, où l'on croit résoudre un problème en reléguant ses données à un niveau antérieur ? Pourtant, la distinction entre

n. 36), une strate préyahviste, antérieure à J de « quelques décennies », se laisse aussi constater dans l'historio des origines.

136. G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 55sq.; *ATD*, 2-4, pp. 10sq.

137. Cf. G. VON RAD, *TB*, 8, p. 66; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 60.

138. L. RUPPERT, *Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen*, in coll. *Studien zum A. und N.T.*, 11, München, 1965, p. 212; *Der Jahvist Kündler der Heilsgeschichte*, in J. SCHREINER, *Wort und Botschaft des A.T.*, Würzburg, 1969^a, pp. 102, 108. Mais cf. déjà M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 61; et W. RICHTER, *Traum und Traumdeutung im A.T. Ihre Form und Verwendung*, in *BZ*, 7, 1963, pp. 202-220, spéc. pp. 208sq. Pour une optique différente, cf. maintenant D. B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, *VTS*, 20, Leiden, 1970, pp. 250sq. et *passim*.

139. Cf. *supra*, pp. 56-59, 99-108.

140. Telle est, en substance, l'objection que nous a faite le professeur S. AMSLER au cours d'un échange de lettres. Cf. aussi *supra*, n. 127.

le Yahviste et son précurseur nous paraît, en l'occurrence, défendable. La possibilité d'une synthèse historiographique préyahviste ne peut être contestée si l'on tient compte des deux raisonnements suivants :

1) Aucune œuvre historiographique n'est pensable sans un « fil conducteur » idéologique^{140b}, peu importe que celui-ci soit d'ordre politique, théologique ou didactique. Rien ne s'oppose donc à ce que le schéma « promesse-accomplissement » corresponde déjà à la structure d'une « histoire d'Israël » préyahviste. Il est d'ailleurs certain que la promesse patriarcale a été interprétée en fonction de la conquête israélite dès le moment où elle a cessé d'être le patrimoine exclusif des clans « patriarcaux », et non pas seulement à partir de son insertion dans les œuvres historiographiques littéraires. L'on ne saurait donc tirer de la présence d'une ligne « historico-théologique » un argument contre la possibilité d'une synthèse antérieure au Yahviste.

2) Depuis von Rad¹⁴¹, l'on admet que la nouvelle de Joseph est issue d'un milieu sapiential et qu'elle reflète l'« Aufklärung » davidique ou salomonienne. Ruppert¹⁴² a démontré entre temps que cette orientation sapientiale de l'histoire de Joseph était antérieure aux réinterprétations yahviste et élohiste et qu'elle ne correspondait pas au kérygme propre de ces narrateurs. D'autre part, nous avons constaté que les « actualisations davidiques » remontaient, elles aussi, à un niveau préyahviste. Ces deux éléments doivent être imputés, vraisemblablement, aux cercles de sages qui, proches de la cour et dévoués à la cause royale, s'occupaient des sciences, de l'enseignement et, peut-être, de l'historiographie¹⁴³. Or, la collection ou le rassemblement de traditions anciennes, de même que l'interprétation de ces traditions à la lumière d'une cause royale, sont des activités sapientiales par excellence, puisque la première relève de la « Listenweisheit » et la seconde de la « Königsnovelle »¹⁴⁴. Il nous paraît donc parfaitement concevable

140b. A ce sujet, cf. les considérations de E. FASCHER, *Antike Geschichtsschreibung als Beitrag zum Verständnis der Geschichte*, in *ThLZ*, 77, 1952, cols 641-652.

141. Cf. *supra*, n. 93.

142. L. RUPPERT, *Die Josephserzählung der Genesis*, p. 217.

143. Cf. cependant *infra*, pp. 158sq.

144. La « Listenweisheit » (ou « Listenwissenschaft ») s'est appliquée en premier lieu à l'établissement « d'ononastiques » dans le domaine des sciences naturelles. Cf. A. ALT, *Die Weisheit Salomos*, in *ThLZ*, 76, 1951, cols 139-144, réimprimé in *Kl. Schr.*, 11, pp. 90-99. Mais cette forme d'esprit « encyclopédique », qui cherchait à inventorier et à structurer tous les phénomènes connus, ne pouvait-elle s'appliquer aussi au rassemblement de légendes orales ? C'est ce que suggèrent H. GERTZ (*art. cit.*, in *ZThK*, 55, 1958, pp. 131-135) et J. L. MCKENZIE (*Reflections on Wisdom*, in *JBL*, 86, 1967, pp. 1-9, surtout p. 7). Cf. aussi les considérations de G. VON RAD (*Weisheit in Israel*, Neukirchen, 1970, pp. 366-373. Sur la « Königsnovelle », cf. S. HERRMANN, *Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel*, in *WZ Leipzig, Ges.-u. sprachwiss. Reihe*, 3, 1953/54, pp. 51-62.

— et même très plausible — que ces mêmes cercles sapientiaux soient responsables de l'élaboration, sous forme narrative, de la première synthèse historiographique des origines d'Israël. Quant au kérygme du Yahviste, il se situe, ainsi que nous allons le voir, sur un autre plan et ne prend de sens que dans la mesure où il intervient après l'élaboration de la première « histoire d'Israël ».

Lorsque Noth avait conclu à l'existence d'une « Grundlage » narrative antérieure au Yahviste¹⁴⁵, il avait argumenté essentiellement à partir du parallélisme entre les couches littéraires yahviste et élohiste. Il nous semble que son hypothèse trouve dans notre argumentation un nouvel appui.

D'autre part, les influences extérieures à la tradition propre du Pentateuque ne doivent pas être sous-estimées, elles non plus. L'activité historiographique, qui a vu le jour à la cour de David ou de Salomon¹⁴⁶, s'est, de toute évidence, intéressée d'abord aux événements les plus récents et les plus proches de la cour de Jérusalem. Il est donc probable que l'historiographie proprement davidique, dont les témoignages plus ou moins directs nous sont parvenus dans l'histoire de l'ascension de David, dans l'histoire de l'arche et dans l'histoire de la succession au trône, a exercé une influence non négligeable sur le Yahviste et sur ses précurseurs¹⁴⁷.

145. M. NORN, *Übertieferungsgeschichte*, pp. 40-44. La nécessité d'une synthèse préyahviste est également reconnue et défendue avec soin par G. FORRER (*Einleitung in das A.T.*, pp. 139-144, 156-179). Cependant, l'admission de deux sources yahvistes (N et J) oblige cet auteur à postuler également deux « Grunderzählungen » (G¹ et G²), la première ayant servi de base à N, la seconde à J et E, ce qui réduit à nouveau l'impact de sa démonstration. Dans la ligne de NORN, cf. encore, O. KAISER, *Einteilung in das A.T.*, pp. 76sq. V. FAITZ (*Israel in der Wüste*, 1970, pp. 107sq.) propose maintenant l'adoption du terme « protojahvistisches Werk ».

146. Tout le monde s'accorde à situer sous David et Salomon les débuts de l'historiographie proprement dite. Cf. entre autres, G. VON RAD, *Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel* (1944), in *TB*, 8, pp. 148-188; O. EISSFELDT, *Einteilung in das A.T.*, 1964², p. 186.

147. L'influence des œuvres historiographiques de l'époque de David et Salomon (c'est-à-dire de « l'histoire de l'ascension » et de « l'histoire de la succession de David ») est reconnue comme déterminante par G. VON RAD (*Das formgeschichtliche Problem*, in *TB*, 8, pp. 78sq.), par L. RUPPERT (*Die Josephserzählung der Genesis*, München, 1965, pp. 215sq.), par J. BLENKINSOPP (*Theme and Motif in the Succession History (2 Sam. XI 2 ff) and the Yahwist Corpus*, in *VTS*, 15, 1966, pp. 44-57) et W. BRUGGMANN (*David and His Theologian*, in *CBQ*, 30, 1968, pp. 156-181), ces deux auteurs insistant surtout sur la parenté de motifs, et par O. KAISER (*Einleitung in das A.T.*, 1969, pp. 72-74). Quant à MOWINCKEL, qui attribue aux œuvres historiographiques « davidiques » une date bien plus tardive, il souligne l'influence qu'auraient exercée sur le Yahviste les diverses « annales » historiques mentionnées en Nb 21 : 14 (cf. à ce sujet, S. MOWINCKEL, *Hat es ein israelitisches Nationalepos gegeben?*, in *ZAW*, 53, 1935, pp. 130-152), en 1 Rois 11 : 41 ; 14 : 19, 29 etc. Cf. S. MOWINCKEL, *Israelite Historiography*, in *ASTI*, 2, 1963, pp. 4-26.

Les recherches de ces dernières années sur l'histoire de l'ascension de David (1 Sam 16 — 2 Sam 5) ont été marquées par les travaux de H. U. NÜBEL (*David's Aufstieg in der Frühe israelitischer Geschichtsschreibung*, Diss. ev. theol. Bonn, 1959), F. MILDENBERGER (*Die vordeuteronomistische Saul-Davidüberlieferung*, Diss. Tübingen, 1962), A. WEISER (*Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung*

Le résultat auquel nous étions parvenus à propos de l'actualisation davidique de la tradition se trouve ainsi confirmé : le Yahviste n'est pas le premier artisan d'une « histoire d'Israël », et il n'appartient pas à la première génération des historiographes israélites. La position du Yahviste dans son milieu historique va maintenant pouvoir être définie avec plus de précision.

IV. QUEL EST LE « MILIEU SPIRITUEL » DU YAHVISTE ?

Dès le moment où l'on admet que le Yahviste a voulu transmettre un « kérygme », il faut se demander quel a été le « point d'impact » concret de ce kérygme dans la situation contemporaine du Yahviste. En d'autres termes, quelle est la fonction que le Yahviste lui-même a voulu donner à son récit ? Et aussi : quel est le « milieu spirituel » susceptible d'avoir alimenté la réflexion du Yahviste ? Le Yahviste était-il historiographe officiel, appartenait-il au cercle des « sages », c'est-à-dire des enseignants ou des conseillers de la cour, ou sa « fonction » était-elle plutôt d'ordre « prophétique » ?

1. *L'œuvre du Yahviste et l'Histoire de la succession (2 Sam 7 ; 9—20 ; 1 Rois 1—2)*

Une première constatation va grandement faciliter la recherche d'une réponse à ces questions : il est reconnu depuis longtemps¹⁴⁸ que l'histoire de la succession de David (2 Sam 7 ; 9-20 ; 1 Rois 1-2) et la narration du Yahviste traduisent un même esprit et reflètent le même kérygme. Les points communs dans l'attitude et la méthode de ces deux narrateurs sont si nombreux que — même s'il reste hasardeux d'attribuer les deux œuvres à un seul auteur¹⁴⁹ —

der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg, in VT, 16, 1966, pp. 325-354), J. H. GRONBAEK (*Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1 Sam 16 - 2 Sam 5). Tradition und Komposition*, Copenhagen, 1971), R. RENDTORFF (*Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids*, in *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, 1971, pp. 428-439) et de J. CONRAD (*Zum geschichtlichen Hintergrund der Darstellung von Davids Aufstieg*, in ThLZ, 97, 1972, cols 321-332). Cf. maintenant aussi H.-J. STORBE, *Das erste Buch Samuelis*, KAT, VIII, 1, Gütersloh, 1973. MILDENBERGER, GRONBAEK et CONRAD considèrent tous l'histoire de l'ascension comme une œuvre polémique judéenne créée après le schisme pour dénoncer la royauté du Nord et pour démontrer la légitimité de la dynastie davidique. Pour notre part, nous préférons suivre WEISER et RENDTORFF et faire remonter l'histoire prédeutéronomiste de l'ascension de David à l'époque salomonienne ou même, plutôt, davidique. RENDTORFF (*ibid.*, p. 430) a montré comment, au niveau de la technique historiographique, l'histoire de l'ascension se situe entre l'histoire de Samuel et de Saül et l'histoire de la succession. Cf. *supra*, n. 131.

148. Cf. G. VON RAD, *TB*, 8, p. 79 ; M.-L. HENRY, *Jahvist und Priesterschrift*, pp. 15-19 ; et les auteurs cités à la note précédente.

149. La différence entre l'histoire de la succession et la narration yahviste réside surtout dans le genre de matières charriées par l'une et l'autre de ces deux compositions. Alors que l'histoire de la succession semble être — à l'exception de 2 Sam 7 — une création nouvelle, qui ne se base pas sur des unités narratives déjà constituées, la

il ne fait pas de doute que le Yahviste et l'auteur de l'histoire de la succession non seulement sont contemporains, mais appartiennent aussi au même « milieu spirituel ».

Les principales ressemblances entre l'œuvre du Yahviste et l'histoire de la succession sont les suivantes : a) Les deux narrations sont caractérisées par la liberté — certains disent « l'objectivité »¹⁵⁰ — de leurs auteurs à l'égard de l'élu de Yahvé. Pas plus qu'Abraham ou Jacob ne sont idéalisés par le Yahviste, David n'est ménagé par l'auteur de l'histoire de la succession¹⁵¹. Cet auteur s'évertue, au contraire, à mettre en évidence les faiblesses de David et à montrer comment elles le conduisent d'une impasse à une autre¹⁵². b) Dans les deux narrations, une partie importante des épisodes traduisent une courbe de tension qui, allant de la culpabilité humaine à la sanction divine, aboutit à la grâce de Yahvé¹⁵³. c) Les deux narrateurs s'abstiennent de formuler une « morale de l'histoire », mais ils insèrent — à certains tournants décisifs de leurs récits — des énoncés « programmatiques » qui donnent la clef de l'interprétation du récit tout entier¹⁵⁴. d) Les deux narrations sont composées d'épisodes multiples, finis en eux-mêmes, mais en même temps elles sont portées par une ligne thématique globale en laquelle repose leur cohérence fondamentale¹⁵⁵. Ainsi que nous l'avons vu, l'œuvre yahviste a trait à la préservation de l'humanité, puis de la souche patriarcale, jusqu'à l'éclosion du peuple d'Israël¹⁵⁶. Quant à l'histoire de la succession, elle est portée par le souci du maintien de la

narration yahviste se compose précisément de toute une série de récits et de cycles narratifs préexistants. L'identité fondamentale de leur orientation théologique n'en est d'ailleurs que plus surprenante. Certes, il n'est pas possible d'exclure absolument que les deux narrations soient dues à la plume d'un même homme, mais en aucun cas il ne saurait être question de considérer ces deux narrations comme les vestiges d'une seule et gigantesque trame narrative, à la manière d'EISSFELDORF ou de HÖLSCHNER. D'une part, les deux narrations apparaissent comme des ensembles finis en eux-mêmes (et cela nonobstant le fait que la fin du récit yahviste a probablement disparu). D'autre part, des ensembles narratifs s'inspirant du même kérygme font défaut dans les livres de Josué, Juges et 1 Samuel.

150. Cf. *infra*, p. 144.

151. R. N. WHYBRAY (*The Succession Narrative. A Study of 11 Sam. 9-20 and 1 Kings 1 and 2*, SBT, 2nd Ser., 9, London, 1968) écrit à juste titre (p. 37) : « It is in his portrayal of David's faults that the author comes closest to giving us an unambiguously picture. »

152. Cf. R. N. WHYBRAY, *op. cit.*, pp. 35-39, 48sq.

153. Cf. G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 179-183; J. BLENKINSOPP, *art. cit.*, in *VTS*, 15, 1966, pp. 47sq. et, surtout, W. BRUEGGEMANN, *art. cit.*, in *CBQ*, 30, 1968, pp. 156-181, spéc. p. 175. Cf. aussi *supra*, n. 73.

154. Dans l'histoire de la succession, il s'agit de 2 Sam 11 : 27; 12 : 24; 17 : 14. A ce sujet, cf. L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT, III, 6, 1926; réimprimé in *Das Kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, p. 235; G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 179, 181sq.; R. N. WHYBRAY, *The Succession Narrative*, pp. 62-64; O. KAISER, *Einteilung in das A.T.*, p. 128; C. WESTERMANN, *Zum Geschichtsverständnis des Alten Testaments*, in *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, 1971, pp. 611-619, spéc. p. 614; W. BRUEGGEMANN, *On Trust and Freedom. A Study of Faith in the Succession Narrative*, in *Interpretation*, 26, 1972, pp. 3-19, spéc. pp. 9-13. Il semble que des passages « programmatiques » sont également attestés dans l'histoire de l'ascension de David. Cf. R. RENDTORFF, *art. cit.*, in *Probleme biblischer Theologie*, 1971, pp. 430sq.

155. Cf. G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 173-176; R. N. WHYBRAY, *op. cit.*, pp. 19-34.

156. Cf. *supra*, pp. 91-116.

dynastie davidique¹⁵⁷. Dans les deux cas, le but poursuivi par Yahvé est continuellement mis en question par l'action des hommes¹⁵⁸, mais tant l'histoire du Yahviste que l'histoire de la succession débouchent sur la victoire de la grâce divine : elles se terminent l'une par la prolifération inespérée du peuple d'Israël, et l'autre par l'établissement définitif de la dynastie davidique sous Salomon¹⁵⁹. e) Dans les deux narrations, Yahvé agit de préférence dans le secret. Il ne parle pas et il n'intervient pas directement dans le cours des événements¹⁶⁰. Les fautes de l'homme portent leur châtiment en elles-mêmes¹⁶¹. L'on ne constate aucune rupture dans la causalité des événements, et aucune atteinte n'est faite à l'immanence de l'histoire¹⁶². Et pourtant, il ne fait de doute pour personne que Yahvé reste le seul maître de l'histoire¹⁶³ : les mêmes événements qui apparaissent intégrés à la ligne de la causalité constituent aussi la réponse de Dieu aux actions et aux prières de l'homme¹⁶⁴. f) Enfin, l'exaltation de la grâce de Yahvé a pour corollaire dans les deux narrations un pessimisme profond au sujet de la nature humaine¹⁶⁵. Une lecture attentive des récits en question

157. Cf. L. ROST, *op. cit.*, in *Das Kleine Credo*, pp. 191-243; G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 176-178; S. AMSLER, *David, Roi et Messie*, in coll. *Cahiers Théologiques*, 49, Neuchâtel, 1963, pp. 32-35; R. N. WHYBRAY, *op. cit.*, pp. 19-25.

158. WHYBRAY écrit (*op. cit.*, p. 49) : « The impression of David which is left with the reader is of a man who, whether by luck or providence, survived the consequences of his own blundering and folly to the end of his days in the enjoyment of a success and achievement which he did not deserve. » Sur cette tension entre les entreprises de David et la volonté de Dieu, cf. aussi W. BRUEGGEMANN, *art. cit.*, in *Interpretation*, 26, 1972, pp. 6sq.

159. L'histoire de la succession se termine par la constatation suivante (1 Rois 2 : 46) : « Ainsi la royauté fut affermie dans la main de Salomon. »

160. Même s'il s'agit là d'une particularité qui se retrouve déjà dans l'histoire de l'ascension de David (cf. S. AMSLER, *David, Roi et Messie*, pp. 27, 33), l'action secrète de Yahvé est en contraste flagrant avec les interventions massives de Yahvé dans les récits plus archaïques comme les « Heldensagen » du livre des Juges (cf. G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 152-157, 184-187; C. WESTERMANN, *art. cit.*, in *Probleme biblischer Theologie*, pp. 613-615) ou comme l'histoire de l'arche (cf. L. ROST, *op. cit.*, in *Das Kleine Credo*, pp. 237sq.), mais aussi avec les conceptions de l'école deutéronomiste. En revanche, cette notion correspond bien à la conception du Yahviste. Cf. VON RAD, *TB*, 8, p. 78; R. N. WHYBRAY, *op. cit.*, pp. 6sq. Les seules mentions d'une intervention directe de Yahvé se trouvent en 2 Sam 12 : 1, 15; 17 : 14, mais ces interventions sont présentées de façon si discrète que seule une lecture attentive permet de les relever. Dans la narration yahviste les interventions de Dieu (sous forme d'oracles et de promesses, en général) font partie de la tradition préyahviste.

161. Cf. H. W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, *ATD*, 10, 1960^a, p. 312.

162. Cf. G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 185, 188.

163. Il est significatif que les trois passages « programmatiques » du narrateur (cf. *supra*, n. 154) témoignent tous trois de la souveraineté de Dieu sur l'histoire. A ce sujet, cf. maintenant C. WESTERMANN, *loc. cit.* (*supra*, n. 160).

164. Nous avons relevé plus haut (cf. *supra*, pp. 100, 106sq.) que la prière de Jacob en Gen 32 : 10-13, qui a été formulée par le Yahviste, ne recevait dans le récit d'autre réponse que celle donnée par la suite des événements. Il en va de même pour la prière de David en 2 Sam 7 : 18sq., prière qui reflète d'ailleurs une certaine analogie de contenu avec celle de Jacob (cf. L. RUPPERT, *Die Josephszählung der Genesis*, München, 1965, pp. 214sq.). La prière que David prononce en 2 Sam 15 : 31 (« Rends tous, Yahvé, les conseils d'Ahitophél ! ») trouve, elle aussi, sa réponse dans les faits, ce qui se trouve, exceptionnellement, confirmé par le narrateur (2 Sam 17 : 14). Cf. à ce propos, G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 179-181, 183.

165. Le pessimisme du Yahviste n'a plus besoin d'être démontré. Il a reçu son expression « programmatique » en Gen 8 : 21. L'histoire de Jacob à elle seule en porte d'ailleurs un témoignage suffisant. Cf. déjà A. WEISER, *Religion und Sittlichkeit in der Genesis* (1928), in *Glaube und Geschichte im A.T.*, 1961, p. 69; M. BURROWS,

révèle une surprenante absence de « héros »¹⁶⁶. Si personne n'est jamais avili — même les adversaires les plus redoutables des élus de Yahvé semblent conserver auprès des narrateurs une certaine mesure de sympathie (ce qui est un phénomène peut-être encore plus remarquable que le pessimisme lui-même!) — aucun homme n'est présenté sous des traits entièrement positifs¹⁶⁷.

A la lumière de ces ressemblances très profondes, il apparaît que la question du « kérygme » et du « milieu spirituel » se pose pratiquement dans les mêmes termes pour le Yahviste que pour l'auteur de l'histoire de la succession. En dégagant l'attitude de ce dernier à l'égard de la dynastie davidique, nous aurons aussi défini la position du Yahviste face à « l'establishment » de son temps.

L'on reconnaît depuis les recherches de L. ROST¹⁶⁸ que les chapitres 2 Sam 9-20 et 1 Rois 1-2 constituent un ensemble littéraire essentiellement

Ancient Israel, in R. C. DENTON (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, 1955, 1966², p. 112; puis M.-L. HENRY, *Yahvist und Priesterschrift*, p. 10; O. H. STECK, *Genesis 12, 1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in *Probleme biblischer Theologie*, 1971, pp. 547sq. Il est vrai que le pessimisme du Yahviste n'est pas teinté de cynisme ou d'une quelconque autre forme de complaisance pessimiste, pas plus qu'il ne revêt d'ailleurs des formes pathétiques. Mais rien ne serait plus faux que de parler avec certains d'« optimisme » et de « fierté » à propos du Yahviste. La sérénité du Yahviste repose uniquement sur sa foi en la volonté salvifique de Dieu. H. KITTEL déjà l'avait reconnu : « Der verblindende Faden ist Jahwes gnädige Leitung trotz menschlicher Torheit und Ungerechtigkeit. Jene zu erweisen ist des Jahwisten Absicht » (*Geschichte des Volkes Israels*, I, Stuttgart, 1932⁷, p. 224). L'histoire de la succession présente, elle aussi, ce même alliage entre le pessimisme quant à la nature humaine et la confiance en la grâce de Dieu.

166. Cf. R. N. WHYDRAY, *The Succession Narrative*, p. 48.

167. Il est significatif que même le prophète Nathan, qui tient pourtant en 2 Sam 12 le rôle de dénonciateur de la fourberie de David, n'apparaisse plus en 1 Rois 1sq. que sous les traits d'un simple intrigant.

168. L. ROST, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT, III, 6, Stuttgart, 1926, réimprimé in L. ROST, *Das Kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, pp. 119-253 (cf. pp. 191-244). Dans les grandes lignes, ROST a été suivi par la presque totalité des exégètes qui se sont prononcés à ce sujet. Cf., entre autres, A. WEISER, *Einteilung in das A.T.*, 1963², pp. 146-150; O. EISSFELD, *Einteilung in das A.T.*, 1964², pp. 182-185, 368-370; G. FÖRNER, *Einteilung in das A.T.*, 1965, pp. 240sq.; O. KAISER, *Einteilung in das A.T.*, 1969, pp. 128-129. Cf. aussi les auteurs cités aux notes suivantes. Parmi les rares auteurs à s'être distancés de la conception fondamentale de ROST, il faut mentionner G. HÖLSCHER (*Geschichtsschreibung in Israel*, Lund, 1952, pp. 25-32, 132-134, 376-381 — sans mentionner ROST d'ailleurs) et R. A. CARLSON (*David, the Chosen King*, Uppsala, 1964, pp. 43 et passim). H.-J. STORER (art. cit., in *VTS*, 17, 1969, pp. 214sq.) laisse entendre qu'il considère le thème de la succession comme accessoire par rapport à l'intérêt accordé à la personne et à la destinée de David lui-même. Sa position sera élaborée dans son commentaire des livres de Samuel dont la parution est annoncée. Tout récemment, J. W. FLANAGAN (*Court History or Succession Document? A Study of 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2*, in *JBL*, 91, 1972, pp. 172-181) a proposé de distinguer dans l'histoire de la succession deux couches successives : la première serait une histoire du règne de David, histoire destinée à légitimer la royauté de David sur Juda et Israël. La seconde couche, comprenant pour l'essentiel 2 Sam 11 : 2 — 12 : 25 et 1 Rois 1-2, aurait transformé cette histoire en un document légitimant Salomon comme

homogène, consacré à « l'histoire de la succession au trône de David » et composé vraisemblablement au début du règne de Salomon. Toutefois, un problème délicat, et fort important pour nous, se pose à propos du rapport entre l'histoire de la succession et la « prophétie de Nathan » (2 Sam 7^e). En effet, si l'histoire de la succession a en 1 Rois 2 : 46 une conclusion appropriée, elle n'a pas, en 2 Sam 9, de véritable *incipit*. Cette lacune a incité plusieurs auteurs à voir en 2 Sam 7^e l'introduction primitive de l'histoire de la succession¹⁶⁹, et il ne fait pas de doute que la prophétie de Nathan lui fournit en quelque sorte une exposition parfaite. Seulement, on est tenu de reconnaître aussi que le récit de 2 Sam 7^e, conçu sur le modèle de la « Königsnovelle » égyptienne¹⁷⁰, a été à l'origine une unité autonome et n'a pas été rédigé d'emblée comme un épisode de l'histoire de la succession (ou d'un quelconque autre cycle narratif des livres de Samuel). En outre,

successeur de David. Cette hypothèse nous paraît devoir être rejetée pour deux raisons : a) la courbe de tension théologique est la même dans les deux « couches » postulées par FLANAGAN ; b) ni David ni Salomon ne sont « légitimés » par l'histoire de la succession. Cf. *infra*, pp. 145sq.

169. Cf. L. ROST, *op. cit.*, in *Das Kleine Credo*, pp. 150sq., 213 ; G. VON RAD, *Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, 32, 1944, pp. 1-42, réimprimé in *TB*, 8, pp. 148-188, cf. p. 160, n. 18, p. 177 ; S. HERRMANN, *Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel. Ein Beitrag zur Gattungsgeschichte in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, in *WZ Leipzig, Ges.-u.-sprachwiss. Reihe*, 3, 1953/54, pp. 51-62, cf. p. 60 ; H. W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, *ATD*, 10, 1960^a, pp. 233, 310 ; E. KUTSCH, *Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2 Sam 7*, in *ZThK*, 58, 1961, pp. 137-153, spéc. pp. 148-150 ; S. AMSLER, *David, Roi et Messie*, pp. 323sq. ROST (*ibid.*, pp. 212-216, 233) va encore plus loin et pense que l'auteur de l'histoire de la succession a incorporé non seulement 2 Sam 7, mais également l'histoire de l'arche à son œuvre. Cf. dans le même sens, G. VON RAD, *TB*, 8, p. 159 ; A. WRISER, *Einleitung in das A.T.*, p. 148 ; et O. KAISER, *Einleitung in das A.T.*, pp. 126sq. R. DE VAUX (*Jérusalem et les prophètes*, in *RB*, 73, 1966, pp. 481-509, cf. p. 483) estime toutefois que l'articulation entre 2 Sam 7 et l'histoire de la succession n'a été établie que par le rédacteur deutéronomiste. Quant à R. N. WHYBRAY (*The Succession Narrative*, p. 8), il pense que le début de la narration s'est perdu.

170. C'est là la découverte très féconde de S. HERRMANN (*art. cit.*, in *WZ Leipzig*, 3, 1953/54, pp. 51-62, surtout pp. 58-60). Étant donné que presque tous les éléments de 2 Sam 7 peuvent être expliqués sur la base du « modèle » égyptien, on en vient aujourd'hui à abandonner la division littéraire élaborée par ROST (in *Das Kleine Credo*, pp. 159-183) et à considérer le chapitre comme une unité, à l'exception possible de quelques insertions deutéronomistes. Cf. M. NOTU, *David und Israel in 2. Samuel 7*, in *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris, 1957, pp. 122-130, réimprimé in *TB*, 6, 1960^a, pp. 334-345 ; S. AMSLER, *David, Roi et Messie*, pp. 34-38 ; A. WEISER, *Die Tempelbaukrise unter David*, in *ZAW*, 77, 1965, pp. 153-168, surtout pp. 154-158 ; R. DE VAUX, *art. cit.*, in *RB*, 73, 1966, p. 482. Le récit pourrait remonter à l'époque de David lui-même ou, en tout cas, au début du règne de Salomon. Ces conclusions ont toutefois été contestées par plusieurs auteurs : le rapprochement avec la « Königsnovelle » a été mis en doute par E. KUTSCH (*Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2 Sam 7*, in *ZThK*, 58, 1961, pp. 137-153). Mais c'est surtout l'ancienneté du récit qui fait problème. H. GESE (*Der Davidsbund und die Zionserwählung*, in *ZThK*, 61, 1964, pp. 10-26, surtout pp. 21-26) considère 2 Sam 7 comme le produit d'une réflexion théologique proche du Deutéronome, et D. J. MCCARTHY (*II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History*, in *JBL*, 84, 1965, pp. 131-138) tient ce récit pour une insertion « programmatique » de l'historien deutéronomiste. En tout état de cause, il semble acquis qu'au moins les vv. 11b, 12b, 13 et 16 — qui contiennent la promesse dynastique inconditionnelle — remontent à une tradition d'époque davidique ou salomonienne. Cf. dans ce sens W. H. SCHMIDT, *Kritik am Königtum*, in *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, München, 1971, pp. 440-461, surtout pp. 444sq. et n. 12.

une difficulté peut surgir du fait que 2 Sam 7^e répond par sa thématique non seulement aux préoccupations de l'histoire de la succession¹⁷¹, mais également à celles de l'histoire de l'arche (1 Sam 4 : 1 — 7 : 1^e ; 2 Sam 6^e)¹⁷² et de l'histoire de l'ascension de David (1 Sam 16 : 14 — 2 Sam 5 ; 8^e)¹⁷³. Dans son contexte actuel, 2 Sam 7 sert probablement de conclusion à ces deux cycles narratifs¹⁷⁴. Malgré toutes les incertitudes qui subsistent donc au sujet de l'agencement des divers cycles¹⁷⁵, une chose paraît certaine : l'histoire de la succession est légèrement postérieure tant à 2 Sam 7^e qu'à l'histoire de l'arche et à l'histoire de l'ascension de David¹⁷⁶. Peu nous importe donc de savoir si la prophétie de Nathan se trouvait déjà mise en rapport avec l'un ou l'autre des deux cycles narratifs plus anciens lorsque survint notre narrateur. L'essentiel est de voir que ce narrateur a très bien pu se servir du récit de 2 Sam 7^e — quelles que fussent par ailleurs les autres attaches de ce texte — pour en faire l'exposition de sa propre narration. Si cette hypothèse peut être retenue — et nous pensons qu'elle mérite de l'être — il en découle que l'auteur de l'histoire de la succession a placé, tout comme le Yahviste, l'ensemble de sa narration sous le signe d'une promesse divine reçue de la tradition. En d'autres termes, les deux auteurs ont placé leurs narrations sous l'affirmation de la grâce gratuite de Yahvé¹⁷⁷.

2. L'attitude de l'auteur de l'histoire de la succession face à son « héros »

Si la prophétie de Nathan donne le thème et indique le but final de l'histoire de la succession, ce n'est pourtant pas elle qu'il s'agit

171. Cf. surtout G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 177sq. La plupart des auteurs reconnaissent aujourd'hui que la tradition de 2 Sam 7 constitue essentiellement la promesse d'une dynastie, mais ils divergent sur la question de savoir si la prophétie de Nathan a d'emblée été conçue comme une légitimation de Salomon comme successeur (ainsi WEISER, *art. cit.*) ou si la promesse remonte à l'époque présalomonienne et ne vise primitivement que l'établissement du principe dynastique par David (ainsi NOTH, *art. cit.*). Une autre question concerne le rôle de Nathan et la relation entre l'oracle dynastique et le refus de la construction d'un temple. Toutes ces questions n'apportent rien à notre préoccupation. L'auteur de l'histoire de la succession a certainement compris 2 Sam 7 comme la légitimation divine de la dynastie davidique et de l'accession au trône de Salomon, mais il ne s'est pas intéressé au problème de la construction du Temple, pas plus d'ailleurs qu'à d'autres problèmes cultuels.

172. Cf. M. NORR, *TB*, 6, pp. 340-345; E. KUTSCH, *art. cit.*, in *ZThK*, 58, 1961, pp. 146-149; H. GESÉ, *art. cit.*, in *ZThK*, 61, 1964, pp. 13-15; R. DE VAUX, *art. cit.*, in *RB*, 73, 1966, p. 483; et, maintenant, F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege*, *ATHANT*, 60, 1972, pp. 55sq.

173. Cf. H.-U. NÜBEL, *Dauids Aufstieg in der Frühe israelitischer Geschichtsschreibung*, Diss. ev. theol. Bonn, 1959, pp. 94-99.

174. Cf. A. WEISER, *Einführung in das A.T.*, p. 149.

175. Cf. à ce sujet, O. EISSFELD, *Einführung in das A.T.*, pp. 182-185; O. KAISER, *Einführung in das A.T.*, pp. 129sq.

176. Cf. L. ROST, *op. cit.*, in *Das Kleine Credo*, p. 233; R. RENDTORFF, *art. cit.*, in *Probleme biblischer Theologie*, pp. 430sq. et les auteurs cités aux nn. 171 et 172. Cf. aussi *supra*, p. 135, n. 147.

177. H. W. HERRZBERG (*ATD*, 10, p. 310) écrit : « Die Nathanverheissung ist in der Tat die Voraussetzung, ja der 'Text' zur Thronfolgeschichte. » Cf. encore S. AMSLER, *David, Roi et Messie*, pp. 34sq.; et W. BRUEGGEMANN, *The Trusted Creature*, in *CBQ*, 31, 1969, pp. 484-498, spéc. pp. 491-494, où, après beaucoup d'autres, il insiste sur la gratuité de la promesse. Dans son article précédent (*David and His Theologian*, in *CBQ*, 30, 1968, p. 176), BRUEGGEMANN met en parallèle Gen 12 : 1-3 et 2 Sam 7.

d'interroger si l'on veut connaître le « milieu spirituel », la tendance et les véritables préoccupations de l'auteur de l'histoire de la succession. En tant qu'élément reçu de la tradition, la prophétie de Nathan a certes été « assumée » par le narrateur, mais celui-ci l'a adoptée précisément dans l'intention de l'interpréter et de prendre position à son égard¹⁷⁸.

Le trait le plus significatif — et le plus fascinant! — de l'histoire de la succession réside sans doute dans l'extrême liberté de son auteur à l'égard de David¹⁷⁹. Le narrateur laisse d'ailleurs à ses lecteurs la même liberté de jugement qu'il a revendiquée pour lui-même. A aucun moment — à l'exception de 2 Sam 11 : 27 — il ne formule de jugement sur la conduite de David, et pourtant, le cours des événements, qu'il relate avec une sobriété et une maîtrise sans égale, parle un langage suffisamment clair. David, l' élu de Yahvé, est présenté à la fois comme un homme profondément attachant — que l'on songe à son courage moral, à sa foi¹⁸⁰, à sa soumission à la volonté de Dieu¹⁸¹, à son amour démesuré pour ses enfants et à sa dignité dans le malheur —, mais aussi comme un être foncièrement faible, maladroit et coupable. David se laisse entraîner par sa faiblesse à commettre des fautes irréparables, parfois des crimes odieux. Le narrateur fait ainsi de David un héros presque tragique, du moins laisse-t-il subsister autour de lui une aura d'ambiguïté. La puissance suggestive de ce tableau est si grande qu'aujourd'hui encore les exégètes balancent entre l'affection¹⁸² et l'aversion¹⁸³ pour David. Cela explique aussi le fait que l'histoire de la succession ait pu être appelée par les uns une légitimation de la dynastie davidique¹⁸⁴ et par les autres un

178. R. N. WHYBRAY écrit à juste titre (*The Succession Narrative*, p. 51) : « It is evident ... that the dynastic theology expounded in II Sam. 7 had already been widely accepted when the Succession Narrative was written. »

179. Cf. G. VON RAD, *TB*, 8, p. 179.

180. Cf. 2 Sam 12 : 13; 15 : 25sq.; 16 : 11-12; et W. BRUEGGEMANN, *The Trusted Creature*, in *CBQ*, 31, 1969, p. 491; *On Trust and Freedom. A Study of Faith in the Succession Narrative*, in *Interpretation*, 26, 1972, pp. 3-19, spéc. pp. 14-17.

181. L'obéissance de David dans l'histoire de la succession a été justement mise en valeur par S. AMSLER (*David, Roi et Messie*, p. 33), mais ce trait ne suffit pas à annuler le caractère foncièrement ambigu du portrait de David. Jacob resté, lui aussi, aux yeux du Yahviste, un « homme de Dieu » (cf. *supra*, p. 99, n. 20), mais cela n'empêche pas le narrateur de comprendre l'histoire de Jacob comme une mise en question du rôle joué par le patriarche.

182. Sans avoir méconnu ses côtés peu édifiants, G. VON RAD a ressenti le plus vivement peut-être tout l'attrait de la personnalité de David, telle qu'elle apparaît dans l'histoire de la succession. Cf. *TB*, 8, pp. 173sq.

183. En attribuant à David « the most absurd ineptitude » (p. 36) et « a maudlin sentimentality » (p. 38), R. N. WHYBRAY (*The Succession Narrative*, pp. 35-38) paraît par moments être sur le point de se laisser gagner par une réelle aversion contre David, et cela malgré toutes les nuances qu'il apporte à son analyse.

184. Cf. L. ROST, *op. cit.*, in *Das Kleine Credo*, p. 234; S. AMSLER, *David, Roi et Messie*, p. 33; R. N. WHYBRAY, *op. cit.*, pp. 50-55.

appel à la révolte contre la même dynastie¹⁸⁵. En réalité, il s'agit de prendre conscience du double aspect du portrait de David : David n'est pas haï par le narrateur. Au contraire, un tableau aussi lucide et aussi passionnément humain ne saurait avoir été brossé par un homme qui ne fût animé d'un amour réel pour David. Mais d'autre part, la manière dont sont mises à nu les faiblesses et les fautes de David ne nous autorise pas à considérer les aspects négatifs du tableau comme rien de plus que de « discrètes critiques »¹⁸⁶. Il ne s'agit pas de simples critiques, mais bien d'une mise en question fondamentale du rôle joué par David et, plus généralement, de toutes les entreprises humaines qui ont constitué « l'histoire de la succession ».

Cette attitude du narrateur, faite à la fois de confiance en Dieu, d'amour pour les hommes et de pessimisme invétéré quant à la nature humaine, demande à être expliquée. Sur quel terrain une critique aussi profonde d'un homme présenté pourtant comme l'élu de Yahvé¹⁸⁷ a-t-elle pu surgir, et dans quelle perspective doit-elle être comprise¹⁸⁸? Si une telle attitude se retrouve chez le Yahviste, ainsi que nous l'avons montré¹⁸⁹, elle est en revanche absente non seulement de toutes les littératures de l'ancien Proche-Orient, mais également du reste des parties narratives de l'Ancien

185. L. DELEKAT (*Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung*, in *Das Ferne und Nahe Wort* (Festschrift L. Rost), BZAW, 105, 1967, pp. 28-36) définit ainsi le but de l'histoire de la succession (pp. 30sq.) : « Was ist genau die Absicht? Drei Beobachtungen machen das deutlich. 1. Die am Schluss der Erzählung konstatierte Tatsache der Unangefochtenheit der Königsherrschaft Salomos soll als Aergernis empfunden werden. 2. Der Erzähler zeigt, dass die Verehrung Davids unberechtigt und Salomos Königsherrschaft illegitim und nicht gottgewollt ist. 3. Die Absicht Ahithophels, David zu töten, um das Volk zu retten, wird verherrlicht. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, dass die Erzählung ganz konkret auf den Sturz Salomos zielt. » (1) DELEKAT est suivi par J. W. FLANAGAN (*art. cit.*, in *JBL*, 91, 1972, p. 176, n. 22) et — malgré les contradictions signalées *infra* aux nn. 232 et 240 — par W. BRUEGGEMANN (*Life and Death in Tenth Century Israel*, in *JAAR*, 40, 1972, pp. 96-109, spéc. pp. 130sq. et n. 35).

186. S. AMSLEN, dans une lettre à l'auteur.

187. A ce propos, cf. R. N. WHYBRAY, *op. cit.*, pp. 48-53.

188. M.-L. HENRY a ressenti le problème dans toute son acuité lorsqu'elle écrit (*Jahvist und Priesterschrift*, p. 16) : « Wo der geschichtliche Erfolg einem Helden recht gab, pflegt das Urteil der Zeitgenossen im allgemeinen nachsichtig zu sein und Anfechtbares im Bilde Ihrer Grossen schonend zu übergehen. Warum übt der Berichterstatler diese Nachsicht nicht? Es ist, als schreibe er bewusst aus der Perspektive des jahvistischen Menschenbildes, um den Leser empfinden zu lassen, dass Gott unter menschlichen, vielleicht allzu menschlichen Voraussetzungen seine Hand dennoch nicht abzog, sondern — wie mehrfach betont wird — die Dinge für David so ordnete, dass Aufstieg und Entfaltung des Grossreiches gelingen konnte. Sollte auch hier der Schluss gezogen werden, dass Gnade waltete, wo kein Verdienst zu verzeichnen war? »

189. Cf. *supra*, pp. 56-64, 99-116.

Testament¹⁹⁰. Même l'histoire de l'arche et l'histoire de l'ascension de David ne baignent pas dans le même esprit¹⁹¹.

Sur quelle autorité la liberté de notre narrateur se fonde-t-elle ? De toutes les réponses qui ont été données à cette question, aucune ne nous paraît entièrement satisfaisante. La plupart des auteurs estiment apparemment que « l'objectivité » du récit s'explique par le fait que le narrateur était un témoin oculaire des événements relatés¹⁹². Mais, en dehors de la difficulté qu'il y a à juger de la correspondance stricte entre la narration — surtout en ce qu'elle comporte d'interprétation psychologique — et la « réalité » historique¹⁹³, il faut se rendre compte que toute historiographie implique certaines options dans le choix et la présentation des matières. Autrement l'on ne verrait pas, par exemple, pourquoi « l'objectivité » de l'histoire de l'ascension de David est si différente de celle de l'histoire de la succession¹⁹⁴. La liberté du narrateur à l'égard de David ne peut être que délibérée, et elle demande à être expliquée. Il ne peut être question non plus, comme l'ont voulu certains, de rapprocher la critique de David dans l'histoire de la succession des tendances israélites conservatrices, hostiles à la royauté en tant que telle¹⁹⁵. Non seulement le narrateur ne laisse subsister aucun

190. Sur l'esprit tout différent, bien plus « explicite » et moins subtil, de l'historiographie deutéronomiste, cf. G. VON RAD, *Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern*, in G. VON RAD, *Deuteronomium-Studien*, Teil B, FRLANT, N.F., 40, 1947, pp. 53-64, réimprimé in *TB*, 8, pp. 189-204; *Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament*, in *TZ*, 4, 1948, pp. 161-174; H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Deuteronomistischen Geschichtswerks*, in *ZAW*, 73, 1961, pp. 171-186, réimprimé in *TB*, 22, pp. 308-324; W. BRUEGGEMANN, *The Kerygma of the Deuteronomistic Historian*, in *Interpretation*, 22, 1968, pp. 387-402.

191. A propos du caractère nettement plus tendancieux de l'histoire de l'ascension de David, qui idéalise David aux dépens de Saül, cf. M. BURNOWS, *art. cit.*, in R. C. DENTON (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East*, 1966², p. 109; A. WEISER, *Einteilung in das A.T.*, 1963², p. 147; S. AMSLER, *David, Roi et Messie*, pp. 23-32; G. FOHNER, *Einteilung in das A.T.*, pp. 238sq.; R. L. WANN, *The Story of David's Rise: A Traditio-Historical Study of I Samuel XVI 14 - II Samuel V*, Diss. Vanderbilt, 1967, résumé in *Diss. Abstr.*, 27, 1966/67, p. 4336-A. Tel est aussi l'avis de tous les auteurs cités *supra*, p. 135sq., n. 147, à propos de l'histoire de l'ascension.

192. Cf., entre autres, A. WEISER, *Einteilung in das A.T.*, p. 149; G. FOHNER, *Einteilung in das A.T.*, p. 241; O. KAISER, *Einteilung in das A.T.*, p. 128; et, avec plus de réserves, L. ROST, *op. cit.*, in *Das Kleine Credo*, p. 232. Cf. aussi les considérations de E. JACOB, *art. cit.*, in *RHPPhR*, 35, 1955, pp. 295q.

193. Cette difficulté évidente ne permet pas toutefois, à notre avis, de qualifier l'histoire de la succession de « roman historique », comme le font O. EISSFELDT (*Einteilung in das A.T.*, p. 187) et R. N. WHYBRAY (*The Succession Narrative*, pp. 11-19).

194. R. N. WHYBRAY (*op. cit.*, pp. 78sq.) commet la même erreur de raisonnement lorsqu'il nie toute différence de perspective entre l'histoire de Joseph (préyahviste, selon nous) et l'histoire de la succession. Il pense que Joseph pouvait être idéalisé parce qu'il était déjà un personnage légendaire, alors que les défauts de David étaient encore trop présents dans la mémoire de ses contemporains pour pouvoir être passés sous silence. Les œuvres historiographiques du monde entier sont là pour prouver que la proximité dans le temps n'a jamais empêché l'idéalisation.

195. Telle est la conclusion à laquelle est parvenu L. DELEKAT (*art. cit.*, in *BZAW*, 105, 1967, pp. 26-36). Cf. *supra*, n. 185. DELEKAT nous paraît conduire sa propre thèse à l'absurde lorsqu'il se voit obligé d'affirmer (pp. 33sq.) que les nombreuses assertions de la solidarité entre Yahvé et David (cf. 2 Sam 14 : 11, 17; 16 : 18; 18 : 28; 19 : 22; 1 Rois 1 : 17, 29, 37, 48) ne sont destinées qu'à irriter les lecteurs et à les inciter à la révolte : « Freilich ist, wo der Erzähler nach der Stellung Jahwes zur Davidgeschichte fragt, überall zugleich ein untergründiger Groll des Erzählers gegen Jahwe unverkennbar (p. 34). » (1)

doute quant à l'élection divine de David et de Salomon (cf. 2 Sam 12 : 24), mais à aucun moment il ne se fait le porte-parola de traditions proprement « amphictyoniques »¹⁹⁶. D'autres auteurs encore ont prétendu que la critique de David répondait à un but politique. A l'instar de ce que l'on observe dans certaines « Königsnovellen » égyptiennes, la présentation peu flatteuse de David n'aurait eu d'autre sens que de rehausser — par le contraste — le prestige de son successeur¹⁹⁷. L'on répondra aux défenseurs de cette

196. S'il est vrai qu'en 2 Sam 7 Nathan est motivé dans son refus du projet de David par le conservatisme « amphictyonique » — ainsi la plupart des auteurs, notamment M. SIMON (*La prophétie de Nathan et le Temple*, in *RHPHR*, 32, 1952, pp. 41-53, cf. pp. 55sq.), A. WEISER (*art. cit.*, in *ZAW*, 77, 1965, pp. 157-160) et R. DE VAUX (*art. cit.*, in *RB*, 73, 1966, pp. 486sq.), contre G. W. AHLSTRÖM (*Nathan und der Tempelbau*, in *VT*, 11, 1961, pp. 113-127, spéc. pp. 121-127) et H. GENSE (*art. cit.*, in *ZThK*, 61, 1964, pp. 19-20) qui voient en Nathan le porte-parola du parti jéhusite-salomonien — cela ne signifie évidemment pas que l'auteur de l'histoire de la succession ait fait sienné l'attitude de Nathan. Ce qui l'intéressait en 2 Sam 7 était la promesse dynastique et non le refus de la construction du Temple, problème dont il se désintéressait totalement.

197. R. N. WHYBRAY pense que l'histoire de la succession allie la propagande politique à l'enseignement sapientiel. Sur ce dernier point, cf. *infra*, pp. 147-148. Après avoir rapproché l'activité littéraire de la période salomonienne de diverses nouvelles « sapientiales » ou « royales » égyptiennes du début de la XII^e Dynastie (*op. cit.*, pp. 96-110), WHYBRAY procède (pp. 110-114) à une comparaison détaillée entre l'instruction d'Amenemhet^{1^{er}} (cf. *ANET*, 1955^a, pp. 418sq.) et l'histoire de la succession. « L'instruction d'Amenemhet » est en quelque sorte un testament politique fictif sous forme autobiographique légué par Amenemhet 1^{er} à son fils, Sésostri 1^{er}. Le roi y relate son assassinat et donne des conseils de sévérité à son successeur afin de lui éviter de subir un sort pareil au sien. Selon WHYBRAY, l'histoire de la succession se rapproche de l'instruction d'Amenemhet en ce sens que les deux documents sont des compositions littéraires conçues sous les successeurs des rois en question et que ce sont les régnes de ces successeurs qui entendent être légitimés par elles. Cela expliquerait pourquoi Amenemhet « confesse » certaines fautes, principalement son excès de confiance à l'égard de ses subordonnés. Sésostri aurait ainsi justifié ses méthodes de gouvernement plus strictes. De la même manière, la mise en évidence des faiblesses de David aurait servi, selon WHYBRAY, à justifier une « reprise en main » de la part de Salomon. La comparaison nous paraît erronée. S'il est vrai que la présentation d'Amenemhet est — au dire de G. POSENER (*Littérature et politique dans l'Égypte de la 12^e dynastie*, Paris, 1956, p. 65), cité par WHYBRAY — « le portrait le plus humain d'un pharaon de toute la littérature égyptienne », il n'en reste pas moins que les « fautes » dont s'accuse Amenemhet n'ont rien de commun avec les graves transgressions rapportées à propos de David. On serait même tenté de dire que ces « fautes » sont tout à l'honneur du Pharaon ! Il n'y a donc aucune commune mesure entre « l'auto-critique » d'un Amenemhet et la mise en question fondamentale de David par l'auteur de l'histoire de la succession. Par conséquent, l'on ne voit pas non plus comment la franchise du narrateur biblique à l'égard de David aurait pu « légitimer » le règne de Salomon. Un parallèle plus proche se trouverait peut-être dans le texte hittite de la « confession de Mursilis » (cf. *ANET*, pp. 394-396). Confronté à une épidémie de peste, le roi Mursilis prononce une confession des péchés par laquelle il espère détourner la colère divine. Mais ici encore, la dissimilitude des circonstances et du genre littéraire empêche de tirer de la comparaison tout enseignement valable. L'on observera aussi que Mursilis se contente de confesser les fautes de son père alors qu'il proclame hautement sa propre innocence. Tout aussi invraisemblable est la thèse de J. W. FLANAGAN (*art. cit.*, in *JBL*, 91, 1972, p. 176) selon laquelle 2 Sam 12 rabaisserait le prestige de David afin de rehausser celui de Salomon ! Sur ces problèmes, cf. aussi la curieuse étude de E. LEACH, *The Legitimacy of Solomon*, in *European Journal of Sociology*, 7, 1966, pp. 58-101, réimprimé in E. LEACH, *Genesis as Myth and Other Essays*, London, 1969, pp. 25-83; ainsi que les réponses de A. MALAMAT, in *Europ. Journ. of Sociology*, 8, 1967, pp. 165-167, et de R. C. CULLEY, in *VTS*, 22, 1972, pp. 129-142.

hypothèse que même si la mise en question de David avait un pendant réel dans la littérature égyptienne, ce qui ne paraît pas être le cas¹⁹⁸, il resterait que la présentation de Salomon en 1 Rois 1-2 n'est guère plus avantageuse que celle de David dans l'ensemble de la narration¹⁹⁹. Guère plus convaincants sont les essais sporadiques d'interpréter l'attitude critique du narrateur à l'égard de David à la lumière de l'humiliation rituelle du roi, telle qu'elle est postulée pour la liturgie de l'intronisation du roi ou qu'elle est attestée dans la fête babylonienne du Nouvel An²⁰⁰. L'histoire de la succession est si éloignée de toute préoccupation cultuelle que toute tentative d'interprétation rituelle ne saurait être qu'arbitraire.

3. *L'auteur de l'Histoire de la succession et le Yahviste sont-ils motivés par un idéal sapiential?*

L'hypothèse sans doute la plus fréquemment avancée aujourd'hui²⁰¹ consiste à mettre la liberté du narrateur au compte d'une

198. Cf. G. POSENER, *loc. cit.*

199. Solomon n'est pas vraiment caractérisé dans l'histoire de la succession, mais comme le dit M. NOTH (*Könige, BK, XI/1*, Neukirch, 1968, p. 39) : « Von einer Sympathie des Haupterzählers für Salomo kann offenbar keine Rede sein. Er hat sich mit der Tatsache der Thronfolge Salomos abgefunden und beschreibt die darauf hinführenden Vorgänge. » Cf. aussi L. ROST, *op. cit.*, in *Das Kleine Credo*, p. 231; et surtout C. WESTERMANN, *art. cit.*, in *Probleme biblischer Theologie*, p. 618. WHYBRAY lui-même ne sert pas sa thèse lorsqu'il écrit (*op. cit.*, p. 39) : « If, as is probable, Solomon was the reigning king when the book was written, any psychological study of him, which would inevitably reveal his faults as well as his virtues, would be dangerous; and the author was hardly the man to spoil his work by concluding it with an insincere piece of flattery. » Cf. aussi *ibid.*, p. 62.

200. Cf. en dernier lieu, à propos de 2 Sam 7, H. GOTTLIEB, *Die Tradition von David als Hirten*, in *VT*, 17, 1967, pp. 190-200. GOTTLIEB n'aborde pas, il est vrai, le problème de la critique du roi dans l'histoire de la succession proprement dite. Mais à sa suite on aurait pu se demander si le développement du thème de l'humiliation, de la souffrance et du rejet du roi ne remonte pas en dernier lieu à ce « pattern » oriental. Le parallèle avec le rite babylonien (cf. *ANET*, pp. 331-334, spéc. p. 334) pourrait être intéressant en ce sens que le roi y est « rétabli » après son humiliation. Seulement, le rétablissement y fait suite à une déclaration d'innocence, alors qu'où, dans la perspective du Yahviste et du narrateur davidique, ce n'est que la confession des fautes qui peut « rétablir » le roi (cf. Gen 32 : 10-13; 2 Sam 12 : 13sq.). Il semble d'ailleurs que le motif de l'humiliation du roi en Babylonie n'implique pas la notion de péché de la part du roi, mais plutôt celle d'une substitution magique pendant une période de danger. Cf. à ce propos, H. M. KÜMMEL, *Erzatzkönig und Sündenbock*, in *ZAW*, 80, 1968, pp. 289-318. Sur la difficulté qu'il y a à transposer les « patterns » de l'ancien Orient sur l'Ancien Testament, cf. M. NOTH, *Gott, König und Volk im Alten Testament*, in *ZThK*, 47, 1950, pp. 157-191, réimprimé in *TB*, 6, pp. 188-229. Cf. aussi S. ANSLER, *David, Roi et Messie*, p. 33. Par ailleurs, le motif de 2 Sam 7 : 8b et les autres images se référant à l'élévation d'un inconnu peuvent être interprétés de manières fort diverses, comme le montrent plusieurs études récentes : H. SCHULT, *Amos 7,15a und die Legitimation des Aussenseiters*, in *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, 1971, pp. 462-478 (le motif est utilisé pour légitimer un « outsider »); F. C. FENSHAM, *The Change of Situation of a Person in Ancient Near Eastern Wisdom Literature*, in *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli*, N.S., 21, 1971, pp. 153-164 (motif sapiential); W. BRUEGGEMANN, *From Dust to Kingship*, in *ZAW*, 84, 1972, pp. 1-18 (motif royal lié à l'intronisation).

201. Cf. entre autres, M. NOTH, *Die Bewährung von Salomos « göttlicher Weisheit »*, in *VTS*, 3, 1955, p. 225-237, réimprimé in *TB*, 39, 1969, pp. 99-112, cf. p. 111; J. BLANKINSHIP, *art. cit.*, in *VTS*, 15, 1966, pp. 50-56; H.-J. HERRISSON, *Studien*

« Weltanschauung » sapientiale. Au cours des dernières années, cette hypothèse a été défendue dans le détail — quoique de manières totalement divergentes — par R. N. Whybray²⁰² et W. Brueggemann²⁰³. Étant donné l'enjeu considérable de l'hypothèse « sapientiale » pour notre enquête, nous lui consacrerons un examen un peu plus approfondi.

Ainsi que nous l'avons signalé²⁰⁴, Whybray considère l'histoire de la succession comme une œuvre destinée avant tout à légitimer la dynastie davidique. Le postulat d'une tendance « politique » ne l'empêche pas, toutefois, d'attribuer en même temps à la narration une origine et une intention sapientiales. En défendant son hypothèse, Whybray insiste en premier lieu sur le nombre et la fréquence, au sein de la narration, de formes littéraires²⁰⁵ et de thèmes narratifs²⁰⁶ empruntés au monde de la sagesse. Pour lui, il ne fait donc pas de doute que l'auteur de l'histoire de la succession est issu de cercles sapientiaux. Faisant un pas de plus, Whybray cherche à montrer que le narrateur était lui-même un « wisdom teacher » et que son intention était d'illustrer sous forme narrative, voire de « dramatiser » la sagesse didactique des Proverbes²⁰⁷.

Malgré le soin qu'il apporte à sa démonstration et malgré la valeur de bon nombre de ses observations, Whybray nous paraît dresser par son hypothèse un obstacle majeur à toute compréhension véritable de l'histoire de la succession et des intentions de son auteur. Le premier tort de Whybray est de ne pas faire une

zur israelitischen Spruchweisheit, WMANT, 28, Neukirchen, 1968, pp. 126sq., 186; S. AMSLER, *art. cit.*, in *BThPh*, 102, 1969, pp. 244sq.; O. KAISER, *Einteilung in das A.T.*, p. 128; R. B. Y. SCOTT, *The Study of the Wisdom Literature*, in *Interpretation*, 24, 1970, pp. 20-45, spéc. pp. 34-36.

202. R. N. WHYBRAY, *The Succession Narrative*, 1968.

203. W. BRUEGGEMANN, *The Trusted Creature*, in *CBQ*, 31, 1969, pp. 484-498.

204. Cf. *supra*, nn. 184, 197.

205. Cf. R. N. WHYBRAY, *op. cit.*, pp. 45-47. WHYBRAY songe avant tout à l'usage fréquent de comparaisons ou de formules proverbiales. Cf. 2 Sam 14 : 14 ; 17 : 3,8 etc.

206. Parmi les motifs sapientiaux relevés par WHYBRAY, il faut mentionner le mode d'action caché de Yabvé dans l'histoire (cf. pp. 6sq.), le rôle que jouent les « conseils » prodigués de part et d'autre (cf. 2 Sam 13 : 3-5 ; 15 : 33-35 ; 16 : 20 — 17 : 14 ; 19 : 22 ; 1 Rois 1 : 12 ; 2 : 6,9 ; aussi 2 Sam 14, cf. *ibid.*, pp. 57-60), la conception de la rétribution comme une conséquence directe de l'action humaine (cf. *ibid.*, pp. 60-62), la foi dans le contrôle divin des destinées humaines (cf. *ibid.*, pp. 62-66) et, enfin, l'attitude « émancipée » à l'égard du culte (cf. *ibid.*, pp. 66-71).

207. Cf. R. N. WHYBRAY, *ibid.*, pp. 6,50,71-95. Après avoir examiné l'histoire de la succession sous l'angle de ses apports « didactiques », WHYBRAY arrive à la conclusion suivante (p. 95) : « It is here contended that there is a sufficiently close resemblance between Proverbs and the incidents and situations of the Succession Narrative to show that the author of the latter was not merely a man who shared the general outlook of the wisdom teachers, but was himself a wisdom teacher in the sense that he set out deliberately to illustrate specific proverbial teachings for the benefit of the pupils and ex-pupils of the schools. » Dans un sens proche de WHYBRAY, cf. maintenant H.-J. HERMISSEN, *Weisheit und Geschichte*, in *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, München, 1971, pp. 136-154.

distinction suffisante entre les éléments qui ne font qu'attester un substrat de culture sapientiale et les éventuelles affirmations par le narrateur d'une *intention* au service de l'idéal de la sagesse²⁰⁸. En effet, il est parfaitement concevable qu'un auteur se soit servi de modes d'expression et de pensée sapientiaux sans pour autant se rallier à la « Weltanschauung » de la sagesse.

Cette première imprécision entraîne d'autres. D'une part, Whybray ne définit jamais clairement ce qu'il entend par « wisdom theology », et en interprétant les sentences du livre des Proverbes à la lumière de l'histoire de la succession, il court constamment le risque d'introduire dans la « sagesse » des notions qui lui sont étrangères. D'autre part, l'on ne saisit pas quel est le rôle du personnage David dans cette perspective sapientiale. David correspond-il à l'idéal de la sagesse ou représente-t-il, au contraire, l'exemple à ne pas suivre ?

Telle qu'elle est attestée dans l'Ancien Testament, la sagesse israélite nous paraît pouvoir être divisée — selon l'objet de ses préoccupations — en quatre grandes catégories : 1) la sagesse « encyclopédique », qui cherche à inventorier les phénomènes de la nature et qui représente ainsi le début des sciences naturelles²⁰⁹, 2) la sagesse empirique « optimiste », qui cherche à déceler les mécanismes de la conduite humaine²¹⁰, 3) la sagesse empirique

208. Lorsque Whybray émet des affirmations telles que « Wisdom and counsel are present as fundamental concepts throughout the book (p. 58) », « This world of the Succession Narrative, with its political intrigue and its high regard for wisdom and counsel, is precisely the same as that of the wisdom literature (p. 59) » ou « The Succession Narrative, which demonstrates these precepts in action in the political and court life of Israel, thus shows itself to belong to the same milieu as the Book of Proverbs (p. 66) », il ne prouve rien d'autre que le fait bien connu que l'auteur de la narration vivait dans une société empreinte de culture sapientiale, mais il n'établit rien de « kérygme » propre du narrateur. Nous retrouvons ici le même problème qui se pose à propos de l'influence de la sagesse sur certains prophètes. Certes, il est possible de démontrer qu'un Amos ou un Ésaïe étaient familiers avec la pensée sapientiale (cf. H. W. WOLFF, *Amos' geistige Heimat*, WMANT, 18, Neukirchen, 1965; J. FICHTNER, *Jesaja unter den Weisen*, in ThLZ, 74, 1949, cols 75-80, réimprimé in *Gottes Weisheit*, Stuttgart, 1965, pp. 18-26; W. McKANE, *Prophets and Wise Men*, SBT, 44, 1965, surtout pp. 65-78; J. W. WHEEDRE, *Isaiah and Wisdom*, Diss. Yale 1968, résumé in *Diss. Abstr.*, 29, 1968/69, p. 4099-A), mais cela ne suffit pas à établir l'orientation sapientiale de leur kérygme. Il y a lieu de rappeler l'avertissement de G. FOHREN (*Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1969, p. 155) : « Wo ihr [sc. der Weisheit] Einfluss ausserhalb des Beamtentums zu bemerken ist wie bei einigen Propheten, besagt dies nichts anderes, als dass es sich um gebildete Männer mit gesundem Menschenverstand handelt. »

209. Cf. A. ALT, *Die Weisheit Salomos* (1951), in *Kl. Schr.*, II, pp. 90-99; G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, I, 1962⁴, pp. 437sq.; G. FOHREN, *Einführung in das A.T.*, p. 343, et *supra*, n. 144; et sur les origines de ce type de sagesse, H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, BZAW, 101, Berlin, 1966, pp. 94-104, 119sq.

210. Cf. *infra*, n. 214.

« pessimiste », qui constate l'échec de la démarche précédente²¹¹, et 4) la sagesse théologique, qui s'oriente vers la spéculation sur le rôle de la sagesse elle-même dans l'économie divine²¹². Seuls les deux premiers types, qui ne sont d'ailleurs que des variantes de la même préoccupation fondamentale²¹³, sont attestés avec certitude à l'époque royale. Les parties anciennes du livre des Proverbes, sur lesquelles se fonde Whybray, appartiennent exclusivement au type de la sagesse empirique « optimiste ». Les proverbes se préoccupent du savoir-vivre et des conséquences du comportement individuel ou, dans un sens très large, de la maîtrise de la vie. En offrant à l'homme les enseignements de « l'expérience humaine », leur but est de lui indiquer la voie vers l'efficacité, la réussite et l'avancement, et de lui donner en quelque sorte une « méthode » du bonheur²¹⁴. Cette vision

211. Au sein de l'Ancien Testament, le scepticisme à l'égard de la sagesse « optimiste » apparaît dans le livre de Job et surtout dans l'Écclésiaste (Qohélet). Cf. H. GESS, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob*, Tübingen, 1958, pp. 70-78; E. WÜRTHWEIN, *Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament*, in *Schriften der Philipps-Universität Marburg*, 6, Marburg, 1960, pp. 3-17, réimprimé in E. WÜRTHWEIN, *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*, Göttingen, 1970, pp. 197-216, spécialement pp. 208-216; G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, I, pp. 467-473; *Weisheit in Israel*, Neukirchen, 1970, pp. 245-308 (traduction française : *Israël et la sagesse*, Genève, 1971, pp. 221-279); H. GESS, *Die Krisis der Weisheit bei Koheleth*, in *Les Sagesse de Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg, 17-19 mai 1962*, Paris, 1963, pp. 139-151; H. H. SCHMID, *op. cit.*, *BZAW*, 101, pp. 173-196 (« Die Krise der Weisheit »); M. A. KLOPFENSTEIN, *Die Skepsis des Qohélet*, in *TZ*, 28, 1972, pp. 97-109. Dans la littérature égyptienne et suméro-accadienne, le pessimisme sapientiel semble être attesté beaucoup plus tôt, ainsi qu'en témoignent, en Égypte, la « Discussion sur le suicide » de la fin du 3^e millénaire (cf. J. A. WILSON, in *ANET*², pp. 405-407) et, en Mésopotemie, le « Job sumérien » (cf. S. N. KRAMER, in J. B. PRITCHARD (ed.), *The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament (= ANET Suppl.)*, Princeton, 1969, pp. 589-591), la « Théodicée babylonienne » (cf. W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, pp. 63-91; R. D. BIGGS, in *ANET Suppl.*, pp. 601-604; R. LABAT, in *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, 1970, pp. 320-327) et, à moins qu'il ne s'agisse d'une satire, le « Dialogue pessimiste entre maître et esclave » (cf. R. H. PFEIFFER, in *ANET*², pp. 437sq.; W. G. LAMBERT, *op. cit.*, pp. 139-149; R. D. BIGGS, in *ANET Suppl.*, pp. 600sq.; R. LABAT, *op. cit.*, pp. 342-346). Sur ces antécédents extra-bibliques, cf. H. GESS, *op. cit.*, pp. 51-73; H. H. SCHMID, *op. cit.*, pp. 131-141; R. B. Y. SCOTT, *art. cit.*, in *Interpretation*, 24, 1970, pp. 20-45, spécialement pp. 26sq. Le scepticisme se distingue des autres constats d'échec de la sagesse en ce sens qu'il reste prisonnier des mêmes catégories de pensée que la sagesse « optimiste ».

212. Ce type de sagesse est attesté dans les parties les plus récentes du livre des Proverbes (Prov 1 — 9), ainsi que dans plusieurs écrits deutérocanoniques et apocryphes. Cf. O. S. RANKIN, *Israel's Wisdom Literature. Its Bearing on Theology and the History of Religion* (1936), New York, 1969, pp. 222-264; G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, pp. 454-467; H. H. SCHMID, *op. cit.*, *BZAW*, 101, pp. 149-155; C. BAUER-KATZ, I, *Einführung in die attestamentliche Weisheit*, BS, 55, Neukirchen, 1969, pp. 36-95; et à propos des développements ultérieurs, U. WILCKENS, *art. σοφία κτλ. C. Judaismum*, in *ThWbNT*, VII, pp. 497-510.

213. Cf. H. H. SCHMID, *op. cit.*, p. 104.

214. G. FÖRER écrit (*Geschichte der israelitischen Religion*, p. 157) : « Sie war stets klar und nüchtern, manchmal hausbacken, auf das Nützliche bedacht und ausgesprochen praktisch ausgerichtet. Es ging ihr darum, wie der Mensch am besten seines Lebens Herr wird; sie lehrte, dass es möglich sei, alle Anstöße zu vermeiden und allen Gefahren zu entkommen, wenn man die bewährten weisen Lebensregeln beachtet. Denn auch die Gottheit hält sich an die Weltgesetze und garantiert ihre Geltung, so dass der Weise sich in Wesen und Gefüge dieser Weltordnung einzufügen vermog. Demgemäß ist der Vertreter dieser optimistischen Daseinshaltung klar,

de la vie présuppose évidemment la conviction que l'homme *peut*, s'il se conforme aux conseils des sages, obtenir le succès qu'il recherche²¹⁵. Lorsque les proverbes mettent en présence deux réalités apparemment contradictoires²¹⁶, la confrontation n'a d'autre but que de permettre la découverte d'un ordre plus profond où le paradoxe se trouve résolu²¹⁷. Il s'avère ainsi

rachtschaffen, in frommer Scheu vor Gott, aber in guter Zuversicht, dass er das Leben meistern kann und sein menschliches Verlangen zu sättigen vermag, scharf und verachtungsvoll sich vom Toren abgrenzend, der solche Einsicht nicht besitzt. » Cf. dans le même sens, W. BAUMGARTNER, *The Wisdom Literature*, in H. H. ROWLEY (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, Oxford, 1951, 1952², pp. 210-237, spéc. 213-215 (avec quelques réserves, il est vrai); M. NORN, *Die Bewahrung von Salomos « göttlicher Weisheit »*, in *VTS*, 3, 1955, pp. 225-237, réimprimé in *TE*, 39, 1969, pp. 99-112, spéc. p. 108; G. FONNER, art. σοφία κτλ. *B. Altes Testament*, in *ThWBNT*, VII, pp. 476-496; *Einteilung in das A.T.*, pp. 332-338; W. ZIMMERLI, *Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit*, in *ZAW*, 51, 1933, pp. 177-204; *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie*, in *Les Sagessees du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg, mai 1962*, Paris, 1963, réimprimé in *TE*, 19, pp. 300-315, spéc. pp. 303-309; G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, I, pp. 430-436, 445, 449; W. MCKANE, *Prophets and Wise Men*, *SBT*, 44, 1965, pp. 48-54; R. B. Y. SCOTT, art. *cit.*, in *Interpretation*, 24, 1970, p. 29; M. SÆBØ, art. *hkm wise sein*, in *THAT*, I, cols 557-567, surtout cols 564sq.

Certes, il serait faux de dériver de cette définition une qualification dépréciative de la sagesse. L'eudémonisme n'est pas nécessairement utilitariste ou opportuniste. Comme l'ont montré certains auteurs récents, la sagesse se fonde, tant en Égypte qu'à Sumer et en Israël, sur la conception d'un « ordre divin » ou d'un « ordre cosmique » omniprésent et immuable (conceptualisé dans la *maat* égyptienne). Cf. dans ce sens H. GESS, *op. cit.*, pp. 7-28, 33-45; E. WÜRTHWAIN, art. *cit.*, in *Word und Existenz*, Göttingen, 1970, pp. 201-207; A. VOLTEN, *Der Begriff der Maat in den ägyptischen Weisheitstexten*, in *Les Sagessees du Proche-Orient ancien*, pp. 73-101; et H. H. SCHMID, *op. cit.*, *BZAW*, 101, pp. 1-4, 17-27, 113-118 et *passim*. SCHMID écrit (*ibid.*, pp. 20sq.) : « Die ethische Ordnung ist keine andere als die kosmische; wer recht lebt, steht in Einklang mit der universalen Weltordnung » (cf. aussi p. 43). Mais cette découverte ne fait en fin de compte que confirmer — en l'enracinant plus profondément dans la réalité — l'eudémonisme fondamental de la sagesse. C'est pourquoi nous comprenons mal les protestations de GESS, qui parle d'une « eudémonistische Fehlinterpretation der ägyptischen Weisheitslehre » (*op. cit.*, p. 7), et de VON RAD, qui s'élève avec vigueur contre l'interprétation eudémoniste de la sagesse israélite. VON RAD écrit (*Weisheit in Israel*, 1970, pp. 109sq.) : « Wollte man sein 'Erfolgsdenken' als Utilitarismus oder Eudämonismus verdächtigen, so könnte man ihn schwerlich tiefer missverstehen. Hinter dieser Lebensauffassung steht nicht der nüchterne Nützlichkeitsstandpunkt des Menschen, der sein Leben in eigene Regie genommen hat, sondern der immer neu zu vollziehende Akt frommer Einordnung in eine göttliche Ordnung, die dem Menschen auferlegt ist und in der allein er Segen finden kann. » Nous ne prétendons pas autre chose, mais comme l'écrit fort justement H. H. SCHMID (*op. cit.*, p. 58) : « Wenn du willst, dass es dir gut gehe, so füge dich in die Ordnung ein. Maat-Denken und utilitaristische Züge schliessen sich keineswegs aus. Im Gegenteil, sie gehören — wieder ganz selbstverständlich — zusammen. » Quant à C. A. KELLER (art. *Weisheit*, in *BHH*, III, 1966, cols 2153-2155) et C. BAUER-KAYATZ (*op. cit.*, pp. 9-20), ils échappent à cette problématique en insistant davantage sur l'élément de la « Gemeinschaftstreue ».

215. Cf. E. WÜRTHWAIN, art. *cit.*, pp. 203sq. Cf. maintenant aussi H. D. PNEUSS, *Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur*, in *EvTheol*, 30, 1970, pp. 393-417, surtout p. 398.

216. Cf., par exemple, *Prov* 17 : 27sq.; 26 : 4sq. A ce propos, cf. C. BAUER-KAYATZ, *op. cit.*, pp. 12sq.

217. Cf. G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, I, p. 435 (« Die Weisheit ist immer offen und unabgeschlossen »); H. H. SCHMID, *op. cit.*, pp. 79sq., 172.

que même lorsqu'elle prend conscience de ses propres limites²¹⁸, la sagesse empirique ne tombe pas — du moins à ce niveau-là — dans le scepticisme. Elle reste foncièrement affirmative, optimiste, confiante et sûre d'elle-même²¹⁹.

218. VON RAD (*Theologie des A.T.*, I, pp. 450-454) estime que c'est dans la reconnaissance de ses propres limites et dans l'affirmation de la transcendance de Dieu que la sagesse israélite révèle sa particularité la plus frappante et sa qualité la plus profonde. Dans son dernier grand ouvrage (*Weisheit in Israel*, 1970, cf. surtout pp. 84-91, 100sq., 125-127, 131-148, 390-405), VON RAD insiste encore davantage sur ces deux aspects de la sagesse israélite. Pour le sage de l'Ancien Testament, dit-il, l'ordre cosmique qui se révèle à l'expérience humaine n'est jamais conçu comme une réalité extérieure à la souveraineté de Yahvé. Par conséquent, cet ordre n'est jamais entièrement prédéterminé, en ce sens qu'il reste soumis à la liberté de Dieu. Nourri ainsi aux sources de la foi yahviste la plus pure, la sagesse israélite n'aurait jamais perdu le sens de l'imprévisibilité de l'action divine. D'où la sensibilité aiguë des sages pour les limites de leur propre sagesse. La sagesse empirique rejoindrait ainsi le courant principal de la foi d'Israël. Et VON RAD de conclure (*Weisheit*, p. 147) : « Wenn es erlaubt ist, die Höhe des Erkenntnisgrades eines Volkes zu messen an dem Wissen um das Nichtwissbare — dann war Israel sehr wissend. »

VON RAD a sans doute raison d'insister sur la piété essentielle de la sagesse vétéro-testamentaire, mais ses observations ne suffisent pas, à notre avis, à invalider l'optimisme ou l'eudémonisme fondamental de cette forme d'esprit. Certes, il ne fait pas de doute que pour la sagesse israélite, l'ordre cosmique est étroitement lié à la souveraineté de Yahvé (à ce sujet, cf. maintenant O. PLÖGER, *Zur Auslegung der Sentenzsammlungen des Proverbienbuches*, in *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, pp. 402-416, surtout pp. 408, 416; H. D. PREUSS, *Das Gottesbild der älteren Weisheit Israels*, in *Studies in the Religion of Ancient Israel*, VTS, 23, 1972, pp. 117-145, surtout pp. 120-128; cf. aussi *infra*, n. 246), mais il n'est jamais question d'une opposition éventuelle entre Yahvé et l'ordre divin qu'il a institué. Les proverbes cités par VON RAD à l'appui de sa thèse (cf. notamment Prov 16 : 9; 19 : 21; 21 : 2; 16 : 20; 20 : 24; 21 : 30sq.) affirment simplement que la souveraineté de Yahvé dépasse la sagesse humaine, c'est-à-dire que l'intelligence des hommes n'est jamais suffisante pour percevoir l'ordre divin dans sa totalité. Mais aucun de ces proverbes n'envisage la possibilité d'un conflit, voire d'une antinomie intrinsèque entre la sagesse des hommes et la volonté de Dieu. La sagesse empirique se veut donc humble, elle s'efforce de prendre conscience de ses propres limites, mais jamais, même dans ses moments de grande lucidité, elle ne doute réellement de sa propre légitimité, de son efficacité ou de ses présupposés. La sagesse ne perd jamais confiance en elle-même (à ce sujet, cf. maintenant les remarques très pertinentes de H. D. PREUSS, *art. cit.*, in VTS, 23, 1972, pp. 120-128). Les mêmes conclusions s'imposent pour les proverbes 10 : 22; 16 : 1, 33; 25 : 2, auxquels se réfère H. GZSZ (*op. cit.*, pp. 46-49). La conception sous-jacente à ces proverbes nous paraît plus proche d'un certain « synergisme » : « Le cheval est préparé pour le jour du combat, mais à Yahvé appartient la victoire » (Prov 21 : 31). Par ailleurs, certains de ces proverbes cherchent simplement à démontrer la stérilité d'un comportement qui serait contraire à l'ordre divin. Cette préoccupation est bien attestée dans la sagesse égyptienne. Ainsi E. WÜRTHWAIN (*art. cit.*, p. 203sq.) : « Wenn es in der Lehre des Ptahotep heisst : ' Nie geschieht das, was die Menschen vorbereiten; was Gott anordnet, das geschieht ', so ist damit nicht ein souveränes, willkürliches Handeln Gottes gemeint. Vielmehr : Wenn ein Mensch versucht, durch Toben die Schranken der göttlichen Gebote zu durchbrechen, so muss das an Gottes Willen, seine Gesetze zu vollstrecken, scheitern. » Cf. dans le même sens H. BRUNNER, *Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit*, in *Les Sagesse du Proche-Orient ancien*, pp. 103-120, voir pp. 104sq. Comme les proverbes qui affirment la souveraineté de Dieu ne sont pas sans parallèles dans les sagesse extra-bibliques (cf. H. H. SCHMID, *op. cit.*, pp. 24-27, 147sq. et, maintenant, H. D. PREUSS, *art. cit.*, pp. 126-128), il ne saurait en tout cas être question là d'un « Sondergut » de la sagesse israélite (contre H. GZSZ, *op. cit.*, pp. 45-50; et VON RAD, *Weisheit*, pp. 100sq., 138sq.).

219. H. H. SCHMID (*op. cit.*, notamment pp. 161-164, 191-201) défend la thèse selon laquelle la sagesse, qu'il croit à l'origine purement empirique, aurait eu tendance à

En Israël comme en Égypte, la perspective optimiste de la sagesse empirique eut pour corollaire l'élaboration d'un « Bildungsideal »²⁰⁰. La reconnaissance des mécanismes du comportement humain et l'expérience de la voie du succès devaient conduire, tout naturellement, à l'application didactique de ces enseignements. Dans les écoles de la sagesse, les jeunes Israélites étaient placés — par l'éloge des vertus et la stigmatisation des vices — devant un certain idéal de « l'homo universalis », idéal dont les principaux traits étaient d'ailleurs de provenance égyptienne²⁰¹. C'est ainsi que plusieurs proverbes exaltent l'homme longanime contre l'homme emporté (cf. Prov 15 : 18 ; 14 : 29 ; 22 : 24), d'autres célèbrent l'éloquence (Prov 18 : 21 ; 15 : 4), d'autres encore les vertus du silence (Prov 17 : 27 ; 21 : 23).

C'est le mérite de von Rad d'avoir reconnu que l'histoire de Joseph était issue des milieux de la sagesse et que le portrait qu'elle

se « systématiser » au cours de son évolution. (Cf. les considérations analogues de VON RAD, *Weisheit in Israel*, pp. 84-91, 97sq., mais aussi p. 381, n. 16. VON RAD insiste beaucoup sur le caractère non-systématique et non-idéologique de la sagesse empirique Israélite.) Ainsi, la relation entre le comportement et le sort de l'individu (à ce propos, cf. *infra*, n. 249) aurait été érigée en « dogme » alors qu'elle n'était au début qu'une expérience concrète, c'est-à-dire la constatation d'un phénomène parmi d'autres. Or, c'est contre ce « dogme », et non contre la sagesse empirique authentique, dont elle est elle-même tributaire, que se serait insurgée la critique sapientiale (la sagesse « pessimiste ») : « Insofern haben Hiob und Kohelet den gleichen Ausgangspunkt [...]. Beide Male ist es der Ansturm genuin-weisheitlicher Fragen auf eine dogmatisierte Weisheitsform » (*ibid.*, p. 191). Nous doutons, pour notre part, que SCHMID ait vraiment démontré l'existence d'une forme « systématisée » de la sagesse en dehors des textes qui — tels Job, Qohélet et leurs parallèles extra-bibliques — contestent les bases mêmes de cette sagesse. Si le « dogme » n'est présent ou visible que dans les écrits hostiles à la sagesse classique, cela peut signifier deux choses : soit les auteurs « contestataires » ont attribué à la sagesse — pour mieux servir leur polémique — une intention systématique qui lui était en réalité étrangère ; soit ces auteurs sont, au contraire, les premiers à avoir pris conscience d'une prétention systématique, qui — même sans avoir été articulée clairement — se révélerait alors avoir été inhérente à la sagesse dès le début. Si l'on songe au rôle que joue dans la sagesse égyptienne la notion de l'ordre cosmique (« la *maat* ») et si l'on se souvient que la sagesse sumérienne a son origine dans la « *Listenweisheit* », la seconde possibilité apparaît certainement comme la plus vraisemblable. L'on observera d'autre part qu'un proverbe ou toute autre sentence sapientiale ne se limite jamais à l'enregistrement d'un fait unique, mais que son but est toujours de cerner un phénomène général ou de définir une règle normative. SCHMID écrit lui-même : « Und doch beanspruchen die Weisheitstexte überzeitliche Geltung. Sie betonen, sei jeder göttlich und für alle Zukunft verbindlich zu sein » (*ibid.*, p. 30). La tendance à la systématisation est liée par conséquent à la nature même de la sagesse ; elle n'est pas un développement secondaire. Toutefois, la nature systématique, voire contraignante, de la sagesse n'apparaît pleinement que dès le moment où celle-ci se révèle inadéquate au contact de la réalité. Dans ce sens, cf. maintenant aussi H. D. PREUSS, *art. cit.*, in *EvTheol*, 30, 1970, pp. 400-404 ; *art. cit.*, in *VTS*, 23, 1972, *passim* et p. 145.

220. Cf. C. A. KELLER, *art. Weise*, in *BHH*, III, cols 2152sq. ; G. FÖRNER, *Einführung in das A.T.*, p. 337 ; *Geschichte der israelitischen Religion*, p. 156 ; C. BAUER-KAYATZ, *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*, pp. 21-24.

221. Cf. P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel, 1929 ; H. GZSE, *op. cit.*, pp. 29-31 ; E. WÜRTHEIN, *art. cit.*, pp. 198sq., 204sq. ; J. LÉCLANT, *Documents nouveaux et points de vue récents sur les sagesse de l'Égypte ancienne*, in *Les Sagesse du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg, 17-19 mai 1962*, Paris, 1963, pp. 5-26 ; H. CAZELLES, *Les débuts de la sagesse en Israël*, *ibid.*, pp. 27-40 ; S. MORENZ, *Ägyptologische Beiträge zur Erforschung der Weisheitsliteratur Israels*, *ibid.*, pp. 63-71.

dressait de Joseph correspondait exactement au « *Bildungsideal* » sapiential²²². Joseph représente le jeune homme bien élevé, qui grâce à sa force de caractère, ses connaissances, son éloquence et sa crainte de Dieu, réussit à gravir tous les échelons de la hiérarchie égyptienne jusqu'à devenir le grand-vizir du Pharaon²²³. L'histoire de Joseph est un exemple parfait de ces « *success stories* » paradigmatiques qui devaient être enseignées aux enfants de l'aristocratie jérusalémite au début de la royauté davidique.

Lorsque von Rad²²⁴, et Whybray à sa suite²²⁵, cherchent à expliquer les passages « *programmatisques* » de Gen 45 : 5-8 et 50 : 20 à la lumière de la même idéologie sapientiale, nous sommes toutefois moins enclin à les suivre. Il ne suffit pas de se référer à la foi des sages en la providence divine²²⁶ et à d'éventuelles amorces du scepticisme pour rendre compte d'un retournement aussi total de la perspective sapientiale. Lorsque Dieu se sert du *mal* des hommes pour le tourner en bien (Gen 50 : 20), nous sommes aux antipodes de la sagesse. En fait, ces deux passages, dont la contradiction avec l'esprit sapiential de la narration a été ressentie par Whybray lui-même²²⁷, sont dus à la réinterprétation théologique du Yahviste. Dans l'histoire de Joseph préyahviste, la « *folie* » des frères (Gen 37) les conduisait à l'humiliation et à la captivité, alors que la « *sagesse* » de Joseph lui valait d'atteindre les sommets de la gloire. Ces deux attitudes avaient pour conséquence inéluctable l'échec des uns et la réussite de l'autre. Sous la plume du Yabviste, l'histoire de Joseph quitte le domaine de la sagesse pour s'insérer dans la perspective de la « *théologie de la grâce* » qui est propre à ce narrateur²²⁸.

222. G. VON RAD, *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, in *VTS*, 1, 1953, pp. 120-127 réimprimé in *TB*, 8, pp. 272-280.

223. Cf. aussi G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, 1, p. 445, où VON RAD résume ainsi sa perspective : « Die durchaus weisheitliche Josephsgeschichte zeigt uns dieses Menschenbild in wunderbarer Vervollkommnung. Sie zeigt uns doch von Szene zu Szene das Bild eines jungen Mannes, der durch Zucht, Bescheidenheit, Kenntnisse, Selbsteheerhaltung und Gottesfurcht (Gen. 42 : 18) seinem ganzen Wesen eine edle Form gegeben hat, und der im Elend wie im Glanz immer derselbe bleibt. Dem Pharaon gegenüber bewährt er sich als kluger Ratgeber, den Brüdern gegenüber als der Schweiger, der seine natürlichen Affekte bezwingt und schliesslich als der 'alle Vergehungen mit Liebe zudeckt' (Spr. 10 : 12). » L'élévation du misérable à une situation glorieuse — opérée par la providence divine — est, elle aussi, un motif privilégié de la littérature sapientiale de l'ancien Orient. Cf. F. C. FENSHAM, *The Change of Situation of a Person in Ancient Near Eastern and Biblical Wisdom Literature*, in *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli*, N.S., 21, 1971, pp. 153-164.

224. G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 276sq.

225. R. N. WHYBRAY, *The Succession Narrative*, pp. 77sq.

226. Cf. *supra*, n. 218.

227. R. N. WHYBRAY, *op. cit.*, p. 77.

228. Nous rejoignons ainsi les conclusions de L. RUPPERT (*Die Josephserzählung der Genesis*, pp. 208-217).

Le Yahviste nous a transmis une seconde narration sapientiale en Gen 24, cette fois sans avoir à la réinterpréter. Là encore, il s'agit d'une « success story », dans laquelle la sagesse du serviteur d'Abraham s'allie (et non s'oppose !) à la providence divine : c'est parce que le serviteur a la « sagesse » de demander à Dieu de lui désigner une jeune femme généreuse et serviable (Gen 24 : 14), qu'il lui est accordé de trouver une jeune fille qui est bien plus que cela, puisqu'elle est une cousine de son maître et qu'elle est « très belle et vierge » (24 : 15sq.)²²⁹. D'autre part, c'est par son éloquence (24 : 33-49) et par la judicieuse présentation de cadeaux (24 : 22, 53) que le serviteur réussit à convaincre la famille de Rébecca de lui confier leur fille²³⁰. Nous sommes ici en présence d'un cas où la perspective sapientiale du récit ne s'opposait pas à la vision théologique du Yahviste.

Si nous revenons maintenant à l'histoire de la succession, nous nous apercevons tout de suite que cette narration n'a rien de commun dans sa perspective avec l'histoire de Joseph préyahviste ou avec le récit de Gen 24. David est à l'opposé de l'idéal sapiential²³⁰ : il est irréfléchi, il cède à la tentation (cf. 2 Sam 11 : 2sq.), il est injuste (cf. 1 Rois 2 : 5,8sq.) et, surtout, il est incapable d'interpréter une parabole (2 Sam 12 : 5sq.) ou une allégorie (2 Sam 14 : 12sq.). Aussi Whybray voit-il en David tantôt « le roi idéal »²³¹, tantôt le type de « l'insensé »²³². En réalité, ces deux

229. Par là nous ne voulons pas ignorer le phénomène du « signe » divin, qui relève de la manique. Mais il nous semble que le choix du signe traduit bel et bien une attitude « sapientiale ». Cf. C. A. KELLER, *Das Wort OTH als Offenbarungszeichen Gottes*. Eine philologisch-theologische Begriffsuntersuchung zum Alten Testament, Diss. Basel, 1946, pp. 17sq., 90.

229b. A ce sujet, cf. maintenant W. M. W. RORU, *The Wooing of Rebekah. A Tradition-Critical Study of Genesis 24*, in *CBQ*, 34, 1972, pp. 177-187. RORU semble cependant caricaturer l'intention du narrateur en affirmant que Gen 24 a été conçu comme une illustration de certains proverbes (Prov 13 : 17b ; 19 : 2 ; 18 : 16 ; 15 : 23 ; 16 : 21 ; 22 : 11 ; 11 : 13b ; 16 : 23 ; 20 : 14 ; 19 : 14 ; 18 : 22 ; 11 : 22 ; 12 : 10 ; 11 : 25 ; 12 : 4) et que le but de ce récit était de donner un « modèle » aux ambassadeurs et hauts fonctionnaires de la cour séleucienne !

230. Ici encore, l'on est frappé de constater la différence de perspective avec l'histoire de l'ascension de David. En 1 Sam 16 : 18, David est présenté comme le possesseur de toutes les vertus sapientiales : « Il sait jouer (de la musique), c'est un vaillant, un homme de guerre, il parle bien, il est beau et Yahvé est avec lui. »

231. R. N. WHYBRAY, *The Succession Narrative*, pp. 89-92. Mais WHYBRAY est-il sérieux lorsqu'il prétend retrouver un exemple de « sagesse royale » dans la manière dont Salomon opère ses règlements de comptes après son accession au trône, et notamment dans l'ignoble prétexte invoqué pour se débarrasser de Shiméï (1 Rois 2 : 39-46) ? Le narrateur illustrerait ici le proverbe de Prov 20 : 26. Et WHYBRAY de conclure (p. 90) : « In this way Solomon demonstrated that his wisdom was, if anything, even greater than that of his father. » (1) Cf. *infra*, p. 156.

232. R. N. WHYBRAY, *ibid.*, pp. 36sq., 48sq., 58sq., 91. Telle est également la position de M. SMITH (*The So-Called « Biography of David » in the Books of Samuel and Kings*, in *HTR*, 44, 1951, pp. 167-169), qui considère l'histoire de la succession comme un tract moral dont le but primordial est d'avertir les lecteurs des conséquences fâcheuses du péché. La même hésitation au sujet de la valeur indicative du portrait de David se retrouve chez plusieurs auteurs. E. JACOB (*La tradition historique en Israël*, Montpellier, 1946, p. 81) écrit : « David est à la fois un exemple à imiter, et une mise en garde contre les chutes et les tentations qui assaillent tout homme en tous temps. » Mais c'est W. BRUEGGEMANN qui se laisse prendre à cet égard dans les contradictions

options s'excluent mutuellement. Mais quel que soit le terme de l'alternative que l'on choisisse, la thèse de Whybray devient intenable. Si David est censé représenter le « roi idéal », l'histoire de la succession n'est plus qu'une caricature de l'enseignement sapiential. En revanche, si David est vu comme le porteur de tous les vices, alors la narration aboutit à la négation même de la sagesse. En effet, contrairement à toute logique sapientiale, l'histoire se termine « bien » (1 Rois 2 : 46), et Yahvé n'abandonne pas « l'insensé ». Si cette interprétation devait être retenue, l'on ne verrait pas à quel titre l'histoire de la succession aurait pu conserver une valeur didactique quelconque²³³ ou, à plus forte raison, servir de « légitimation » à la dynastie davidique²³⁴. En fait, le personnage de David, tragiquement faible et pourtant aimé de Dieu, transcende toutes les catégories de la sagesse.

Nous croyons même pouvoir affirmer que là où elle apparaît explicitement dans l'histoire de la succession, la sagesse est traitée d'une manière dépréciative ou, pour le moins, ironique. Peut-on voir autre chose que de l'ironie dans les compliments que la femme de Tékoa adresse à David — « Monseigneur le roi est comme l'Ange de Dieu pour discerner le mal et le bien! » (2 Sam 14 : 17) ou « Monseigneur a la sagesse de l'Ange de Dieu pour savoir tout ce qui se passe sur la terre! » (2 Sam 14 : 20) — quand on sait qu'après avoir pris David au piège d'un récit fictif, cette femme recourt à ces compliments dans le seul but de prévenir et d'apaiser la colère du roi²³⁵? Le narrateur rapporte que le conseil d'Ahitophel était

les plus flagrantes. D'une part, il affirme (*The Triumphalist Tendency in Exegetical History*, in *JAAAR*, 38, 1970, pp. 367-380, spéc. p. 372) : « In the Succession narrative the man (king) in Covenant with Yahweh is strong, able to manage his own history, able to cope with his crisis, able to choose his own future » (cf. aussi *infra*, p. 156 et n. 240). D'autre part, il ne craint pas de dire (*On Trust and Freedom*, in *Interpretation*, 26, 1972, p. 6) : « David is presented as the bringer of Death. » Cf. dans le même sens, W. BRUEGGEMANN, *Life and Death in Tenth Century Israel*, in *JAAAR*, 40, 1972, pp. 96-109, spéc. pp. 103-108, où David, le « porteur de mort », est opposé à Josaph, le « porteur de vie ».

233. R. N. WHYBRAY donne lui-même les meilleurs arguments contre sa propre thèse lorsqu'il écrit (*op. cit.*, p. 50) : « Simple moral or religious exhortation does not conceal itself behind psychological complexities : to be effective, it must present its message in terms of black and white and point its moral explicitly. » Cf. aussi *ibid.*, p. 79.

234. Contre R. N. WHYBRAY (*ibid.*, pp. 50-55, 96-116). Cf. *supra*, n. 197.

235. En faveur de cette interprétation de 2 Sam 14, cf. J. HORTJZER, *David and the Tekoite Woman*, in *VT*, 20, 1970, pp. 419-444. HORTJZER qualifie de « flatterie extrême » la comparaison du roi à un « ange de Dieu » (cf. *ibid.*, pp. 440sq.). Cet épisode nous semble présenter la sagesse sous un aspect doublement ambigu : certes, David n'est pas présenté comme une dupe (cf. HORTJZER, *ibid.*, p. 443, n. 2), néanmoins il est victime de l'astuce d'une femme, tout comme il s'était laissé prendre au piège par Nathan (2 Sam 12 : 1-15). D'autre part, si le narrateur introduit la femme de Tékoa comme une 'šh ḥkmh (2 Sam 14 : 2), il prend soin de faire apparaître la « sagesse » de cette femme comme relevant essentiellement de la ruse et de l'art de la dissimulation. « The story proves that she was a very wise woman indeed » (HORTJZER, *ibid.*, p. 444). Cf. aussi 2 Sam 20 : 16-22.

considéré « comme un oracle qu'on aurait obtenu de Dieu » (2 Sam 16 : 23), mais est-ce un hasard si c'est précisément Ahitophel qui voit sa sagesse confondue par Yahvé (2 Sam 17 : 14)²³⁶ ? Enfin, la « sagesse » prend, dans les conseils de David à Salomon (1 Rois 2 : 6, 9), un aspect sinistre, puisqu'elle s'applique à la préméditation d'assassinats politiques. L'ironie est devenue macabre, et sans doute le narrateur a-t-il estimé, après cet épisode, en avoir dit assez long sur les tenants et les aboutissants de la sagesse humaine. Si nous rejoignons ainsi l'esprit yahviste de Gen 8 : 21 ; 50 : 20, où est affirmée la corruption irrémédiable des hommes et la nullité de leurs entreprises, nous sommes bien à l'opposé de l'optimisme débonnaire et bien-pensant de la sagesse²³⁷ !

Il nous reste à aborder rapidement une autre interprétation « sapientiale » de l'histoire de la succession, tracée dans une perspective bien différente. W. Brueggemann²³⁸ voit, lui aussi, en David « l'homme idéal » de la sagesse, mais sa définition de l'idéal sapiential diffère totalement de celle que présuppose Whybray. Certes, David ne réunit pas toutes les vertus de la sagesse, mais il incarne, selon Brueggemann, le modèle de « l'homme libre ». Animé d'une foi fervente en Dieu, David est libre à l'égard du culte, il est au-dessus des lois et il ne se soucie guère des conventions de son temps. Sa liberté, qui résulte de la promesse inconditionnelle de 2 Sam 7, rejoint, selon Brueggemann, la liberté accordée à Adam en Gen 2 : 15sq. Issue de la confiance que Dieu a placée en l'homme, la liberté aboutit à la crainte de Dieu, cette vertu cardinale de la sagesse. Brueggemann conclut²³⁹ : « David may have exploited and failed and cheated, but his notion of freedom is always in the context of this word which will not be rescinded. He may at times overlive but he will not be tempted to underlive. And that, say his theologians, is what it means to be David, indeed, what it means to be a man. »

Sans vouloir chercher dans quelle mesure Brueggemann n'est pas influencé par des considérations d'herméneutique moderne²⁴⁰, nous pensons que sa vision de l'histoire de la succession se heurte à trois objections majeures :

236. Peut-être le narrateur a-t-il vu, en 2 Sam 7 : 3sq. déjà, un exemple de la stérilité de la sagesse humaine. Là aussi, le conseil confiant de Nathan est renversé par un oracle divin !

237. Après avoir terminé la rédaction de ce chapitre, nous nous apercevons que J. L. CRENSHAW (*Method in Determining Wisdom Influence upon « Historical » Literature*, in *JBL*, 88, 1969, pp. 129-142) est arrivé à des conclusions semblables aux nôtres sur l'interprétation « sapientiale » de l'histoire de la succession, telle qu'elle a été proposée par WHYBRAY. CRENSHAW insiste, lui aussi (cf. pp. 139sq.), sur le rôle peu édifiant que jouent les « sages » et les « conseillers » dans cette narration.

238. W. BRUEGGEMANN, *The Trusted Creature*, in *CBQ*, 31, 1969, pp. 484-498.

239. W. BRUEGGEMANN, *ibid.*, p. 494.

240. Les motivations herméneutiques de W. BRUEGGEMANN sont maintenant évidentes (1973). BRUEGGEMANN écrit, par exemple (*In Trust and Freedom*, in *Interpretation*, 26, 1972, p. 8) : « The David presented here is a man, indeed a king, feeling the freedom of his manhood, beholden neither to the old claims of religion, nor to the new claims of bureaucratic politics : He was as much as possible one who accepted responsibility, who celebrated freedom, who asserted authority, who risked decision. » En exaltant la « liberté » et « l'émancipation » de David, BRUEGGEMANN cède en fait à une aversion épidermique contre tout ce qui rappelle la « théologie du salut » de

a) La liberté, telle que Brueggemann cherche à la mettre en évidence dans l'histoire de la succession, n'est en rien une vertu sapientiale. La sagesse empirique est axée toute entière sur la *prudence* humaine et sur le comportement conforme à l'ordre du monde. Elle est soucieuse de se distancer du mal et de se séparer des « insensés ». La « crainte de Dieu » des sages n'a donc rien de commun avec l'audace du « simul iustus simul peccator » que nous suggère l'interprétation de Brueggemann.

b) Opposée à l'esprit de la sagesse, la « liberté » de David ne correspond pas davantage à l'idéal du narrateur. Tant dans l'histoire de la succession que dans les récits yahvistes de la création (Gen 2sq.), la liberté de l'homme est à l'origine d'une suite ininterrompue de catastrophes. Les deux narrateurs montrent à l'évidence que la liberté conduit l'homme à la ruine et que si l'histoire qu'ils relatent aboutit finalement à l'épanouissement de la bénédiction divine, c'est bien en dépit de la liberté humaine²⁴¹.

c) Tant le Yahviste que l'auteur de l'histoire de la succession sont profondément conscients de la réalité et de la puissance du péché, et c'est précisément sur l'arrière-plan de cette constatation que leur affirmation de la grâce de Yahvé prend tout son relief. Brueggemann ne méconnaît-il pas l'interdépendance profonde de ces deux aspects du kérygme des narrateurs lorsqu'il écrit²⁴² : « I am, of course, not unaware of the four sin stories which follow in J which have been called 'the fall' nor was I unaware of the sordidness of the David pattern[...]. But in neither Samuel nor Genesis is the intention of the narrative to dwell on the failure. Rather in both cases the emphasis is on the buoyancy of God's commitment. »? Combien plus juste était à cet égard l'interprétation proposée dans son premier article²⁴³, où Brueggemann avait mis en lumière, à propos de la narration yahviste et de l'histoire de la succession, la tension constante entre le péché des hommes et la volonté salvifique de Yahvé !

Pour parachever notre réfutation des positions de Whybray et de Brueggemann, nous mentionnerons encore les trois arguments suivants, sans pouvoir toutefois, faute de place, leur accorder le développement qu'ils mériteraient :

l'Église chrétienne. C'est ce qui ressort de ses deux articles : *Scripture and Ecumenical Life-Style. A Study in Wisdom Theology in Interpretation*, 24, 1970, pp. 3-19; et *The Triumphalist Tendency in Ezegetical History*, in *JAAR*, 38, 1970, pp. 367-380. BRUEGGEMANN réagit contre ce qu'il appelle une lecture « triomphaliste » de la Bible : « The canon within the canon has largely stressed the helplessness of man and the grace of God. This is easily translated into social irresponsibility because man is helpless, and into the centrality of Church authority because it dispenses the grace needed by helpless man and granted by a gracious God (art. cit., in *JAAR*, 38, 1970, pp. 368sq.; les italiques sont de BRUEGGEMANN). » L'antidote, selon lui, réside dans la revalorisation de la théologie sapientiale : « Wisdom theology protests against a low view of man, an emphasis upon man as sinner, the cheapness and meanness of human life, the helplessness of human predicament (art. cit., in *Interpretation*, 24, 1970, pp. 6sq.). » BRUEGGEMANN n'est-il pas en train de succomber lui-même à la même subjectivité qu'il reproche si sévèrement aux autres ? D'ailleurs, et sans vouloir répondre à la polémique par la polémique, il nous semble bien que le vrai « triomphaliste », c'est lui !

241. A ce sujet, cf. *supra*, pp. 63, 103-116, 137sq. et n. 165.

242. W. BRUEGGEMANN, *The Trusted Creature*, in *CBQ*, 31, 1969, p. 498.

243. W. BRUEGGEMANN, *David and His Theologian*, in *CBQ*, 30, 1968, pp. 156-181. Cf. *supra*, n. 73.

1) La sagesse ne s'intéresse pas à l'histoire²⁴⁴. Or, la notion de l'histoire est fondamentale tant pour le Yahviste que pour l'auteur de l'histoire de la succession. Les deux narrateurs sont loin — contrairement par exemple à l'auteur préyahviste de l'histoire de Joseph — de chercher à illustrer des situations ou des comportements typiques. Ils entendent relater des événements précis et

244. Cf. J. FICHTNER, *Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-jüdischen Weisheitsliteratur*, in *ThLZ*, 76, 1951, cols 145-150, réimprimé in J. FICHTNER, *Gottes Weisheit*, Stuttgart, 1965, pp. 9-17; E. WÜRTHEIN, *Die Weisheit Ägyptens und das A. T.* (1960), in E. WÜRTHEIN, *Wort und Existenz*, 1970, p. 206; W. ZIMMERMANN, *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie* (1963), in *TB*, 19, pp. 300-303; C. WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, 1968, pp. 40sq. La même constatation vaut pour la sagesse mésopotamienne. Cf. E. A. SPEISER, *Ancient Mesopotamia*, in R. C. DENTON (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, 1955, 1966³, pp. 35-76, voir pp. 67-73. L'argument contraire de WHYBRAY (*op. cit.*, p. 65), selon lequel le silence du livre des Proverbes sur l'histoire d'Israël s'explique par l'intention didactique de ce recueil, n'est évidemment pas valable. Il suffit de rappeler la valeur didactique prédominante qu'on attribue à l'histoire d'Israël le Deutéronome, les Prophètes et le judaïsme postexilique. C'est pourquoi le manque d'intérêt de la sagesse ancienne pour l'histoire n'est guère accidentel. Cette indifférence est bien plutôt le témoin d'une « Weltanschauung » qui estime avoir transcendé une fois pour toutes le niveau des incidences historiques.

La tentative de H. H. SCHMID (*op. cit.*, *BZAW*, 101, 1966, pp. 4-7, 29-50 *passim*, 79-84; cf. maintenant aussi H.-J. HERMISON, *Weisheit und Geschichte, in Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, 1971, pp. 136-154) d'établir la réflexion sur l'histoire comme un souci essentiel de la sagesse ancienne nous paraît particulièrement malheureuse. Il ne suffit pas de montrer que la sagesse recueille les enseignements des Anciens, qu'elle s'alimente de l'expérience du réel et qu'elle subit par conséquent l'influence des changements de situation historique pour établir que les sages se préoccupent d'une quelconque évolution historique. Parmi les textes cités par SCHMID, le seul à témoigner d'une conscience historique est la « prophétie de Neferti » (cf. ANET³, pp. 445sq., lignes 58sq.; pour d'autres références, cf. SCHMID, *ibid.*, pp. 14sq., 48, 211sq.). Or, il ne s'agit pas là à proprement parler d'un texte sapientiel. Aucun autre texte ne parvient à justifier l'affirmation que voici : « Die Bezogenheit auf Zeit und Geschichte des Weisen ist wesentliches Strukturmerkmal weisheitlichen Denkens » (*ibid.*, p. 30). D'ailleurs SCHMID reconnaît lui-même que la sagesse s'intéresse non pas tant à l'histoire politique qu'à la « Kleingeschichte » (*ibid.*, p. 83). Or, celle-ci n'est rien d'autre que l'expérience quotidienne. L'histoire, elle, est toujours « politique ». D'autre part on se demande comment SCHMID peut maintenir son postulat d'une conscience historique sapientiale lorsqu'on le voit amené à faire la concession suivante : « Dass derart die Weisheit in einem engen Kontakt zu Geschichte und Geschichtserfahrung zu verstehen ist, war dem alten Ägypter, im Gegensatz zum neuzeitlichen Betrachter, kaum bewusst » (*ibid.*, p. 83). Aussi sa conception de la « Dialektik von Geschichtsbezogenheit und Übergeschichtlichkeit » (*ibid.*, p. 142, cf. aussi p. 80) ne suffit-elle guère à sauver la mise.

Une approche peut-être plus prometteuse du problème est esquissée par G. VON RAD (*Weisheit in Israel*, pp. 366-375). La sagesse empirique, estime-t-il, se sera intéressée à l'histoire dans la mesure où elle aura cherché à y déceler une « règle permanente ». Ce qui dans l'histoire aura retenu l'attention des sages, ce ne sont pas les « actes » de Dieu ou les hauts-faits des hommes, uniques et irréversibles, mais plutôt les enchaînements éternels, les situations typiques ou les comportements exemplaires. L'intuition de VON RAD, qui mériterait un examen plus approfondi, explique peut-être pourquoi la sagesse s'est intéressée à des récits du type de l'histoire de Joseph ou de celle de Rébecca (Gen 24) plutôt qu'à des récits comme celui de la traversée de la Mer des Rosaux. Quoiqu'il en soit, il semble bien que la sagesse empirique ancienne soit restée indifférente à la grande « histoire ».

mettre en lumière la portée de ces événements pour la situation historique contemporaine.

2) La sagesse n'a que faire de la notion d'élection. Elle est « internationale » et elle prétend à une validité universelle²⁴⁵. Or, même si le terme technique de *bhr* n'apparaît pas dans la littérature israélite avant le Deutéronome²⁴⁶, l'élection est déjà une notion déterminante non seulement dans la narration du Yahviste²⁴⁷, mais aussi dans l'histoire de la succession. Pour les deux narrateurs, l'élection revêt d'ailleurs un caractère paradoxal, ce qui la rend doublement contraire à l'esprit de la sagesse. Isaac élu au détriment d'Ismaël, Jacob au détriment d'Ésaü, tel est le paradoxe que le Yahviste cherche à comprendre. Quant au thème de l'histoire de la succession, n'est-il pas précisément l'élection de Salomon (2 Sam 12 : 24) et le rejet d'Absalom et d'Adonias ?

3) La sagesse conçoit le péché comme une erreur de comportement ou comme un signe de démence. Le Yahviste et l'auteur de l'histoire de la succession, en revanche, voient dans le péché la rupture de la relation entre l'homme et Dieu²⁴⁸. Leur compréhension du péché est ainsi déterminée directement par leur conception de l'élection. Ils attribuent au péché un poids théologique que ne lui reconnaît pas la sagesse.

L'attitude critique de l'auteur de l'histoire de la succession à l'égard de David — comme celle du Yahviste à l'égard d'Abraham ou de Jacob — ne peut apparemment pas être expliquée par référence à une « école de pensée » particulière. Ainsi que nous venons de le voir, toutes les tentatives dans ce sens ont échoué. L'expérience dont les deux narrateurs rendent témoignage est en fin de compte irréductible à des courants de pensée connus par ailleurs. La vision d'un homme faible et faillible choisi par Dieu, aimé et préservé malgré son indignité et utilisé comme instrument de la volonté divine, une telle vision n'a pu surgir que de la profonde expérience religieuse d'un grand croyant et d'un grand théologien.

4. Le « milieu spirituel » du Yahviste : conclusions

Quel est alors le « milieu spirituel » du Yahviste ? Nous avons constaté que les préoccupations du Yahviste et du narrateur

245. Cf. C. BAUER-KAYATZ, *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*, 1969, p. 7 ; R. B. Y. SCOTT, art. cit., in *Interpretation*, 24, 1970, pp. 25sq.

246. Cf. Th. C. VRIEZEN, *Die Erwählung Israels nach den Alten Testament*, *ATHANT*, 24, Zürich, 1953, p. 76 ; H. WILDBERGER, art. *bhr erwählen*, in *THAT*, I, cols 275-300 ; H. SEEBASS, art. *bhr*, in *ThWBAT*, 1 (1972), cols 592-608.

247. Cf. H. D. PRUESS, *Jahwegtaube und Zukunftserwartung*, *BWANT*, V, 7, 1968, pp. 45-60.

248. A ce sujet, cf. *supra*, p. 94, n. 7b.

dauidique ne se situent pas dans la ligne de la « philosophie » sapientiale. Ceci dit, il faut reconnaître que les deux narrateurs partagent certaines conceptions propres à la sagesse²⁴⁹ et qu'ils recourent parfois dans leurs narrations à des thèmes et des formes littéraires empruntés à la littérature sapientiale²⁵⁰. Ainsi que nous l'avons vu, le Yahviste a reproduit dans sa narration quelques récits dont la formulation elle-même peut être attribuée à des cercles sapientiaux²⁵¹. Peut-être l'intérêt voué par le Yahviste aux problèmes de la Création a-t-il lui-même son origine lointaine dans une thématique sapientiale²⁵². Il ne nous paraît donc pas excessif

249. Parmi les conceptions dont l'origine pourrait être sapientiale, il faut mentionner d'une part la réticence des narrateurs à attribuer à Dieu des interventions directes dans le cours des événements, c'est-à-dire la notion selon laquelle les heurs et malheurs de l'homme ne sont que la conséquence inéluctable de son comportement individuel et, d'autre part, l'absence de préoccupations culturelles. L'action « cachée » de Dieu est aussi une caractéristique du livre de Ruth. Cf. R. M. HALS, *The Theology of the Book of Ruth*, in coll. *Foxel Books, Biblical series*, 23, Philadelphia, 1969, pp. 16-32. Sur la « schicksalwirkende Tatsphäre » (appelée aussi « Tat-Ergehen-Zusammenhang ») cf. à la suite de J. PEDERSEN (*Israel*, I-II, pp. 358sq.) et de K. H. FAHLGREN (*gedāka, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*, Uppsala, 1932, p. 4) surtout K. KOCH, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, in *ZThK*, 52, 1955, pp. 1-42; et, établissant l'origine sapientiale de cette conception, H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 1958, pp. 37,42-45,66-69; E. WÜRTHEMEN, *art. cit.*, in *Wort und Existenz*, 1970, pp. 204sq.; H. H. SCHMID, *op. cit.*, *BZAW*, 101, pp. 56-73 *passim*, 128,146-148,163sq. Cf. aussi le recueil d'articles : K. KOCH (ed.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Darmstadt, 1972. C'est d'ailleurs en se heurtant aux corollaires problématiques de cette conception — à la souffrance du juste, par exemple — qu'a surgi la sagesse empirique « pessimiste ». Mais comme le remarque SCHMID, la notion de l'interdépendance entre le comportement et le sort de l'individu ne s'est pas heurtée nécessairement à la souveraineté de Yahvé : « Jahwe handelt [...] bevor der Tat-Ergehen-Zusammenhang überhaupt in Kraft treten kann. Er wirkt die Tat, der dann das entsprechende Ergehen erst folgt » (*ibid.*, p. 148; à ce sujet, cf. aussi *supra*, p. 151, n. 218). H. BRUNNER (*art. cit.*, in *Les Sagessees du Proche-Orient ancien*, pp. 103-120) a montré que dans certains textes égyptiens comme Amenope, la sagesse avait réussi à dépasser le concept de la *maat* (« l'ordre cosmique ») et à le remplacer par la notion moins rigoureuse d'une sphère d'amour ou de grâce, dans laquelle Dieu retrouve sa liberté de volonté et d'action. Malgré cette évolution, qui rejoint dans une certaine mesure ce que nous avons dit de l'interpénétration de la souveraineté de Yahvé et de l'ordre cosmique dans les Proverbes israélites, le système des coordonnées de la sagesse n'est, à notre sens, jamais transcendé, en Israël pas plus qu'en Egypte. Jamais la sagesse ne prend conscience de l'opposition fondamentale entre l'homme pécheur et le Dieu saint, ni, à plus forte raison, de la grâce divine qui peut surmonter cette opposition. Cf. *supra*, nn. 218sq. Constaté la liberté de Dieu est une chose, croire en la grâce de Dieu pour l'homme pécheur en est une autre ! Au terme de ces considérations, nous nous apercevons que H. D. PREUSS (*Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur*, in *EvTheol*, 30, 1970, pp. 393-417; cf. aussi *Das Gottesbild der älteren Weisheit Israels*, in *VTS*, 23, 1972, pp. 117-145) est arrivé à des conclusions assez proches des nôtres. Sur l'attitude de la sagesse face au culte, cf. SCHMID, *ibid.*, pp. 50-53,106sq.; VON RAD, *Weisheit in Israel*, pp. 82-85, 240-244.

250. Cf. *supra*, p. 147, n. 205. C'est sur ce point que l'étude de WHYBRAY conserve sans doute toute sa valeur. WHYBRAY souligne à juste titre l'importance accordée par les narrateurs au thème du « conseil » et à l'art de parler. Que l'on songe, dans l'histoire de la succession, aux épisodes de Nathan, de la femme de Tékoa et d'Ahitophel, et, dans la narration yahviste, à Gen 24 et à l'histoire de Joseph.

251. Cf. *supra*, pp. 152sq.

252. Cf. W. ZIMMERLI, *art. cit.*, in *TB*, 19, pp. 303-311; R. B. Y. SCOTT, *art. cit.*, in *Interpretation*, 24, 1970, p. 36.

de dire que le Yahviste et l'auteur de l'histoire de la succession sont *issus d'un milieu sapiential*. Ils ont reçu de la sagesse certains modes de pensée et une partie de leur matière narrative. Ils ont passé par l'école de la sagesse, et ils s'adressent à des auditeurs formés à la même école.

Pourtant, ainsi que nous pensons l'avoir démontré, ni le Yahviste ni l'auteur de l'histoire de la succession ne peuvent être rangés parmi les « sages »²⁵³. Leur usage de formes littéraires sapientiales traduit une intention plus « prophétique » que didactique²⁵⁴. Leurs conceptions sapientiales sont mises au service d'un kérygme qui n'a plus rien de commun avec la sagesse : l'activité secrète de Dieu a cessé de s'allier harmonieusement à la démarche des sages, et elle lui est devenue bien souvent contraire. La rétribution « logique » du bien et du mal ne permet plus d'expliquer à elle seule le cours des événements, car elle est soumise désormais au paradoxe de la souveraineté et de la volonté salvifique de Yahvé. Lorsque le Yahviste s'intéresse au problème de la Création, il ne le fait plus dans une perspective sapientiale, c'est-à-dire empirique ou étimologique, et son but n'est plus de saisir l'ordre du monde et les secrets de la vie, mais il conçoit la Création bien plutôt comme un problème historique et sotériologique. La vision sapientiale de l'homme créé pour dominer le monde n'est ainsi plus que le prélude à la chute et à l'abaissement de l'homme d'une part,

253. L'on admet aujourd'hui que les « sages » formaient dès l'époque de David en quelque sorte une « caste » particulière dans la société. Les sages s'occupaient avant tout de l'enseignement des jeunes et de la formation des fonctionnaires, mais ils jouaient également un rôle important comme conseillers du roi. Cf. P. A. H. DE BOER, *The Counsellor*, in M. NOTH et D. WINTON THOMAS (ed.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East (Presented to Prof. H. H. Rowley)*, VTS, 3, Leiden, 1955, pp. 42-71; J. LINDBLOM, *Wisdom in the Old Testament Prophets*, in VTS, 3, 1955, pp. 192-204, spéc. pp. 193-197; A. MALAMAT, *Kingship and Council in Israel and Sumer: A Parallel*, in JNES, 22, 1963, pp. 247-253; W. MCKANE, *Prophets and Wise Men*, SBT, 44, London, 1965, pp. 15-62; R. N. WHYBRAY, *The Succession Narrative*, p. 2; H.-J. HERMISON, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, pp. 76-136, 187-192. Quant à R. B. Y. SCOTT (*Solomon and the Beginnings of Wisdom*, in VTS, 3, 1955, pp. 262-279, cf. surtout pp. 272sq.), il pense que la classe des « sages » n'a fait son apparition que sous le règne d'Ézéchias. Cela dit, J. L. MCKENZIE (*Reflections on Wisdom*, in JBL, 86, 1967, pp. 1-9) a sans doute raison de dire que la « sagesse » n'était pas l'apanage d'une seule caste sociale, mais qu'elle correspondait à un état d'esprit répandu dans de larges couches de la population.

254. Dans un article tout récent, W. SCHOTTRUFF (*Das Weinberglied Jesajas (Jes 5,1-7). Ein Beitrag zur Geschichte der Parabel*, in ZAW, 82, 1970, pp. 68-91) a comparé les « paraboles » de 2 Sam 12 : 1-7a et 14 : 1-20 à celle d'És 5 : 1-7. Ces paraboles, qui se présentent toutes trois sous forme de litiges en procès, ont ceci de commun qu'elles dissimulent le caractère fictif de leur objet jusqu'à ce que l'auditeur interpellé ait été amené à porter un jugement sur le cas en question. Le verdict prononcé est alors inopinément retourné contre son auteur. Sous cette forme, la parabole n'a plus de fonction sapientiale ou didactique, mais elle est devenue un stratagème dont le but est de rendre une accusation d'autant plus inéluctable qu'elle a été confirmée par celui-là même contre qui elle est portée. Quelle que soit donc l'origine du genre littéraire de la parabole en tant que tel, l'usage qu'en font le narrateur davidique et Ésaïe est plus proche des catégories de pensée « prophétiques » que « sapientiales ». Sur le conflit entre les prophètes et les sages, cf. surtout W. MCKANE, *op. cit.*, pp. 63-130.

et à l'intervention salvifique de Yahvé d'autre part. Ainsi tous les principes de la sagesse se voient transformés et transcendés par la « théologie de la grâce » dont se réclament nos deux narrateurs. Le but de la narration yahviste est de montrer que le dénouement heureux de l'histoire, attesté par l'éclosion et la consolidation du peuple d'Israël en Palestine, n'est pas dû à l'application par Israël des préceptes de la sagesse, mais qu'il doit être attribué uniquement à la volonté libre, souveraine et gracieuse de Yahvé. C'est malgré leur indignité qu'Abraham, Jacob et le peuple d'Israël ont été sauvés, préservés et bénis jusqu'à l'apothéose davidique. De la même manière, l'auteur de l'histoire de la succession cherche à montrer que c'est en dépit de la faiblesse de David et de ses fils que Yahvé a choisi d'établir et d'affermir leur dynastie.

La spécificité du kérygme des deux narrateurs, telle que nous venons de la dégager par rapport à la sagesse, s'impose pour des raisons plus fondamentales encore : nous avons vu que le Yahviste a trouvé le gros de son histoire patriarcale et israélite déjà constitué²⁵⁵. Si de son propre chef il a fait précéder cette « histoire officielle » des récits de la Création et de la chute, c'est qu'il a voulu placer l'ensemble de sa narration sous le signe du péché humain et de la grâce divine. La même conclusion vaut pour l'histoire de David : si, comme il est probable, l'auteur de l'histoire de la succession a connu l'histoire de l'ascension de David et l'histoire de l'arche, n'est-il pas significatif qu'il l'ait fait suivre d'un récit témoignant d'un esprit si totalement différent? N'a-t-il pas, lui aussi, voulu placer l'ensemble de « l'histoire de David » sous l'affirmation de l'infidélité des hommes et de la fidélité de Dieu?

Le « milieu spirituel » du Yahviste peut-il dès lors être défini? Notre enquête est sur le point d'aboutir, et nous pouvons d'ores et déjà résumer les quelques données qui vont nous permettre de formuler notre conclusion :

a) Le Yahviste et l'auteur de l'histoire de la succession sont issus d'un milieu sapientiel. Ils vivent dans l'entourage plus ou moins immédiat de la cour de Jérusalem. Ils sont les héritiers d'une ancienne tradition narrative et ils ont sous les yeux les premières synthèses historiographiques « officielles ».

b) Les deux narrateurs se distancent toutefois de la sagesse ambiante par leur vision foncièrement pessimiste de la nature humaine. Ils ne craignent pas de dépendre les élus de Yahvé comme les plus faibles de tous les hommes. Cela signifie qu'ils ne peuvent être rangés ni parmi les maîtres de sagesse, ni parmi les conseillers de la cour, ni parmi les historiographes officiels.

255. Cf. *supra*, pp. 121-136.

c) Pourtant, les narrateurs ne rejoignent pas le courant pessimiste de la pensée sapientiale. Leur désillusion quant à la nature de l'homme ne les conduit pas à douter de l'ordre du monde et de l'histoire. Leur perspective du temps présent et de l'avenir est même empreinte d'une certaine sérénité.

d) La sérénité des deux narrateurs est ancrée uniquement dans leur foi en la persistance de la volonté salvifique de Yahvé. Les narrateurs constatent et célèbrent le fait que toutes les infidélités des hommes n'ont pas réussi à ébranler la grâce de Dieu. Ce faisant, ils abandonnent les catégories de la sagesse sans revenir pour autant aux conceptions sacrales de la période prémonarchique. Tout au plus pourrait-on se demander si leur vision de l'histoire n'a pas, en dernier lieu, sa racine dans la foi des anciens nomades en la conduite et la protection de leur Dieu, telle qu'elle apparaît encore dans les strates préyahvistes des récits patriarcaux²⁵⁶.

e) L'intention des deux narrateurs est à la fois de célébrer la souveraineté gracieuse de Yahvé et de rappeler aux hommes leur vraie condition. L'on serait tenté de rapprocher les deux narrations du genre littéraire de « l'hymne » en ce sens qu'elles aboutissent toutes entières au *soli Deo gloria*. La souveraineté et la liberté de Dieu, voilà la seule réalité dernière. Yahvé dit : « Je fais grâce à qui je fais grâce et j'ai pitié de qui j'ai pitié (Ex 33 : 19 J) ». C'est de cette affirmation-là que découle, nous semble-t-il, la critique sévère des narrateurs à l'égard de tout triomphalisme humain, qu'il s'agisse de l'euphorie régnant à la cour de Salomon ou de la

256. Cf. dans ce sens, V. MAAG, *Der Hirte Israels*, in *Schweiz. Theolog. Umschau*, 28, 1958, pp. 2-28, spéc. pp. 10-25; Malkál JHWH, in *VTS*, 7, 1960, pp. 129-153. D'autre part, le Yahviste pourrait être l'héritier du vieil idéal yahviste, qui, si l'on suit S. NYSTRÖM, s'était forgé en partie par la contestation et par le dépassement de l'idéal nomade. S. NYSTRÖM (*Beduinentum und Jahwismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament*, Lund, 1946, pp. 104-121) a essayé de montrer que la religion yahviste avait opposé à l'idéal nomade de la prouesse humaine celui de l'initiative souveraine et absolue de Yahvé. Dans ses conclusions, NYSTRÖM attribue d'ailleurs aux narrateurs bibliques un rôle important dans la propagation et la défense de cet idéal religieux israélite : « Darf man nicht, mit Hinblick auf dasjenige, was oben von Zitaten mit deutlicher Spitze gegen menschliche Hybris, Vertrauen auf eigene Kraft, Suchen nach eigener Ehre angeführt worden ist, hinter L, J und E mit ihrem Hervorheben der alles dominierenden Aktivität Gottes Verfasser sehen, die mit der bestimmten Tendenz arbeiten, alle Anthropozentrität niederzuschlagen und dem jahwistischen Lebensideal seine dominierende Stellung zu geben? Wenn man einmal das Ringen in unseren Quellen zwischen Beduinenideal und israelitischem Lebensideal eingesehen hat, zögert man nicht die Frage zu bejahen » (*ibid.*, p. 120). Il est certain que l'affirmation de la souveraineté absolue de Yahvé faisait partie déjà de la foi israélite primitive. A ce sujet, cf. notamment aussi L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Ueberlieferung von Gideon, Saul und David*, WMANT, 38, Neukirchen, 1970. Ceci dit, il nous semble que le message kérygmaticque du narrateur yahviste n'en demeure pas moins résolument original et novateur, car c'est bien ce narrateur qui, le premier, a mis en évidence la dimension du péché dans l'histoire du salut.

fierté mordante dont témoignent les conteurs populaires des exploits patriarcaux.

En conclusion, le Yahviste et l'auteur de l'histoire de la succession s'avèrent être avant tout des « théologiens ». Ils interprètent l'histoire, ils mettent en lumière le rôle des hommes dans cette histoire et ils exaltent Yahvé comme le maître de l'histoire. Dans leur vision très profilée de l'histoire d'Israël, nos deux narrateurs n'ont pas de pairs parmi leurs contemporains, et ils ne s'assimilent guère à un « milieu » déterminé. S'il est exclu, par conséquent, de les ranger dans une quelconque catégorie de fonction ou d'intérêts de la société, il est possible, en revanche, de déterminer avec plus de précision leur situation dans l'histoire de la foi israélite. Héritiers de l'« Aufklärung » salomonienne, les deux narrateurs ont eu le mérite de transcender par leur intuition théologique l'optimisme rationaliste de la sagesse et d'ouvrir la voie à la *vision prophétique de l'histoire*. Précurseurs du prophétisme, les narrateurs le sont en ce sens qu'ils se présentent non pas comme les défenseurs, mais plutôt comme les critiques de la tradition reçue. Leur contribution fondamentale n'est pas d'avoir retransmis ou formulé la tradition historique de leur temps, mais plutôt d'avoir pris position à son égard. Certes, les deux narrateurs ne sont pas encore parvenus à la prise de conscience du jugement divin qui caractérisera les premiers grands Prophètes (Amos, Osée et Ésaïe), mais leur perspective de l'homme dans sa relation avec Dieu ne dissimule-t-elle pas déjà un avertissement sérieux à l'adresse d'Israël et de son roi? Les circonstances extérieures ne ressemblent pas encore à celles qui susciteront le prophétisme classique. Aucune catastrophe ne s'est encore abattue sur le peuple d'Israël. Aucun signe avant-coureur de la colère de Yahvé n'est encore venu troubler la confiance des narrateurs en la pérennité de la grâce de Yahvé. Mais leur vision contient en germe déjà tout ce qui sera constitutif de l'interprétation prophétique de l'histoire²⁵⁷. Il suffira que les malheurs inaugurés par le schisme du royaume davidique viennent ébranler la foi d'Israël en la solidarité irrévocable de Yahvé pour que les prophètes, se souvenant de la vision pessimiste de l'homme, telle qu'elle avait été établie par nos deux narrateurs, transforment l'exaltation de la grâce divine en une annonce de jugement.

Nous abandonnons ici l'étude du kérygme et de la personnalité du Yahviste. Les deux premiers chapitres de cette deuxième

257. A ce sujet, cf. H. W. WOLFF, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie*, in *EvTheol*, 20, 1960, pp. 218-235, réimprimé in *TB*, 11, pp. 319-340. Sur la critique prophétique de la sagesse, cf. J. LINDBLOM, *Wisdom in the Old Testament Prophets*, in *VTS*, 3, 1955, pp. 195-197.

partie de notre ouvrage nous auront montré que le Yahviste ne se situe pas au début, mais à la fin, ou du moins à un premier aboutissement, de la tradition sur les origines d'Israël. Il ne crée pas la tradition, mais il interprète une œuvre historiographique reçue (dont la promesse constitue déjà la colonne vertébrale). Cette interprétation revêt à la fois un caractère « hymnique », en ce sens qu'elle exalte la souveraineté salvifique de Yahvé, et un caractère « prophétique » (critique, voire polémique), en ce sens qu'elle met en question tout orgueil humain qui pourrait découler de l'accomplissement de la promesse. Ce faisant, le Yahviste s'avère occuper une position plutôt « excentrique » dans le climat intellectuel et spirituel de son temps. Mais il part des mêmes prémisses que ses contemporains : le royaume de David est l'accomplissement de la promesse faite aux patriarches. C'est cette base, précisément, qui, reconnue de tous, fournit au Yahviste le levier de sa critique. Quant au problème de la relation entre la promesse patriarcale et le Yahviste, il nous faut maintenant l'aborder non plus seulement au niveau de la thématique théologique, mais aussi à celui de l'expression narrative de la promesse dans le récit de Gen 28. C'est pourquoi nous allons chercher, dans le prochain chapitre, à déterminer le contenu, le *skopos* et les attaches narratives de la promesse de Gen 28 : 13-15.

CHAPITRE III

LE CONTENU ET LE SKOPOS DE LA PROMESSE DANS LE CYCLE DE JACOB

I. LE PROBLÈME

En examinant la thématique théologique du Yahviste, nous nous étions appuyé uniquement sur la « prière de Jacob » en Gen 32 : 10-13, ce passage nous paraissant être le seul à refléter avec certitude les *ipsissima verba* du Yahviste. Nous avons volontairement laissé de côté les attestations de la « promesse aux pères »²⁵⁸, étant donné que nous ne voulions pas préjuger de l'ancienneté de cet élément. C'est donc sur le problème concret de la promesse que nous voulons nous pencher maintenant. Quel est le lien entre la promesse et son contexte narratif? Dans quelle mesure la promesse faite à Jacob en Gen 28 : 13-15 reflète-t-elle les leitmotivs du Yahviste, et en quel sens répond-elle à des préoccupations beaucoup plus anciennes?

Avant la découverte du « Dieu des pères » par A. Alt en 1929, la critique était unanime à considérer les thèmes de l'élection des pères et de la promesse aux pères comme un élément secondaire par rapport à la tradition de l'élection du peuple d'Israël au Sinaï et de la « Landnahme » sous Josué²⁵⁹. Ce n'est que dès le moment

258. Pour l'énumération des occurrences de la « promesse patriarcale », cf. *supra*, p. 19, n. 2.

259. Une position particulièrement radicale fut adoptée par W. STAERK (*Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des Alten Testaments*, 1, Berlin, 1939, pp. 21sq.), qui s'est efforcé de montrer que la promesse à la triade des patriarches était — même sur le plan des couches littéraires — un apport secondaire, datant vraisemblablement du VII^e siècle. STAERK n'admet pour le Yahviste que la simple promesse du pays adressée à Abraham (12 : 7 ; 24 : 7), puis à Jacob (28 : 13), mais il explique ces trois mentions comme une anticipation de la tradition de la Conquête. K. GALLING (*Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW, 48, 1928, pp. 37-63, et surtout 63-94) s'est livré à une analyse des principaux textes manifestant un « Erwählungsbewusstsein ». Il estime que la tradition de l'élection des Pères, qui n'apparaît pas dans les unités de traditions anciennes, mais seulement dans la composition littéraire de ces récits, est une « création » de J ou de L, destinée à remettre en valeur, après la division du

où Alt²⁶⁰ a démontré que certains traits de la « religion patriarcale » attestée par la Genèse remontaient bel et bien à un stade préisraélite et à un milieu de semi-nomades qu'il a été possible d'éclairer la question de la « promesse » d'un jour nouveau. Alt lui-même a insisté sur le fait que dans le type de religion du « Dieu des pères », « l'élection » ou la « promesse » accordée par un Dieu à un « père » correspondait à l'acte constitutif (ou au *hieros logos*) même de la vénération de ce Dieu, et qu'il n'était pas possible de soustraire le thème de l'élection de la tradition patriarcale primitive sans lui dérober son essence même²⁶¹. Le thème de l'élection (qui dans la Genèse se traduit par la promesse) a ainsi deux origines distinctes dans l'A.T., l'une dans la tradition patriarcale et l'autre dans les traditions de l'Exode, du Sinaï et de la Conquête²⁶². Alt a maintenu toutefois, comme ses successeurs, que les promesses concrètes, telles qu'elles apparaissent dans les récits de la Genèse, avaient été formulées par J et E, et qu'elles ne reflétaient pas directement la tradition primitive²⁶³.

Von Rad²⁶⁴ et Noth²⁶⁵ se sont ralliés à la conception de Alt en insistant en particulier sur le changement de *skopos*²⁶⁶ qui a été

royaume, l'idéologie « pan-israélite ». GALLING ne s'est donc pas posé la question de savoir si la promesse, qu'il n'a d'ailleurs pas saisie comme un genre distinct des autres expressions du « Erwählungsbewusstsein », reflétait une entité indépendante et éventuellement antérieure à l'extension pan-israélite de la tradition patriarcale.

260. A. ALT, *Der Gott der Väter* (1929), in *Kl. Schr.*, I, 1953, pp. 1-78.

261. A. ALT, *ibid.*, pp. 63-65.

262. S. HERRMANN (*Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, BWANT, V, 5, Stuttgart, 1965, pp. 64-78) a clairement mis en évidence la double origine de la « Kulturlandverheissung » dans l'Ancien Testament. Il distingue notamment la formule de Gen 12 : 1-3, qui se répète tout au cours de l'histoire patriarcale, de celle d'Ex 3 : 8 (« un pays ruisselant de lait et de miel »), qui sert à exprimer la promesse du pays dans la tradition de l'Exode et qui a été reprise plus tard par le Deutéronome. Ces deux formules remontent à deux traditions de la promesse différentes, la première ayant son origine dans les clans « patriarcaux » ou dans les premières tribus qui se sont installées en Palestine, la seconde étant une tradition propre au « groupe de l'Exode » (que HERRMANN identifie à la tribu de Joseph). Les deux promesses auraient exprimé d'abord le désir des clans du désert de s'établir dans les territoires fertiles de la Palestine, puis auraient servi, après la Conquête, à légitimer les possessions acquises. Cf. aussi G. VON RAD, *Verheissenes Land und Jahwes Land im Hexateuch*, in *ZDPV*, 66, 1943, pp. 191-204, réimprimé in *TB*, 8, 1958², pp. 87-100; H. W. HERTZBERG, *Israel und sein Land*, in *EvTheol*, 16, 1956, pp. 404-422; F. W. MARQUARDT, *Die Bedeutung der biblischen Landverheissungen für die Christen*, in coll. *Theologische Existenz Heute*, N.F., 116, München, 1964, surtout pp. 13-23; H. D. PRUESS, *Jahweglaube und Zukunftserwartung*, BWANT, V, 7, 1968, pp. 121sq. Dans notre démarche, seuls la « promesse aux pères » aura à nous préoccuper.

263. A. ALT, *ibid.*, pp. 65sq.

264. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938), in *TB*, 8, pp. 67-70; *Verheissenes Land und Jahwes Land* (1943), in *TB*, 8, pp. 89sq.; *ATD*, 2-4, pp. 14sq.; *Theologie des A.T.*, I, 1962⁴, pp. 147sq.

265. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, pp. 59sq.; *Geschichte Israels*, 1954², pp. 115sq., 120. Cf. aussi S. HERRMANN, BWANT, V, 5, *loc. cit.*

266. Par *skopos* de la promesse, nous entendons la « portée » ou la « visée » de cette promesse.

amené par le Yahviste. A l'origine, les récits patriarcaux envisageaient un accomplissement très prochain de la promesse. Celle-ci ne visait que l'accroissement du clan (pour la promesse de la descendance) et sa sédentarisation (pour la promesse de la terre). En reliant l'histoire des pères à la tradition de l'Exode et du Sinaï, le Yahviste a radicalement transformé la portée première de la promesse. Ce n'est plus l'accroissement d'un clan ni son passage à la vie sédentaire, mais la genèse de tout un peuple et la conquête d'un pays qui constituent désormais l'accomplissement de la promesse²⁶⁷. Dans l'ensemble de l'œuvre du Yahviste, l'histoire patriarcale en est réduite à la seule fonction de promesse. La promesse ne trouvera sa réalisation qu'avec Josué ou David. Les travaux de Alt, von Rad et Noth ont suscité sur ce problème un très large consensus qui, malgré de nombreuses divergences sur des points de détail et en dépit de certaines oppositions déclarées, n'a pas été battu en brèche jusqu'à ce jour²⁶⁸.

267. La différence de *skopos* entre la promesse patriarcale et l'entrée du peuple d'Israël en Canaan avait déjà été ressentie par B. LUTNER (*Die Persönlichkeit des Jahwisten*, in E. MEYER, *Die Israeliten*, pp. 108sq.) et EISSFELDT (*Hezateuchsynopse*, p. 30).

268. L'attaque la plus massive contre les thèses de ALT a été lancée par J. HOFFJZER (*Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leiden, 1956). En distinguant dans la Genèse deux groupes de promesses, la « El-Schaddaj-gruppe » (comprenant les textes attribués communément à P) et la « Gen. XV-gruppe » (comprenant les récits de J et E), HOFFJZER s'efforce de montrer que sur le plan littéraire la promesse est secondaire dans tous les textes, à l'exception de Gen 15 et 17. Au niveau de la tradition, la promesse est secondaire dans tous les cas, car elle suppose toujours le lien entre l'histoire patriarcale et la tradition du Sinaï et de la Conquête. HOFFJZER voit un lien étroit entre la « promesse » et la « loi », et il considère la « Erzväterverheissung » comme une création artificielle datant de la fin du royaume de Juda ou de l'Exil (cf. *ibid.*, pp. 98sq.). Sa position, qui équivaut finalement à un retour aux thèses de STARRK, n'a convaincu personne (cf. en particulier la recension de M. NOTH in *VT*, 7, 1957, pp. 430-433; V. MAAG, *Malkût JHWH*, in *VTS*, 7, 1960, p. 140, n. 2; et H. WEIDMANN, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen*, *FRLANT*, 94, 1968, pp. 164-167), mais il est évident que son exigence, selon laquelle la promesse doit être étudiée en relation avec son contexte littéraire, reste entièrement valable.

Plus extrême encore est la position défendue tout récemment par J. VAN SETERS (*Confessional Reformulation in the Exilic Period*, in *VT*, 22, 1972, pp. 448-459). Cet auteur observe que la plupart des textes prophétiques qui se réfèrent à la promesse « patriarcale » semblent non seulement ignorer l'histoire des patriarches telle qu'elle est présentée en Gen 12-50 mais encore rattacher la promesse directement à la génération de la sortie d'Égypte. Cf. entre autres Éz 20 : 5-6, 15, 28, 42; Jér 2 : 4-7; 11 : 3-5. Il en va de même dans le Deutéronome, où les nombreuses allusions au « serment juré aux pères » ne se réfèrent pas à la triade Abraham-Isaac-Jacob, mais aux ancêtres ayant participé à la sortie d'Égypte. Cf. Dt 1 : 8; 6 : 10, 18sq.; 9 : 3, 5; 11 : 25; 26 : 5-10; 29 : 12; 30 : 20. Là où ils figurent en opposition à « vos pères », les noms des trois patriarches auraient été introduits secondairement dans le texte. Ces insertions, ainsi que la mention des patriarches en Dt 9 : 26-28; Ex 32 : 11-13; 1 Rois 18 : 36; 2 Rois 13 : 23, seraient dues à un rédacteur exilique. Le but de ce rédacteur aurait été de redonner confiance aux exilés en remplaçant la promesse primitive, qui était de nature conditionnelle (comme en témoignent les textes cités d'Ézéchiel, de Jérémie et du Deutéronome), par une promesse inconditionnelle. Le même souci serait reflété par le Deutéronome. Cf. És 41 : 8-9; 44 : 1-2; 51 : 1-2. VAN SETERS tire de ses observations des conclusions d'une rare témérité :

Si l'on peut donc considérer comme acquise l'origine « patriarcale » du thème de la promesse²⁶⁹, un problème beaucoup plus délicat se pose à propos du rapport entre ce thème primitif et son élaboration littéraire dans les textes. En quoi la formulation et le contexte des promesses concrètes des récits de la Genèse reflètent-ils le thème primitif?

Alt²⁷⁰ et von Rad²⁷¹ attribuent, ainsi que nous venons de le voir, aux narrateurs J et E (et à P) la *formulation* des promesses concrètes contenues dans la Genèse, et ils estiment que dans la presque totalité des cas ces promesses ont été insérées dans des contextes qui leur étaient étrangers²⁷². Cette vue des choses présente toutefois quelques difficultés, car elle ne permet pas de saisir sous quelle forme les narrateurs ont pu avoir connaissance de la tradition de la promesse. Il faudrait conclure, dans la perspective de von Rad, que si J et E ont indéniablement reçu une ancienne tradition de la promesse, ils ne l'ont trouvée associée à aucun des récits qu'ils

1) La religion du « Dieu des pères » et la promesse patriarcale ne sont pas des vestiges de la préhistoire nomade de certaines tribus israélites, mais une création artificielle des théologiens de l'Exil. Yahvé est devenu le « Dieu des pères » pour reconforter les exilés. 2) Le corpus JE du Pentateuque, dans lequel se trouvent élaborés le thème de la promesse « patriarcale » et le concept d'une élection inconditionnelle, a été entièrement composé pendant l'Exil. JE présuppose le Deutéronome dont il est une réinterprétation théologique. On remarquera que, contrairement aux thèses de STAERK, GALLING et HOFRIJZER, ce n'est pas uniquement l'élément de la promesse, mais bien l'histoire patriarcale tout entière (Gen 12-50) dont l'ancienneté est mise en question.

Ces thèses extravagantes ne rallieront guère de suffrages. Comment des auteurs exiliques auraient-ils inventé de toutes pièces une tradition narrative aussi riche et aussi variée que celle de Gen 12-50 ? Et surtout, comment leur argumentation aurait-elle eu auprès du peuple un poids quelconque si elle ne s'était rattachée à des données bien enracinées dans la tradition historique d'Israël ? Cela dit, l'enquête de VAN SETENUS apporte un argument de plus en faveur d'une double origine de la promesse de la terre dans l'Ancien Testament. Cf. *supra*, n. 262. Le cadre de notre travail nous empêche malheureusement de suivre cette piste et d'inclure dans notre enquête les attestations deutéronomiques, deutéronomistes et prophétiques de la promesse patriarcale.

269. Pour un survol de l'histoire de la recherche sur le thème de la « promesse aux pères », cf. C. WESTERMANN, *TB*, 24, pp. 11-18; H. WEIDMANN, *op. cit.*, pp. 126-167 et *passim*; I. BLYTHIN, *The Patriarchs and the Promise*, in *Scottish Journal of Theology*, 21, 1968, pp. 56-73, surtout pp. 56-63.

270. A. ALT, *op. cit.*, p. 65.

271. G. VON RAD, *TB*, 8, pp. 68sq.; *Theologie des A.T.*, 1, pp. 181sq.

272. VON RAD écrit, par exemple, à propos de la promesse du pays faite à Jacob en 28 : 13 (*TB*, 8, pp. 68sq.) : « Der alten kanaanischen Kultsage kann gerade dieses Element nicht zugehört haben; wie sollte es auch in einem ortsgebundenen *τέπος λόγος* eine Stelle haben ! Hier haben wir ein genuines Element jener vorjahwistischen Väterreligion vor uns, das den ins Kulturland drängenden Halbnomaden das Ziel ihrer Sehnsucht garantierte. So ist also das Element der Landverheissung in den Väter sagen als solcher keineswegs eine freie Schöpfung des Jahwisten, etwa, wie man sich das vielleicht denken könnte, eine Vorausdatierung des Anliegens der Landnahme-tradition, sondern der alten und ältesten Ueberlieferung zugehörig, auf die der Jahwist hier zurückgriff. Eine andere Frage ist allerdings die nach der literarischen Auswertung dieses alten Ueberlieferungselementes, und hier haben wir Anlass, das jetzige Hervortreten der Landverheissung in den jahwistischen Väter sagen auf die freie Gestaltung des Jahwisten zurückzuführen. » Cf. aussi S. HERMANN, *BWANT*, V, 5, pp. 66, 77.

nous ont transmis. Il ne pourrait s'agir dès lors que d'un élément de tradition indépendant, que les narrateurs auraient façonné très librement en l'insérant, tel un « mortier » théologique, aux points cardinaux de leur narration. Seulement, dès le moment où le « pont » entre le thème primitif et sa formulation littéraire est supposé coupé, il ne subsiste plus aucun critère valable pour déterminer le contenu et le contexte originels de la promesse « patriarcale »²⁷³.

C'est à ce problème, qui se pose à propos de la relation entre la forme, la substance et le contexte des promesses de la Genèse, que Westermann²⁷⁴ a apporté, en 1964, les éléments d'une solution. Dans son analyse des « Verheissungserzählungen », Westermann postule au départ deux principes²⁷⁵ : En abordant les récits de promesse, il faut d'une part séparer les divers objets de la promesse, et d'autre part chercher à déterminer dans chaque cas le genre de lien qui unit la promesse à son contexte²⁷⁶.

Westermann montre que les contenus de la promesse ne se limitent pas à la descendance nombreuse et à la possession de la terre, mais qu'il existe également la promesse d'un fils (qui doit être distinguée de la promesse d'une descendance nombreuse) et surtout des promesses réunissant plusieurs objets (terre et descendance, descendance et fils, bénédiction et descendance, etc.). En observant la manière dont chaque promesse, déterminée dans

273. Cette difficulté n'a pas empêché les auteurs précités de tenter de définir le contenu primitif de la promesse. Pour ALT (*Kl. Schr.*, I, p. 66), qui voit, il est vrai, en Gen 15 une « Verheissungserzählung » primitive, la promesse se référerait dans un premier temps à la descendance nombreuse, et dans un deuxième temps à la possession du pays. Cette évolution de la substance de la promesse aurait correspondu au passage des clans porteurs de la promesse de la vie nomade (extrapaléstinienne) à la vie sédentaire (en Palestine). VON RAD (*TB*, 8, pp. 68sq., 89sq.; *ATD*, 2-4, pp. 14sq.) considère la promesse de la terre comme l'élément primitif de la tradition « patriarcale ». De même W. ZIMMERLI (*Verheissung und Erfüllung* (1952), in *TB*, 11, pp. 71sq.) et R. E. CLEMENTS (*Abraham and David*, 1967, pp. 57sq.). Quant à NOTI (*Uebertieferungsgeschichte*, pp. 59sq.), il semble prendre la promesse de la terre et de la descendance comme une unité, quoique la « Landverheissung » lui paraisse également jouer un rôle plus important. Pour un compte rendu de toute cette discussion, cf. WESTERMANN, *TB*, 24, pp. 14-16.

Une perspective encore différente a été proposée par V. MAAG (*Das Gottesverständnis des Alten Testaments*, in *NTT*, 21, 1966-1967, pp. 161-207, voir p. 169, n. 4; cf. aussi *infra*, pp. 200sq., nn. 351 et 354). Selon lui, la promesse aurait son origine dans l'exhortation divine adressée au chef de clan avant le départ pour une transmigration. Ainsi, le seul élément primitif de la promesse patriarcale, c'est-à-dire le seul élément ayant des chances de remonter à un niveau nomade de la tradition, serait la formule « Pars pour le pays que je te ferai voir », préservée en Gen 12 : 1. Tout le reste serait à mettre au compte de la réinterprétation de cette « promesse » par les Israélites sédentarisés. A ce sujet, cf. *infra*, pp. 337sq.

274. C. WESTERMANN, *Arien der Erzählung in der Genesis* (1964), in *TB*, 24, pp. 9-31, cf. pp. 11-34.

275. C. WESTERMANN, *ibid.*, pp. 17sq.

276. Sur ce point, WESTERMANN se rallie au postulat de HORTJZER (*Die Verheissungen an die drei Erzväter*, pp. 48q.).

son contenu, s'insère dans la ligne narrative du récit dont elle fait partie, Westermann cherche à distinguer les récits de promesse primitifs des récits au sein desquels l'élément de la promesse est un apport étranger. Dans un récit de promesse authentique, la promesse est liée étroitement à la ligne de tension du récit. Elle en constitue en général le dénouement. Les anciens récits de promesse ne peuvent envisager, de par leur nature même, qu'un seul objet de la promesse. Ce principe se confirme d'ailleurs aisément par l'analyse des textes en question.

En conclusion, il apparaît légitime de rechercher parmi les récits de la Genèse des « Verheissungserzählungen » primitives. Même si dans certains cas l'analyse de Galling²⁷⁷ et de Hoftijzer²⁷⁸, concluant à l'insertion secondaire de la promesse, devait s'avérer correcte, il existe néanmoins, comme le montre Westermann, quelques récits dans lesquels l'élément de la promesse remonte vraiment à la tradition « patriarcale »²⁷⁹.

Cela dit, il faut écarter d'emblée l'excès contraire, qui consisterait à vouloir rechercher parmi les récits de la Genèse « le récit de promesse primitif ». Même en se fondant sur la séparation des contenus, ce serait une illusion que de penser pouvoir retrouver pour chaque type de promesse un « prototype » dont découleraient toutes les autres mentions. Il est parfaitement concevable, par exemple, que la promesse de la terre ait fait partie dès l'origine de plusieurs cycles de traditions différents²⁸⁰. En effet, le désir de sédentarisation et le souhait d'une descendance nombreuse ont dû être le propre de tous les clans de semi-nomades qui sont à l'origine de la tradition patriarcale. Quoi qu'il en soit, le critère de Westermann est le seul qui nous permette d'aborder valablement le problème de la promesse dans le cycle de Jacob.

277. K. GALLING, *BZAW*, 48, pp. 37-56.

278. J. HOFTIJZER, *op. cit.*, pp. 6-29.

279. Concrètement, WESTERMANN arrive au résultat suivant : Il existe deux « Verheissungserzählungen » authentiques ayant pour objet la promesse d'un fils, Gen 18 : 1-15 et 16 : 1-16 (où la « descendance nombreuse » est un apport secondaire). En revanche, il ne se trouve pas d'ancien récit concernant la promesse de la descendance, car à l'origine, la descendance ne peut être l'objet d'une promesse, mais est le fruit d'une bénédiction. Enfin, WESTERMANN envisage d'interpréter comme des « Landverheissungserzählungen » les récits de Gen 15 : 7-21 (dans une forme antérieure) et, éventuellement, de Gen 28 : 13 (avant son association avec la théophanie de Béthel).

280. N. LOHPINK (*Die Landverheissung als Eid*, SBS, 28, 1967, pp. 97sq.), qui considère Gen 15 : 7-21 « comme le reflet de la « Landverheissungserzählung » primitive du cycle d'Abraham, souligne bien qu'il n'entend nullement exclure l'éventualité de traditions parallèles ou provenance d'autres groupes « patriarcaux », en particulier du clan de Jacob et de la « Moseschar ».

II. LA PROMESSE DE GEN 28 : 13-15

Si nous survolons le cycle de Jacob dans sa version yahviste²⁸¹, nous nous apercevons que la seule promesse explicitement adressée à Jacob se situe lors de la théophanie de Béthel, en 28 : 13-15²⁸². Cette promesse trouve des échos à plusieurs endroits dans la suite du cycle²⁸³ et se voit ainsi confirmée dans sa position centrale.

1. Le contenu de Gen 28 : 13-15

La promesse faite à Jacob en 28 : 13-15 comprend quatre objets, qui sont juxtaposés avec plus ou moins de bonheur :

- | | |
|--|--|
| v. 13b la promesse de la terre : | הארץ אשר אתה שכב עליה
לך אחננה ולרועך |
| v. 14a la promesse d'une descendance innombrable : | היה זרעך כעמר הארץ
ופרצת ימה וקדמה
וצפנה ונגבה |
| v. 14b la promesse de la bénédiction des « clans » de la terre par l'intermédiaire de Jacob et de sa descendance : | ונברכו בך כל־משפחת
האדמה וזרעך |

281. Il est très surprenant de constater que le thème de la promesse aux Pères fait presque entièrement défaut dans l'ensemble de la narration élohiste. Dès le moment où Gen 15 ne contient pas d'éléments élohistes (cf. N. LOHFINK, *SBS*, 28, pp. 35-44), et où Gen 22 : 17-18 est un apport secondaire ou un élément disloqué de la source J (cf. *infra*, pp. 331-333), il ne subsiste pour E que les passages de Gen 46 : 2-4 et 48 : 15-16. Gen 48 : 15-16 est attribué à E par la majorité des commentateurs (cf. notamment H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 469sq., 473; O. EISSFELD, *Hexateuchsynopse*, pp. 100^oeq.; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 361,364eq., contre M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 38, n. 136, qui y voit un élément secondaire), mais ce texte n'est pas une promesse au sens strict. Il s'agit de la bénédiction d'Ephraïm et de Manassé. La descendance nombreuse, ou plutôt l'accroissement des deux tribus, y est vue comme le fruit de la bénédiction et non pas comme l'objet d'une promesse. Gen 46 : 2-4 est donc la seule occurrence de la promesse patriarcale dans la narration élohiste. Et encore, la promesse de la terre y fait défaut. Toutefois, l'absence du thème de la promesse chez E s'explique peut-être par les vicissitudes de la compilation. Cf. *infra*, pp. 393-396, 449.

282. Nous ne prenons pas en considération ici la « bénédiction » donnée à Jacob en Gen 27 : 27-29. Celle-ci présuppose déjà l'identification de Jacob au peuple d'Israël et d'Ésaü à Édom, et elle s'accorde mal avec le cadre de la scène de Gen 27. En combinant l'idée « agraire » de la bénédiction de la terre avec la conception politique de la domination d'Israël sur Édom, elle laisse apparaître tout l'écart qui la sépare des préoccupations de la promesse « patriarcale ». A l'origine, le récit de Gen 27 a dû être raconté sans cet élément, peut-être même sans « Segensspruch » du tout, comme en 32 : 30 (?). Datant vraisemblablement de l'époque de David ou de Salomon (cf. *supra*, p. 124, nn. 97sq.), les vv. 27-29 sont certainement secondaires par rapport à la tradition primitive de Gen 27. Cf. H. GUNKEL, *Gen.*, p. 316; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, p. 242; contre M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 107. Sur la relation entre Ésaü et Édom, cf. V. MAAG, *Jakob-Esau-Edom*, in *TZ*, 13, 1957, pp. 418-429.

283. Elle est reflétée sous son aspect de « bénédiction — promesse d'une descendance » en 30 : 30,43; 32 : 13; et sous son aspect de « protection divine » en 31 : 42 et en 32 : 12.

v. 15 l'assurance de la conduite et
de la protection personnelle
de Jacob :

והנה אנכי עמך ושמרת־ך
ככל אשר־הלך והשבת־ך
אל־האדמה הזאת כי לא
אעזבך עד אשר אִם־עשיתי
אח־אשר־דברתי לך

Par la diversité de son contenu, cette promesse trahit manifestement un caractère composite. C. Westermann a démontré à l'évidence que dans un récit de promesse authentique, seuls étaient primitifs les objets de la promesse qui participaient directement à la courbe de tension du récit. En d'autres termes, pour qu'une promesse puisse être considérée comme un élément *constitutif* du récit, il faut que l'objet de cette promesse réponde à un manque exprimé dans le cadre même du récit. Il faut que la promesse soit l'exaucement d'un besoin réel de l'homme à qui elle s'adresse. Il se pose donc la question suivante :

Y a-t-il dans la promesse des vv. 13-15 un élément qui s'inscrive dans la situation du récit de Gen 28 et qui réponde à un besoin concret de Jacob? Quels sont d'autre part les objets de la promesse qui ne s'adressent pas à la détresse personnelle de Jacob? Ces objets coïncident-ils avec les « Heilsgüter » que nous avons trouvés exprimés dans les *ipsissima verba* du Yahviste (comme Gen 12 : 2-3; 32 : 10-13)?

Westermann rejette lui-même la possibilité de voir en Gen 28 : 10-22* une « Verheissungserzählung » authentique, et il considère la promesse comme une « insertion dans le récit de la théophanie de Béthel »²⁸⁴. Sur ce point, il se rallie donc à l'opinion établie selon laquelle une légende cultuelle ne saurait comporter de promesse « personnelle »²⁸⁵. C'est là le fameux « axiome » que nous avons signalé dans l'introduction, et c'est, bien entendu, à partir de ce principe que la quasi-totalité des exégètes rejettent l'appartenance de la promesse faite à Jacob au récit de Gen 28. Nous ne voulons pas, toutefois, imposer d'emblée cette problématique-là au récit. Le problème fondamental de la relation entre le *hîeros logos* et la promesse fera l'objet de la quatrième partie du présent ouvrage. En attendant, nous ferons abstraction de l'a priori de l'incompatibilité des deux éléments et nous traiterons Gen 28

284. C. WESTERMANN écrit (*TB*, 24, pp. 30sq.) : « 28,13-15 ist, wie meist angenommen wird, eine Einfügung in die Gotteserscheinung von Bethel; V. 16 könnte unmittelbar an V. 12 anschliessen oder der Verheissungsteil 13-15 könnte etwas anderes verdrängt haben. Jedenfalls ist die Bethel-Erzählung einmal ohne jedes Verheissungs-Element erzählt worden. »

285. A ce propos, cf. par exemple G. VON RAD, *TB*, 8, p. 68 (cité *supra*, n. 272). Cf. aussi *supra*, pp. 21sq. et *infra*, pp. 352-368. Il est vrai que par la suite, WESTERMANN (*ibid.*, pp. 84sq.) ne détermine pas le récit de Gen 28 : 10,11,16,17 comme une étiole locale, mais comme une « Abenteuer-Erzählung » ou une « Entdecker-Sage » qui relaterait la rencontre mystérieuse d'un voyageur égaré.

comme n'importe quel autre récit comportant une promesse. Rien ne nous empêche donc d'appliquer à Gen 28 les critères élaborés par Westermann.

A cet effet, il nous faut étudier le contenu et le skopos de la promesse de Gen 28 : 13-15 et analyser séparément chacun de ses objets quant à sa relation avec le contexte.

2. La promesse de la terre (v. 13)

Malgré son rejet de l'enracinement primitif de la promesse dans le récit de Gen 28, Westermann ne peut se résoudre à considérer la promesse des vv. 13-15 comme entièrement rédactionnelle. Il se demande si la promesse de la terre de 28 : 13 ne constitue pas le « noyau » ou le vestige d'un récit de promesse aujourd'hui disparu, d'un récit qui serait en tout cas indépendant de la théophanie de Béthel. Il écrit²⁸⁶ :

« Innerhalb von Vv. 13-15 ist V. 13 in sich so geschlossen, dass er für sich gehört werden kann : [...] Es ist möglich, dass dieser Vers einmal den Kern einer selbständigen Verheissungserzählung bildete, dass er also eine Parallele zu 12, 7 ist. Dafür spricht die neue Einleitung, die sich ein wenig mit V. 12 stösst, die jedenfalls Einleitung einer selbständigen Erzählung sein könnte. Dafür spricht auch die besondere Formulierung der Verheissung : ' das Land, auf dem du liegst '. Dieser Satzteil würde die Situation andeuten, in die hinein hier die Verheissung ergeht : Jakob ist auf der Flucht und übernachtet draussen. »

Or, cette « situation » est précisément celle qui est présumée par l'exposition du récit de Gen 28, tant dans sa version élohiste que yahviste. Si Westermann croit devoir tenir le v. 13 pour le vestige d'un *autre* récit de promesse que celui de Gen 28, il le fait uniquement en fonction de l'axiome de l'incompatibilité entre promesse et légende culturelle. Si l'on cherche à savoir en quoi la promesse participe à la courbe de tension du récit, il apparaît aussitôt que les vv. 13 et 15 apportent bel et bien un dénouement (provisoire) à la tension inhérente à la situation de départ. Jacob se trouve dans un double péril : ayant été expulsé du terroir familial, il n'a plus ni troupeaux ni pâturages, et il se voit ainsi démuné de tous les moyens de subsistance ; exclu de son clan, il est en outre devenu un « hors-la-loi » en ce sens qu'il est dépourvu désormais de la protection élémentaire que seul le clan est à même de fournir. Or, aux vv. 13 et 15, la promesse divine vient répondre exactement à la double menace qui pèse sur le fugitif : Jacob se voit promettre la possession future de ce « territoire » que le hasard lui a fait découvrir et qu'il est sur le point de quitter (v. 13b), il reçoit l'assurance qu'il reviendra sain et sauf sur cette terre (v. 15aβ :

286. C. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 31.

'*l-h'dmh hz'l*) et, enfin, il se voit garantir la protection et la conduite divines jusqu'à son retour (v. 15aob). Il ressort de ces observations que le récit de Gen 28 remplit toutes les conditions pour être considéré comme un récit de promesse authentique. Seul le v. 14 sort entièrement de son cadre, et nous verrons qu'il doit être interprété comme un apport secondaire (de la main du Yahviste).

Il est aisé de prévoir les objections qui seront suscitées par une telle interprétation. En plus de l'argument de l'incompatibilité — argument auquel nous répondrons dans la quatrième partie —, on nous objectera que la situation de Jacob, telle qu'elle est présumée par la promesse des vv. 13-15, n'apparaît précisément pas dans l'exposition du récit de Béthel, mais qu'elle est sous-entendue uniquement par le contexte actuel de Gen 28 dans le cycle de Jacob. Il est évident que si l'on attribue la composition du cycle de Jacob au Yahviste, la promesse de Gen 28 : 13-15 ne peut guère prétendre remonter à une origine antérieure. Mais si l'on admet, comme on a tendance à le faire aujourd'hui²⁸⁷, que le cycle de Jacob est antérieur au Yahviste, rien n'empêche que la promesse le soit également. Dans la cinquième partie nous serons même amenés à nous demander si le récit de Béthel a jamais existé indépendamment d'un certain cycle de récits. Dans ce cas, la promesse pourrait être non seulement antérieure au Yahviste, mais elle pourrait remonter à l'origine même du récit de Gen 28. Ainsi, les objections fondamentales ne pourront être réfutées qu'à un stade ultérieur de notre démarche. Mais il est un troisième point que ne manqueront pas de soulever nos objecteurs : la correspondance que nous avons retrouvée entre la situation de Jacob et le contenu de la promesse pourrait s'expliquer simplement par l'art narratif du Yahviste²⁸⁸. C'est à cette objection qu'une remarque de H. Seebass semble fournir incidemment une réponse valable :

Seebass a attiré l'attention sur le fait que la promesse de la terre apparaît liée tout particulièrement au *māqôm* et à la région de Béthel²⁸⁹. Il souligne que 28 : 13 est le seul texte où la promesse

287. Cf. *supra*, pp. 126-136, *infra*, pp. 503-512.

288. G. VON RAD écrit (*ATD*, 2-4, p. 248) : « Enthält die Gottesrede in V. 13-14 die allgemeinen Inhalte des Erzvätersegens, so bezieht sie sich in V. 15 auf die besondere Situation des auswandernden Jakob, auf die Gefahren, die ihm drohen, und verbürgt ihm Schutz und Rückkehr. »

289. H. SEEBASS écrit (*BZAW*, 98, p. 23) : « Denn während sonst die Landverheissung über die Genesis verstreut als sekundäres Gut auftaucht, ist sie hier ganz auf den Bereich Bethels und seiner Umgebung beschränkt, [...] » La raison qu'il aurait dû invoquer n'est pas le contexte prétendu secondaire des autres « Landverheissungen » (ce qui reste à prouver), mais le fait que dans tous les autres cas, la promesse de la terre traduit déjà, explicitement ou implicitement, le *skopos* pan-Israélite. Cf. Gen 12 : 7 ; 13 : 14 ; 15 : 7, 18 (?) ; 24 : 7 ; 26 : 3sq. (?) et 50 : 24. Cela ne signifie pas que ces autres promesses soient toutes secondaires dans leur contexte. Gen 12 : 7 ; 13 : 14 appartiennent déjà à la couche préyahviste (cf. *supra*, pp. 63sq.) ; 24 : 7 est une citation de 15 : 18. L'incertitude règne tout au plus à propos de 15 : 1, 18 et de 26 : 3sq. A ce propos, cf. N. LOEFINK, *SBS*, 28, pp. 97sq., et *supra*, pp. 124, 185-201, *infra*, p. 319, n. 398.

de la terre ne s'étend pas à l'ensemble de la « Terre promise », mais se limite aux environs immédiats de Béthel (« la terre sur laquelle tu es couché ... »). Ce n'est qu'au v. 14 que la promesse de la descendance semble étendre implicitement la « Landverbeissung » à toute la Palestine. Seebass cite à l'appui de cette perspective le texte élohiste de 35 : 1 (« Lève-toi Monte à Béthel et fixe-toi là-bas. »).

Ces observations de Seebass sont extrêmement précieuses, car elles nous permettent de retrouver dans la tradition de Béthel le *skopos* primitif de la promesse « patriarcale ». La promesse de 28 : 13 semble en effet ne viser que la sédentarisation d'un clan de semi-nomades en terre cultivée et non pas la prise de possession politique ou militaire de tout un pays. Le pressentiment de Alt et de von Rad sur la portée première de la promesse²⁹⁰ trouve ainsi sa première confirmation directe. Le passage élohiste de 35 : 1 est particulièrement significatif à cet égard, non seulement parce que E ignore la « Landverbeissung » dans les éléments préservés de sa narration, mais encore par le fait que dans la structure élohiste du cycle de Jacob, le patriarche ne s'établit justement pas à Béthel après son retour, mais poursuit sa route vers le sud (cf. 35 : 16sq.). C'est pourquoi il semble bien que l'Élohiste ait préservé en 35 : 1 un fragment de tradition ancienne qui reflète, lui aussi, le *skopos* original de la promesse béthélienne. Au vu de ces faits, il nous paraît exclu d'attribuer la conception de la promesse de 28 : 13 à la seule ingéniosité narrative du Yahviste.

Le lien étroit entre le thème de la promesse de la terre et le *māqôm* de Béthel est confirmé aussi par une comparaison entre 28 : 13-15 et 13 : 14-17. En relevant que la promesse du pays était requise par la structure même de la « Grundschrift » des chap. 12 et 13, nous avons montré que 13 : 14sq., 17 appartient déjà au récit préyahviste. Mais nous avons souligné également que les chap. 12sq. ne peuvent être considérés comme un récit de promesse dans le sens défini par Westermann, étant donné qu'ils ne remontent pas à une ancienne tradition orale, mais qu'ils sont une construction littéraire d'un auteur hébronite désireux de revendiquer pour Abraham les *meqômôt* et la promesse de Jacob²⁹¹.

Sur la base de ces données, il est intéressant de constater que la promesse de la terre de 13 : 14sq., 17 envisage déjà la possession de l'ensemble du pays, alors que la promesse de 28 : 13 a conservé, comme nous venons de le voir, le *skopos* primitif du thème « patriarcal ». Si 13 : 14sq. remonte néanmoins à un récit préyahviste, il faut donc en conclure que les promesses de 13 : 14sq. et

290. Cf. *supra*, pp. 22, 168sq.

291. Cf. *supra*, pp. 75-84.

de 28 : 13 ne sont pas directement dépendantes l'une de l'autre²⁹², mais qu'elles remontent toutes deux à un « prototype » commun. L'auteur de la « Grundschrift » se sera référé pour 13 : 14sq. à la même tradition que le Yahviste en 28 : 13, mais il aura été moins fidèle que lui au *skopos* primitif de cette tradition. Cette différence de perspective s'explique par le fait que l'auteur de la « Grundschrift » n'a fait que s'inspirer de la tradition-« prototype » — peut-être sans même la connaître dans son « Wortlaut » — pour composer un récit nouveau, mis au service d'une intention différente, tandis que le Yahviste a très certainement voulu retransmettre la tradition elle-même. C'est pourquoi il en aura conservé le cadre et l'intention première.

3. La promesse d'une descendance (v. 14)

Si nous nous tournons maintenant vers la promesse de la descendance, nous pouvons faire une première constatation : en 28 : 14 la « Nachkommenverheissung » est associée au thème de la bénédiction des nations. Or, ce thème est, comme nous l'avons vu à propos de 12 : 1-3, une des grandes innovations kérygmatisques du Yahviste²⁹³. La bénédiction des nations ne peut donc remonter à un niveau de tradition antérieur à J. Du même coup, nous avons là la preuve que le Yahviste a vraiment élargi la promesse de 28 : 13-15. La question est dès lors de savoir si cet « élargissement » s'étend aussi à la promesse de la descendance du v. 14a.

Une comparaison avec 13 : 14-17 nous permet, une fois de plus, de trouver la solution de ce problème. Il est en effet frappant de constater que tant en Gen 28 qu'en Gen 13, la promesse de la descendance (28 : 14; 13 : 16) apparaît comme un corps étranger dans le cadre de la promesse. En 13 : 17 le thème de la « Landverheissung » se poursuit comme s'il n'avait pas été interrompu par le v. 16²⁹⁴. L'exhortation divine à l'adresse d'Abraham conduit

292. Dans le but de montrer que le Yahviste ne pouvait se rendre compte que 13 : 14sq. et 28 : 13sq. reflétaient la même tradition (et qu'il est illusoire par conséquent de vouloir répartir les deux textes sur des sources différentes), R. KILIAN (*BBB*, 24, pp. 221-223) s'est appliqué à énumérer toutes les différences matérielles qui existent entre les deux promesses. La valeur de cette démonstration réside pour nous dans le fait qu'elle exclut une dépendance littéraire directe entre lesdites promesses, tout en rendant vraisemblable que les deux textes nous ont été transmis dans le cadre de la même source littéraire.

293. Cf. H. W. WOLFF, *TB*, 22, pp. 351-361; et *supra*, pp. 60-64.

294. C. WESTERMANN (*TB*, 24, pp. 19-24) prétend que seule la promesse de la naissance d'un fils est primitive dans le cycle d'Abraham. Gen 16 et 18 contiennent deux « Verheissungserzählungen » qui tournent autour de ce thème. En revanche, la promesse de la descendance nombreuse y apparaît comme un apport secondaire. Cf. 16 : 10. Il est vrai que cet argument n'est pas valable ipso facto pour les chap. 12 et 13 (ainsi que pour le chap. 15), puisque la « Grundschrift » de ces chapitres repose en grande partie sur des emprunts au cycle de Jacob. Cependant les arguments de structure que nous avons relevés restent déterminants.

ce thème à son but, en ce sens que l'arpentage de la Terre promise, entendu comme une prise de possession symbolique, donne précisément la clef de l'intention qui a présidé à la composition de la « Grundschrift » des chap. 12 et 13. De même, en 28 : 14, la promesse de la descendance interrompt la continuité entre les vv. 13 et 15. La promesse du retour « sur cette terre-ci » au v. 15 n'est en réalité que l'aboutissement de la « Landverheissung » du v. 13. Elle ne se réfère donc en rien au contenu du v. 14.

D'autre part, nous voyons que l'analogie entre 13 : 16 et 28 : 14 est plus directe que ne l'est la correspondance entre les autres éléments des deux promesses. Dans les deux passages, on retrouve la même métaphore pour décrire la descendance innombrable du patriarche (la « poussière de la terre »)²⁹⁵. En revanche, l'image des quatre points cardinaux, qui sont d'ailleurs énumérés dans un ordre différent, n'est pas mise au service du même thème dans les deux récits. En 13 : 14 Abraham est invité à regarder vers les quatre points de la rose des vents. Or, nous avons vu que ce geste fait partie, tout comme l'arpentage envisagé au v. 17, du schéma de la prise de possession symbolique du pays. La mention des quatre points cardinaux est donc parfaitement à sa place dans la « Grundschrift », de sorte qu'il n'y a aucune raison d'y voir une insertion secondaire. En Gen 28 au contraire, l'énumération des points cardinaux est mise au service de la promesse de la descendance. La formule *wprst ymh wqdmh wšpnh wngbh* ne donne pas l'impression de remonter à une origine ancienne, car le verbe *prš*, employé dans le sens de « s'accroître », n'est jamais, à une exception près, suivi d'un complément de direction²⁹⁶. Il s'agit probablement d'un usage créé par le Yahviste.

295. 13 : 16 : « Je rendrai ta postérité comme la poussière de la terre, en sorte que, si l'on pouvait compter la poussière de la terre, on pourrait aussi compter la postérité. » 28 : 14 : « Ta postérité sera comme la poussière de la terre et tu déborderas à l'occident et à l'orient, au nord et au sud, ... » Ce sont là les deux seules mentions de cette métaphore dans la Genèse. À titre de comparaison, cf. 12 : 2; 18 : 18 (« une nation grande et puissante »); 15 : 5; 26 : 4 (métaphore des étoiles); 32 : 13 (métaphore du sable de la mer); 22 : 17 (métaphore des étoiles et du sable de la mer); 26 : 24 (« Je multiplierai ta postérité »). À l'exception de 22 : 17 et de 26 : 4, tous ces passages font partie de la narration yahviste — nous n'avons pas pris en considération les promesses de P — et il n'est pas inconcevable que tous soient dus à l'initiative du Yahviste. En tout état de cause, les promesses de 13 : 16 et 28 : 14 traduisent par leur métaphore une certaine affinité.

296. Dans une dizaine de passages (énumérés par G. LISOWSKY, *Konkordanz zum hebräischen A. T.*, Stuttgart, 1958³, p. 1190), le verbe *prš* (dont le sens premier est « percer » — en allemand « durchbrechen » — puis « défoncer », « battre en brèche », « faire irruption », etc.) est employé au sens de « s'étendre », « déborder » ou « s'accroître ». Le seul autre passage où *prš* ait un complément de direction est És 54 : 3 : *ky-gmyn wšm'wi tprsy*. Comme le contexte de ce passage a trait à la « Mehrungsvorheissung » et est empreint de l'imagerie archaïsante de la vie nomade (cf. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, ATD, 19, 1966, pp. 219sq.), il n'est pas exclu que cette formule soit un écho direct de Gen 28 : 14. L'on ne saurait en tout cas prendre És

Les conclusions que nous impose cet état de choses peuvent se résumer comme suit : 1) La mention des quatre points cardinaux est primitive dans la « Grundschrift » des chap. 12sq. Toutefois elle ne provient pas de la tradition-« prototype » de la promesse « patriarcale » de Béthel, étant donné qu'elle a déjà dépassé le *skopos* primitif de cette tradition. Son origine doit être recherchée dans le symbolisme de la prise de possession, qui correspond, comme nous l'avons vu, au thème principal de la « Grundschrift »²⁹⁷. 2) Tant en 13 : 16 qu'en 28 : 14 la promesse de la descendance a été formulée et insérée par le Yahviste lui-même²⁹⁸. Cette conclusion

54 : 3 comme une attestation indépendante de la formule en question. En revanche, deux passages yahvistes emploient le verbe *prš* pour décrire l'accroissement des troupeaux et l'enrichissement de Laban et Jacob. En Gen 30 : 30 Jacob dit à Laban : « Le peu que tu avais avant moi s'est accru (*wyprš*) énormément, et Yahvé t'a béni sur mes pas. » Au v. 43 du même chapitre, il est dit de Jacob : « L'homme s'enrichit (*wyprš*) énormément et il eut du bétail en quantité, des servantes et des serviteurs, des chameaux et des ânes. » Dans ces deux passages, « l'accroissement » est présenté explicitement comme le fruit de la bénédiction divine. On comprend donc aisément que le Yahviste ait choisi d'introduire ce verbe dans la promesse de Gen 28 : 13-15, puisqu'il concevait la promesse patriarcale essentiellement comme une bénédiction. Cela n'exclut pas, d'ailleurs, qu'en dehors de 28 : 14, le verbe *prš* (sans complément) ait appartenu déjà au thème de la bénédiction de la tradition préyahviste. A ce sujet, cf. maintenant C. TOLL, *Die Wurzel PRŠ im Hebräischen*, in *Orientalia Suevica*, 21, 1972, pp. 73-86.

297. Le même thème se retrouve en Dt 3 : 27. Cf. surtout D. DAUBE, *BZAW*, 77, p. 35, et *supra*, pp. 81-83. F. GARCIA-TRETO (*Bethel. The History and Traditions of an Israelite Sanctuary*, Diss. Princeton, 1967, pp. 163-166) interprète la mention des quatre points cardinaux comme un reflet de la « géographie mythique » cananéenne qui faisait partie, selon lui, des traditions religieuses du sanctuaire de Béthel. En retraçant la notion des « quatre régions du monde » jusque dans la titulature royale babylonienne, il cherche à mettre en rapport cette notion avec les autres éléments de la « géographie mythique » associée au sanctuaire de Béthel, à savoir la « porte des dieux » (28 : 17) qu'il estime équivaloir au « centre de la terre » et à la « montagne cosmique ». L'énumération des quatre points cardinaux s'expliquerait ainsi par la revendication par le sanctuaire de Béthel de « l'axe du monde ». Cette hypothèse nous paraît quelque peu fragile. Même si la notion des « quatre régions du monde » devait vraiment pouvoir être exprimée par l'énumération des quatre points cardinaux — ce qui ne semble précisément pas être le cas dans les textes babyloniens (pour l'Égypte, cf. cependant une inscription sur une borne frontalière de Tell 'el-Amarna. J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, vol. 2, Chicago, 1906, § 957) —, elle ne rendrait guère compte des mentions en 13 : 14 et 28 : 14. Contrairement à És 11 : 12 ou Zach 2 : 6, par exemple, ce n'est pas l'univers qui y est envisagé, mais uniquement la Palestine. C'est ce qu'attestent non seulement le contexte, mais aussi la dénomination « territoriale » des points cardinaux (Cf. G. MORAWE, art. *Himmelsrichtungen*, in *BHH*, 11, col. 722; B. S. CHILDS, art. *Orientation*, in *IDB*, 111, p. 608). Pour ces raisons, la proposition de DAUBE d'interpréter la vue sur les quatre points de l'horizon comme un acte juridique nous semble mieux correspondre au sens de Gen 13 : 14-17 et de Dt 3 : 27. Le fait qu'il soit peut-être matériellement impossible de scruter l'horizon dans ses quatre secteurs (depuis le Mont Pisgah, par exemple, cf. Dt 3 : 27; 34 : 1-4) ne constitue évidemment pas un obstacle à cette conception (contre GARCIA-TRETO, *ibid.*, p. 164).

298. A l'appui de cette conclusion, il faut rappeler aussi que Gen 13 : 16 et 28 : 14 ne sont pas les seuls endroits où la promesse d'une descendance innombrable a manifestement été surimposée à une promesse plus ancienne. Tel est le cas avec certitude en Gen 16 : 10 (cf. à ce propos, H. GUNKEL, *Gen.*, p. 184; C. WESTERMANN, *TB*, 24, pp. 19sq.) et aussi, très probablement, en Gen 26 : 4, 24b (cf. *infra*, pp. 185sq.). Comme

s'impose par la rupture de contexte dans les deux promesses, et elle peut s'appuyer en outre sur le fait que la métaphore de la « poussière de la terre » y est chaque fois employée. Enfin, il apparaît que le Yahviste s'est inspiré de l'image des quatre points cardinaux, qu'il a trouvée dans la « Grundschrift », pour la mettre au service de la « Nachkommenverheissung ». Cette formule lui aura paru propice pour exprimer — après la portée numérique — l'extension géographique de cette promesse.

4. La promesse de la conduite, de la protection et du retour (v. 15)

Après la terre et la descendance, il nous reste à examiner le troisième objet de la promesse de 28 : 13-15 : la conduite et la protection de Jacob et son retour sur la terre qui lui a été promise (v. 15). Ce thème est exprimé par une succession de quatre verbes : « Je suis (ou serai) avec toi, je te garderai partout où tu iras, je te ramènerai sur cette terre-ci, car je ne l'abandonnerai pas jusqu'à ce que j'aie fait ce que je t'ai dit. » Ces quatre éléments forment une unité indissoluble et se trouvent en quelque sorte résumés par la formule initiale « Je serai avec toi ».

Cette promesse, et tout particulièrement son implication d'une expulsion et d'un retour sur la terre promise, ne correspond pas spécifiquement à une préoccupation majeure de l'époque salomonienne dont le Yahviste est contemporain²⁹⁹. Cette époque était caractérisée par le plein épanouissement de la puissance d'Israël. Aucun ennemi n'était à même de contester au peuple d'Israël la possession du pays, et aucune menace d'exil ne pesait sur lui³⁰⁰. Il y a donc lieu de supposer que le thème du v. 15 n'est pas une création du Yahviste, mais qu'il a été reçu de la tradition. Ceci dit, il n'est guère probable non plus que le thème du départ et du retour en Terre promise soit une conception israélite de la période « des Juges ». Si la promesse de la terre, reçue de la tradition patriarcale, a pu correspondre éventuellement à une préoccupation des tribus israélites nouvellement implantées en Palestine³⁰¹, elle

Gen 16 semble être un récit repris tel quel de la tradition reçue par le narrateur yahviste, l'insertion du v. 10 ne peut être attribuée qu'au Yahviste lui-même. La formule (*w*)' *yspr m'rb* se retrouve d'ailleurs en Gen 32 : 13, qui est un des *ipsissima verba* du Yahviste !

299. Cf. *supra*, p. 117.

300. Cf. M. Norn, *Geschichte Israels*, 1954², pp. 198sq. Cf. Ex 34 : 24 (J ?).

301. Cf. M. Norn, *Übertieferungsgeschichte*, pp. 54-58. Il est cependant étonnant que la promesse de la terre ne soit mentionnée nulle part explicitement dans les parties prédeutéronomistes des livres de Josué et des Juges. Ce n'est que dans les formulations deutéronomistes (influencées par le Deutéronome) que la promesse du pays (dans son *skopos* pan-israélite, bien entendu) est fréquemment attestée. Cf. entre autres, Jos 1 : 6, 13, 15 ; 21 : 43sq. ; 22 : 4 ; Jg 2 : 1b. Il est toutefois certain que l'extension « politique », voire « pan-israélite », de la promesse s'est produite bien avant le

n'a pu y revêtir qu'une forme « linéaire » — comme en témoignent toutes les « Landverheissungen » au *skopos* élargi — et non pas une forme « cyclique » telle qu'elle apparaît en 28 : 15³⁰². La particularité de la promesse de 28 : 13, 15 réside précisément dans le fait que la « Landverheissung » y est accordée en terre cultivée, mais que son accomplissement implique au préalable un départ et un retour du titulaire sur la terre de la promesse³⁰³. Cette particularité exclut également une affinité entre le v. 15 et le thème de la « conduite dans le désert » qui appartient aux traditions de l'Exode et de la Conquête³⁰⁴.

A moins d'attribuer la conception de la promesse de 28 : 13-15 dans son ensemble au « flair » narratif du Yahviste — ce qui est rendu improbable précisément par la présence d'une insertion yahviste au v. 14 — nous en sommes ainsi réduits à faire remonter le v. 15, tout comme le v. 13, à l'origine « patriarcale » de la tradition. En effet, c'est dans le milieu semi-nomade que l'ensemble du v. 15 trouve sa meilleure explication. H. D. Preuss a établi, dans un article récent, l'origine nomade de la formule « Je serai avec toi »³⁰⁵,

Yahviste. Si tel n'était pas le cas, on ne verrait pas quel eût été l'intérêt des Israélites à préserver la tradition de la promesse « patriarcale » jusqu'à sa réception par le Yahviste.

302. Nous appelons « cyclique » une promesse qui prévoit un départ et un retour de son destinataire avant d'envisager sa réalisation. Par promesse « linéaire », nous entendons une promesse qui ne connaît pas ce mouvement « cyclique ». Pour la portée de cette distinction, cf. la cinquième partie de notre travail. Dans le Deutéronome et dans l'histoire deutéronomiste, le don de la terre apparaît comme un processus essentiellement « linéaire ». Israël est conduit du désert à la Terre promise pour y demeurer et pour y obtenir le repos. Il n'existe pas de va-et-vient entre le pays d'Israël et l'extérieur. On pourrait se demander si le thème du « repos » après la prise de possession du pays, que le Deutéronome interprète comme un repos après la défaite des ennemis (cf. G. VON RAD, *Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes, in Zwischen den Zeiten*, 11, 1933, pp. 104-111, réimprimé in *TB*, 8, pp. 101-108; *Verheissenes Land und Jahwes Land* (1943), in *TB*, 8, p. 99), ne s'appliquait pas primitivement au « repos » résultant du passage de l'existence nomade à la vie sédentaire. Cf. Dt 12 : 9sq. ; 25 : 19 ; Jos 1 : 13, 15 ; 21 : 43sq. ; 22 : 4.

303. C'est un fait remarquable que si seule la promesse de Gen 28 : 13, 15 a préservé le *skopos* nomade, toutes les anciennes « Landverheissungen » de la Genèse ont conservé leur localisation aux *megômôl* patriarcaux. Cf. Gen 12 : 7 (Sichem) ; 13 : 14sq. (Béthel) ; 15 : 1sq., 8sq., 18 (probablement Mamré, cf. *supra*, pp. 76sq., n. 164). Seul le cas de 26 : 2sq. est douteux. Nous y reviendrons à l'instant. Comme nous allons le voir (cf. *infra*, pp. 335sq.), la permanence de l'association entre la promesse de la terre et le *mâgôm* palestinien constitue un argument majeur contre l'hypothèse de von RAD (cf. *supra*, p. 23) et de NORN (*Überlieferungsgeschichte*, p. 59) selon laquelle l'octroi de la promesse « patriarcale » était primitivement localisé dans les steppes extra-palestiniennes. Il y aura lieu par conséquent de donner raison à ALT (*Kl. Schr.*, I, p. 66) qui attribue la promesse de la terre à une couche de tradition « palestinienne », étant entendu que, contrairement à ALT, cette couche de tradition ne reflète pas nécessairement la sédentarisation achevée et qu'elle n'est pas précédée par une tradition « extra-palestinienne » purement nomade.

304. Sur ce thème, cf. M. NORN, *Überlieferungsgeschichte*, pp. 62sq.

305. L'expression « Je serai avec toi » appartient au formulaire de l'oracle de salut (cf. entre autres Gen 26 : 24 ; 28 : 15 ; És 41 : 10 ; 43 : 2, 5 ; Jér 30 : 11 ; 46 : 28), ce qui ne l'empêche pas d'apparaître aussi dans d'autres contextes. A propos de l'oracle

et V. Maag a montré que le thème de la conduite et de la protection du clan au cours de ses transhumances était un des éléments

de salut, cf. *infra*, pp. 213-240. H. D. PREUSS («...ich will mit dir sein!» in ZAW, 80, 1968, pp. 139-173) a montré que la formule «Je serai avec toi» se trouve employée avec prédilection dans la tradition patriarcale (dans les cycles d'Isaac et de Jacob), dans les textes relatifs à l'histoire de Moïse, de la Conquête et des Juges et, enfin, dans les récits relatifs à l'épopée de David (parmi lesquels PREUSS range également l'histoire de Joseph). Si dans le dernier de ces trois groupes la formule a déjà acquis le sens général d'assistance ou de providence divine, elle a conservé dans les deux premiers groupes son sens premier de protection et de conduite au cours d'un voyage ou d'une migration. PREUSS en déduit que l'origine de la formule doit être recherchée dans le cadre de la vie nomade (cf. pp. 152sq.), et que son association avec le thème de la guerre sainte (cf. Nb 14 : 43; Dt 20 : 1; Jos 6 : 27; 7 : 12; 14 : 12; Jg 1 : 19, etc.) ne reflète pas, contrairement à l'opinion courante, son *Sitz im Leben* primitif (cf. pp. 144sq.). Cf. maintenant aussi H. D. PREUSS, art. 1, in *ThWbAT*, 1, cols 485-500. Sur la base de ce résultat, très soigneusement élaboré, il nous eût paru possible de souligner davantage encore que ne le fait PREUSS la spécificité de l'usage de cette formule dans les traditions patriarcales par rapport aux traditions «historiques». A ce propos, il est intéressant de relever que SRENASS insiste également sur la formule «je suis avec toi» (Ex 3 : 12-14) dans son effort de démontrer que Yahvé, le Dieu de l'Exode, était à l'origine un «Dieu des pères». Cf. *BZAW*, 98, pp. 76sq.

Une autre question est de savoir quels sont les textes de la Genèse les plus aptes à avoir préservé par cette formule un élément provenant directement des niveaux de tradition les plus anciens. PREUSS relève très justement que la formule ne peut être attribuée à l'activité créatrice de J, et il écrit : «Die ältere Quelle J kennt die Formel nicht bei Abraham, sondern erst bei Isaak, während E sie auch für Abraham verwendet, wenn auch nicht als Verheissung. J ist hier eindeutig von 'Tradition' abhängig, da er die Formel eben nicht der in Urgeschichte und auch nicht in dem von ihm selbst gestalteten Text Gen 12 : 1-3 verwendet» (p. 153). Mais PREUSS est moins convaincant lorsque, à la suite de A. JEPSEN (*WZ Leipzig*, 3, 1953/54, pp. 274sq.), il recherche dans le cycle d'Isaac l'origine première de la formule : «Nun wurde schon früher vermutet, dass der Führungsglaube, d.h. der Glaube an eine mitgehende und leitende Gottheit, ursprünglich in der Isaaksippe zu Hause gewesen sei» (*ibid.*). De même qu'il nous a paru inutile de chercher à attribuer à un seul cycle de traditions l'origine de la «Landverheissung» patriarcale, il nous semble illusoire de vouloir déterminer le cycle patriarcal auquel notre formule aurait appartenu en premier. Pour peu que les trois cycles patriarcaux aient baigné, à leur origine la plus lointaine, dans le même milieu social et dans le même climat religieux, il est fort possible que tous trois aient conservé des formules et des notions très proches les unes des autres. JEPSEN écrit lui-même à propos de la parenté de motifs entre les cycles de Jacob et d'Isaac (art. *cit.*, p. 275) : «Diese Verwandtschaft braucht nicht erst das Ergebnis späterer Angleichung zu sein, so gewiss auch eine solche am Werk war. Vielmehr findet sie sich auch schon in den jeweils ursprünglichen Sagen und ist begründet in der Verwandtschaft der Situation, sowohl was den inneren Zusammenhang der Sippen angeht, der im Glauben an den Vätergott begründet war, wie auch die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Halbnomadenstämme, [...]». Nous allons d'ailleurs revenir à l'instant sur le problème des relations de structure entre les cycles d'Isaac et de Jacob.

Sur la formule «Je serai avec toi», cf. aussi L. RUPPERT, *Die Josephserzählung der Genesis*, München, 1965, pp. 44-51; et, maintenant, W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9, 1-10, 16, Ex 3f. und Ri 6, 11b-17*, FRLANT, 101, Göttingen, 1970, pp. 146-151; et D. VETTER, *Jahwes Mit-Sein als Ausdruck des Segens*, in coll. *Arbeiten zur Theologie*, 1, 45, Stuttgart, 1971. VETTER insiste, lui aussi, sur l'origine nomade de la formule (pp. 6-9, 14, 29), mais — sans méconnaître ses rapports avec l'oracle de salut — il attribue la formule plutôt au langage de la bénédiction. Sur la portée de cette distinction, cf. *infra*, pp. 339-343. Il nous semble cependant que la formule «Je serai avec toi» se comprend mieux dans le cadre d'une intervention salvifique de la divinité, telle qu'elle est impliquée par l'octroi d'un oracle de salut, que dans le contexte de

constitutifs de la religion du « Dieu des pères »³⁰⁶. Il n'est donc pas trop audacieux de conclure que la promesse de la conduite, de la protection et du retour de Jacob au v. 15 est le pendant de la « Landverheissung » du v. 13, et que ces deux éléments, étroitement liés, indiquent le *skopos* même de la promesse « patriarcale » de Béthel. C'est essentiellement sur ces observations que nous appuierons notre thèse selon laquelle la promesse de sédentarisation et l'assurance de la protection étaient accordées chaque année par El (identifié au « Dieu du père ») aux clans de semi-nomades, qui au cours de leurs transhumances d'été, fréquentaient certains *meqômôl* en terre cultivée³⁰⁷.

Cette conclusion peut s'appuyer en outre sur les trois observations suivantes :

1) Le thème du v. 15 est absent de la promesse de 13 : 14-17. En empruntant à l'ancienne tradition béthélienne le motif de la promesse de la terre tout en lui imposant un *skopos* pan-israélite, l'auteur de la « Grundschrift » des chap. 12sq. ne pouvait évidemment reprendre le thème du départ et du retour, propre à la conception nomade de la promesse. Comme le montre 12 : 1,4a,6sq., cet auteur avait fait sienne la perspective « linéaire » de la promesse et de son accomplissement, en ce sens qu'il n'était question pour lui que d'un seul départ (de Mésopotamie) et d'un seul aboutissement du voyage d'Abraham (en Terre promise). Il voyait la promesse s'accomplir, en germe du moins, dès l'arrivée d'Abraham à Sichem par la prise de possession symbolique de tout le pays. Dans le contexte de la « Grundschrift », aucun nouveau départ d'Abraham n'était envisagé. On peut toutefois se demander si la notion d'arpentage (13 : 17) n'est pas, elle aussi, un vestige indirect de la conception nomade de la « Landverheissung » telle qu'elle apparaît dans la promesse de Jacob (28 : 15). De même que l'auteur de la « Grundschrift » a élargi la promesse d'un territoire à la dimension de toute la Palestine (28 : 13 > 13 : 15), il aura réinterprété l'idée du perpétuel aller-et-retour impliqué par 28 : 15 à la lumière de l'usage juridique de l'arpentage et l'aura présenté comme une prise de possession symbolique du pays³⁰⁸.

la bénédiction. Cf. par exemple cette prière d'un nomade en détresse gravée sur une pierre en plein désert d'Arabie centrale : « O sois avec moi, ô 'Ilal, écoute, rappelle-toi ! Aide-moi ! Par 'Aglb » (cite d'après A. VAN DEN BRANDEN, *Les Inscriptions Thamoudéennes*, in coll. *Bibliothèque du Muséon*, 25, Louvain, 1950, p. 234, inscription HU. 794). En demandant à la déesse « d'être avec lui », ce nomade implore le secours de la divinité plutôt que sa bénédiction.

306. V. MAAG, *Der Hirte Israels*, in *Schweizerische Theologische Umschau*, 28, 1958, pp. 2-28. Cf. surtout les pp. 9-14 où MAAG donna un exposé très remarquable de toute cette thématique.

307. A ce propos, cf. *infra*, pp. 587-605.

308. Si cette hypothèse s'avérait correcte, il ne s'agirait là que d'une des nombreuses réinterprétations israélites d'anciennes conceptions nomades. La notion du pèlerinage en est peut-être la plus importante. PARUSS écrit (*art. cit.*, pp. 157sq.) : « Israels Glaube war und blieb geprägt von bestimmten Kategorien einer Religion des Weges. Die

2) Si le thème de 28 : 15 est absent de la promesse de 13 : 14-17, il est en revanche pleinement attesté dans le récit élohiste de la théophanie de Béthel, en 28 : 20, 21. L'on y retrouve en effet tous les éléments essentiels du v. 15, cette fois sous la forme conditionnelle du vœu : « Si Dieu est avec moi et me garde en la route par où je vais, s'il me donne du pain à manger et des habits pour me vêtir (ce qui correspond chez J à ' Je ne t'abandonnerai pas ... ') et si je reviens sain et sauf chez mon père ... ». Il est évident qu'à moins d'avoir été influencées l'une par l'autre, les versions yahviste et élohiste doivent remonter à une tradition commune³⁰⁹. Du même coup, cet élément de tradition s'avère lié tout particulièrement au *māqôm* de Béthel^{309b}.

3) Enfin, il vaudrait la peine de se demander si la thèse de l'origine nomade de la promesse de 28 : 13, 15 ne trouve pas un appui indirect dans la présence (éventuelle) d'éléments structuraux semblables dans *le cycle d'Isaac*. En effet, il ne nous paraît pas impossible que la formule « Je serai avec toi » ait été associée, dans une constellation antérieure du cycle d'Isaac, au même thème du départ et du retour du patriarche qu'en 28 : 13, 15. C'est pourquoi il nous faut consacrer maintenant un excursus à la promesse dans le cycle d'Isaac.

III. EXCURSUS : LA PROMESSE DANS LE CYCLE D'ISAAC

1. Les promesses de Gen 26: 2-5; 26: 23-24 et 46: 2-4

En Gen 26: 2-5, Yahvé apparaît à Isaac et lui dit : « Ne descends pas en Égypte; demeure au pays que je te dirai. Séjourne dans ce pays, et je serai avec toi et te bénirai ... » (26 : 2b, 3a). Cette exhortation est suivie de la promesse de la terre (v. 3b), de la postérité innombrable (v. 4a) et de la bénédiction des nations (v. 4b). Le v. 5 précise enfin que ces promesses sont accordées à Isaac en vertu de l'obéissance d'Abraham « qui a gardé mes observances, mes règles et mes lois ».

Une première lecture de ces versets dans leur contexte immédiat

Terminologie der Wanderung ist daher innerhalb des Alten Testaments von grosser Bedeutung, und sie reicht bis ins Neue Testament und auch nach Qumran. Nomadisches Unterwegssein wurde zur irdischen Pilgerfahrt. »

309. A propos de l'indépendance des narrations yahviste et élohiste l'une par rapport à l'autre, cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, pp. 40-44.

309 b. En affirmant qu'une promesse de protection pendant un voyage et de retour dans un sanctuaire se conçoit particulièrement bien dans un contexte nomade, nous ne prétendons pas pour autant qu'une promesse de ce type soit impensable dans un autre cadre. Il va sans dire que le voyageur peut aussi être un sédentaire. Preuve en soit cet oracule égyptien de la XXI^e Dynastie, prononcé par le « dieu » Aménophis I^{er} et envoyé à un « prophète » en voyage par son ami resté à Thèbes : « I will protect thee, I will bring thee back safe, and thou shalt fill thine eye with the Court. » Cf. A. M. BLACKMAN, *Oracles*, in *JEA*, 12, 1926, pp. 176-185, surtout pp. 184 sq. (il s'agit du Papyrus du British Museum N° 10417); cf. aussi H.-M. SCHENKE, *Die Orakel im alten Aegypten*, Diss. Berlin, 1960, p. 47.

suffit à faire apparaître les deux données suivantes : Premièrement, l'exhortation et la promesse des vv. 2-5 s'insèrent fort maladroitement dans le cadre du récit de la « Gefährdung der Ahnfrau » (26 : 1,7-11)³¹⁰. L'ensemble de 26 : 1-11 n'est donc en aucune manière une « Verheissungserzählung »³¹¹. Deuxièmement, les éléments qui constituent l'amalgame des vv. 2-5 sont eux-mêmes disparates³¹², et à certains égards contradictoires. Pour ce qui est de la promesse proprement dite (vv. 3b-5), ses composantes sont manifestement des emprunts à d'autres traditions de la Genèse³¹³. Seule l'exhortation des vv. 2b,3a peut prétendre à une certaine originalité, en ce sens qu'elle ne correspond pas au « schéma » yahviste (ou postyahviste) de la promesse, tel qu'il est reflété par exemple dans la forme finale de 13 : 14-17 ; 28 : 13-15 (ou 22 : 15-18).

Cela dit, est-il légitime de traiter les vv. 2b,3a comme une unité

310. Sur ce point tous les auteurs sont d'accord. Cf. parmi les auteurs récents A. JEPSEN, *Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten, in WZ Leipzig*, 3, 1953/54, p. 274 ; et H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 40, n. 145. Cf. aussi les notes suivantes.

311. Dans son analyse des « Verheissungserzählungen », WESTERMANN n'a même pas estimé nécessaire de mentionner 26 : 2-5. Cf. *TB*, 24, pp. 11-34.

312. L'hétérogénéité de cette promesse a été ressentie par l'ensemble des commentateurs. En général, l'exhortation, c'est-à-dire les vv. 1aob, 2aα,3a, a été attribuée à l'histoire de la « Gefährdung der Ahnfrau » (vv. 6-11 J), alors que la promesse proprement dite était considérée comme secondaire. Voici d'ailleurs les répartitions proposées par les principaux commentateurs : A. DILLMANN (*Gen.*, pp. 322sq.) : J = vv. 1b,3a,6 ; R = v. 1aβy ; élargissement secondaire : vv. 3b-5. DILLMANN se distingue de la plupart de ses successeurs par le fait qu'il attribue les vv. 1a,2b à E. H. HOLZINGER (*Gen.*, pp. 175sq.) : J = vv. 1aob,2aα,3aα,6 ; R² = vv. 1aβy, 2aβb ; RD = vv. 3aβ-5. H. GUNKEL (*Gen.*, pp. 300sq.) : J = vv. 1aob,2aα,3a ; R¹ = vv. 1aβy,3b-5 ; fragment isolé de E : v. 2aβb. O. EISSFELDT (*Hexateuchsynopse*, pp. 45^osq.) : L = vv. 1aαβ, 2a,3a ; J = vv. 2b,3bα ; E = vv. 2b,3bβ-5a ; H = vv. 1aβy,5^o (le v. 2b est commun à J et E, cf. p. 261^o). J. SKINNER (*Gen.*, pp. 363sq.) : J = vv. 1aob,2aα,3a,6 ; R¹ ou R² = vv. 1aβy,2aβb ; élément secondaire = vv. 3b-5 ; V. ZIMMERLI (*Geschichte und Tradition von Beerseba im A.T.*, Diss. Göttingen, 1932, p. 12, n. 24) : J = vv. 1,2a(?), 3a, le reste étant une élaboration deutéronomiste d'un fond élohiste ; M. NOTU (*Überlieferungsgeschichte*, p. 30) : J = vv. 1,2aα,3aα,6 ; éléments secondaires = vv. 2aβb,3bβ-5. G. VON RAD (*ATD*, 2-4, p. 235) : J = vv. 1-3a ; éléments secondaires = vv. 3b-5. R. KILIAN (*BBB*, 24, pp. 202-209) : J = vv. 1aobα,6 ; éléments secondaires (de la même main que 22 : 15-18) = vv. 1aβyβ,2-5. Cf. encore L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, *WMANT*, 36, Neukirchen, 1969, pp. 66sq. Pour nous, la question de la répartition littéraire n'est pas en l'occurrence d'une importance majeure. Même si les influences « deutéronomistes » relevées aux vv. 3b,5 ne représentaient que le rcmienement d'un *theologoumenon* inséré primitivement par le Yahviste (cf. dans ce sens, K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, 1964, p. 147), cette promesse resterait, sur le plan de la tradition, un corps intrus, et son hétérogénéité interne n'en serait pas remise en cause.

313. A ce sujet, cf. en particulier GUNKEL, SKINNER, KILIAN (*locis citatis*) et KOCH (*op. cit.*, pp. 130,134,138). Le v. 1aβy déjà, se réfère explicitement à l'épisode de 12 : 10 — 13 : 1. Le v. 3ba se signale par l'emploi du pluriel de *rs* dans la « Landverheissung », ce qui peut, mais ne doit pas (cf. *infra*, n. 344), refléter un usage tardif. Le v. 5 et, peut-être, le v. 3b (mais cf. à propos de ce verset, N. LONFINK, *SBS*, 28, pp. 17sq. et n. 31) sont empreints de formules deutéronomistes. Enfin, KILIAN (*loc. cit.*) a montré que l'ensemble de la promesse des vv. 3-5 se rapprochait singulièrement du passage postyahviste de 22 : 15-18. Il apparaît ainsi que les vv. 3bβ-5, pour le moins, ont de fortes chances de remonter à une main secondaire. Quoi qu'il en soit, il est certain que ces versets ne représentent pas un élément ancien reçu de la tradition d'Isaac.

indépendante non seulement de la tradition de 26 : 1,6-11, mais également de la promesse des vv. 3b-5? Nous pensons que oui. L'attribution des vv. 2b,3a au récit de la « Gefährdung der Ahnfrau » ne ferait justice à aucun des éléments de l'exhortation³¹⁴, et, qui plus est, elle postulerait pour la tradition primitive de 26 : 1,6-11 un élément qui fait défaut dans ses deux versions parallèles (12 : 10 — 13 : 1 J; 20 : 1-18 E)³¹⁵. Quant à la possibilité de voir dans les vv. 2b,3a un élément secondaire entré dans la composition de l'amalgame des vv. 2-5 au même titre que les composantes de la promesse proprement dite, elle pourrait, il est vrai, s'appuyer sur l'argument suivant : ainsi que l'a proposé R. Kilian³¹⁶, l'exhortation de ne pas descendre en Égypte (v. 2b) pourrait s'expliquer, parallèlement au v. 1aβγ, comme un renvoi explicite à la tradition de 12 : 10sq. Seulement, comme va nous le suggérer un examen de 46 : 2-4, cette exhortation peut également remonter à une tradition autonome³¹⁷. Ainsi, nous ne voyons aucun obstacle qui nous interdise *a priori* de traiter les vv. 2b,3a comme un fragment de tradition isolé. Reste alors le problème de la tension interne de ce fragment. Mais ce problème pourra nous préoccuper plus tard.

Gen 26: 23-24. Il nous faut maintenant jeter un regard sur la seconde promesse rapportée dans le cycle d'Isaac. Après être monté à Beerschéba (26 : 23), Isaac reçoit une révélation divine dans laquelle Yahvé lui dit (v. 24) : « Je suis le Dieu de ton père Abraham. Ne crains rien, car je suis avec toi. Je te bénirai, je multiplierai ta postérité, en considération de mon serviteur Abraham. » Isaac répond à cette promesse en édifant un autel et en invoquant le nom de Yahvé (v. 25)³¹⁸. Pas plus que celle des

314. Selon le v. 1aαb, Isaac a déjà pris le chemin de Gêrar. Il n'y a donc pas de raison pour qu'il soit explicitement exhorté à ne pas descendre en Égypte et à séjourner « dans le pays que je te dirai ». L'idée d'une descente en Égypte est d'ailleurs absente de la tradition primitive de la « Gefährdung der Ahnfrau ». Cf. R. KILIAN, *BBB*, 24, p. 203; K. KOCH, *op. cit.*, p. 139. Seul le v. 3aα pourrait, à la rigueur, correspondre à l'exposition du récit de 26 : 1,6-11, si l'on admet qu'Isaac est déjà arrivé à Gêrar. L'exhortation de séjourner « dans ce pays-ci » est d'ailleurs en contradiction avec le v. 2bβ. Cet élément pourrait par conséquent avoir été formulé par le rédacteur responsable de l'insertion des vv. 2-5. Mais il n'est pas exclu non plus qu'il s'agisse là d'un fragment d'une ancienne « Landverheissung ». Cf. *infra*, pp. 197sq. De toute façon, KILIAN (*op. cit.*, p. 206) a probablement raison de postuler pour la tradition préyahviste le record du v. 6 au v. 1aαb.

315. Cf. K. KOCH, *op. cit.*, p. 138.

316. R. KILIAN, *BBB*, 24, p. 203.

317. Cf. *infra*, pp. 188-194, 196sq.

318. Les auteurs sont divisés sur le problème de l'ancienneté de ce passage. H. HOLZINGER (*Gen.*, p. 177), H. GUNKEL (*Gen.*, p. 303) et M. NOTH (*Überlieferungs-geschichte*, p. 30) considèrent les vv. 24,25a comme une insertion secondaire. A. DILLMANN (*Gen.*, p. 322), J. SKINNER (*Gen.*, p. 366) et G. VON RAD (*ATD*, 2-4, p. 237) y voient au contraire un élément ancien appartenant à la narration yahviste. ERLEN, O. EISSFELDT (*Hezaleuchsynopse*, pp. 47^{sq.}, 281^{''}) voit dans ces versets le parallèle yahviste à la promesse élohiste des vv. 3b-5a (alors qu'il attribue le reste du chap. 26 à L).

vv. 2bsq., la présente promesse ne s'insère actuellement dans la ligne de tension d'une « Verheissungserzählung », mais le fait que cette promesse est placée dans le cadre d'une théophanie nocturne, qu'elle est située à un *māqôm* « patriarcal », et qu'elle est suivie de l'érection d'un autel, montre que cette scène a très bien pu, comme celle de 28 : 13,15, appartenir à un contexte narratif plus ancien. Dans ce contexte, aujourd'hui disparu, la promesse apportait certainement un dénouement à une tension introduite par le récit.

A l'instar de celle des vv. 2-5, la promesse du v. 24 semble avoir subi un remaniement secondaire. Le v. 24b ne remonte guère à un niveau de tradition ancien³¹⁹. Seul le v. 24a (sans la mention d'Abraham), qui s'apparente étonnamment à 26 : 3aβ et à 46 : 3abα,4, pourrait remonter à une promesse reliée dès l'origine au cycle d'Isaac. Ainsi nous nous trouvons, dans le cycle d'Isaac, en présence de deux promesses qui sont manifestement composites et qui toutes deux s'insèrent mal dans leur contexte actuel. Pourtant, la permanence de certains thèmes — en particulier l'usage de la formule « Je serai avec toi » — permet de penser que ces deux promesses ne s'expliquent pas uniquement comme des *theologoumena* dus aux narrateurs ou aux rédacteurs, mais qu'elles reflètent, en partie du moins, un élément primitif reçu de la tradition d'Isaac.

Gen 46 : 2-4. C'est un troisième texte qui va finalement nous éclairer sur le sens et la fonction de la promesse dans le cycle d'Isaac. En *Gen 46 : 2-4*, Jacob reçoit au *māqôm* de Beersbéba la révélation suivante : « Je suis ha'El, le Dieu de ton père. Ne crains point de descendre en Égypte (car là-bas je ferai de toi un grand peuple). C'est moi qui descendrai avec toi en Égypte, c'est moi

319. Le v. 24bβ est relativement récent, puisqu'il présuppose la fusion entre les traditions d'Isaac et d'Abraham. La question de l'ancienneté est cependant plus délicate en ce qui concerne la promesse de la descendance nombreuse (v. 24ba). Aucun indice ne nous permet d'affirmer que ce thème ait joué un rôle quelconque dans la tradition d'Isaac (contre H. Sennass, *BZAW*, 98, pp. 103sq., qui ne fait pas la distinction entre la promesse d'un fils et celle d'une descendance nombreuse). Le cycle d'Isaac semble au contraire être entièrement déterminé par la préoccupation de la possession de la terre (cf. M. Nora, *Oberlieferungsgeschichte*, pp. 116sq.). Toutefois, il est très frappant de constater que nous avons au v. 24b la seule « Nachkommenverheissung » de la Genèse qui ne soit pas liée à une métaphore exprimant le caractère innombrable de la descendance. Comme d'autre part cette promesse fait suite à l'assurance de la bénédiction, il n'est pas absolument exclu que le v. 24ba remonte, tout comme le v. 24a, à la tradition ancienne. Cela signifierait que le thème de la descendance est resté, dans la tradition d'Isaac, le simple corollaire de la bénédiction et de la promesse de conduite et de protection (v. 24aγ) et ne s'est pas développé en un thème autonome qui aurait eu sa justification en soi. (Sur le lien entre la bénédiction et la « Nachkommenverheissung », cf. *supra*, p. 61, n. 126, pp. 98sq.). Toutefois, il ne s'agit là que d'une hypothèse.

aussi qui t'en ferai remonter, (et Joseph te fera fermer les yeux)³²⁰. Cette promesse, transmise par la narration élohiste³²¹, présuppose évidemment, dans son contexte actuel, le rattachement de l'histoire des Pères à la tradition de l'Exode et de la Conquête. Trois raisons peuvent toutefois être invoquées en faveur de la présence au sein de cette promesse d'un élément de tradition plus ancien, indépendant non seulement de la fusion entre l'histoire des Pères et la tradition de l'Exode, mais indépendant également de la tradition de Jacob. Premièrement, il est étonnant de voir Dieu garantir au patriarche son retour d'Égypte, alors que — contrairement d'ailleurs à la tradition primitive du cycle de Jacob, qui ne connaissait pas de descente en Égypte³²² — les narrations de J et E s'accordent à situer la mort de Jacob en Égypte³²³. Deuxièmement, il est remarquable que la théophanie soit localisée à Beerschéba. Si cet endroit correspond, comme on l'admet en général, au *māqôm* central de la tradition d'Isaac³²⁴, il n'a certai-

320. Les éléments mis entre parenthèses présupposent un lien avec la tradition de l'Exode (cf. A. JEPSEN, *Zur Übertieferungsgeschichte der Vätergestalten*, in *WZ Leipzig*, 3, 1953/54, pp. 274sq.; H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 40). Ces éléments, facilement dissociables de leur contexte, ne peuvent évidemment être pris en considération dans l'élaboration de la tradition ancienne.

321. L'appartenance de 46 : 2-5a à E n'est pas contestée. De même, on s'accorde à attribuer à J les vv. 1aα et 5b. Tout le problème réside dans l'attribution du v. 1b. Si les sacrifices offerts par Jacob sont considérés comme le prélude de la théophanie, le v. 1b doit être attribué à E, et la mention « il arriva à Beerschéba » au v. 1aβ doit être considérée comme une glose (ainsi A. DILLMANN, *Gen.*, pp. 434sq.; H. HOLZINGER, *Gen.*, p. 248; H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 461sq.; J. SKINNER, *Gen.*, pp. 490sq. et M. NOTH, *Übertieferungsgeschichte*, pp. 30, 38). Dans ce cas, le Yahviste n'aurait pas connu de théophanie accordée à Jacob avant sa descente en Égypte. Mais il est également possible de séparer le v. 1 des vv. 2sq. et d'y voir le reste d'une scène cultuelle (avec ou sans oracle) relatée par le Yahviste. C'est ce qu'admettent O. EISSFELDT (*Hezaleuchsynopse*, p. 94'), O. PROCKSCH (*Gen.*, pp. 254, 406) et W. ZIMMRLI (*Geschichte und Tradition von Beerseba im A.T.*, Diss. Göttingen, 1932, p. 13, n. 26). ZIMMRLI fait remarquer qu'une apparition divine spontanée (accordée à Jacob par surprise, comme en 28 : 10sq.) serait plus conforme au génie de l'Élohiste qu'une apparition « provoquée » par des sacrifices. D'autre part, il nous semble que la présentation de soi de Dieu au v. 3 se comprend mieux si elle n'est pas précédée du v. 1bβ. Enfin, l'accord entre le v. 5b et le v. 1aα n'est pas aussi parfait que le prétend GUNKEL. L'on s'attendrait à ce que les « fils d'Israël » hissent leur père sur les chariots avant que celui-ci ne se mette en route avec toutes ses possessions (v. 1a). Dans ce cas (comme d'ailleurs dans la première hypothèse), il faut lire « Jacob » au lieu d'« Israël » au v. 2a (avec tous les commentateurs). Sans perdre conscience du fait que l'analyse littéraire de 46 : 1-5 reste évidemment sujette à caution, nous nous rallions donc à la répartition suivante : J = vv. 1, ... (?), 5b; E = vv. 2-5a.

322. Gen 48 : 22 laisse apparaître un ancien niveau de tradition pour lequel Jacob-Israël mourait dans la région de Sichem et qui ne connaissait pas encore la descente en Égypte de Jacob. A ce propos, cf. E. MEYER, *Die Israeliten*, pp. 414sq.; M. NOTH, *Übertieferungsgeschichte*, p. 91 et n. 243; E. NIELSEN, *Shechem*, pp. 284, 286; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, p. 366; A. DE PURY, *art. cit.*, in *RB*, 76, 1969, p. 13.

323. Cf. Gen 50 : 1sq. J; 50 : 15sq. E; 49 : 33 P. Cette particularité a été relevée par H. SEEBASS (*BZAW*, 98, p. 39).

324. En dehors des quelques noms de puits mentionnés en 26 : 15-25 (cf. aussi 21 : 25sq.), trois endroits seulement sont associés au nom d'Isaac : Beer-lahai-roi, Gêrar et Beerschéba. Beer-lahai-roi est lié avant tout à la tradition d'Ismaël (16 : 7, 13sq.;

cf. aussi 21 : 14-21), mais apparaît aussi, accessoirement, comme domicile d'Isaac (24 : 62; 25 : 11). Malgré le caractère récent de ces deux passages, M. NORN (*Überlieferungsgeschichte*, p. 118) situe à cet endroit l'origine de la tradition d'Isaac. Toutefois, comme la légende culturelle et la « Verheissungserzählung » qui paraissent être à l'origine du récit de 16 : 7-16 concernent manifestement Ismaël, et non Isaac, il est préférable de ne pas postuler cet endroit comme le point de départ ou même comme le centre de la tradition d'Isaac. Au sujet de l'origine ismaélite des traditions de Beer-lahal-roi, cf. H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 186-193, 231sq.; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 164-166, 200sq.; A. WEISER, art. « Isaak », in *RGG*³, III, col. 902; A. JEPSEN, art. cit., in *WZ Leipzig*, 3, 1953/54, p. 275; et NORN lui-même, *op. cit.*, p. 119, n. 312. Gérar apparaît uniquement dans les récits des démêlés entre Isaac (ou Abraham) et Abimélek (cf. 20 : 1sq. — une tradition empruntée au cycle d'Isaac, cf. *supra*, p. 77 n. —; 26 : 1-11, 15-22, 25b-33). Étant donné qu'aucune scène culturelle n'y est localisée (et qu'aucun *māqôm* « patriarcal » ou israélite ne semble y avoir été vénéré), Gérar n'entre pas en ligne de compte comme « Haftpunkt » du cycle d'Isaac. En revanche, Beerschéba apparaît d'emblée comme le véritable « port d'attache » de la tradition d'Isaac (cf. A. ALT, *Kl. Schr.*, I, pp. 53sq.; W. ZIMMERLI, *op. cit.*, pp. 17sq.; A. JEPSEN, art. cit., pp. 269sq.). C'est là que sont localisées la seule théophanie et la promesse du cycle d'Isaac. C'est là qu'Isaac établit un *māqôm* culturel (26 : 25; cf. aussi 21 : 33 et 46 : 1, qui sont des emprunts à la tradition d'Isaac). C'est là, enfin, que, dans la narration élohiste, est conclue l'alliance avec Abimélek (21 : 22-32. La localisation de la scène de 26 : 26-31 J n'est pas claire). L'Élohiste a d'ailleurs fait de Beerschéba le domicile des trois patriarches (22 : 19; 28 : 10; 46 : 2sq., et cf. à ce sujet, W. ZIMMERLI, *op. cit.*, pp. 13sq.). Cela dit, il est évident que les épisodes de Gérar et de Beer-lahal-roi remontent, eux aussi, aux couches les plus anciennes du cycle d'Isaac. Si ce n'était pas le cas, on ne verrait pas comment ces traditions manifestement étrangères au futur Israël auraient pu s'intégrer au corps des traditions patriarcales. D'autre part, ce sont précisément ces épisodes qui fournissent l'essentiel de la matière narrative du cycle d'Isaac.

La localisation des trois endroits que nous avons mentionnés n'est pas sans poser de sérieuses difficultés. L'on s'accorde en général à identifier Beerschéba à *bir es-seba'*. Cf. A. ALT, *Saruhen, Ziklag, Horma, Gerar* (1935), in *Kl. Schr.*, III, pp. 432-434; J. SIMONS, *The Geographical and Topographical Texts of the O. T.*, Leiden, 1959, p. 218. Cf. en outre les articles sur Beerschéba d'E. KUTSCH in *RGG*³, I, cols 856sq.; de S. COHEN, in *IDB*, I, pp. 375sq. et de L. ROSE, in *BHH*, I, col. 211. Beerschéba apparaît essentiellement comme un puits important accompagné d'un *māqôm* culturel. C'est pourquoi ALT a peut-être raison de ne pas chercher à rattacher a priori le nom de Beerschéba à une ville. Quant à savoir si la ville de *tell es-seba'*, située à quelques kilomètres à l'est de *bir es-seba'*, a également porté le nom de Beerschéba (voici F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Paris, 1933, p. 307; D. BALY, *Geographical Companion to the Bible*, London, 1963, p. 168) ou doit être identifiée à Horma (ainsi ALT, *Kl. Schr.*, III, pp. 427-433), cela est sans importance pour notre démarche. La localisation de Beer-lahal-roi est inconnue, mais la précision de 16 : 7 permet de situer cet endroit en plein Négéb, à une bonne soixantaine de kilomètres au sud de Beerschéba, probablement dans la région de Kadesch (*'ayn el-qudeirât*). Cf. NORN, *op. cit.*, pp. 119sq.; SIMONS, *op. cit.*, p. 217. De nouveau, il s'agit d'un point d'eau, éventuellement d'un *māqôm* et d'un centre caravanier, mais non pas d'une ville. A la différence de Beerschéba, Beer-lahal-roi ne se situe plus toutefois en bordure des terres fertiles. Quant à Gérar, il s'agit indubitablement d'une ville située dans les terres fertiles, habitée par une population sédentaire. Gérar est communément identifié à *tell esh-she'ra*, à 20 km au nord-ouest de Beerschéba. Cf. ALT, *Kl. Schr.*, III, pp. 405-409; NORN, *op. cit.*, p. 117; SIMONS, *op. cit.*, pp. 217sq. Sur toutes les questions concernant la topographie ancienne du Négéb, cf. ALT, *Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb* (1931-1938), in *Kl. Schr.*, III, pp. 382-459.

La contexte géographique délimité par les trois endroits de Beer-lahal-roi, Beerschéba et Gérar permet non seulement de fixer le « Haftpunkt » central de la tradition d'Isaac, mais aussi de reconnaître certains éléments de la structure du cycle d'Isaac primitif. On constate d'abord une alternance entre les lieux situés en bordure des terres fertiles (Beerschéba et Gérar) et les endroits du désert (Beer-lahal-roi — c'est là que H. SEEBASS propose de localiser également la tradition de Gen 22, cf. *BZAW*, 88, p. 78, n. 123). Beer-lahal-roi est de toute évidence un endroit qui a été fréquenté par le clan d'Isaac au cours de ses transhumances d'hiver (cf. SEEBASS, *ibid.*, p. 83). C'est là que se sont produits les contacts avec des éléments ismaélites, eux-mêmes des nomades en trans-

nement aucun rapport avec le cycle de Jacob primitif³²⁵. On

humance (cf. NOTH, *op. cit.*, pp. 118sq.) et qu'a pu naître une rivalité entre les éponymes Isaac et Ismaël. (Il est reconnu qu'Ismaël a été, dans l'histoire de la tradition, le « frère » d'Isaac avant de devenir le « fils » d'Abraham, cf. NOTH, *ibid.*, p. 118). En été, le clan d'Isaac devait étendre ses transhumances vers le nord jusque dans la région de Gérar, et c'est là que s'établirent les contacts avec Abimélek et les Gérarites. Entre ces deux points extrêmes, les porteurs de la tradition d'Isaac devaient fréquenter leur *māqôm* à Beershéba. C'est à cet endroit qu'ils vénéraient *El 'olām* (cf. *infra*, n. 334), la divinité de Beershéba qu'ils avaient identifiée au « Dieu d'Isaac ». C'est là qu'ils commémoraient la tradition d'une théophanie et d'une promesse accordées à leur ancêtre éponyme. C'est là, enfin, qu'ils espéraient se sédentariser, conformément à la promesse divine reçue par Isaac (cf. *infra*, p. 199). Leur statut juridique à Beershéba devait être assez semblable à celui dont ils jouissaient à Gérar, étant donné qu'ils se trouvaient également sur le territoire d'une ville cananéenne (*teli es-seba'*). L'accès aux pâturages d'été et aux puits était soumis à des accords très stricts conclus avec les sédentaires, ainsi qu'en témoignent les épisodes gérarites du cycle d'Isaac (26 : 15-22, 26-33; cf. aussi 21 : 22-34).

Or, il est très frappant de constater que, par l'alternance géographique de ses récits entre les pâturages d'hiver et les pâturages d'été, le cycle d'Isaac revêt une structure très proche de celle du cycle de Jacob, dans la mesure où celui-ci peut encore être délimité (cf. *infra*, 5^e partie. Cette analogie a été pressentie dans une certaine mesure par A. JENSEN, *art. cit.*, p. 275. Cf. aussi H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 106. SEEBASS fonde cependant l'analogie entre les cycles d'Isaac et d'Israël et les légendes de Moïse sur le fait que tous trois relatent la conduite par Dieu d'un clan d'un territoire dans un autre. Il ignore l'élément de la transhumance et méconnaît ainsi le caractère cyclique de ces migrations). De même qu'Isaac a des démêlés avec les Gérarites lorsqu'il campe à proximité de leur ville, les « fils d'Israël » se heurtent aux Sichémites pendant leurs transhumances d'été. Dans les deux cas, le litige entre les nomades et les citadins est provoqué par la convoitise des sédentaires pour une femme nomade (12 : 10-20; 20 : 1-18; 28 : 1, 6-11; 34 : 1-29 dans ses deux versions). Dans les deux cas, le conflit empêche la sédentarisation du clan sur les terres des sédentaires (cf. 12 : 19sq. où le Pharaon, qui dans cette version du récit a pris la place d'Abimélek, dit au patriarche : « Maintenant, voilà la femme ; prends-la et va-t'en ! » Puis le patriarche se voit reconduit à la frontière avec toutes ses possessions. A propos de Gen 34, cf. A. DE PUAY, *art. cit.*, in *RB*, 76, 1969, pp. 27, 33-49). Les deux cycles comportent également des récits localisés dans les régions des pâturages d'hiver, qui relatent les contacts avec d'autres clans nomades (cf. H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 47, n. 180, pp. 77, 83sq.), les Ismaélites pour Isaac, les *bené qedem*, les « Araméens » et — peut-être — les Sérites pour Jacob-Israël. Enfin, les cycles comprennent des « légendes cultuelles » qui traduisent la fréquentation par les clans nomades de certains *māqôm* cultuels situés dans la région de leurs pâturages d'été (Beershéba pour Isaac, Sichem pour Israël et Béthel pour Jacob). A ce propos, cf. *infra*, pp. 590sq. En conclusion, il serait faux de rechercher pour le cycle d'Isaac un seul « *Haltpunkt* » primitif, à partir duquel la tradition du patriarche se serait « propagée » peu à peu à d'autres endroits (ainsi ZIMMERLI, *op. cit.*, p. 22; NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 120, et SEEBASS, *BZAW*, 98, pp. 104sq., qui songent à une « extension » de la tradition d'Isaac de Beer-lahai-roi à Beershéba). Tout au plus pouvons-nous postuler Beershéba comme *māqôm* central du clan d'Isaac et, par conséquent, comme point de cristallisation du cycle lui-même.

325. Si aucun lien primitif entra la tradition de Jacob et le *māqôm* de Beershéba n'est communément postulé, W. ZIMMERLI (*Geschichte und Tradition von Beersheba im A. T.*, Diss. Göttingen, 1932, surtout pp. 25-36) s'est efforcé de démontrer l'existence d'un lien très ancien entre la tradition d'Isaac et l'Israël du Nord. ZIMMERLI part de la constatation que le sanctuaire de Beershéba jouissait à l'époque de la monarchie divisée d'une allégeance particulière de la part des Israélites du Nord (Am 5 : 5sq.; 8 : 14 mentionnent Beershéba en même temps que les grands sanctuaires du Nord, Béthel, Gilgal et Dan. 1 Rois 19 : 3 rapporte qu'Élie s'est arrêté à Beershéba lors de son pèlerinage au Horeb. D'autre part, Am 7 : 9 désigne les sanctuaires du Nord comme les « hauts lieux d'Isaac », et Am 7 : 16 parle d'Israël comme de la « maison

relèvera, enfin, que Dieu se présente en 46 : 3 non pas comme le Dieu de Béthel, ce qui aurait correspondu au schéma de l'Élohiste

d'Isaac ¹). A cet attachement singulier d'Israélites du Nord à un sanctuaire judéen s'ajoutent des liens privilégiés entre le patriarche Jacob et le « Dieu d'Isaac » (31 : 42, 53 ; 46 : 2sq.). ZIMMERMANN en est amené à défendre la thèse suivante : Parti de l'extrême sud (Beer-lahai-roi), le clan d'Isaac (qu'il identifie à la tribu de Siméon) s'est déplacé vers le nord et s'est établi dans sa majeure partie autour du sanctuaire de Beerschéba. Une partie du groupe cependant a pénétré jusque dans la montagne d'Ephraïm, tout en maintenant son allégeance au sanctuaire de Beerschéba. Ce n'est que lorsqu'un autre groupe, la tribu de Joseph, est arrivé en Palestine centrale et y a apporté la tradition de Jacob, qu'Isaac a été relégué à l'arrière-plan. Toutefois, la priorité d'Isaac a continué à se manifester dans une certaine mesure. Ainsi Jacob a été subordonné à Isaac en devenant son fils, et sur le plan littéraire (J et E), le « point de départ » de Jacob lui-même a été transféré à Beerschéba. D'autre part, sur le plan historique, le pèlerinage des « fils d'Isaac » à Beerschéba a été adopté par les nouveaux-venus.

Les rapports entre le Nord et le sanctuaire de Beerschéba au temps d'Amos, et même à une époque antérieure (cf. K. GALLING, *Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23*, in *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen, 1950, pp. 181-186), restent un phénomène très étonnant, qui ne nous semble pas toutefois avoir trouvé jusqu'ici une explication entièrement satisfaisante. L'ancienneté de ces rapports ressort également du fait que la tradition d'Isaac s'est jointe à la tradition de Jacob vraisemblablement avant l'entrée des récits d'Abraham dans l'ensemble de l'histoire patriarcale. En d'autres termes, Isaac est devenu le père de Jacob avant de devenir le fils d'Abraham (cf. M. NORN, *Überlieferungsgeschichte*, pp. 113sq.). Pourtant, ces rapports ne peuvent s'expliquer que sur le plan de la transmission ultérieure des cycles « patriarcaux » et non sur le plan de leur formation première. Les principaux arguments de ZIMMERMANN ne résistent d'ailleurs pas à un examen attentif : si en 46 : 1, 2 seul le « Dieu de son père (Isaac) » est mentionné, et que le « Dieu d'Abraham » y fait défaut, cela n'implique pas une affinité particulière entre Jacob et le « Dieu d'Isaac » (à ce propos, cf. *infra*, n. 333), mais signifie simplement que la théophanie d'Isaac n'a été que secondairement rattachée à Jacob. Par ailleurs, le fait que Jacob invoque, lors de la conclusion de son alliance avec Laban à Galaad (1) (31 : 42, 53), le « Dieu de son père », « Pahad Yisḥaq », ne prouve pas que le culte du Dieu d'Isaac ait été implanté dans la montagne d'Ephraïm. Dans ce cas, l'on se serait attendu à retrouver le « Dieu d'Isaac » à Béthel ou à Sichem ! En 31 : 42, 53, le « Dieu du père » du clan de Jacob-Israël n'aura été identifié à « Pahad Yisḥaq » qu'après la formation du système généalogique patriarcal. En ce qui concerne Gen 34, un récit qui est invoqué par ZIMMERMANN pour attester la présence dans le Nord d'éléments siméonites, nous avons montré, à la suite de S. LEHMING (*Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 34*, in *ZAW*, 70, 1958, pp. 228-250), que la mention de Siméon dans ce texte reposait sur un remaniement rédactionnel (cf. A. DE PUUY, *Genèse XXXIV et l'histoire*, in *RB*, 76, 1969, pp. 5-49). Quant à la stèle de Déborah, érigée par Jacob à proximité de Béthel (35 : 8), elle n'offre qu'un lien ténu avec la tradition d'Isaac proprement dite. Enfin, nous verrons que la tradition de Jacob-Israël n'a pas été « importée » par la tribu de Joseph, mais qu'elle a été trouvée sur place lors de l'installation de Joseph dans les montagnes éphraïmites.

Guère plus convaincants sont les arguments avancés par A. JEPSEN (*art. cit.*, in *WZ Leipzig*, 3, 1953/54, pp. 271, 274sq.). Cet auteur défend la thèse que la tribu de Joseph est elle-même issue du clan d'Isaac, et que c'est elle qui a formé et charrié la tradition d'Isaac. En plus des affinités signalées par ZIMMERMANN, JEPSEN prend appui sur la tradition de la descente du clan d'Isaac en Égypte pour identifier ce clan au groupe qui a vécu l'Exode. Ainsi, le clan d'Isaac, le groupe de l'Exode et la tribu de Joseph ne seraient que les trois phases historiques d'un même groupe humain. C'est donc par fidélité à ses origines les plus lointaines que la tribu de Joseph aurait gardé, après son installation en Palestine centrale, des rapports étroits avec Beerschéba.

L'hypothèse de JEPSEN se heurte, elle aussi, nous semble-t-il, à des difficultés insurmontables : 1. En admettant que la tribu de Joseph correspond au groupe de l'Exode (ce qui reste en effet la supposition la plus vraisemblable, cf. M. NORN, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930, p. 81 [mais cf. *Geschichte Israels*, 1954², pp. 112sq. 1] ; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund*, *FRLANT*, 84, pp. 80-82), il

pour le cycle de Jacob³²⁶, mais comme « le Dieu de ton père ». La formule courante, selon la tradition établie par le Yabviste, aurait exigé l'adjonction de la précision « le Dieu d'Abraham et le Dieu d'Isaac » (cf. 28 : 13 ; 32 : 10). Si l'on tient compte, pour conclure ce troisième argument, du fait que « le Dieu de son père

n'est pas absolument inconcevable, certes, que cette tribu ait conservé le souvenir de son origine « pré-égyptienne » dans la région de Beerschéba, mais on voit mal comment la tribu de Joseph, installée désormais en Palestine centrale, aurait pu conserver et transmettre les multiples légendes locales dont se compose le cycle d'Isaac. La fréquentation du sanctuaire de Beerschéba ne suffit pas à expliquer la présence dans ce cycle narratif prétendument josphite d'épisodes rattachés à Beer-lahol-roi et à Gêrar. L'on ne comprendrait pas non plus comment la tradition d'Abraham, qui, elle, appartient de toute évidence à la partie méridionale de la Palestine, aurait pu emprunter tant d'éléments à la tradition d'Isaac si celle-ci n'avait pas continué à être transmise à Beerschéba. (Sur la profonde interpénétration entre les traditions d'Abraham et d'Isaac, cf. H. SEEBASS, *BZAW*, 98, p. 105 et n. 87). 2. Si la tribu de Joseph était vraiment issue du clan d'Isaac, l'on ne verrait pas pourquoi elle aurait formé sa propre tradition destinée à expliquer la descente en Égypte (l'histoire de Joseph) plutôt que de se référer directement à la tradition d'Isaac. JERSEN remarque lui-même (p. 268) que la tradition de Joseph primitive prenait son point de départ dans la région de Manassé, aux alentours de Sichem et de Dothan (À ce propos, cf. également SEEBASS, *ibid.*, p. 39, n. 141, p. 46, n. 173). Or, c'est précisément parce que la tradition primitive d'Isaac comprenait le motif de la descente en Égypte que la théophanie de Beerschéba a pu être secondairement attribuée à Jacob et insérée dans l'histoire de Joseph. À l'origine, la concordance entre ce motif et l'histoire de la vente de Joseph n'était qu'une coïncidence. 3. Enfin, il est probable que — contrairement à l'hypothèse de JERSEN — la tradition de Jacob-Israël a bel et bien été reçue par les tribus d'Ephraïm et de Manassé. D'autre part, si la tribu de Joseph est issue du groupe de l'Exode, elle avait dans les récits de la sortie d'Égypte sa propre tradition sur ses origines. Or, il apparaît que cette tradition constituait au début un ensemble autonome, dépourvu du préambule relatant la descente en Égypte. Pour toutes ces raisons, il nous semble préférable de ne pas postuler une identité entre le clan d'Isaac et la future tribu de Joseph.

La solution de l'énigme posée par les relations entre l'Israël du Nord et le sanctuaire d'Isaac doit être recherchée probablement dans la ligne indiquée par SEEBASS. Cet auteur montre qu'en séjournant pendant un certain temps dans la région de Cadès (Ex 17 : 7 ; Nb 20 : 13 ; 27 : 14 ; cf. Gen 16 : 14 ; 20 : 1) et du désert de Shûr (Ex 15 : 22sq. ; cf. Gen 20 : 1), le groupe de l'Exode (la « Mosegruppe »), c'est-à-dire le noyau de la future tribu de Joseph, s'est trouvé dans le voisinage immédiat des clans d'Abraham et d'Isaac (cf. *BZAW*, 98, pp. 77sq., 83sq., 106sq. SEEBASS a tort, toutefois, d'inclure Abraham dans le cadre de sa reconstruction, car toutes les traditions touchant à cette région appartiennent primitivement au cycle d'Isaac, cf. *supra*, p. 77, n. 164). SEEBASS en conclut (*ibid.*, pp. 106sq.) que les clans d'Abraham et d'Isaac ont pu, soit par contact direct avec le groupe de l'Exode, soit par l'intermédiaire des Qénites et des Hobabites (qui habitaient la même région), avoir adopté le culte de Yahvé indépendamment de l'identification ultérieure entre Yahvé et le « Dieu d'Israël » vénéré à Sichem (cf. maintenant aussi H. SCHEIN, *Mose. Überlieferung und Geschichte*, *BZAW*, 110, 1968, p. 35). En d'autres termes, le même groupe tribal serait en définitive responsable de l'implantation du culte de Yahvé dans le Négeb et de l'identification entre Yahvé et *El 'elohé Yisra'él*, le Dieu vénéré par les tribus déjà établies en Canaan (C'est là le processus reflété par Jos 24, cf. SEEBASS, *ibid.*, pp. 87-102). L'on comprendrait alors sans difficulté que la tribu de Joseph ait maintenu, même après son installation en Palestine centrale, des attaches profondes non seulement avec Kadès et le Horeb, mais aussi avec Beerschéba, le sanctuaire de ses premiers « prosélytes ».

326. Cf. 31 : 13 ; 35 : 1,3. Il est intéressant de relever que dans la narration de P, Jacob continue à se référer à l'apparition de Béthel jusque dans l'histoire de Joseph. Cf. 48 : 3sq.

Isaac » est attesté également en 46 : 1 J, on peut en déduire que le Yahviste comme l'Élohiste se sont référés à une tradition reçue, et que celle-ci ne pouvait être autre qu'une tradition du « Dieu d'Isaac »³²⁷.

Si notre raisonnement est valable jusque là, nous pouvons conclure que le clan d'Isaac a connu une tradition qui relatait la descente en Égypte de son éponyme et son retour à Beerschéba³²⁸. Cette tradition « isaaquite » était à l'origine indépendante aussi bien de l'histoire de Joseph que du thème de l'Exode, mais il va de soi qu'une telle tradition était en quelque sorte prédestinée, tout comme la nouvelle de « Joseph en Égypte », à servir de cadre au rattachement de l'histoire patriarcale à la tradition de l'Exode, et l'on conçoit aisément que l'Élohiste, ou déjà le Yahviste, ait transposé sur Jacob cette tradition d'Isaac, afin de la mettre au service du thème de l'Exode³²⁹.

2. Reconstitution de la promesse primitive du cycle d'Isaac

Revenons à notre point de départ. Notre but était de déterminer si dans le cycle d'Isaac la promesse revêtait une structure semblable à celle de la promesse de 28 : 13,15, et de voir si elle permettait de conclure à un contexte narratif analogue. En fait, nous avons trouvé trois promesses dont certains éléments remontent chaque

327. Plusieurs auteurs sont arrivés à la même conclusion. Cf. déjà H. GUNKEL, *Gen.*, p. 462 (« Diese Erzählung von Jacobs Gesicht in Beerséba' wird also nach Vorbild der älteren Erzählung von Isaacs Gesicht in Beerséba' gebildet sein : einst hat Gott — wie es scheint — dem Isaac in Hungersnot geboten, nicht nach Aegypten zu gehen 26 : 2, jetzt befehlt er dem Jacob das Gegenteil. »); A. ALT, *Kl. Schr.*, I, p. 19; W. ZIMMERLI, *op. cit.*, p. 26 (ZIMMERLI souligne en outre le fait que l'Élohiste attribue la découverte du sanctuaire de Beerschéba à Abraham, cf. 21 : 33 [E ?]. Si 46 : 2-4 ne mentionne que le Dieu d'Isaac, c'est donc qu'E dépend ici d'une tradition plus ancienne); A. JEPSEN, *art. cit.*, in *WZ Leipzig*, 3, 1953/54, pp. 274sq.; A. WEISER, *art. Isaac*, in *RGG*, III, col. 903; H. SEEBASS, *BZAW*, 98, pp. 30sq.

328. A notre connaissance, H. SEEBASS (*BZAW*, 98, pp. 39-41) est le premier à avoir reconnu le thème de la descente en Égypte et du retour en Palestine comme un élément de tradition autonome et à l'avoir attribué au cycle d'Isaac (cf. p. 41, n. 149). Il est vrai que A. JEPSEN (*art. cit.*, pp. 274sq.) a également attribué la tradition de la descente en Égypte au clan d'Isaac, mais comme il a fait correspondre d'ombliée cette descente à la sortie d'Égypte du groupe de l'Exode (cf. *supra*, n. 325), il a en quelque sorte méconnu sa spécificité. Les auteurs plus anciens se sont en général contentés de signaler qu'en période de sécheresse, une descente en Égypte représentait l'unique chance de survie pour les nomades de Palestine méridionale. Cf. H. GUNKEL, *Gen.*, p. 169; O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, p. 261'. Cf. aussi *infra*, nn. 351, 352.

329. Peu importe ici de savoir laquelle des deux traditions, la théophanie d'Isaac ou l'histoire de Joseph, a servi en premier à faire le joint entre la tradition des Patriarches et celle de l'Exode. Comme le thème de la descente en Égypte n'a apparemment été transféré d'Isaac sur Jacob que par le narrateur élohiste, et que, d'autre part, le rattachement de l'histoire patriarcale aux traditions de l'Exode s'est fait dans les tribus du Nord, il est presque certain que le joint s'est fait en premier par le biais de l'histoire de Joseph (cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, pp. 60sq.).

fois à une tradition plus ancienne. Nous sommes ainsi amené à formuler une hypothèse qui, bien qu'échappant au domaine de ce qui est scientifiquement vérifiable, nous paraît susceptible de fournir une réponse à la plupart des problèmes que nous avons soulevés au cours de notre démarche. Étant donné que les trois promesses reflètent des thèmes apparentés et que toutes trois nous sont transmises hors de leur contexte primitif, il se pourrait, telle est notre hypothèse, que les textes de 26 : 2b,3a ; 26 : 24 et 46 : 3,4 soient tous trois des reflets d'un même « oracle de salut » primitif appartenant au cycle d'Isaac. Le contexte narratif originel de cet oracle aura disparu au cours de la formation du cycle d'Isaac actuel. Néanmoins, un « inventaire » des éléments communs aux trois promesses (ou du moins à deux d'entre elles) nous permet non seulement de reconstituer la structure et le contenu approximatif de l'oracle primitif, mais nous livre également quelques indices sur ce que pourrait avoir été son contexte narratif. C'est pourquoi nous croyons utile, sur la base même de notre hypothèse, de rassembler ces éléments communs :

Avant de rapporter l'oracle de salut, le narrateur précisait, selon toute vraisemblance, les deux points suivants :

- 1) *Le lieu de la promesse.* La théophanie, au cours de laquelle était promulguée la promesse divine, était certainement localisée à Beerschéba. Cf. 26 : 23 ; 46 : 1 J, 5aE. Il est probable que la promesse de 26 : 2bsq. était également localisée à cet endroit³³⁰.
- 2) *Le mode de la révélation.* L'oracle de salut était prononcé au cours d'une théophanie, et plus précisément, d'une théophanie nocturne. Vraisemblablement, la formule d'introduction était la suivante : « *Hā'ēl* lui apparut cette nuit-là. » Cf. 26 : 24a ; 46 : 2. Le terme *hā'ēl* est préservé dans le texte élohiste de 46 : 3. Contrairement à l'Élohiste, qui, selon son habitude (cf. 31 : 13 ; 35 : 1,3), a conservé le nom divin primitif, le Yahviste a substitué *Yahweh* à *hā'ēl*³³¹. A cette différence près, le Yahviste semble avoir préservé en 26 : 24a la formule primitive. En 46 : 2 l'expression « dans une vision de nuit »³³² représente peut-être une atténuation élohiste de l'immédiateté de l'apparition. Il n'est pas exclu que le caractère nocturne de la théophanie ait également été précisé dans la forme précédente de 26 : 2. Cela expliquerait pourquoi le rédacteur responsable de l'élaboration de la promesse de 26 : 2-5 a utilisé au v. 4 la métaphore des étoiles du ciel. Sa « *Vorlage* » lui aura suggéré un rapprochement avec la théophanie nocturne de 15 : 5.

330. Étant donné que la promesse des vv. 2-3a fait partie de l'interpolation des vv. 2-5, il ne sert à rien de déterminer le lieu de départ d'Isaac au v. 1 pour connaître le lieu de la théophanie. H. HOLZINGER (*Gen.*, p. 176) songe à Hébron, alors que H. GUNKEL (*Gen.*, p. 300) et J. SKINNER (*Gen.*, p. 363sq.) proposent Beer-lahaf-roi. Si Beerschéba est le *māqôm* fréquenté par le clan d'Isaac et que les vv. 2-3 remontent à une tradition ancienne, tout porte à croire que ces versets étaient, dans leur contexte précédent, eux aussi localisés à Beerschéba.

331. A un niveau de rédaction postyahviste, une substitution analogue s'est produite en 28 : 21. Cf. *supra*, pp. 44sq.

332. *mr't* doit être lu au singulier, avec la LXX et la Syr.

L'oracle lui-même a vraisemblablement comporté les éléments suivants :

- 3) « Je suis El, le Dieu de ton père ». Cf. 26 : 24a ; 46 : 3. La présentation de soi (« Selbstvorstellungsformel ») de Dieu n'est pas préservée en 26 : 2. La mention d'Abraham en 26 : 24a résulte évidemment du raccord entre les trois cycles patriarcaux. La divinité en question ne peut être autre que le « Dieu d'Isaac »³³³. Il ressort clairement de 46 : 3 (« Je suis hâ'él, le Dieu de ton père ») que l'oracle présuppose l'identification entre le « Dieu d'Isaac » et le El du *mâqôm* de Beerschéba³³⁴. Une identification analogue est reflétée, pour les cycles de Jacob et d'Israël, en 28 : 10-22* et en 33 : 20.
- 4) « Ne crains rien ! » Cf. 26 : 24a ; 46 : 3. Comme nous le verrons³³⁵, cette formule n'est nullement incompatible avec un oracle de salut d'origine nomade. Le fait qu'elle ait trouvé un usage répandu dans le contexte de la guerre (« sainte » et profane) ne signifie pas qu'elle ait là sa seule origine³³⁶.
- 5) « Je suis avec toi ». Cf. 26 : 3a ; 26 : 24. La même formule est également sous-jacente au thème de 46 : 4. Le fait qu'elle soit associée à l'idée d'une descente en Égypte montre qu'elle a conservé ici, comme en 28 : 15, son sens premier de protection et de conduite d'un clan nomade au cours d'une migration³³⁷.
- 6) « Descends en Égypte ». Cf. 26 : 2 ; 46 : 3. Dès le moment où la promesse a été placée dans le contexte de l'épisode de Gêrar, l'exhortation (ou l'autorisation) de descendre en Égypte ne pouvait être maintenue que sous une forme négative. C'est ainsi que doit s'expliquer, très probablement, la présence de cet élément discordant en 26 : 2³³⁸. Il s'ensuit

333. Dans la détermination des traditions primitives concernant les « Dieux des pères », un problème majeur est posé par le phénomène de l'insertion des trois patriarches dans un système généalogique. Alors que dans les traditions primitives, le « Dieu du père » ne pouvait être autre que le Dieu apparu à l'éponyme du clan porteur de la tradition, la constellation actuelle des récits de la Genèse a entraîné l'identification de l'éponyme au patriarche inséré à la génération précédente du système généalogique. Ainsi nous ne trouvons le « Dieu d'Abraham » que dans les récits d'Isaac (26 : 24) ou de Jacob (31 : 53a). Le « Dieu d'Isaac », lui, ne paraît qu'en rapport avec Jacob (31 : 53b ; 46 : 1). Quant à la formule combinée (« le Dieu d'Abraham et le Dieu d'Isaac »), elle ne peut se trouver, de par sa nature même, que chez le patriarche Jacob (28 : 13 ; 32 : 10). La seule exception à cette règle est attestée en 33 : 20, où le « Dieu d'Israël » est invoqué par Israël lui-même. C'est précisément ce passage — qui aura échappé à l'harmonisation généalogique grâce à son interprétation « pan-israélite » — qui nous permet de voir que dans les traditions primitives, le « Dieu du père » était bien le Dieu de l'éponyme lui-même. En 46 : 1, le « Dieu d'Isaac » primitif aura pu être préservé grâce au transfert de la théophanie sur Jacob.

334. En 21 : 33, le El de Beerschéba est appelé *El 'ôlâm*. Nous avons omis la preuve que le *mâqôm* de Beerschéba était consacré, tout comme les *maqômât* de Sichem, de Béthel et de Beer-Jahal-roi, à une hypostase locale du Dieu El. Sur *El 'ôlâm*, cf. A. ALT, *Kl. Schr.*, I, p. 52 ; W. ZIMMERMANN, *Geschichte und Tradition von Beerséba im A.T.*, pp. 21-23 ; E. JENNI, *Das Wort 'ôlâm im A.T.*, in *ZAW*, 65, 1953, pp. 1-5 ; H. SREBASS, *BZAW*, 98, p. 52.

335. Cf. *infra*, pp. 222-233.

336. Cf. *infra*, pp. 252-256.

337. Cf. *supra*, pp. 182sq. et n. 305.

338. H. SREBASS est à notre connaissance le premier à avoir fait ce rapprochement (*BZAW*, 98, p. 40, n. 145, mais cf. déjà A. JENSEN, *art. cit.*, in *WZ Leipzig*, 3, 1953/54, pp. 274sq.).

que seul le texte de 46 : 3 a préservé l'exhortation dans son intention primitive.

- 7) « *C'est moi qui descendrai avec toi en Égypte, c'est moi aussi qui l'en ferai remonter* ». L'idée du retour d'Égypte n'est explicitement attestée qu'en 46 : 4, mais il ne fait pas de doute que l'exhortation à descendre en Égypte ne pouvait se concevoir dans la bouche d'un El palestinien — ou même du Dieu d'un clan nomade (« proto-israélite » de surcroît !) — que dans la mesure où elle impliquait également la promesse du retour.

Il reste trois éléments dont l'appartenance à l'oracle primitif est moins certaine, non seulement parce qu'ils ne sont attestés que dans une seule des trois variantes, mais surtout parce que juxtaposés les uns aux autres, ils semblent s'exclure mutuellement. Pourtant, il n'est pas impossible que l'un ou l'autre de ces éléments remonte à la tradition ancienne :

- 8) « *Demeture au pays que je te dirai* ». 26 : 2b. Par analogie avec 12 : 1 (« Va... vers le pays que je te montrerai »), on pourrait interpréter ce passage comme une « Landverheissung » accordée au patriarche *en dehors* du territoire qui lui est destiné³³⁹. Dans ce cas, non seulement cette exhortation ne pourrait avoir été prononcée à Beerschéba — du moins si nous maintenons cet endroit comme le *māqôm* du clan d'Isaac — mais encore elle serait en contradiction flagrante avec le v. 3a³⁴⁰. Il faudrait donc considérer le v. 2b comme un élément intrus d'un autre oracle, ou alors y voir une glose due à l'élaborateur des vv. 2-5 et destinée à préparer l'arrivée d'Isaac à Gérar. Cependant, l'emploi du verbe *škn*³⁴¹ doit peut-être nous suggérer une autre explication : l'exhortation du v. 2b pourrait ne pas envisager la sédentarisation, mais s'insérer tout simplement dans le cadre des formules examinées sous 5) à 7). Elle prendrait dès lors le sens suivant : au v. 2b Isaac reçoit l'assurance de se voir indiquer, au fur et à mesure de sa transhumance d'hiver, les territoires dans lesquels il pourra faire paître ses troupeaux. A son départ, il sait déjà que la sécheresse l'obligera à se rendre dans des terres très lointaines, proches de l'Égypte, mais il part avec la certitude que Dieu lui permettra d'y séjourner. La formule de 26 : 2b pourrait donc appartenir au thème de la conduite et de la protection, et non à celui de la « Landverheissung ».
- 9) « *Séjourne dans ce pays-ci* ». 26 : 3a. Cette exhortation ne s'accorde guère avec celle du verset précédent, car elle ne semble pas envisager

339. Telle est la conclusion de H. GUNDEL (*Gen.*, p. 301) et d'O. EISSFELDT (*Hexateuchsynopse*, p. 261ⁿ). EISSFELDT songe à la transplantation d'Isaac de Beer-lahal-roi à Beerschéba. Il considère la fondation du *māqôm* de Beerschéba en 26 : 24,25a comme la réponse d'Isaac à la réalisation de la promesse de 26 : 2b.

340. Cf. *supra*, n. 314.

341. La promesse de sédentarisation semble avoir utilisé plutôt le verbe *yšb* (cf. 35 : 1 E, cf. également 13 : 18; 21 : 21; 22 : 19; 34 : 10,16,21,22,23, où *yšb* s'entend non pas d'un séjour temporaire, mais d'un établissement définitif). Il est vrai que d'autres textes emploient *yšb* dans le sens d'un séjour passager. Cf. 20 : 1; 25 : 11 (?); 26 : 6, 17; 29 : 14 etc. En revanche, le verbe *škn* s'applique dans les textes yahvistes de la Genèse aux séjours passagers de l'existence nomade. Cf. 9 : 27; 16 : 2; 25 : 18 et 35 : 22. En 48 : 13 seulement, ce verbe désigne une fixation définitive.

le départ du patriarche. Faut-il y voir une « Landverheissung » (au *skopos* nomade) dont l'accomplissement serait réservé — comme pour la promesse de 28 : 13,15 — au retour d'Isaac de sa transhumance d'hiver ? Indépendamment de savoir si le cycle d'Isaac a connu une promesse de la terre ou non, cette hypothèse reste bien hasardeuse (même si elle ne peut être absolument écartée). Elle exigerait en particulier que le verbe se trouvât à l'inaccompli et non à l'impératif. D'autre part, le verbe *gur* paraît particulièrement inadéquat pour exprimer la promesse de sédentarisation³⁴². Il est donc plus probable que le v. 3a fasse partic de « l'élargissement » de la promesse des vv. 2-5 et s'applique au récit du séjour d'Isaac à Gérar³⁴³.

- 10) « C'est à toi et à ta descendance que je donnerai tous ces territoires ». 26 : 3bc, 4aβ. Bien que cette promesse ait généralement été rangée parmi les composantes de l'amalgame tardif des vv. 3b-5³⁴⁴, on peut se demander si elle ne reflète pas, au contraire, une ancienne promesse de type « nomade ». La singularité de la formule 't-kl-h'rs̄t h'[h]³⁴⁵ n'indique pas nécessairement un rédacteur tardif — celui-ci se serait conformé plutôt au schéma traditionnel — mais elle pourrait être l'indice d'un *skopos* précédemment plus restreint de la « Landverheissung ». En tout état de cause, si cet élément s'avérait remonter

342. Le verbe *gur* est employé exclusivement pour désigner un séjour temporaire, et il implique que le séjournant est un étranger par rapport aux « sédentaires », maîtres de la région. Dans la Genèse, cf. en particulier 12 : 10; 19 : 9; 20 : 1; 21 : 23,34; 32 : 5; 47 : 4; et cf. L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexikon*⁶, p. 177. A ce sujet, cf. maintenant R. MARTIN-ACHARD, art. *gūr - als Fremdling weilen*, in *THAT*, 1, cols 409-412; D. KELLERMANN, art. *gūr*, in *ThWbAT*, 1, cols 979-991; G. SCHMITZ, *Zu Gen 26,1-14*, in *ZAW*, 85, 1973, pp. 149-156. Même si en fait les patriarches apparaissent toujours comme des *gerim* dans leurs rapports avec les sédentaires, et même si les clans « patriarcaux » de l'histoire ont dû se soumettre aux exigences des citadins lors de leur sédentarisation (cf. A. DE PURY, *RB*, 76, 1969, pp. 46sq.), le verbe *gur* est particulièrement impropre à exprimer une « Landverheissung » (cf. la note précédente). Comme le montre l'exemple de 28 : 13 (où le verbe *nin* est employé), les nomades espéraient se sédentariser en maîtres et en propriétaires, mais non pas en vassaux des populations établies. Le moteur profond de la promesse nomade résidait précisément dans le désir des clans bédouins de rompre enfin le cycle de leurs transhumances, c'est-à-dire de s'installer dans les territoires fertiles à titre définitif et de briser leur dépendance à l'égard de leurs suzerains cananéens. (Sur les rapports entre les clans « patriarcaux » et les populations sédentaires, cf. en plus des études signalées par M. WEIPPERT (*Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, *FRLANT*, 92, 1967, pp. 26-28) : J. DUS, *Das Sesshaftwerden der nachmaligen Israeliten im Land Kanaan*, in *Communio Viatorum*, 6, 1963, pp. 263-275).

343. Dans la tradition parallèle du cycle d'Abraham, le verbe *gur* est employé précisément à propos du séjour d'Abraham à Gérar. Cf. 20 : 1; 21 : 23,34.

344. Cf. A. DILLMANN, *Gen.*, p. 323; H. HOLZINGER, *Gen.*, p. 176; H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 300sq.; J. SKINNER, *Gen.*, p. 364; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, p. 233; R. KILIAN, *BBB*, 24, p. 204. Tous considèrent le pluriel de 'rs̄ comme un reflet de l'usage postexilic attesté en 1 Chr 13 : 2; 2 Chr 11 : 23. Une autre question est de savoir à quoi se réfère ce pluriel. HOLZINGER l'explique comme une référence au pays de Canaan et aux terres avoisinantes. DILLMANN, SKINNER et GUNKEL songent aux différents territoires ou districts destinés à constituer la Palestine israélite. Seul N. LOHMEYER (*SBS*, 28, p. 18, n. 33, p. 97) se demande si l'expression *hā'arāšōt* ne recouvre pas précisément un élément de tradition ancien. Si tel était le cas, les « territoires » pourraient se référer à la région de Beersheba (ce qui serait parfaitement compatible avec les sens possibles de 'rs̄ tels qu'ils sont énumérés par L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER (*Lexikon*⁶, pp. 37sq.) : « Grundstück », « Gebiet », « Land », plur. « Landschaften »).

345. Tant au v. 3b qu'au v. 4aβ, il faut lire avec la LXX et la Sam. : 't-kl-h'rs̄t h'ih. Cette lecture est adoptée par la quasi-totalité des commentateurs.

à l'oracle primitif, il serait aisé de comprendre pourquoi l'Élohiste n'a pas cru nécessaire de le préserver en 46 : 3,4. En interprétant la promesse du retour d'Égypte du patriarche comme une allusion à la conquête de la Terre promise par le peuple d'Israël, ce narrateur aura estimé que l'accomplissement de la promesse du retour impliquait *ipso facto* l'accomplissement de la « Landverheissung ». Néanmoins, une certitude dernière ne semble guère pouvoir être acquise sur le point de savoir si l'oracle nomade, que nous postulons pour le cycle d'Isaac, a comporté, ou non, une promesse de sédentarisation. Tout au plus pourrait-on faire remarquer, avec Noth, que dans ses parties narratives le cycle d'Isaac est déterminé tout entier par le thème de la possession de la terre³⁴⁷. Il ne serait donc pas déraisonnable de supposer que le clan d'Isaac ait transmis, lui aussi, la tradition d'une promesse de sédentarisation³⁴⁸.

Enfin, il est très probable que la théophanie et la promulgation de l'oracle de salut aient été suivies ou précédées par un *acte d'institution culturelle*, consistant vraisemblablement dans la construction d'un autel³⁴⁹ : « Il bâtit là un autel et invoqua le nom de Yahvé » (26 : 25). « Il offrit des sacrifices au Dieu de son père Isaac » (46 : 1b). Ainsi nous aurions « récupéré » tous les éléments constitutifs d'un récit de théophanie complet³⁵⁰.

Il nous faut maintenant chercher à situer la théophanie que nous venons d'élaborer dans un contexte narratif possible³⁵⁰. Sur la base de notre reconstitution, nous pensons pouvoir conclure,

346. M. Noth (*Überlieferungsgeschichte*, pp. 116sq.) écrit : « Das einzige Thema aller Isaakgeschichten von Gen. 26 ist das des Kulturlandbesitzes und der Auseinandersetzung mit den älteren Kulturlandbewohnern, besonders um das grosse Kulturlandgut, das Wasser. Isaaks Rolle ist die des Empfängers einer göttlichen Landverheissung, der darübrhin wenigstens als *ger* die Segnungen des Kulturlandes bereits genossen konnte, sich den Besitz dieser und jener Wasserstelle zu sichern wusste und mit den benachbarten Landesbewohnern einen *modus vivendi* fand [...] ». Le rejet par H. Seebass (*BZAW*, 98, p. 103, n. 76) de la « Landverheissung » pour les cycles d'Abraham et d'Isaac ne nous paraît pas fondé.

347. Dans sa formulation présente, la mention du serment au v. 3b se réfère indéniablement à 15 : 18. A ce sujet, cf. *infra*, pp. 326,332sq.

348. On pourrait aussi songer à la plantation d'un arbre sacré, et 21 : 33, qui représente une tradition d'Isaac transposée sur Abraham (cf. *supra*, p. 76 n.), pourrait être un indice en ce sens.

349. Il est toutefois significatif que le seul autre texte de la Genèse où une promesse divine est suivie directement de l'édification d'un autel est 12 : 6,7. C'est pourquoi C. A. Keller (*Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden. I*, in *ZAW*, 67, 1955, p. 151) a pu considérer ce texte comme « das Schema eines normalen Mikros Logos ». Cf. également R. Rendtorff, *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*, in W. Pannenberg (ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1961, pp. 21-41, voir pp. 23sq. Pour la théophanie du cycle d'Isaac, on ne peut cependant guère parler d'une construction schématique de la part du narrateur, puisque c'est nous-mêmes qui avons dû rassembler les éléments qui nous paraissent avoir constitué le récit primitif. Aussi est-il parfaitement concevable que l'un ou l'autre des éléments du « schéma » auquel nous avons abouti n'ait pas fait partie, malgré tout, du récit original.

350. La théophanie de Beerschéba doit être séparée de la tradition de l'alliance avec Abimélek (26 : 26-31 ; cf. 21 : 22-24,27,31). Il est vrai que 21 : 31 situe cette alliance à Beerschéba, mais 26 : 32sq. semble exclure une telle localisation. Quoi qu'il en soit, le contenu de l'alliance entre Isaac et Abimélek n'est en rien conforme avec l'objet de la théophanie (contre H. Gunkel, *Gen.*, pp. 303-305).

approximativement, au cadre narratif suivant : Isaac est contraint par une sécheresse³⁵¹ d'étendre sa transhumance d'hiver jusqu'en Égypte (ou plus exactement, jusqu'aux confins orientaux du « Kulturland » égyptien)³⁵². Avant d'entreprendre ce voyage périlleux, il reçoit de son Dieu (donc du « Dieu d'Isaac » qui est identifié au El du *māqôm* de Beerschéba³⁵³) l'assurance qu'il sera conduit et protégé au cours de sa migration et qu'il sera ramené à son point de départ. De plus — si notre interprétation de 26 : 3b est correcte —, Isaac se voit promettre également la sédentarisation dans la région de Beerschéba après son retour, donc la rupture définitive du cycle des transhumances. Il s'ensuit que le cycle d'Isaac primitif a connu un récit, aujourd'hui disparu, qui relatait la descente d'Isaac en Égypte. Que ce récit ait formé une unité narrative en elle-même, ou qu'il ait déterminé la structure de tout le cycle d'Isaac³⁵⁴, la théophanie de Beerschéba était à l'origine

351. Il va de soi que les nomades ne pouvaient partir pour leur transhumance d'hiver qu'après le début des pluies d'automne. Si ces pluies n'intervenaient pas à temps ou pas en quantités suffisantes, la seule solution était apparemment de se rendre en Égypte. Cf. Gen 12 : 10 ; 41 : 53sq. ; 42 : 1 sq. ; 43 : 1sq. etc. G. DALMAN (*Arbeit und Sittē in Palästina*, I, 1, Gütersloh, 1928 (= Hildesheim, 1964), p. 135) rapporte d'un chant arabe palestinien la légende suivante : « Herr, nässe den Wachturm — sonst müssen wir nach Aegypten ziehen ». Sur la saison des pluies en Palestine, cf. DALMAN, *op. cit.*, I, pp. 115-218, sur les sécheresses en particulier pp. 194-199, et sur les transhumances des semi-nomades, *op. cit.*, VI, 1939 (= 1964), pp. 204-213. V. MAAG (*Malkût JHWH*, in *VTS*, 7, 1960, pp. 129-153, cf. p. 138, n. 2) relate l'étonnante transmigration des Bachiars de nos jours : Cette tribu moutonnaire se voit contrainte, par une famine, d'entreprendre une transmigration fort périlleuse vers une région inconnue et de traverser les déserts les plus inhospitaliers dans l'espoir de trouver de nouveaux pâturages pour ses troupeaux. Le moment et la direction du départ sont déterminés par une « inspiration » divine accordée au chef de la tribu. Cf. aussi V. MAAG, *Das Gottesverständnis des Alten Testaments*, in *NTT*, 21, 1966-1967, pp. 165-171.

352. Les pâturages d'hiver habituels du clan d'Isaac devaient se situer beaucoup moins loin, probablement dans la région de Kadesh et de Beer-lahai-roi. C'est là que se produisaient les contacts avec les Ismaélites, et peut-être avec d'autres groupes nomades encore (cf. *supra*, n. 324, et H. SEEBASS, *BZAW*, 98, pp. 77sq., 83sq., 106sq.). Le rapport entre 46 : 1sq. et la transhumance avait déjà été pressenti par L. ROST (*Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen*, in *VTS*, 7, 1960, p. 354).

353. Cf. *supra*, p. 196.

354. A ce sujet, la tradition pose assurément un problème particulier. Étant donné que la descente en Égypte ne correspond pas, ainsi que nous venons de le voir (cf. nn. 351 et 352), au déroulement « normal » de la transhumance d'hiver, mais constitue un déplacement exceptionnel, rendu nécessaire par une sécheresse inhabituelle, le récit auquel a appartenu la théophanie de Beerschéba doit peut-être être considéré comme un épisode isolé (quelque lié organiquement au cycle) plutôt que comme le cadre du cycle tout entier. Sur ce point, l'analogie avec le cycle de Jacob n'est donc qu'indirecte (dans la mesure, du moins, où la transhumance d'hiver du clan de Jacob ne s'étendait pas jusqu'en Mésopotamie, comme le laisse entendre le texte actuel, mais seulement jusqu'en Transjordanie).

V. MAAG (*Malkût JHWH*, in *VTS*, 7, 1960, pp. 129-153, surtout pp. 134, n. 2, pp. 137-140) a établi une différence entre le phénomène de la « transmigration » (= l'émigration vers une terre inconnue) et celui de la « transhumance » normale. MAAG pense que c'est surtout la « transmigration » qui bénéficiait de la conduite

reliée à son contexte narratif de la même manière que le *hieros logos* de Béthel est lié au cycle de Jacob. Dans son état actuel, le cycle d'Isaac est réduit au seul chapitre 26, un ensemble fragmentaire et composite. Mais si l'on en juge d'après les vestiges que nous avons signalés et les éléments de tradition qu'en ont empruntés le cycle d'Abraham et l'histoire de Joseph, on peut conclure que le cycle d'Isaac était anciennement non seulement plus riche, mais aussi plus clairement structuré.

IV. CONCLUSIONS

Au terme de ce long excursus, nous pouvons revenir au récit de Gen 28 pour constater que le thème de la conduite et de la protection non seulement s'insère parfaitement dans la ligne de tension du récit de Béthel, mais encore s'avère très étroitement lié au thème de la promesse de la terre³⁵⁶. En revanche, il apparaît que le thème de 28 : 15 n'a aucun rapport direct avec la promesse de la descendance du v. 14.

Tout au cours de notre analyse, il est apparu que la promesse de la descendance innombrable est un apport secondaire par rapport aux autres éléments de la promesse « patriarcale ». Il se pose dès lors une question fondamentale : Existe-t-il, au niveau de la tradition « patriarcale », une promesse de la descendance primitive, et si oui, dans quel contexte ? Pour répondre à cette question, nous pouvons partir des données suivantes :

1) La promesse de la terre est toujours adressée non seulement au patriarche lui-même, mais aussi à sa « postérité » (*izr'k*). Cf. 12 : 7 ; 13 : 15 ; 15 : 18 ; 24 : 7 ; 26 : 3 ; 28 : 13. En tant que

divine (cf. *supra*, nn. 273 et 351), et il songe à 12 : 1sq. Il nous semble cependant que dans notre récit, la différence entre transhumance et transmigration n'est pas aussi absolue. La promesse du retour conserve à la descente en Égypte la fonction d'une transhumance, même si la sécheresse lui donne l'extension d'une transmigration.

Par ailleurs, des vestiges du récit de la descente d'Isaac en Égypte semblent avoir été préservés non seulement en 42 : 1sq. ; 43 : 1sq. etc., mais aussi en 12 : 10 — 13 : 1. Ce dernier récit pourrait ainsi refléter non seulement la tradition de la « Gefährdung der Ahnfrau », mais aussi celle de la descente en Égypte, toutes deux étant empruntées au cycle d'Isaac primitif. A ce propos, SEEBASS remarque fort justement : « M.E. muss man die Wanderungstradition und die Stammuttersage voneinander trennen. Sie haben ursprünglich nichts miteinander zu tun. Vermittelnd dürfte gewirkt haben, dass zum Motiv 46 : 4a wohl auch der Erwerb reichlichen Eigentums in Aegypten gehört haben wird. Im übrigen liess sich die Stammuttersage leicht auf die Wanderung nach Aegypten übertragen (BZAW, 98, p. 40, n. 147) ».

356. Qu'il suffise de signaler ici que la « Landverheissung » s'est probablement maintenue à Béthel dans son extension « pan-israélite ». Des indices pourraient en être Gen 13 : 14-17 (cf. *supra*, pp. 65-85, 177) et Jg 2 : 1-5, si l'on en croit les considérations de H. W. HERTZBERG (*Die Bücher Josua, Richter, Ruth, ATD*, 9, Göttingen, 1959³, pp. 154-156) et N. ЛОФТИК (SBS, 28, p. 110).

destinataire du don de la terre, la postérité est donc toujours associée à la « Landverheissung ». Cette mention des descendants comme les titulaires de la promesse se comprend aisément dans le cadre de la « Landverheissung » pan-israélite, puisque pour elle la promesse aux Pères ne prend un sens que dans la mesure où le peuple d'Israël se sait l'héritier de cette promesse. Cependant, si l'on songe au fait que les traditions patriarcales ne remontent évidemment pas aux « patriarches » eux-mêmes, mais qu'elles sont — dans le meilleur des cas — le produit de l'activité narrative des clans nomades qui se disaient les descendants de ces éponymes, il est fort vraisemblable que dans les récits nomades la promesse s'adressait déjà à la postérité du patriarche^{355b}. Seulement, il importe de voir que la « postérité » n'y désignait pas l'objet, mais le destinataire de la promesse.

2) La notion d'une descendance *innombrable* est assurément une idée israélite et non pas une conception reçue des cercles nomades. Toutes les métaphores destinées à souligner l'infinité du nombre des descendants ne peuvent s'appliquer qu'à un peuple, c'est-à-dire à une communauté nationale devenue trop nombreuse pour être dénombrée. En comparaison, un groupe tribal, quelle que soit sa puissance, n'est jamais incommensurable^{355c}.

355b. S. E. LOEWENSTAMM (*The Divine Grants of Land to the Patriarchs*, in *JAOS*, 91, 1971, pp. 509-510) attire, lui aussi, l'attention sur la « descendance » comme la destinataire de la promesse, mais la différence qu'il établit entre les promesses adressées au patriarche et à sa descendance et celles qui s'adressent à la descendance seule est arbitraire.

355c. La descendance innombrable des Patriarches est interprétée dans tout l'A.T. comme le fruit de la bénédiction de Yahvé. L'insistance sur le fait qu'il est impossible de compter cette descendance — c'est là ce que soulignent les métaphores de la « Nachkommenverheissung » — pourrait provenir de la crainte, d'origine magique, que la bénédiction divine ne soit « comptabilisée ». Cette conception se manifeste en particulier dans le récit de 2 Sam 24 (cf. 1 Chr 21) qui relate comment David s'est chargé d'un grave péché en ordonnant le recensement de la population (en vue du recrutement des hommes capables de porter les armes), de sorte qu'il a dû subir un châtiment divin. (Cf. H. W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, ATD, 10, Göttingen, 1960, pp. 339sq.; J. A. SANDERS, art. *Census*, in *IDB*, 1, p. 547; C. COLPE, art. *Volkszählung*, in *BHH*, 111, cols 2115sq. Pour une autre interprétation, cf. E. A. SPEISER, *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel*, in *BASOR*, 149, 1958, pp. 17-25, réimprimé in E. A. SPEISER, *Oriental and Biblical Studies*, Philadelphia, 1967, pp. 171-186). La « Nachkommenverheissung » de la Genèse, avec son insistance sur l'incommensurable, pourrait ainsi remonter à l'époque de David ou de Salomon, ce qui correspondrait fort bien à son insertion par le Yahviste dans la promesse patriarcale. De toute façon, la promesse de la descendance innombrable nous conduit dans un contexte sociologique bien différent du milieu nomade, dans lequel nous cherchons à situer l'origine de la promesse patriarcale.

Si notre interprétation des métaphores de la « Nachkommenverheissung » est correcte, on peut relever que le Yahviste a fait preuve, d'une autre manière encore, de son aversion contre toute « comptabilisation » des bienfaits de Dieu à l'égard de l'homme. En Gen 18 : 20-33, un *theologoumenon* de son propre cru (cf. VON RAD, ATD, 2-4, pp. 182sq.), le Yahviste rejette toute prétention de l'homme à se prévaloir, face à Dieu, d'une quelconque justice humaine. M.-L. HENRY résume admirablement le « kérygme » de ce passage : « Während des Gesprächs verkünnert der Bittsteller

Notre question doit alors être reformulée comme suit : Existe-t-il dans la Genèse une « Nachkommenverheissung » qui ne soit pas liée à la notion de l'incommensurable ? Nous avons vu que l'on trouve dans le cycle d'Abraham le thème de la promesse d'un fils³⁵⁷. Mais, comme Westermann l'a montré³⁵⁸, ce motif est sans rapport avec la promesse d'une descendance nombreuse. La promesse « classique » de la descendance ne saurait donc en découler. Ceci dit, on constate que toutes les autres promesses de descendance rapportées dans la Genèse sont indissociables de la métaphore qui doit en exprimer la portée infinie (cf. 13 : 16 ; 15 : 5 ; 22 : 17 ; 26 : 4 ; 28 : 14 ; 32 : 13) ou alors, elles se réfèrent explicitement au « grand peuple » qui en sera le fruit (cf. 12 : 2 ; 46 : 3)³⁵⁹.

Nous en sommes amenés à la conclusion suivante : Aucune « Nachkommenverheissung » au *skopos* nomade n'a été préservée dans les récits de la Genèse. Il est donc vraisemblable que la tradition issue des cercles « patriarcaux » ne comportait pas de « Nachkommenverheissung » explicite³⁶⁰. En d'autres termes, toutes

zurückweichend die Einsätze 45, 40, 30, 20, 10 und er geht schliesslich hinweg, ohne die letzte Frage zu wagen, ob ein Gerechter die Masse der Feind zu retten vermöge. Der Bittende muss kapitulieren, weil er im Laufe des Gesprächs begriffen hat, dass es selbst diesen Einen nicht geben werde. Man sieht, wie der Jahwist mit harter Konsequenz die letzte Schlussfolgerung aus Gen. 3 zieht. Sein nüchternes Urteil verwehrt ihm die Vorstellung, dass dem Menschen Segnung und Heil zustehen, und sei es auch nur im Sinne der Bewahrung vor Verderben. Wo gerechnet wird, kann ihm nur Untergang zustehen. Aber das ist eben für den Jahwisten das Wesen Gottes, dass er nicht rechnet. Diesem Erweis dienen seine Vätererzählungen. (*Jahwist und Priesterschrift*, in coll. *Arbeiten zur Theologie*, 11, 3, Stuttgart, 1960, pp. 12sq.) Tant dans le prélude qu'il donne à l'histoire de Sodome que dans sa formulation de la « Nachkommenverheissung », le Yahviste défend l'idée que toute arithmétique humaine est condamnée dès qu'elle est confrontée à la grandeur de Yahvé. Il ne sert à rien de compter les justes de Sodome, car même si Dieu devait se contenter de dix justes pour sauver la ville, ces dix justes n'existeraient pas. En revanche, et en dépit de l'indignité de l'homme, la bénédiction de Yahvé est si grande, que même si on voulait la compter, on n'y parviendrait pas.

Une autre possibilité, allant dans le même sens, est suggérée par H. D. PREUSS (*Jahweglaube und Zukunftserwartung*, BWANT, V, 7, 1968, pp. 117 sq.), qui, à la suite de W. ZIMMERLI (*Verheissung und Erfüllung*, in *EvTheol*, 12, 1952/1953, pp. 34-59, réimprimé in C. WESTERMANN (ed.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, TB, 11, 1968², pp. 69-101, voir pp. 72sq.), voit la « Nachkommenverheissung » comme le corollaire de la promesse de bénédiction de Gen 12 : 1-3.

357. Cf. *supra*, p. 172, n. 279.

358. C. WESTERMANN, *TB*, 24, pp. 19-26 ; contre H. SREBASS, *BZAW*, 98, pp. 103sq.

359. La seule exception est 26 : 24 (*whrbly 'l-zr'h*). Comme cependant l'oracle de salut que nous avons reconstitué ne semble pas avoir de rapport avec le problème de la descendance, ce verset est probablement secondaire, lui aussi. Du moins, il ne représente pas un thème autonome. Cf. *supra*, n. 319.

360. Il est probable que pour un clan nomade, la promesse de protection et de sédentarisation impliquait *ipso facto* la garantie d'une descendance. L'explicitation de la « Nachkommenverheissung » était superflue. En effet, le survie d'un clan nomade dépendait moins de la « puissance reproductrice » de ses hommes ou de la fécondité de ses femmes que de ses conditions de vie matérielles. Refoulé dans le désert, le clan pouvait périr, mais admis à se sédentariser dans les terres fertiles, il avait son avenir assuré. Le souci des nomades était donc avant tout de se fixer sur la 'adāmāh. A leurs

les promesses d'une descendance nombreuse contenues dans la Genèse s'avèrent avoir été conçues à une époque *israélite*. C'est à partir du moment où les patriarches ont été adoptés comme les pères de toute la communauté israélite, que l'on a seulement commencé, apparemment, à s'étonner du grand nombre de descendants issus d'un seul homme. La « Nachkommenverheissung » a pu alors se rattacher d'autant plus facilement à la promesse « patriarcale » que celle-ci s'adressait déjà, dans le cadre de la « Landverheissung », à la postérité.

yeux, il suffisait que cette condition fût remplie pour que tout le reste leur soit donné de surcroît. C'est à cette aspiration profonde que répondait la promesse de la terre. En revanche, il est difficile d'imaginer un « Sitz im Leben » concret pour la promesse d'une descendance nombreuse. Certes, il existe même chez les nomades des cas de stérilité. Mais celle-ci est avant tout un problème individuel. C'est pourquoi on peut fort bien concevoir (avec C. WESTERMANN, *TB*, 24, pp. 18sq.) une promesse de la naissance d'un fils (adressée, par exemple, à un chef de clan ou à une de ses femmes), mais on ne voit pas à quelle « détresse » répondrait la promesse d'une descendance innombrable. Celle-ci ne peut, à notre sens, se concevoir qu'*a posteriori*. Elle n'a donc pas de vrai « Sitz im Leben ».

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Voici, en résumé, les résultats auxquels nous sommes parvenus dans notre deuxième partie :

1) L'examen des passages « programmatiques » du Yahviste — et notamment de la « prière de Jacob » en Gen 32 : 10-13 — nous a permis de conclure que la promesse de Gen 28 : 13,15 ne peut pas être considérée comme une innovation de ce narrateur. En effet, la promesse de la terre, qui est à la base des promesses de Gen 13 : 14-17 ; 26 : 2sq. ; 28 : 13-15, ne correspond guère — que ce soit dans son *skopos* nomade ou dans son extension pan-israélite — au sommet de la hiérarchie des « Heilsgüter » établie par le Yahviste. Ce narrateur insiste sur la bénédiction et sur la promesse d'une descendance illimitée plutôt que sur la sédentarisation et la Conquête. Ce faisant, il interprète la promesse patriarcale comme une promesse de bénédiction.

Nous avons vu, d'autre part, que la promesse ne répond pas, en tant que telle, au « ressort » primordial de l'intention kérygmaticque du Yahviste. L'étude de la courbe de tension du cycle de Jacob et de quelques autres parties de la narration yahviste nous a montré que le thème central poursuivi par ce narrateur est celui du conflit entre l'indignité de l'homme et la fidélité de Yahvé à ses promesses. Par son comportement, l'élue de Dieu (Adam, Abraham, Jacob) met constamment en péril la promesse dont il a été investi. Chaque forfait conduit à un retard dans l'accomplissement de la promesse ou de la bénédiction. Pourtant, Yahvé reste fidèle à son élu et le réinsère à chaque fois sur le chemin de la bénédiction. Le « kérygme » du Yahviste peut donc se résumer comme suit : si les patriarches (et le peuple d'Israël à travers eux) sont parvenus à s'établir dans le pays de Canaan et à y prospérer, et si leurs descendants connaissent l'épanouissement de l'ère davidique, c'est uniquement en vertu de l'action persistante et gratuite de Yahvé, et en dépit de toutes les initiatives malheureuses par lesquelles les patriarches se sont illustrés. Ainsi, plutôt que de poser le principe de la promesse, le Yahviste s'est efforcé d'en élaborer les conséquences théologiques. Certes, la

promesse reste à la base de son économie théologique, elle est assumée, voire parachevée, par lui, mais l'insistance du Yahviste sur la dimension du péché nous mène à la conclusion que le thème de la promesse a fait partie de la tradition reçue par notre narrateur et ne représente en aucune manière une création de sa part.

2) Nous avons cherché à savoir ensuite dans quelle mesure le jugement porté par le Yahviste sur l'histoire patriarcale reflétait une prise de position face à la royauté davidique ou au régime du roi Salomon. Le Yahviste a-t-il vraiment cherché à glorifier ou à légitimer la royauté davidique, et la promesse patriarcale devrait-elle être comprise dans le cadre de cet effort de légitimation? Notre enquête nous a permis de mettre en lumière les faits suivants : a) Presque tous les passages de l'histoire patriarcale qui contiennent une allusion à la royauté davidique se révèlent issus d'un niveau de tradition antérieur au Yahviste. b) Le Yahviste n'est pas le premier historiographe à avoir retracé — sous forme narrative — les origines du peuple d'Israël. Il ne fait que reprendre une tradition préexistante. c) Le Yahviste appartient à la même génération et au même « milieu spirituel » que l'auteur de « l'histoire de la succession » (2 Sam 7; 9 — 20; 1 Rois 1 — 2). Les deux narrateurs ont pour but de montrer à leurs contemporains que la bénédiction accordée à Israël en la personne du patriarche Jacob ou du roi David ne s'appuie sur aucun « mérite » ni aucun concours des héros eux-mêmes, mais relève de la seule grâce de Yahvé. Leur but n'est donc pas de légitimer l'ordre établi — la royauté davidique n'en a d'ailleurs plus besoin —, mais de prendre position à l'égard de cet ordre et de le situer dans son contexte théologique véritable. En protestant contre le « triomphalisme » et l'optimisme éclairé de l'ère salomonienne, ces deux narrateurs ne sont pas motivés par un idéal « sapiential », mais ils sont plutôt les précurseurs de la vision « prophétique » de l'histoire.

3) Les conclusions de ces deux premiers chapitres se sont trouvées confirmées par un examen du contenu, du *skopos* et des attaches narratives de la promesse de Gen 28 : 13-15. A l'exception du v. 14, qui est un élément hétérogène, les objets de la promesse faite à Jacob aux vv. 13,15 se sont avérés participer à la courbe de tension du récit. L'objet du v. 14, en revanche, correspond aux « Heilsgüter » du Yahviste et doit être considéré comme une insertion de ce narrateur. Mais nous avons pu faire un pas de plus : en montrant que la sédentarisation, la conduite et la protection pendant les transhumances, et le retour vers les terres fertiles coïncidaient avec les besoins fondamentaux des semi-nomades, nous avons été en mesure de faire remonter le contenu des vv. 13

et 15 non seulement à la « Vorlage » du Yahviste, mais, au delà, aux origines mêmes de la tradition patriarcale. Des observations semblables peuvent être faites, avec quelques réserves, à propos de la promesse propre au cycle d'Isaac (Gen 26 : 2-3b α , 24a ; 46 : 3-4). C'est ce que nous avons tenté de montrer dans un excursus.

Les trois démarches entreprises dans cette seconde partie ont donc convergé vers le même résultat : la promesse de la terre, telle qu'elle est articulée en Gen 28 : 13, 15 (ainsi qu'en 13 : 14sq., 17 ; 26 : 2sq..., 24 ; 46 : 3-4) est antérieure au narrateur yahviste.

TROISIÈME PARTIE

PROMESSE ET ORACLE DE SALUT

INTRODUCTION A LA TROISIÈME PARTIE

Dans la deuxième partie du présent travail, nous nous sommes préoccupés uniquement du contenu de la promesse et de la manière dont celle-ci s'insère dans son contexte narratif. Il faut maintenant nous poser la question de la forme littéraire de cette promesse. La « promesse aux pères », telle qu'elle apparaît à plusieurs endroits dans les récits de la Genèse, représente-t-elle un genre littéraire *sui generis*, ou se rattache-t-elle à un genre connu par ailleurs?

À plusieurs reprises, nous avons fait le rapprochement entre la promesse patriarcale et les « oracles de salut », sans pour autant préciser ce qu'il fallait entendre par là. Si l'on survole les textes de promesse de l'Ancien Testament, on s'aperçoit que lorsque la promesse est adressée directement par Dieu à l'homme (avec ou sans médiateur), elle se présente sous forme d'un oracle. Ces oracles peuvent revêtir plusieurs formes différentes¹. Mais dans la grande majorité des cas, la promesse se retrouve dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler l'« oracle de salut » (« Heilsorakel »). Comme nous allons le voir, l'oracle de salut a pour fonction d'annoncer à un homme l'exaucement de sa plainte et de répondre par une promesse concrète à la situation de détresse dans laquelle il se trouve. L'oracle de salut se conforme à une structure

1. Il faut énumérer ici la simple prédiction descriptive d'événements salulaires (« Heilsankündigung »), comme en Jér 28 : 2-4 ; 29 : 10-14 (cf. *infra*, pp. 287sq.), la promesse de victoire liée à une consigne précise, comme en 1 Rois 22 : 12, les oracles contre les nations, comme en És 14 : 24-27, 29-32, etc. (cf. *infra*, p. 287, n. 224), ou encore les oracles de promesses élargis à de véritables discours divins (reliés en général à des exhortations), comme en 2 Sam 7 : 5-16 ; 1 Rois 9 : 2-9. Un type de promesse plus proche de l'oracle de salut, et probablement dérivé de lui, apparaît dans le récit de la vocation de Moïse, en Ex 3 : 7,8,16 J (cf. à ce propos W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, FRLANT, 101, 1970, pp. 67-72, 82-101 ; et, maintenant, B. O. LONG, *Prophetic Call Traditions and Reports of Visions*, in ZAW, 84, 1972, pp. 494-500). Cette promesse s'écarte toutefois de l'oracle de salut en ce sens qu'elle répond non pas à la détresse du destinataire de l'oracle, mais à la détresse du peuple vers lequel Moïse est envoyé. Ainsi que RICHTER l'a établi, la promesse d'Ex 3 : 7,8,16 est issue d'une composition « littéraire », dont un des éléments structuraux reçus est le schéma de la « vocation ». Elle n'est donc pas la « décalque » écrit d'un genre « oral ». Cependant, par son élément de promesse, ainsi que par l'emploi de la « Selbstvorstellungsformel », ce passage nous semble trahir également une certaine influence de l'oracle de salut.

plus ou moins bien délimitée, et l'on y retrouve, surtout dans l'introduction, quelques formules stéréotypées. Or, les promesses de Gen 28 : 13, 15 et 26 : 24 (//46 : 3) sont précisément introduites par deux de ces formules. Il s'agit de la « Selbstvorstellungsformel » divine² et de la formule « ne crains rien! »³.

Notre but sera donc de déterminer si les promesses faites à Jacob et à Isaac peuvent être, ou non, attribuées au genre de l'« oracle de salut ». Pour ce faire, il nous faudra procéder à un examen des deux formules en question, puis nous attacher au problème de la structure, du « Sitz im Leben » et de la médiation de l'oracle de salut. Nous pourrons ainsi mieux situer l'intention et le cadre primitifs de la promesse, et nous serons alors en mesure d'aborder le problème du lien entre la promesse et la légende culturelle. Mais en même temps, cette recherche nous obligera à vérifier si le genre littéraire de l'oracle de salut est compatible avec l'origine « patriarcale » que nous postulons pour la promesse de Gen 28 : 13, 15. En effet, H.-M. Dion⁴ a récemment pris prétexte de l'appartenance de ces passages de la Genèse au genre littéraire de l'oracle de salut pour leur contester toute origine antérieure au premier millénaire et pour attribuer leur formulation au Yahviste lui-même. Notre souci sera donc aussi de déterminer s'il est légitime de postuler la connaissance de l'oracle de salut (dans sa réalité et sa forme littéraire) pour des cercles de semi-nomades vivant à l'époque prémonarchique.

Enfin, nous reprendrons une à une les promesses de la Genèse et nous les analyserons à la lumière de ce que nous aura appris notre enquête sur « l'oracle de salut ».

2. On entend par là la formule d'auto-présentation « Je suis Yahvé » ainsi que ses variantes (« Je suis El, le Dieu de ton père », Gen 46 : 3; « Je suis l'El, Dieu de Béthel », Gen 31 : 13; etc.) et ses formes dérivées impliquant une auto-prédication (« Je suis Yahvé, ton Dieu »; « Je suis Yahvé, qui t'ai fait sortir d'Ur Kasdim », Gen 15 : 7; etc.) Dans l'histoire patriarcale, cf. Gen 15 : 7 J; 26 : 24 J; 28 : 13 J; 31 : 13 E; 46 : 3 E. Cf. aussi Ex 3 : 6 E. Nous ne signalons pas ici les mentions appartenant à la source P.

3. Cf. Gen 15 : 1 J; 21 : 17 E; 26 : 24 J; 28 : 13 (LXX) J; 46 : 3 E. Une autre formule stéréotypée qui se retrouve fréquemment dans l'oracle de salut est la formule « Je suis avec toi ». Dans la promesse aux pères, elle apparaît en Gen 26 : 3 J, 24 J; 28 : 15 J; 31 : 3 J. Cf. aussi Ex 3 : 12 E. A ce sujet, cf. *supra*, p. 182, n. 305.

4. H.-M. DION, *The Patriarchal Traditions and the Literary Form of the « Oracle of Salvation »*, in *CBQ*, 29, 1967, pp. 198-206.

CHAPITRE I

FORMULES ET STRUCTURE DE L'ORACLE DE SALUT

I. LA « SELBSTVORSTELLUNGSFORMEL » (« JE SUIS YAHVÉ » ET SES VARIANTES)

Fréquente surtout dans la Loi de Sainteté (Lév 17-26), dans la source P, chez le Deutéroésaïe et chez Ézéchiel, donc dans des textes exiliques ou préexiliques tardifs, la formule « Je suis Yahvé » appartient, ainsi que l'a démontré W. Zimmerli⁵, à deux contextes différents. Elle apparaît d'abord dans le contexte de la proclamation du droit (Décatalogue, polémiques contre les autres dieux et contre les Israélites infidèles), où elle a pour fonction de souligner l'exclusivité de Yahvé et le caractère absolu de ses exigences (cf. Ex 20 : 2sq. ; Lév 18sq.). Au pôle opposé, la formule se retrouve dans des oracles d'exaucement et dans des paroles d'encouragement. Sa fonction est alors d'assurer l'homme de la réalité de la présence de Dieu et de la validité de ses promesses (cf. Ex 6 : 2-8 P ; És 41 : 13, etc.)⁶. Zimmerli a établi que la « Selbstvorstellungsformel »

5. W. ZIMMERLI, *Ich bin Jahwe*, in *Geschichte und Altes Testament*, Festschrift A. Alt, Tübingen, 1953, pp. 179-209, réimprimé in W. ZIMMERLI, *Goites Offenbarung*, *TB*, 19, München, 1963, pp. 11-40.

6. En fait, les deux usages ne sont pas aussi éloignés qu'il pourrait le paraître. W. ZIMMERLI écrit (*ibid.*, p. 32) : « Was aber im Hinblick auf die Götzen hart polemischer Selbsterweis ist, wandelt sich in der Zureden zu Israel zum harmherzig zusprechenden Trostwort. Schon im Umkreis der reinen SF [= Selbstvorstellungsformel] kann unvermittelt in den Ton der hohen hymnischen Selbstverherrlichung die weiche Rede der Erhörungsorakels einfließen. » D'autre part, il est certain que toute promesse implique aussi une part d'exigence. Dans un sens un peu différent, K. ELLGER (*Ich bin der Herr — euer Gott*, in *Theologie als Glaubenswagnis*, Festschrift K. Heim, Hamburg, 1954, pp. 9-34, réimprimé in K. ELLGER, *Kleine Schriften zum Alten Testament*, *TB*, 32, München, 1966, pp. 211-231) a essayé de rendre compte du même phénomène en distinguant, au sein de la Loi de Sainteté, la « Hebeitsformel » (« Je suis Yahvé ») de la « Huldformel » (« Je suis Yahvé, votre Dieu »). Sur la valeur relative de cette distinction, cf. W. ZIMMERLI, *Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweltswort), eine prophetische Gattung*, in *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris, 1957, pp. 154-164, réimprimé in *TB*, 19, pp. 120-132, surtout pp. 125sq. Sur l'ensemble du problème, cf. aussi R. RENDTORFF, *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*, in W. FANNENBERG (ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1961 (= 1970*), pp. 21-41, surtout pp. 32-38 ; et maintenant L. RAMLOT, art. *Prophétisme*, in *DBS*, VIII, 1972, cols 811-1222, surtout cols 946-949.

doit bien être comprise comme une proposition nominale dont le pronom est le sujet, et le nom le prédicat⁷. Le sens premier de la formule est « Je suis Yahvé, ton Dieu » (ou « Je suis El, le Dieu de ton père », etc.) et non pas « Moi, Yahvé, je suis ton Dieu » (ou « Moi, El, je suis le Dieu de ton père »). Zimmerli a montré d'autre part que les deux usages de la formule ont leur origine dans le culte et non dans le langage prophétique⁸. Tant la proclamation de la loi que l'annonce du salut avaient leur « Sitz im Leben » privilégié dans la célébration cultuelle aux sanctuaires.

Si l'association entre la « Selbstvorstellungsformel » et l'annonce du salut semble bien établie⁹, on peut s'étonner que cette formule ne figure pas plus souvent dans des oracles de salut au sens étroit du terme¹⁰. En dehors des oracles patriarcaux (Gen 26 : 24 ; 28 : 13 ; 46 : 3), elle n'est attestée comme élément d'un oracle de salut qu'en És 41 : 13 ; 43 : 3a. Et dans ces deux passages elle ne sert pas d'introduction, mais d'exposé des motifs¹¹. Cependant, comme cette formule est attestée dans des oracles de salut assyriens et égyptiens¹² et que sa portée « réconfortante » est appuyée par de nombreux passages de l'Ancien Testament, il n'y a pas lieu de voir dans la « Selbstvorstellungsformel » un élément hétérogène par rapport à l'oracle de salut. Au contraire, elle trouve dans ce type d'oracles une place parfaitement appropriée. Avec les expressions « ne crains rien » et « je suis avec toi », elle fait partie du « Formelgut » de l'oracle de salut.

Dans cette perspective, il est possible également d'écarter les fausses interprétations de la « Selbstvorstellungsformel ». Comme les oracles de salut étaient prononcés au sanctuaire par des membres du clergé officiel¹³, il est évident que la mention « Je suis Yahvé » (ou « Je suis tel ou tel dieu ») n'était pas destinée à « révéler » le nom de Dieu, mais qu'elle avait pour but de garantir, telle une sorte de « sceau verbal », l'authenticité du message divin. Il nous paraît inexact, par conséquent, de qualifier la « Selbstvorstellungsformel »

7. W. ZIMMERLI, *TB*, 19, pp. 11-17 et *passim*.

8. W. ZIMMERLI, *TB*, 19, pp. 24, 27-40. Sur l'opportunité de distinguer entre le langage « cultuel » et le langage « prophétique », cf. *infra*, pp. 256-289.

9. A ce sujet, cf. aussi E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart, 1913 (= Darmstadt, 1971^b), pp. 177-239. NORDEN a longuement étudié la « Selbstvorstellungsformel » et les diverses formules d'auto-prédication. En partant de leurs attestations dans le monde hellénistique et juif, il a cherché à retracer ces formules, jusqu'à leurs origines dans les civilisations sémitiques et égyptiennes, d'une part, et dans la civilisation grecque, de l'autre. Pour lui, ces formules relèvent toutes d'un « soteriologischer Redetypus ».

10. Pour une définition, cf. *infra*, pp. 239sq.

11. Cf. *infra*, p. 235, n. 116.

12. Cf. ci-dessous.

13. Cf. J. BERNICH, *Das priesterliche Heilsorakel*, in *ZAW*, 52, 1934, pp. 81-92, réimprimé in J. BERNICH, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, *TB*, 21, München, 1964, pp. 217-231, surtout pp. 229sq. Cf. aussi *infra*, pp. 254-256.

de simple formule épiphanique (« Offenbarungsformel ») dont le but aurait été — dans un contexte polythéiste — de révéler l'identité de la divinité en présence¹⁴. Il va de soi que le fidèle qui présentait une plainte dans un sanctuaire savait à quelle divinité il s'adressait et de qui il attendait un oracle de salut. Cette interprétation vaut aussi pour les exemples égyptiens et assyriens de notre formule¹⁵. Enfin, nous relèverons que dans les textes de la Genèse, le recours à la « Selbstvorstellungsformel » traduit toujours un renvoi à une rencontre ou à un bienfait antérieurs¹⁶. L'expression « Je suis tel ou tel dieu » est donc avant tout une « formula auctoritatis » : elle correspond à la « signature » de la divinité. Mais la formule entend aussi mettre en évidence le pouvoir de celui qui est derrière cette « signature » : elle rappelle la bienveillance du dieu dans le passé et revendique le respect de son autorité à l'avenir¹⁷.

Cela dit, Zimmerli semble vouloir assimiler la « Selbstvorstellungsformel » à une formule de serment¹⁸. A tort, pensons-nous.

14. Ainsi, entre autres, H. GUNKEL, *Gen.*, p. 267; H. GRESSMANN, *Die literarische Analyse Deuteroseptuaginta*, in *ZAW*, 34, 1914, pp. 254-297, surtout pp. 286sq.; R. RENDTORFF, *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*, pp. 32sq.

15. Cf. *infra*, pp. 216-219. Lorsqu'Ishtar dit : « Je suis la déesse Ishtar (de la ville) d'Arbèles », cette formule, qui ne se trouve d'ailleurs pas toujours en début de discours, n'a évidemment pas pour fonction de permettre à Asarhaddon d'identifier la déesse, mais elle est destinée à souligner la portée de l'oracle.

16. Gen 15 : 7 : « qui t'ai fait sortir d'Ur Kasdim »; 26 : 24 et 28 : 13 : « le Dieu d'Abraham, ton père »; 31 : 11 : « le Dieu de Béthel où tu m'as oint une stèle »; 46 : 3 : « le Dieu de ton père ». Il en va de même pour les oracles extra-bibliques cités ci-dessus. Cf. *infra*.

17. A ce propos, J. BECKER (*Gottesfurcht im Alten Testament, AnBibl*, 25, Rome, 1965, p. 55, nn. 236 et 237), qui semble hésiter entre l'interprétation de GRESSMANN et celle que nous venons de défendre, renvoie aussi à Gen 41 : 44, où la « Selbstvorstellungsformel », transposée sur le plan royal, correspond précisément à la « formula auctoritatis » : « Je suis Pharaon ! Sans toi personne ne lèvera la main ni le pied dans tout le pays d'Égypte. » Cf. aussi 2 Sam 13 : 28. Cf., dans un sens très proche, J. HOETIJZEN, *Die Verheissungen an die drei Erzwäter*, Leiden, 1956, pp. 21sq. et n. 73. Pour A. POEBEL (*Das appositionell bestimmte Pronomen der 1. Pers. Sing. in den Westsemilischen Inschriften und im Alten Testament, Assyriological Studies*, No. 3, Chicago, 1932, pp. 60-72), la « Selbstvorstellungsformel » provient du formulaire de l'acte royal de donation (« Belehnungsurkunde ») attesté en divers endroits de l'ancien Proche-Orient. Son accent porterait donc sur le rappel des bienfaits passés et futurs accordés par le roi à son cessionnaire. Cf., dans le même sens, M. WEINFELD, *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, in *JAOS*, 90, 1970, pp. 184-203, spécialement p. 184, n. 3. Cependant, les textes cités par POEBEL ne fournissent pas de parallèles exacts à la formule 'ny yhw (ou « Je suis tel et tel Dieu, ou tel et tel roi »). Toutes les expressions énumérées par POEBEL ne font qu'introduire des subordonnées substantives : « C'est moi, ..., qui ait fait telle et telle chose. » Il ne s'agit plus d'une « Selbstvorstellungsformel » au sens strict. Il en va de même pour les formules relevées dans d'autres types de traités d'alliance. Cf. à ce sujet, G. FOHRER, *Altes Testament — « Amphiktyonie » und « Bund »?*, in *ThLZ*, 91, 1966, col. 896. Ceci dit, la « Selbstprädikation » royale est elle-même probablement un emprunt au langage liturgique. Cf. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 214.

18. *TB*, 19, pp. 21sq. Dans le même sens, H. C. WHITE, *The Divine Oath in Genesis*, in *JBL*, 92, 1973, pp. 171-174.

Il ne peut s'agir d'une formule de serment humaine, car l'homme ne saurait jurer par son propre nom. D'autre part, il ne peut s'agir — en dépit de textes comme Ex 6 : 8 P et Éz 20 : 5sq. — d'une formule de serment « divine ». Nous verrons plus loin¹⁹ que le serment de Dieu est une notion qui se situe pour les Israélites et pour les Sémites en général à la limite de l'imaginable et du tolérable. Dieu ne jure pas, parce qu'il n'a pas besoin de jurer. Personne ne peut l'y contraindre, et il ne peut invoquer une puissance supérieure à la sienne. Mais il y a l'exception de Gen 15 ! Nous aurons à y revenir²⁰. A notre sens, toutes les mentions d'un serment de Dieu dans l'Ancien Testament remontent implicitement à la vision d'Abraham.

Voici donc notre conclusion : Par rapport à la fonction originelle de la « Selbstvorstellungformel » dans l'oracle de salut, tant la « Offenbarungsformel » que la « Schwurformel » représentent des usages dérivés²¹.

Notre problème est maintenant de déterminer si la « Selbstvorstellungformel » — et surtout son apparition dans le contexte de l'oracle de salut — peut être retracée jusqu'à une époque suffisamment reculée pour que puisse être pris en considération notre postulat d'une origine ancienne de la promesse de Gen 28.

Les parallèles extra-bibliques les plus proches se trouvent dans les oracles néo-assyriens adressés par la déesse Ishtar à Asarhaddon (680-669 av. J.-C.). Ainsi qu'en témoigne le fragment suivant, nous y retrouvons toutes les formules caractéristiques de l'oracle de salut israélite :

col. I, lignes 15-28 :

« Asarhaddon, roi des pays, ne crains rien !
 Le vent qui soufflait contre toi
 n'ai-je point brisé ses ailes ?
 Tes ennemis, partout, rouleront devant tes pieds,
 comme les pommes (mûres) du mois de Siwan !
 Je suis la grande Bêlît, je suis Ishtar d'Arbêles,
 qui, devant tes pieds, détruirai tes ennemis !
 Quelles sont les paroles que je t'ai dites,
 et auxquelles tu n'as pu te fier ?
 Je suis Ishtar d'Arbêles !
 Je surveille tes ennemis et te les livrerai !
 Moi, Ishtar d'Arbêles,
 je marcherai devant toi et derrière toi !
 Ne crains rien !
 Toi, tu seras dans la joie,

19. Cf. *infra*, pp. 320, 326, 343.

20. Cf. *infra*, pp. 295-330.

21. Nous nous rallions ainsi à la conclusion de J. BECKER lorsqu'il écrit (*op. cit.* p. 55) : « Die schon wiederholt erwähnte Ich-Prädikation der Gottheit gehört wie 'al-Ilrā' zu den Formelementen des Heilsorakels und ist durch das Medium der Form des Heilsorakels gleichfalls zur Offenbarungsformel geworden. »

moi, je serai dans les peines.

Je vais de l'avant. Reste-là !

(De la bouche de la (sibylle) Ishtar-lâ-tashiat, d'Arbèles.) *

cf. aussi col. III, lignes 15sq. :

« Je suis Ishtar d'Arbèles,
ô Asarhaddon, roi d'Assyrie ! »²²

ou col. II, lignes 16 sq. :

« Fear not, Esarhaddon !
I, the god Bel, am speaking to you... »²³

La « Selbstvorstellungsformel » se retrouve également dans deux oracles de salut égyptiens. Le premier d'entre eux apparaît dans la « Stèle du Sphinx », stèle attribuée à Thoutmès IV (environ 1421-1413 av. J.-C.), mais gravée peut-être entre le XI^e et le VII^e siècle seulement²⁴. Dans un songe, le dieu du Sphinx s'adresse au futur roi en ces termes :

« See me, look at me, my son Thut-mose !
I am thy father, Harmakhis-Khepri-Re-Atum.
I shall give thee my kingdom upon earth
at the head of the living... »²⁵

Le second texte, connu sous le nom de « Tradition des sept années maigres d'Égypte », date du II^e siècle av. J.-C., mais il est attribué par son auteur au règne de Djozer, de la 3^e Dynastie (XXVIII^e siècle av. J.-C.). Dans ce texte, l'oracle adressé au Pharaon par le dieu d'Éléphantine commence de la manière suivante :

« I am Khnum, thy fashioner... The Nile will pour forth for
thee without a year of cessation or laxness for any land.
Plants will grow, bowing down under the fruit... »²⁶

On remarquera que dans ces deux oracles égyptiens, la « Selbstvorstellungsformel » est suivie d'une promesse concrète²⁷.

22. Cités d'après la traduction de R. LABAT, in R. LABAT et al., *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, 1970, p. 257.

23. Cité d'après la traduction de R. D. BIGGS, in *ANET Suppl.*, 1969, p. 169. Pour une traduction plus ancienne, cf. R. H. PFRIFFER, in *ANET*³, pp. 449sq. Sur l'ensemble des oracles néo-assyriens, cf. aussi M. JASTROW, *Die Religion Babylonien und Assyrien*, II, Giessen, 1912, surtout pp. 151-174.

24. Certains auteurs maintiennent toutefois l'authenticité de l'attribution à Thoutmès IV de la « Stèle du Sphinx ». Cf., par exemple, H.-M. SCHENKE, *Die Orakel im alten Aegypten*, Diss. Berlin, 1960, pp. 112sq.

25. Cf. J. A. WILSON, in *ANET*³, p. 449. Pour une reproduction de la traduction en entier, cf. *infra*, pp. 383sq.

26. Cf. J. A. WILSON, in *ANET*³, pp. 31sq.; cf. aussi H. GRESSMANN (ed.), *Afforientalische Texte zum Alten Testament*, Leipzig, 1926², p. 79; et *infra*, p. 386.

27. Nous nous limitons ici aux textes oraculaires dans lesquels la divinité, parlant à la première personne, annonce son nom. Ainsi que le montrent ces deux exemples (en accord avec de très nombreux exemples israélites), la « Selbstvorstellungsformel » pure peut être accompagnée par une « auto-prédication » (« thy father », « thy fashioner », ou, dans l'A.T., « ton Dieu », etc.). Ceci dit, nous ne savons pas dans quelle mesure il faut voir des reflets de la « Selbstvorstellungsformel » dans les oracles où le dieu se contente de s'accorder des titres, voire des attributs, mais ne révèle pas son nom. Il faut mentionner à ce propos quelques textes égyptiens qui se situent à la limite de la forme littérale que nous cherchons à définir. Dans un oracle de Amon-Re à Hatshépsou (18^e Dyn.) nous trouvons les formules suivantes : « I know [thcm], I am their wise lord, [...] I am the begetter, Amon-Re; my daughter, who binds the lords, is the king [Makerc] (Hatshepsut). I have begotten her for myself. I am thy father,

Quant aux lettres dites « prophétiques » de Mari, elles contiennent bien quelques oracles de promesse, mais aucun de ces oracles ne se conforme vraiment à la structure de l'oracle de salut, telle que nous aurons à la définir²⁸. Pourtant, certains des oracles prophétiques de Mari nous livrent l'une ou l'autre des formules qui sont (ou seront ?) par ailleurs typiques du genre littéraire de l'oracle de salut²⁹. Parmi elles, Zimmerli³⁰ a signalé la présence — sous forme interrogative, il est vrai — de la « Selbstvorstellungsformel »³¹ : dans la lettre A. 1121³², le correspondant royal cite, après avoir sommé Zimri-lim de livrer des animaux pour le sacrifice, un oracle du dieu Adad :

who sets thy fear among the Nine Bows, while they come in peace to all gods. » Cf. J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, vol. 2, Chicago, 1906, §§ 283-288, spécialement § 288, lignes 16-17. Sur la stèle de dédication d'Amenhotep III (18^e Dyn.), trouvé près des Colosses de Thèbes, nous trouvons l'oracle suivant : « Utterance by Amon-Re ... : Come, my son Amen-hotep, I hear what thou sayest; I have seen thy monument, I am thy [father], creator of thy beauty, ... I accept the [monument] which thou hast made for me. » Cf. BREASTED, *ibid.*, §§ 904-910, spécialement § 909, lignes 14-20. Pour la 19^e Dynastie, cf. les exemples suivants : Sur les reliefs de Karnak datant du règne de Séti I^{er} : « Utterance of Amon-Re, lord of Thebes : ' O my son, of my body, my beloved, Lord of the Two Lands : Menmare, lord of might in every country I am thy father; I set thy terror in Belenu, the Upper and the Lower ... ' » Cf. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, vol. 3, §§ 80-156, spécialement § 116. Sur la stèle dite de Kubbân, attribuée à Ramsès II : « Amon said : ' I am Irsu, I have put justice into its place! » Cf. BREASTED, *ibid.*, §§ 282-293, spécialement § 285. Dans une autre inscription datant du même règne : « Utterance of Ptah ... : ' I am thy father, who begat thee as the gods, all thy limbs are of the gods ... » (suivent des promesses de bonheur, de sagesse, de puissance, etc.). Ramsès répond à cet oracle en disant : « I am thy son, whom thou hast placed upon the throne ... ». Cf. BREASTED, *ibid.*, §§ 394-414, spécialement § 400sq. Pour d'autres exemples égyptiens, cf. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, pp. 214-220. L'on s'apercevra tout de suite que ces textes n'appartiennent pas au genre littéraire de l'oracle de salut au sens étroit. Ils représentent plutôt des oracles d'élection ou d'adoption. Des formules analogues peuvent se retrouver également dans le genre littéraire de l'auto-glorification divine sous forme hymnique (« Göttlicher Selbstpreis »). Cf. à ce sujet les indications de W. ZIMMERLI in *TB*, 19, p. 29, n. 35; et H.-M. DION, *Le genre littéraire sumérien de l'hymne à soi-même et quelques passages du Deutéro-Isaïe*, in *RB*, 74, 1967, pp. 215-234. Cf. aussi E. STAUFFER, art. *Éyô*, in *ThWbNT*, II, pp. 341-360, surtout pp. 341sq.

28. Cf. *infra*, pp. 256-280.

29. Cf. J.-G. HEINTZ, *Oracles prophétiques et « guerre sainte » selon les Archives Royales de Mari et l'Ancien Testament*, in *VTS*, 17, 1969, p. 112-138.

30. W. ZIMMERLI, art. *cit.*, in *TB*, 19, p. 27.

31. C. WESTERMANN (*Grundformen prophetischer Rede*, München, 1964³, pp. 89sq.) compare ce texte à Jér 23 : 23sq. et le définit comme une « Selbstprädikation Gottes innerhalb des Prophetenspruches ». La suite du texte montre clairement que la formule s'insère dans un contexte polémique et qu'elle sert à établir un contraste entre les bienfaits de la divinité et l'infidélité (éventuelle) du roi. Ce contraste est fréquent aussi dans les réquisitoires prophétiques de l'Ancien Testament, notamment en 2 Sam 12 : 7b-9 (cf. WESTERMANN, *ibid.*, pp. 111-113). Il est donc certain que l'auto-prédication interrogative de la lettre de Mari ne dérive pas directement du formulaire de l'oracle de salut. Cela dit, on peut se demander si l'interrogation « Na suis-je pas Adad ? » ne conserve pas tout de même quelque chose de la portée « réconfortante » de la « Selbstvorstellungsformel ». Le fait que la suite du message contient une promesse (sous forme conditionnelle) pourrait nous le faire penser. Mais nous voyons à cet exemple combien proches sont les usages « polémiques » (exprimant la jalousie et l'exclusivisme de la divinité) et « réconfortants » (exprimant la sollicitudo de la divinité) de notre formule.

32. Pour la nomenclature des lettres de Mari, cf. *infra*, pp. 259sq., n. 190.

« Par oracles, Adad, le seigneur de Kallassu, a parlé en ces termes : ' Ne suis-je pas Adad, le seigneur de Kallassu, qui l'ai élevé sur mes genoux et qui l'ai ramené sur le trône de la maison de son père ? Depuis que je l'ai ramené sur le trône de la maison de son père, je lui ai donné en outre une résidence. Maintenant, de même que je l'ai ramené sur le trône de la maison de son père, je puis reprendre Nihlatum hors de sa main.

S'il ne fait pas la livraison, je suis le maître du trône, du territoire (?) et de la ville et ce que j'ai donné je puis l'enlever. Si, au contraire, il accomplit mon désir, je lui donnerai trônes sur trônes, maisons sur maisons, territoires (?) sur territoires (?), villes sur villes, et le pays de l'est à l'ouest, je lui donnerai. ' » (= lignes 9-23)**.

Dans une autre lettre, encore inédite (A. 2925), mais dont la traduction a été publiée par G. Dossin en 1966, nous trouvons l'oracle suivant, introduit, lui aussi, par la « Selbstvorstellungsformel » :

« Ne suis-je pas Adad, le seigneur de Halab, qui t'ai élevé... et qui t'ai fait remonter sur le trône de la maison de ton père ? Je ne te deman[de] jamais rien. Lorsque un homme ou une femme qui ont subi une injustice s'adressent à toi, réponds à leur appel et rends-leur un ju[gement]. Ce que je t'ai demandé, ce que je t'ai écrit, tu le feras, tu prêteras attention à ma parole et le pays, depuis son le[vant jusqu'à son couchant], ainsi que le pays de... [je te le donnerai]. ' Voilà ce que le prophète de Adad, le seigneur de Halab, m'a dit. »**

Si ces deux textes ne représentent évidemment pas des « oracles de salut », puisque leur « pointe » réside essentiellement dans le reproche véhément adressé par le dieu Adad au roi Zimri-lim, l'apparition de la « Selbstvorstellungsformel » en relation avec le rappel des bienfaits du passé et la promesse conditionnelle de faveurs futures, permet néanmoins de se demander si l'auteur de ces oracles ne se sert pas indirectement de la forme de l'oracle de salut**.

Malgré l'indice que nous donnent les deux oracles de Mari que nous venons de citer, il s'avère que nous n'avons aucune attestation de la « Selbstvorstellungsformel » à l'état pur qui soit assurément

33. Cité d'après la traduction de G. Dossin, in A. Lods, *Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique*, in H. H. Rowley (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy Presented to ... T. H. Robinson*, Edinburgh, 1950, pp. 103-110, cf. pp. 105 sq. Cf. aussi W. L. Moran, in *ANET Suppl.*, p. 189.

34. Cité d'après la traduction de G. Dossin, *Sur le prophétisme à Mari*, in J. Nougayrol et al., *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, XIV^e Rencontre Assyriologique Internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965), Paris, 1966, pp. 77-86, cf. p. 78.

35. F. ELLERMEIER (*Prophetie in Mari und Israel*, Hertzberg, 1968, p. 124) écrit à propos du texte A. 2925 : « Da hier zum zweiten Mal die vom AT her bekannte Selbstprädikation Gottes und der Rückgriff auf das frühere Heilshandeln Gottes auftauchen, dürfen wir sagen, dass beides offenbar zum festen Bestand der Prophe-tenprüche bzw. Orakel gehört. »

antérieure au premier millénaire. Est-il justifié dans ces conditions de postuler pour la présence de notre formule dans le cadre de l'oracle de salut une origine plus ancienne? Une preuve définitive ne peut guère être apportée. Pourtant, certains indices nous font penser que la « Selbstvorstellungsformel » est, en Palestine, un héritage de la période prémonarchique et remonte probablement à un « pattern » oriental ancien.

1. Malgré la fréquence de la « Selbstvorstellungsformel » dans la littérature biblique des VII^e et VI^e siècles et malgré la parenté étonnante avec les oracles néo-assyriens de la même époque, il ne saurait être question d'admettre pour la « Selbstvorstellungsformel » israélite une origine assyrienne³⁶. Les attestations de notre formule dans les textes bibliques antérieurs à l'influence assyrienne (notamment J et E) sont trop fréquentes et trop bien ancrées dans leur contexte pour pouvoir être écartées. D'autre part, on voit mal comment une formule d'une importance aussi centrale pour la foi israélite aurait pu être empruntée aux Assyriens alors que le conflit avec l'Assyrie était à son apogée.

2. A deux reprises, Osée³⁷ cite la formule « Je suis Yahvé, ton Dieu » en se référant de toute évidence à une terminologie cultuelle connue depuis longtemps de ses auditeurs³⁸. La formule est mise

36. Contre H. GUESSMANN, *art. cit.*, in *ZAW*, 34, 1914, p. 290; S. PLATH, *Furcht Gottes. Der Begriff yr' im Alten Testament*, in coll. *Arbeiten zur Theologie*, II, 2, Stuttgart, 1963, p. 121, n. 357.

37. Os 12 : 10; 13 : 4.

38. Cf. W. ZIMMERLI, *art. cit.*, in *TB*, 19, pp. 28sq. Cf. aussi H. W. WOLFF, *Hosea*, *BK*, XIV/1, 1961, *ad loc.*, et W. RUDOLPH, *Hosca*, *KAT*, XIII/1, 1966, *ad loc.* Il ne fait pas de doute — et tous les commentateurs en conviennent — que la formule « Je suis Yahvé, ton Dieu, depuis l'Égypte » est employée tant en 12 : 10 qu'en 13 : 4 dans un sens fortement polémique. Dans le premier texte, le contexte parle de la richesse insouciante d'Ephraïm et de l'histoire peu édifiante du patriarche Jacob. Dans le second texte, la formule fait suite à une dénonciation du culte des idoles et de la vénération des veaux (de Béthel ?). N'est-il pas concevable qu'en citant la « Selbstvorstellungsformel », Osée ait voulu faire allusion non seulement au Décalogue et à l'alliance du Sinaï, mais aussi aux oracles de salut prodigués à Béthel dans le récit de Jacob (Gen 28 : 13sq.) et dans l'histoire de Jéroboam (cf. 1 Rois 12 : 28, où la formule « Voici ton Dieu qui l'a fait sortir d'Égypte » reflète un usage perverti de la « Selbstvorstellungsformel » orthodoxe). Ces oracles, dont la répétition bergait peut-être la sécurité des contemporains d'Osée, auraient pris, dès le moment où le prophète leur eut ajouté la précision « depuis l'Égypte », un ton menaçant. Osée aurait ainsi signifié aux Israélites du Nord que Yahvé n'était pas le Dieu qui, dans la tradition béthélienne de Jacob et de Jéroboam, prodiguait des oracles réconfortants à des imposteurs, mais qu'il était le Dieu exigeant et rigoureux du Sinaï. Dans ce cas, la doxologie qui, en Os 12 : 6, fait suite à la mention de l'apparition de Béthel (« Yahvé est le Dieu des armées; Yahvé est son nom [ou plutôt : le nom sous lequel il peut être invoqué]. ») s'expliquerait par la même visée polémique contre les oracles de salut. Une polémique analogue contre les oracles de salut dispensés dans les sanctuaires du Nord se retrouve aussi chez Amos (cf. Am 5 : 4sq., 14sq., et à ce propos, K. W. NEUBAUER, *Erläuterungen zu Amos 5 : 4-15*, in *ZAW*, 78, 1966, pp. 292-316), mais la « Selbstvorstellungsformel » n'y est pas attestée. Si notre hypothèse s'avérait correcte, il s'ensuivrait que la pratique de l'oracle de salut, avec son emploi de la « Selbstvorstellungsformel », non seulement reposait déjà sur une tradition locale très ancienne, mais jouissait encore à l'époque d'Osée d'une grande popularité.

en rapport avec la tradition du désert ; elle évoque donc l'exigence d'une obéissance à Yahvé, mais il n'est pas exclu qu'elle conserve en même temps un aspect plus réconfortant, propre à l'oracle de salut³⁹.

3. L'apparition de la « Selbstvorstellungsformel » en Égypte dès avant la pénétration assyrienne⁴⁰ montre que la forme de l'oracle de salut n'était pas limitée à l'Assyrie et à la Palestine. Enfin, si nous tenons compte de l'usage « pervers » de la formule dans les deux oracles de Mari signalés plus haut⁴¹, il n'est pour le moins pas inconcevable que la « Selbstvorstellungsformel » assyrienne remonte pour sa part à des antécédents mésopotamiens plus anciens.

4. Il est évident que l'usage de la « Selbstvorstellungsformel » en tant qu'introduction à la proclamation de la loi, c'est-à-dire en tant qu'affirmation de l'exclusivité de Yahvé, ne peut avoir été conçu ailleurs qu'en Israël, Yahvé étant la seule divinité de l'ancien Proche-Orient à revendiquer pour elle-même une telle exclusivité. Comme nous l'avons vu, la « Selbstvorstellungsformel » apparaît, en Assyrie, en Égypte et à Mari⁴², uniquement dans le contexte ou dans la perspective de l'oracle de salut, ce qui ne l'empêche pas, à Mari notamment, d'impliquer également une part de revendication ou d'exigence. Cette constatation nous permet non seulement de conclure que la « Selbstvorstellungsformel » a son origine première dans l'oracle de salut, plutôt que dans la proclamation de la loi, mais aussi de comprendre comment et pourquoi la formule a pu passer d'un genre littéraire à l'autre. Si dans l'oracle de salut la « Selbstvorstellungsformel » contenait déjà le germe d'une exigence (de foi), elle conservait aussi, dans la proclamation de la loi, un reste de sa portée réconfortante et salvifique. En termes de critique des traditions, nous pouvons affirmer que la présence de la « Selbstvorstellungsformel » dans les oracles des légendes patriarcales est primaire par rapport à son apparition dans le Décalogue (Ex 20 : 2)⁴³. C'est pourquoi cette formule peut

39. Cf. Os 13 : 4bβ : « et en dehors de moi il n'est point de sauveur ».

40. Cf. *supra*, p. 220.

41. Cf. *supra*, pp. 218sq. et n. 31.

42. Cf. *supra*, pp. 216-219.

43. La seule exception évidente est Gen 15 : 7, où la formule « Je suis Yahvé qui t'ai fait sortir d'Ur Kasdim » est un reflet de la formule du Décalogue (Ex 20 : 2 = Dt 5 : 6). Cf. O. KAISER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 16*, in ZAW, 70, 1958, p. 119 ; H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gen.*, XV, in RB, 69, 1962, p. 334 ; N. LOHFINK, *Die Landverheissung als Eid*, SBS, 28, 1967, pp. 61sq. ; J. VAN SETERS, *Confessional Reformulation in the Exilic Period*, in VT, 22, 1972, p. 454sq. (qui se fonde précisément sur ce passage pour contester l'ancienneté de la « Selbstvorstellungsformel »). LOHFINK relève très justement que cette influence n'est pas un argument suffisant pour attribuer le verset à un rédacteur deutéronomiste (comme le fait KAISER). En fait, le verset peut fort bien avoir été composé au x^e siècle. Cf.

fort bien provenir du langage cultuel des *meqômôt* cananéens que fréquentaient les clans « patriarcaux », et avoir trouvé ainsi un accès direct dans la tradition narrative de ces clans de semi-nomades.

5. A l'appui de cette dernière hypothèse, nous disposons d'un argument qui nous paraît décisif. L'on ne saurait méconnaître, en effet, que c'est surtout dans la « Selbstvorstellungsformel » qu'a été préservé le souvenir des divinités vénérées, avant l'implantation du culte de Yahvé, par les clans « patriarcaux ». A une seule exception près⁴⁴, toutes les mentions de la « Selbstvorstellungsformel » dans les récits patriarcaux sont attribuées à El ou au « Dieu des pères », mais non pas à Yahvé⁴⁵. Que la formule « Je suis le Dieu de ton père ... » ne représente pas, d'autre part, un archaïsme créé par le Yahviste, cela ressort du fait que ce narrateur (ou déjà son précurseur) cherchait précisément à attribuer à Yahvé les promesses faites par El ou par le « Dieu des pères »⁴⁶. Nous avons ainsi la preuve que la « Selbstvorstellungsformel » remonte à un niveau de tradition antérieur à l'assimilation des divinités « patriarcales » à Yahvé, ou du moins antérieur à l'intégration des légendes patriarcales à la tradition historique d'Israël.

II. « NE CRAINS RIEN ! » ('*l-tyr'*)

Par sa nature même, l'exhortation « ne crains rien » peut se retrouver dans bien des contextes différents; elle appartient au langage profane⁴⁷ comme au langage cultuel. Lorsque cette exhortation apparaît dans la bouche de Dieu, elle s'adresse presque toujours à des hommes en détresse ou en danger et elle s'accom-

LOHMEYER, *ibid.*, pp. 37sq., 49, 82 et *passim*, et à propos de la mention d'Ur (que LOHMEYER érige en « région ») dans la source yahviste, cf. *ibid.*, p. 118, n. 7. A ce propos, nous voyons ici un nouvel argument en faveur de l'ancienneté et de l'originalité de la « Selbstvorstellungsformel » dans le cadre des autres oracles patriarcaux. Si lors de la « compilation » de Gen 15 (cf. LOHMEYER, *ibid.*, pp. 79-88) le Yahviste, ou plutôt son précurseur, a instinctivement donné à la « Selbstvorstellungsformel » sa forme israélite classique (empruntée à Ex 20 : 2), il s'ensuit que là où il n'a pas imposé le même schéma, comme en Gen 28 : 13 par exemple, il était en fait lié à une forme déjà fixée dans la tradition reçue.

44. C'est Gen 15 : 7 qui, ici encore, constitue l'exception. Le « Dieu des pères » n'y est pas mentionné, et la « Selbstvorstellungsformel » est appliquée à Yahvé seul. D'autre part, la formule n'introduit pas ici un oracle de salut, mais un dialogue entre Yahvé et Abraham. Gen 15 : 7sq. appartient donc à un niveau de tradition différent. A propos de Gen 28 : 13, cf. *infra*, n. 46.

45. Cf. Gen 26 : 24; 28 : 13; 31 : 13; 46 : 3.

46. En Gen 28 : 13, la mention de Yahvé n'est pas primitive (cf. *infra*, pp. 378sq., pp. 394sq.). Vraisemblablement elle aura été insérée par le Yahviste ou par son précurseur.

47. Cf., entre autres, Gen 43 : 23; 50 : 19; Jg 4 : 18; Ruth 3 : 11; 1 Sam 22 : 23; 28 : 13; 2 Sam 13 : 28; 1 Rois 17 : 13; 2 Rois 25 : 24; És 51 : 7; Ps 49 : 17.

pagne alors d'assurances concrètes. C'est pourquoi il a été reconnu depuis longtemps que la formule « ne crains rien » est un élément indissociable de l'oracle de salut⁴⁸. Dans cette fonction, elle est attestée en particulier chez le Deutéroésaïe⁴⁹, mais même dans les autres parties de l'Ancien Testament elle est très souvent l'indice d'un oracle de salut⁵⁰ ou, du moins, d'une forme littéraire dérivée de l'oracle de salut⁵¹.

Dans les textes extra-bibliques, l'exhortation « ne crains rien » est liée presque exclusivement au cadre de l'oracle de salut. Les parallèles les plus connus sont, ici encore, les oracles néo-assyriens. La collection des oracles adressés par Ishtar à Asarhaddon⁵² ne contient pas moins de sept mentions de la formule « ne crains rien ». Le récit d'un songe oraculaire accordé à Assurbanipal (668-633 av. J.-C.) avant une importante bataille débute ainsi :

« The goddess Ishtar heard my anxious sighs and said 'Fear not !' and gave me confidence, (saying) 'Since you have lifted your hands in prayer and your eyes have filled with tears, I have had mercy. '... »⁵³

Plusieurs mentions de notre exhortation apparaissent aussi dans un oracle adressé à Assurbanipal par la déesse Ninlil :

« This is the word of Ninlil herself for the king, 'Fear not, O Assurbanipal ! Now, as I have spoken, it will come to pass : I shall grant (it) to you. Over the people of the four languages (and) over the armament of the princes you will exercise sovereignty... »⁵⁴

Particulièrement instructif est à cet égard le « récit sur les prières adressées par Assurbanipal à Nabu et les réponses réconfortantes du dieu »⁵⁵ :

48. C'est ce qu'ont reconnu, en premiers, H. GRESSMANN (*Die literarische Analyse Deuteroseajas*, in *ZAW*, 34, 1914, pp. 254-297, surtout pp. 287-289), F. KÜCHLER (*Das priesterliche Orakel in Israel und Juda*, in *Festschrift W. G. Baudissin*, *BZAW*, 33, 1918, pp. 285-301) et J. BEGRICH (*Das priesterliche Heilsorakel*, in *ZAW*, 52, 1934, pp. 81-92, réimprimé in J. BEGRICH, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB, 21, München, 1964, pp. 217-231). Pour d'autres indications bibliographiques, cf. *infra*, nn. 72, 83, 90, etc. L'ouvrage de N. KIRST, *Formkritische Untersuchung zum Zuspruch « Fürchte dich nicht » im A.T.*, Diss. Hamburg, 1968, n'a pas été à notre disposition.

49. Cf. És 41 : 10, 13, 14 ; 43 : 1, 5 ; 44 : 2 ; 54 : 4.

50. Cf. Dt 3 : 2 ; Jos 8 : 1 ; 10 : 8 ; 11 : 6 ; 2 Rois 19 : 6 ; 2 Chr 20 : 15-17 ; És 7 : 4sq. ; 10 : 24sq. ; 37 : 6 ; Jér 46 : 27sq. (= 30 : 10sq.). Tous ces oracles présupposent une situation de guerre. Pour des oracles de type non guerrier, cf. Gen 15 : 1 ; 21 : 17 ; 26 : 24 ; 28 : 13 LXX ; 46 : 3 ; Jg 6 : 23 ; Jér 42 : 11sq. ; Ag 2 : 4sq. Cf. aussi Lam 3 : 57.

51. Parmi les textes qui témoignent d'un « usage dérivé » de l'oracle de salut, on pourrait citer les passages suivants : *Dans la bouche de Dieu* : 2 Rois 1 : 15 ; Zach 8 : 13, 15 ; ainsi que les récits de vocations de prophètes : Jér 1 : 8 ; És 2 : 6 ; 3 : 9. *Dans la bouche d'un homme* : A) comme encouragement à la guerre : Ex 14 : 13sq. ; Nb 14 : 9 ; Dt 1 : 21, 29sq. ; 3 : 22 ; 7 : 18 (cf. 9 : 1sq.) ; 20 : 1, 3 ; 31 : 6, 7-9 ; Jos 10 : 25 ; 2 Rois 6 : 16 ; 2 Chr 32 : 7 ; Néh 4 : 8. B) comme encouragement à une mère en couches : Gen 35 : 17 ; 1 Sam 4 : 20. C) comme assurance de protection devant une menace : Gen 50 : 21 ; Ex 20 : 20 ; 1 Sam 12 : 20 ; 22 : 23 ; 23 : 17 ; 2 Sam 9 : 7 ; És 35 : 4.

52. Cf. R. D. BIGGS, in *ANET Suppl.*, p. 169 ; R. H. PFEIFFER, in *ANET*, pp. 449sq. Nous avons cité un fragment de ce texte *supra*, pp. 216sq.

53. Cité selon R. D. BIGGS, in *ANET Suppl.*, p. 170. Cf. R. H. PFEIFFER, in *ANET*, p. 451.

54. Cité selon R. H. PFEIFFER, in *ANET*, pp. 450sq.

55. Cité selon A. FALKENSTEIN et W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich-Stuttgart, 1953, p. 293.

« Kniend sitzt auf seinen Unterschenkeln Assurbanipal,
wendet sich immer wieder an seinen Herrn Nabu :
' Ich habe dich lieb gewonnen, Nabu ; verlass mich doch nicht !
Mein Leben ist vor dir aufgeschrieben,
Meine Seele dem Schoss der Ninlil übergeben ;
Ich habe dich liebgewonnen, Überlegen-starker Nabu,
Verlass mich doch nicht inmitten meiner Neider ! '
Es antwortete ein ' Windhauch ' von seinem Herrn Nabu her :
' Fürchte dich nicht, Assurbanipal !
Ich werde dir ein langes Leben schenken.
Gute Winde werde ich für dein Leben einsetzen ;
Jener mein Mund, der gut wurde,
segnet dich immer wieder in der Versammlung der grossen Götter ! ' »

Enfin, il faut signaler dans ce contexte l'oracle de salut adressé au roi dans le rituel du Nouvel An babylonien⁵⁶. Après avoir été rituellement humilié, le roi proclame son innocence et reçoit, par l'intermédiaire d'un prêtre, l'oracle suivant :

« Have no fear... The god Bel [will listen to] your prayer... He will magnify your lordship... He will exalt your kingship... The god Bel will bless you for ever. He will destroy your enemy, fell your adversary. »⁵⁷

La formule n'est pas limitée à l'Assyrie et à la Babylonie. Elle se retrouve au début du VIII^e siècle comme « incipit » d'un oracle de salut araméen. Sur la fameuse stèle dédiée au dieu Ilu-wer⁵⁸, Zakir, roi de Hamath et de Lu'ash, relate le siège d'une de ses villes (Hatarikka) par une coalition hostile commandée par Benhadad, fils de Hazael, roi d'Aram. Au moment où la situation des assiégés semble désespérée, le roi fait une prière :

« Alors je levai les mains vers Ba'al-shamaïn,
et Ba'al-shamaïn m'exauça,
[et] Ba'al-shamaïn me [parla] par des voyants et des devins
et Ba'al-shamaïn [me dit] : ' Ne crains pas ! ('! tzh)'
car c'est moi qui t'ai fait ré[gn]er,
[et c'est moi qui me tien]drai avec toi,
et c'est moi qui te délivrerai
de tous ces rois qui ont dressé contre toi le siège... ' »⁵⁹

56. Cf. P. THUREAU-DANGIN, *Rituels Accadiens*, Paris, 1921, pp. 127-154 ; A. SACHS, in *ANET*³, pp. 331-334.

57. Cité selon A. SACHS, in *ANET*³, p. 334 ; et H. ROUX, *Ancient Iraq*, Harmondsworth, 1966, p. 363. Pour une traduction un peu différente (et encore plus conforme au schéma de l'oracle de salut), cf. H. GRESSMANN, *AOT*³, p. 302. Nous mentionnons ce texte ici bien que, du point de vue de la structure, il représente une forme « dérivée » de l'oracle de salut, étant donné que la divinité n'y parle pas à la première personne.

58. Cette stèle a été trouvée en 1904 à Afs, à 40 kilomètres environ au sud-ouest d'Alep. Elle se trouve publiée chez H. DONNER - W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, vol. 1, Wiesbaden, 1962, p. 37 ; vol. 11, 1964, pp. 204-211. Elle a été traduite en dernier lieu par F. ROSENTHAL, in *ANET*³, pp. 501sq. (= *ANET Suppl.*, pp. 219sq.). Les dernières études consacrées à cette stèle sont celles de J. F. ROSS, *Prophecy in Hamath, Israel and Mari*, in *HTR*, 63, 1970, pp. 1-28 ; et de H.-J. ZOBEL, *Das Gebet um Abwendung der Not in VT*, 21, 1971, pp. 91-99. Cf. encore *infra*, p. 288, n. 292.

59. Cité selon A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, Paris, 1949, p. 46. Cf. aussi F. ROSENTHAL, in *ANET*³, p. 501 (= *ANET Suppl.*, p. 219).

Avec le poème babylonien de *Ludlul Bēl Nēmeqi*, nous sommes reportés au milieu du second millénaire⁶⁰. Ce long poème, qui comprend quatre tablettes, nous offre peut-être l'exemple le plus complet que nous possédions de la situation culturelle à laquelle appartenait l'oracle de salut⁶¹. L'auteur procède d'abord à une longue plainte, où il décrit sa maladie, ses maux physiques et moraux, son isolement et l'hostilité de ses ennemis, puis il fait la démonstration de son innocence. Le tournant de son destin est décrit sur la troisième tablette. Quatre songes successifs annoncent à l'auteur que Marduk a eu pitié de lui : Le premier songe, dont la fin n'est pas conservée, est marqué par l'apparition d'un beau jeune homme vêtu de neuf. Dans le deuxième songe, l'auteur voit un prêtre, qui tient à la main une branche de lamarisque, opérer sur lui un rite de purification. Le troisième songe est celui qui comporte l'oracle de salut :

« Une troisième fois, je vis un rêve,
et, dans le rêve que je vis cette nuit-là,
une jeune fille de belle apparence,
reine des peuples, semblable à une divinité,
m'apparut et s'assit [à mon chevet] :
' Demande grâce pour moi, [qui souffre tellement !]
— Ne crains rien, me dit-elle, j'in[tercéderai pour toi]... '
Elle dit : ' Grâce pour lui qui souffre tellement,
qui que ce soit qui, pendant la nuit, a eu cette vision ! ' »⁶²
ou, d'après R. D. Biggs :
She spoke my deliverance [...]
« Fear not », she said, « I [will ... you]. »
... had a dream [...]
She said, « Be delivered from your very wretched state,
Whoever has had a vision during the night. »⁶³

Le dernier songe comporte l'apparition d'un exorciste qui présente, inscrit sur une tablette cunéiforme, un message de prospérité de la part de Marduk. La seconde partie de la troisième tablette relate dans le détail la guérison

60. Appelé *Ludlul Bēl Nēmeqi* (« Je veux louer le Seigneur de sagesse ») d'après son incipit, ce poème est communément considéré comme un produit de la période casite (environ 1595-1162 av. J.-C.). Cf. H. W. F. SAGGE, *The Greatness that was Babylon*, New York, 1962 (= New York et Toronto, 1968), p. 414 ; A. L. OFFENHEIM, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago, 1964, pp. 272 sq. ; G. ROUX, *Ancient Iraq*, Harmondsworth, 1966, p. 225. Pour la publication du texte (en transcription et traduction), on peut se référer à W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, pp. 21-62. Pour la traduction seulement : R. D. BIGGS, in *ANET Suppl.*, pp. 160-164 ; R. LABAT, in *Les religions du Proche-Orient asiatique*, 1970, pp. 328-341. Ce poème a été appelé parfois « Le Job babylonien ». Pourtant, malgré son invocation, *Ludlul Bēl Nēmeqi* n'est pas un texte sapientiel. Il se rapproche plutôt des psaumes de plainte individuelle de l'Ancien Testament. Cf. A. L. OFFENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, in coll. *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S., 46, part 3, Philadelphia, 1956, p. 217 ; O. KEEL, *Feinde und Göttesteugner*, *SBM*, 7, 1969, pp. 47, 50sq., 66, 150sq. et *passim*.

61. H.-M. DION (art. cit., in *CBQ*, 29, 1967, p. 200, n. 6) cherche, à tort, à écarter le poème de *Ludlul Bēl Nēmeqi* comme parallèle valable des oracles de salut vétéro-testamentaires. Cf. à ce propos, N. LOHFINK, *Die Landverheissung als Eid*, *SBS*, 28, p. 49, n. 9.

62. Cité selon R. LABAT, *op. cit.*, p. 337.

63. Cité selon R. D. BIGGS, in *ANET Suppl.*, p. 163. W. G. LAMBERT (*op. cit.*, p. 51) traduit à la ligne 34 : « Speak my deliverance [...] ... [...] », ce qui laisserait entendre que l'oracle a été formellement sollicité par le poète. Pour une traduction plus ancienne, cf. H. GRESSMANN, *AOT*, 1926, pp. 273-281, surtout p. 278.

et le rétablissement de l'auteur, et la quatrième tablette complète le poème par une glorification hymnique de Marduk et par la description du passage salutaire de l'auteur à travers les treize portes de l'*Esagil* et de son entrée glorieuse dans le sanctuaire de Marduk. En conclusion, l'auteur offre à Marduk des sacrifices d'actions de grâce⁶⁴.

La formule « ne crains rien » apparaît enfin chez Homère dans un oracle de salut accordé en songe à Priam (*Iliade*, 24 : 171sq.) :

« Rassure, Priam, fils de Dardanos, ton âme et ne crains rien ! ... »⁶⁵

Tous les textes que nous avons cités jusqu'ici font clairement apparaître la formule « ne crains rien » comme un élément caractéristique de l'oracle de salut. Comme il ressort du poème *Ludlul Bêl Nêmeqi*, cet usage de notre formule remonte, en Babylonie, au moins jusqu'à l'époque cassite. Ceci dit, il existe quelques attestations encore plus anciennes de l'exhortation « ne crains rien ». Toutes paraissent se référer directement ou indirectement à la situation de l'oracle de salut, notamment à celle de l'oracle de guerre. Cependant, comme ces mentions ne correspondent pas exactement, du point de vue formel, au *'i-tyr'* hébreu, mais en sont plutôt des variantes, elles ne peuvent avoir dans notre démonstration le même poids que les textes précédemment cités.

— Dans l'épopée de Naram-Sin, dite du roi de Cutha⁶⁶, remontant au début du second millénaire, le héros, qui a été délivré d'une invasion grâce à l'intervention divine, adresse à ses successeurs quelques conseils à suivre dans des situations semblables. Ces conseils commencent par l'exhortation suivante :

« Be not bewildered, be not confused,
be not afraid, do not tremble,
establish thyself firmly, ... etc. »⁶⁷

Dans le contexte actuel, il ne s'agit plus d'un oracle de salut. Toutefois, la présence d'un oracle divin dans la première partie du récit pourrait avoir suggéré à l'auteur l'usage de cette formule.

— Dans la version vieille-babylonienne de l'épopée de Gilgamesh, le héros demande à son ami Enkidu de lui répéter la formule « Advance, fear not ! », afin de lui donner du courage en vue de l'affrontement avec Huwawa⁶⁸. Bien que la demande de Gilgamesh ne s'adresse pas à une divinité, l'allusion à la pratique de l'oracle de salut est évidente.

— Deux lettres dites « prophétiques » de Mari contiennent, ainsi que l'a signalé J.-G. Heintz⁶⁹, des expressions proches de la formule « ne crains rien ». La première de ces lettres contient le passage suivant :

64. Le texte dit du « Juste souffrant » trouvé à Ugarit, et datant d'environ 1300 av. J.-C., ne contient pas d'oracle de salut, mais il est à bien des égards si proche de *Ludlul Bêl Nêmeqi* et de certains psaumes de complainte individuelle que l'action de grâce hymnique des ll. 38-46 pourrait bien se fonder implicitement sur un oracle de salut analogue à celui de *Ludlul Bêl Nêmeqi*. Cf. J. NOUGAYROL, in *Ugaritica*, V, Paris, 1968, pp. 265-273.

65. Cité selon la traduction de E. LASSERRE, *Homère: L'Iliade*, Paris, 1965, p. 403.

66. Cf. O. R. GURNEY, *The Sultantepe Tablets. IV. The Cuthaean Legend of Naram-Sin*, in *Anatolian Studies*, V, 1955, pp. 93-113. Le parallèle a été signalé par H. CAZELLES, (*Connexions et structure de Gen.*, XV, in RB, 69, 1962, p. 327) et H. M. DION (*art. cit.*, in CBQ, 29, 1967, p. 200, n. 6).

67. Cité selon O. R. GURNEY, *op. cit.*, p. 107.

68. Gilgamesh III, iv, 12. Cf. E. A. SPEISER, in ANET², p. 79.

69. J.-G. HEINTZ, *Oracles prophétiques et « guerre sainte » selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament*, in VTS, 17, 1969, pp. 112-138, surtout pp. 121-251.

« Dagan m'a envoyée.
Écris à ton seigneur ;
qu'il ne s'inquiète pas et [le pays]
qu'il [ne] s'inquiète [pas]. »⁷⁰

La seconde lettre se signale par l'expression suivante :

« (J'ai entendu parler comme il sult :)
Il est continuellement vacillant quant à sa personne
— Quant à ta personne, ne sois pas vacillant ! »⁷¹

Bien que ces formules soient assez éloignées du 'I-tyr' biblique⁷², J.-G. Heintz relève à juste titre qu'elles sont adressées au roi dans un contexte de guerre et qu'elles se réfèrent probablement à l'oracle de salut qui prédit la victoire.

Il en est de même de l'expression « Je les livrerai à ta main », qui se retrouve à Mari dans plusieurs autres lettres du même type⁷³.

— Dans son « autobiographie », le roi hittite Hattushili (XI^e s. av. J.-C.) rapporte le songe suivant :

« My brother Muwatalli named me for (an ordeal by means of) the sacred wheel. My Lady Ishtar, however, appeared to me in a dream and said to me in the dream as follows : ' Shall I abandon you to a (hostile) deity ? Be not afraid ! ' And with (the help of) the goddess I was acquitted. Because the goddess, my Lady, held me by the hand, she never abandoned me to a hostile deity (or) an evil judgment. »⁷⁴

— Dans la seconde stèle consacrée à la guerre de Ka-mose (avant 1570 av. J.-C.) contre les Hyksos, stèle découverte à Karnak en 1954⁷⁵, le Pharaon Ka-mose cite une lettre qu'il a capturée à l'ennemi et dans laquelle Apophis, roi des Hyksos⁷⁶, exhorte le roi de Cush à le rejoindre à Avaris (la capitale des Hyksos dans le Delta du Nil) et à reprendre la lutte contre Ka-mose. Dans ce contexte, Apophis dit :

« ... Come north. Do not falter. See, he is here in my hand, and there is no one who is waiting for you in this (part of) Egypt. ... »⁷⁷

Le fait que notre formule se trouve associée à l'expression « he is here

70. Texte publié par J.-R. KUPFER, in *A.R.M. (T.)*, XIII, 1964, pp. 120 et 188 (n° 114); cité ici selon J.-G. HEINTZ, *art. cit.*, p. 122.

71. Texte publié par G. DOSSAN, in *A.R.M.*, X, 1967, pl. 35a. Cité ici selon J.-G. HEINTZ, *art. cit.*, p. 123.

72. C'est en s'appuyant sur cette divergence que, dans une communication orale faite le 16 avril 1970 à la 180^e rencontre de la American Oriental Society à Baltimore et intitulée « Was ' Fear not ! ' an Already Well Established Part of Holy War Phraseology During the Second Millennium B.C. ? », P.-E. DION (il s'agit du même auteur que H.-M. DION) a maintenu, face à J.-G. HEINTZ, son hypothèse (émise in *CBQ*, 29, 1967, pp. 198-206) selon laquelle la formule « ne crains rien » n'a surgi qu'au cours des premiers siècles du premier millénaire et n'appartient nullement au genre littéraire de l'oracle de salut ou à la terminologie de la « guerre sainte ». Cf. maintenant P.-E. DION, *The « Fear Not » Formula and Holy War*, in *CBQ*, 32, 1970, pp. 565-570.

73. Cf. J.-G. HEINTZ, *art. cit.*, pp. 125-129.

74. Texte publié in *Mitteilungen der Vorderasiatischen — Ägyptischen Gesellschaft*, 29, 1924, fasc. 3, § 4. Cité ici selon A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956, p. 254.

75. Cf. J. A. WILSON, in *ANET Suppl.*, pp. 118-119.

76. On ne sait pas exactement de quel roi il s'agit. J. H. BREASTED (*A History of Egypt*, New York, 1905* (= 1946), pp. 214-222) signale l'existence d'au moins trois rois Hyksos du même nom.

77. Cité selon J. A. WILSON, in *ANET Suppl.*, p. 119.

in my hand », expression classique dans les oracles de guerre⁷⁸, ne peut que renforcer le soupçon qu'il s'agit là d'une terminologie empruntée au genre littéraire de l'oracle de salut. En outre, il est peut-être significatif que l'attestation la plus ancienne de notre formule en Égypte se trouve dans la reproduction d'un document « asiatique ». So pourrait-il que la formule « ne crains rien » — et peut-être la forme même de l'oracle de salut — aient été introduites en Égypte en provenance de la Syrie ou de la Mésopotamie par l'intermédiaire des Hyksos ?

— Près de quatre siècles plus tard, nous trouvons dans la grande inscription de Karnak consacrée à la victoire de Merneptah (environ 1224-1214 av. J.-C.) sur les Libyens un oracle de salut reflétant une terminologie analogue. Avant de partir en campagne, le Pharaon reçoit un oracle :

« Alors Sa Majesté vit, en rêve, comme si une statue du dieu Ptah se tenait debout devant elle. Elle était aussi haute que le... Il lui parla : ' Prends, lui dit-il en lui tendant le glaive de combat, et chasse toute crainte de ton cœur. ' »⁷⁹

En vue de la discussion des problèmes soulevés par la formule « ne crains rien » dans l'Ancien Testament, nous pouvons d'ores et déjà conclure notre examen des textes extra-bibliques⁸⁰ par les constatations que voici :

1) L'exhortation « ne crains rien » a sa place la plus « naturelle » dans le contexte de l'oracle de salut.

2) Même lorsqu'elle n'apparaît pas dans un oracle de salut au sens étroit, son contexte s'inspire presque toujours, dans une certaine mesure, de la terminologie oraculaire.

3) Dans tous les cas, la crainte que l'exhortation cherche à bannir est causée par une guerre imminente ou par un péril concret. Jamais la formule « ne crains rien » ne vise une frayeur suscitée par l'apparition d'une divinité.

Revenons à l'Ancien Testament. Le péril auquel vient répondre, dans le cadre de l'oracle de salut, l'exhortation « ne crains rien »

78. Sur cette formule, appelée « Uebergabeformel » ou « Uebereignungsformel » par les spécialistes, cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, *ATHANT*, 20, Zürich, 1951, pp. 7-9; W. ZIMMERLI, *Das Wort des göttlichen Selbsterweises, eine prophetische Gattung* (1957), in *TB*, 19, pp. 122-131; S. PLATH, *Furcht Gottes*, 1963, p. 117; C. WESTERMANN, *Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel* (1964), in *TB*, 24, pp. 171-188, surtout p. 180; J. BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament*, 1965, pp. 54sq.; W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, *BBB*, 18, 1966*, p. 22-24, 181-186; H. M. DION, *art. cit.*, in *CBQ*, 29, 1967, pp. 202sq.; H. WILDBERGER, « Glauben » im Alten Testament, in *ZThK*, 65, 1968, p. 134; J.-G. HEINTZ, *art. cit.*, pp. 117-121, 125-138.

79. Cité selon S. SAUNERON, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, in *Les songes et leur interprétation*, in coll. *Sources Orientales*, 2, Paris, 1959, pp. 17-61, voir p. 25; cf. aussi J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, vol. 3, Chicago, 1906, § 582.

80. Un usage dérivé de la forme de l'oracle de salut en situation de guerre pourrait être attesté aussi dans la lettre de Suppiluliuma à Niqmadu, le roi d'Ugarit. A deux reprises (lignes 5sq., 32) le destinataire de la lettre est encouragé en ces termes : « Niqmadu, ne les crains pas : en toi-même aie confiance ! ». Cf. J. NOUGAYROL, *Le Palais Royal d'Ugarit. IV. Textes Accadiens des Archives Sud*, Paris, 1956, pp. 35-37; et à ce propos, H. WILDBERGER, *art. cit.*, pp. 135sq. Pour d'autres mentions de notre formule, qui ne peuvent être énumérées ici (certains des textes en question sont encore inédits, d'autres nous sont inaccessibles), cf. W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1959sq., p. 11, *sub voc.* adāru(m), et p. 812 *sub voc.* palāḫu(m) a) lā tapal/pa-lah/lāh et f); N. LÖHMEYER, *Die Landverkehrsung als Eid*, *SBS*, 28, p. 48, n. 8.

est le plus souvent constitué par l'imminence d'un combat guerrier (au sens propre ou au sens figuré)⁸¹ ou, comme c'est le cas dans l'histoire patriarcale et chez le Deutéroésaïe, par une détresse ou un danger concrets auxquels est exposé le destinataire de l'oracle. Dans l'un ou l'autre cas, l'exhortation, ainsi que l'oracle dans son ensemble, ont pour fonction d'apaiser les craintes de l'homme, de lui insuffler du courage pour les épreuves à venir et de lui donner l'assurance que Dieu « est avec lui » dans le péril. Il en découle que partout où l'expression « ne crains rien » appartient à la structure d'un oracle de salut ou apparaît dans un contexte s'inspirant du concept de l'oracle, elle se réfère non pas à la frayeur suscitée par l'apparition divine, mais à l'appréhension d'un péril extérieur⁸². Pas plus que la « Selbstvorstellungsformel », l'exhortation « ne crains rien » ne peut donc être attribuée au langage de la théophanie ou être qualifiée d'« Offenbarungsformel » au sens étroit de ce terme⁸³.

81. Cf. *supra*, nn. 50 et 51, *infra*, p. 241, n. 139.

82. Cf. J. BECKER, *Gottesfurcht*, pp. 52sq.

83. La thèse selon laquelle la formule « ne crains rien » a son origine dans l'expérience (culturelle) terrifiante de la théophanie, a été formulée en premier par L. KÖHLER (*Die Offenbarungsformel « Fürchte dich nicht ! » im Alten Testament*, in *Schweizerische Theologische Zeitschrift*, 36, 1919, pp. 33-39). KÖHLER s'est inspiré de l'étude classique de Rudolf Otto sur le « *mysterium tremendum* » et le « *mysterium fascinosum* ». Cf. R. OTTO, *Das Heilige*, Stuttgart u. Gotha, 1917, 1928⁴, surtout les chapitres IV et VIII. Il est d'ailleurs significatif que par la suite, KÖHLER ait interprété l'ensemble du message de délivrance du Deutéroésaïe, où la formule « ne crains rien » joue un rôle prépondérant, comme la majestueuse annonce d'une théophanie. Cf. L. KÖHLER, *Deuteroseja, stilkritisch untersucht*, BZAW, 37, 1923, pp. 124sq. Quelques auteurs plus récents, qui reconnaissent pourtant l'appartenance de la formule « ne crains rien » au genre littéraire de l'oracle de salut, ont cru pouvoir maintenir l'explication de KÖHLER en ce qui concerne l'origine et le sens premier de la formule. Cf. O. KAISER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15*, in ZAW, 70, 1958, pp. 111-116 (à propos de Gen 15: 1); A. WEISER, *Das Buch des Propheten Jeremia*, ATD, 20-21, Göttingen, 1960⁴, pp. 270sq.; H.-J. KNAUS, *Klagelieder*, BK, XX, 1960, p. 67; S. TERRIEN, art. « Fear », in IDB, II, pp. 256-260, surtout p. 257; J.-G. HEINTZ, art. *cit.*, in VTS, 17, 1969, pp. 123sq. Quant à C. WESTERMANN (*Das Heilswort bei Deuteroseja*, in *EvTheol*, 24, 1964, pp. 355-373, cf. pp. 361sq.), il croit devoir attribuer la formule « ne crains rien » à deux genres littéraires distincts : à l'oracle de salut, où elle s'applique à la détresse de l'individu, et à l'adresse divine lors d'une théophanie, où la formule aurait pour but d'apaiser la frayeur et la surprise de l'homme devant l'apparition divine. WESTERMANN estime que lorsque l'exhortation est liée à la « Selbstvorstellungsformel », il ne s'agit pas d'un oracle de salut, mais d'une théophanie. Cependant, les deux textes qu'il cite à l'appui, Gen 15: 1 et Dan 10: 8sq., ne contiennent précisément pas la « Selbstvorstellungsformel » et rien ne permet, dans le premier texte tout au moins, d'appliquer la formule « ne crains rien » à la frayeur « théophanique ». D'autre part, les oracles accordés à Asarhaddon, que WESTERMANN invoque à l'appui de son hypothèse parce qu'ils contiennent la « Selbstvorstellungsformel », appartiennent de toute évidence au même genre littéraire que les oracles adressés à Assurbanipal, où cette formule fait défaut. Dans les deux cas, il s'agit d'oracles de salut et non pas d'introductions à une théophanie. Ainsi que nous en avons le veir (cf. *infra*, pp. 236sq.), WESTERMANN s'appuie, dans sa détermination de la structure de l'oracle de salut, trop exclusivement sur le Deutéroésaïe, qui ne connaît pas la « Selbstvorstellungsformel ». En fait, l'oracle de salut semble avoir connu une latitude de forme plus grande que celle que lui reconnaît WESTERMANN.

Devant la présence, tant dans les textes bibliques qu'extra-bibliques, d'un nombre aussi impressionnant de cas où l'exhortation « ne crains rien » s'explique uniquement par référence à un péril extérieur et trouve sa justification dans la structure et dans le contexte de l'oracle de salut, l'on peut se demander si ailleurs la même formule se trouve attestée également dans la perspective de la crainte « théophanique ». J. Becker⁸⁴ estime que les seuls textes de l'A.T. où la formule « ne crains rien » vise la frayeur de l'homme devant la théophanie (« numinose Furcht ») se trouvent en Jg 6 : 23; Ex 20 : 20 et Dan 10 : 12,19. Une lecture attentive révèle toutefois que même ces trois textes ne parviennent pas à justifier la notion d'« Offenbarungsformel » (visant la frayeur « théophanique ») postulée par L. Köhler pour notre formule⁸⁵. Jg 6 : 23 semble refléter indirectement la forme et la perspective de l'oracle de salut⁸⁶. En Ex 20 : 20, l'exhortation n'est pas prononcée par Dieu, mais par Moïse; elle rejoint donc en quelque sorte l'usage profane. Enfin, les deux passages du livre de Daniel sont si tardifs qu'ils peuvent être mis au compte d'une évolution sémantique ultérieure, évolution dont témoigne également le Nouveau Testament⁸⁷. L'on notera aussi que dans aucun de ces textes (à l'exception de Jg 6 : 23) la formule ne s'accompagne d'une assurance concrète, d'une promesse ou d'une invitation à entreprendre une action particulière, comme le voudrait le schéma de l'oracle de salut⁸⁸. Enfin, l'on observera que dans les textes qui relatent une théophanie ou la confrontation entre un homme et une manifestation divine, l'exhortation « ne crains rien », est toujours absente, de même que, bien souvent, le verbe *gr'* lui-même⁸⁹. Ces observations nous permettent de tirer les deux conclusions que voici :

84. J. BECKER, *Gottesfurcht*, p. 53.

85. Cf. *supra*, n. 83.

86. L'on observe que l'exhortation « ne crains rien » n'intervient pas au début de la théophanie. Ce n'est que lorsque Gédéon se rend compte du danger dans lequel il se trouve après avoir été face à face avec « l'Ange de Yehvé » que Dieu apaise ses craintes en lui disant : « Ne crains rien, tu ne mourras pas! ». L'exhortation répond ainsi, tel un oracle de salut, à un péril extérieur; elle n'a rien d'une formule de théophanie.

87. Cf. Mt 14 : 27 (= Mc 6 : 50); 28 : 5,10; Lc 1 : 13,30; 2 : 10; 12 : 32; 24 : 36; Apoc 1 : 17. Nous nous en tenons ici aux passages énumérés par J. BECKER, *Gottesfurcht*, p. 53, n. 225. Cf. à ce propos encore W. PESCH, *Zur Formgeschichte und Exegese von Lk 12,32*, in *Biblica*, 41, 1960, pp. 25-40.

88. Cf. *infra*, pp. 235sq.

89. Cf. Gen 16 : 7-14; 18 : 1-15; 32 : 23-33; Ex 3 : 2-6 (cf. cependant au v. 6 *ky gr' mhbyf 'i-h'lym*); 4 : 24-26; 19—24 (cf. toutefois 20 : 18, où le texte samaritain, la LXX et la Vulgate lisent *wayyir'û*); 33 (malgré le v. 20, où une allusion à la crainte aurait été particulièrement appropriée); 34 (cf. toutefois au v. 30 *wygr'w mgšl 'lyw*); Jg 13 : 2-23; 1 Rois 8 : 10-13; 9 : 1-9; 19 : 9-18; 22 : 19; 2 Rois 1 : 3 sq.; És 6 : 1-5; Ez 1; Am 9 : 1sq. A propos de Jg 6 : 22sq., cf. *supra*, n. 86, et à propos de Gen 15 : 1sq., cf. *infra*, n. 94. Sur le « genre littéraire » de la « théophanie », qui nous conduit dans un monde très différent de celui des oracles patriarcaux, cf. JÖRG JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WAMANT, 10, Neukirchen, 1965.

1) Pas plus que les textes extra-bibliques, l'Ancien Testament ne permet de postuler l'existence, à une époque ancienne, d'une « Offenbarungsformel » comprenant l'expression « ne crains rien ».

2) Dans le cadre de l'oracle de salut, la formule « ne crains rien » ne vise jamais la crainte « théophanique ».

Cette vue des choses est confirmée par un examen de l'emploi de la formule « ne crains rien ! » dans les récits patriarcaux (Gen 15 : 1 ; 21 : 17 ; 26 : 24 ; 28 : 13 LXX ; 46 : 3). Becker⁹⁰ relève à juste titre que dans ces textes, l'expression « ne crains rien » envisage toujours un péril concret, indépendant de la théophanie. Même si dans certains cas, notamment en Gen 26 : 24, le péril ne peut plus être clairement identifié en raison du bouleversement du contexte narratif⁹¹, l'usage de la formule reflète toujours la situation d'un oracle de salut accordé au patriarche dans une situation de détresse.

Le seul passage qui pourrait prêter à controverse est celui de Gen 28 : 13 dans la version de la Septante. En effet, le texte grec fait suivre la « Selbstvorstellungsformel » de l'exhortation μή φοβού. La présence de cette variante pose deux problèmes :

1) Le texte grec reflète-t-il sur ce point la version originale de l'oracle ?

2) En admettant que tel est le cas, l'exhortation « ne crains rien » fait-elle allusion à l'apparition de la divinité ou se réfère-t-elle à la situation périlleuse de Jacob ?

La seconde question peut être résolue sans difficulté. L'analogie sans faille de tous les oracles de salut que nous avons mentionnés et, surtout, le contexte immédiat du v. 13 ne permettent aucune autre interprétation que celle que nous venons de proposer. En recevant l'assurance « ne crains rien ! La terre sur laquelle tu es couché, je la donne... », Jacob se voit promettre un terme à son malheur. Ainsi, l'exhortation « ne crains rien » se réfère à la détresse, et non pas à la frayeur de Jacob⁹². Les allusions du v. 17 à la crainte « théophanique » ne peuvent porter atteinte à cette interprétation.

90. J. BECKER, *Gottesfurcht*, p. 53. Cf. aussi H.-M. DION, *art. cit.*, in *CBQ*, 29, 1967, p. 189 ; et, pour certains textes, S. PLATH, *Furcht Gottes*, pp. 120sq. ; L. DEROUSSEAUX, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, in coll. *Lectio Divina*, 63, Paris, 1970, pp. 91, 111sq.

91. H.-M. DION commet une erreur de logique lorsqu'il croit pouvoir s'appuyer sur cet état de fait pour affirmer que la formule « ne crains rien » n'a été insérée dans les récits existants que par les narrateurs J et E : « This conclusion becomes more probable when one considers that 'at-Itā', a major element of our pericopes, does not always fit in very well with the circumstances which appear to be demanded by the context : at the time of the divine apparition to Isaac in Gn 26, 23-24, it is indeed difficult to find a *raison d'être* for the words « Do not fear » other than the authority of a stereotyped formula ; one actually cannot see why Isaac would be fearful. [...] The narrators of Genesis were rather led by the laws of the literary forms they adopted than by internal exigencies of what they reported (*art. cit.*, in *CBQ*, 29, 1967, p. 199). » Le raisonnement doit être inversé : c'est précisément parce que la forme littéraire de l'oracle de salut s'est mieux conservée que son contexte narratif que la formule « ne crains rien » a été préservée.

92. Avec J. BECKER, *Gottesfurcht*, pp. 24, 53 ; contre L. KÖHLER, *art. cit.*, pp. 35sq. ; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, p. 154 ; S. PLATH, *Furcht Gottes*, pp. 115-121, et d'autres.

La première question est plus délicate⁹³. L'authenticité du מִן פֶּסוּוֹ pourrait s'appuyer sur l'argument suivant : l'on observe que dans les récits patriarcaux, l'exhortation « ne crains rien » est attestée partout où le contexte laisse supposer la présence d'un ancien et authentique oracle de salut. Ainsi en Gen 15 : 1⁹⁴, en 21 : 17 (en réponse à une plainte de Hagar) et en 26 : 24 ; 46 : 3⁹⁵. Elle est absente, en revanche, des promesses reconnues comme secondaires par rapport à la tradition primitive, notamment en Gen 13 : 14-17⁹⁶ et en 22 : 16-18. Or, comme la promesse de Gen 28 : 13, 15 répond concrètement à la détresse dans laquelle se trouve Jacob et qu'elle remplit ainsi avec précision la fonction de l'oracle de salut, comme d'autre part sa formulation s'avère conforme par ailleurs au schéma de ce genre littéraire⁹⁷, nous serions enclin pour notre part à admettre l'authenticité du מִן פֶּסוּוֹ de la Septante, sans pouvoir pour autant fournir une preuve décisive.

Comme ils le sont sur l'origine de la « Selbstvorstellungsformel », les auteurs sont divisés sur l'ancienneté de la formule « ne crains rien ». Il ne saurait toutefois être question d'interpréter, avec Gressmann⁹⁸ et quelques auteurs plus récents⁹⁹, le 'I-tyr' biblique comme un emprunt tardif à la tradition assyro-babylonienne. D'une part, cette formule est attestée — comme élément de l'oracle de salut — dès les couches littéraires les plus anciennes de l'Ancien Testament (notamment chez J et E). D'autre part, le poème de *Ludlul Bēl Nēmeqi*, et, peut-être, les lettres de Mari et l'épopée de Naram-Sin¹⁰⁰, montrent que la formule remonte, en Mésopotamie, à une époque bien plus ancienne que celle des oracles néo-assyriens¹⁰¹. Les mêmes arguments nous semblent pouvoir être invoqués pour réfuter la thèse de H.-M. Dion, selon laquelle l'apparition de l'expression « ne crains rien » dans la tradition

93. A notre connaissance, seuls O. PROCKSCH (*Gen.*, pp. 170), L. KÖHLER (*art. cit.*, p. 35) et J. BECKER (*Gottesfurcht*, p. 24) ont admis l'authenticité de la leçon de la Septante.

94. Ainsi que N. LORFINK l'a établi (cf. *SBS*, 28, pp. 79sq. et *passim*), Gen 15 est une « sekundäre Orakelzusammenstellung ». Il est donc hautement probable que plusieurs anciens oracles, dont au moins un oracle de salut (vv. 1sq.), y aient été préservés. Cf. *infra*, pp. 295-330.

95. A ce propos, cf. *infra*, pp. 291-293, 333sq.

96. Cf. *infra*, pp. 293-295.

97. Cf. *infra*, p. 334.

98. H. GRESSMANN, *art. cit.*, in *ZAW*, 34, 1914, pp. 289sq.

99. S. PLATH, *Furcht Gottes*, p. 121, n. 357; K. W. NEUBAUER, *Erdnägungen zu Amos 5: 4-16*, in *ZAW*, 78, 1966, p. 301, n. 48. H.-M. DION (*art. cit.*), qui s'appuie particulièrement sur les parallèles assyriens et araméens pour postuler une apparition tardive de la formule en Israël, ne précise pas s'il attribue cette apparition à une influence assyrienne directe, ou non.

100. Cf. *supra*, pp. 225-227.

101. N. LORFINK (*SBS*, 28, p. 49, n. 9) relève à ce propos que les devineresses des oracles d'Asarhaddon portent presque toutes des noms araméens, ce qui l'incite à la conclusion suivante : « Wir werden also zur Annahme geführt, dass diese Orakeliform in aramäischen Zentren Obermesopotamiens zu Hause ist — übrigens ist das der vermutliche Herkunftsraum der Ahnen Israels. (*ibid.*) »

israélite ne peut pas être antérieure au premier millénaire¹⁰². Rien ne permet de penser qu'il s'agisse d'une innovation jérusalémite de l'époque davidique¹⁰³. En fait, il existe deux possibilités de rendre compte de l'apparition de la formule « ne crains rien » (ainsi que de l'oracle de salut dans son ensemble) en Israël. Ces deux possibilités ne sont d'ailleurs pas exclusives l'une de l'autre : d'une part, la formule a pu appartenir au patrimoine des premiers clans « proto-israélites » qui, originaires du Moyen-Euphrate, se sont installés en Palestine ; d'autre part, ce qui est plus probable encore, cette formule a pu faire partie du langage culturel des sanctuaires cananéens, et il est concevable que ce soit par ce biais qu'elle est entrée dans la tradition israélite.

La formule « ne crains rien » a-t-elle son origine dans l'oracle de « guerre sainte », comme le pensent un nombre croissant d'auteurs¹⁰⁴, ou pouvait-elle se retrouver dès le début dans d'autres types d'oracles ? Cette question ne pourra être abordée que dans le cadre d'un examen de l'oracle de salut dans son ensemble¹⁰⁵.

III. LA STRUCTURE DE L'ORACLE DE SALUT

Dans notre approche des principales formules qui nous paraissent être constitutives de la promesse patriarcale, nous avons assumé d'emblée l'existence d'un genre littéraire nommé « oracle de salut » et nous avons admis la présence d'un oracle de ce type partout où l'une de nos formules apparaissait dans la bouche de Dieu, s'adressait à un roi ou à un individu en péril et était accompagnée d'assurances concrètes. Notre but était de déterminer en grandes lignes la spécificité de ces formules. Si nous voulons savoir main-

102. H.-M. DION (*art. cit.*, in *CBQ*, 29, 1967, pp. 198-206) pose en fait les trois thèses suivantes : 1) La formule « ne crains rien » est un élément propre à « l'oracle de salut sacerdotal », qui est considéré comme un genre littéraire relativement tardif. 2) C'est en s'inspirant de l'oracle de salut que les narrateurs J et E ont introduit la formule dans les récits patriarcaux. 3) C'est par une inspiration analogue que des rédacteurs deutéronomistes ont projeté la même formule dans le contexte de la guerre sainte. Sans insister sur l'in vraisemblance intrinsèque de ces deux projections indépendantes, nous pensons que DION a largement sous-estimé la portée de certains textes orientaux et de plusieurs passages bibliques. Dans notre sens, cf. maintenant L. DEROUSSEAU, *La crainte de Dieu dans l'A.T.*, pp. 94-96.

103. Contre L. RUPPERT (*Die Josephszählung der Genesis*, pp. 46sq.) qui voit dans la formule une expression de la « davidische Bundestheologie ». La formule ne se trouve dans aucun des textes-clé de la tradition davidique (sauf peut-être 1 Sam 23 : 17sq.).

104. Cf. entre autres, G. VON RAD, *Der Heilige Krieg*, pp. 9sq.; O. KAISER, *art. cit.*, in *ZAW*, 70, 1958, pp. 111-115; H. CAZELLES, *art. cit.*, in *RB*, 69, 1962, pp. 327sq.; H. WILDBERGER, *art. cit.*, in *ZThK*, 65, 1968, pp. 133-136; J.-G. HEINTZ, *art. cit.*, in *VTS*, 17, 1969, pp. 112-138; L. DEROUSSEAU, *op. cit.*, pp. 95-97.

105. Cf. *infra*, pp. 241-256.

tenant dans quelle mesure notre présomption et notre définition plutôt large de ce genre littéraire étaient légitimes, il faut nous pencher sur la forme, la structure et le contexte littéraire de l'oracle de salut lui-même.

C'est à J. Begrich¹⁰⁶ que revient le mérite d'avoir le premier discerné, dans le livre du Deutéroésaïe, le genre littéraire de l'oracle de salut. Begrich a défendu la thèse que ce prophète s'était servi, dans huit passages au moins¹⁰⁷, d'une forme littéraire ayant son origine dans ce qu'il a appelé « l'oracle de salut sacerdotal ». Dans le culte du Temple, dit-il, des oracles de ce type étaient sollicités, au moyen de complaints individuelles semblables à celles du Psautier, par des individus malades ou persécutés. En cas d'exaucement de leur prière, ces fidèles recevaient, par l'intermédiaire d'un prêtre, un oracle de salut qui, dans des termes correspondant à ceux de leur complainte, les assurait du soutien de Dieu et leur annonçait la fin de leurs malheurs. Aussi est-ce par l'intervention d'un oracle de salut que Begrich a cherché à expliquer le fameux phénomène du « Stimmungsumschwung », que l'on observe dans certains psaumes, c'est-à-dire le passage abrupt de la complainte à l'action de grâce. Il est vrai que dans les Psaumes, ainsi que dans les complaints babyloniennes, l'oracle de salut lui-même n'est pas préservé¹⁰⁸. Celui-ci n'étant pas prononcé par le fidèle, il ne pouvait s'intégrer au psaume, mais il n'en était pas moins présumé par lui¹⁰⁹. En coulant son message de délivrance au peuple exilé dans le moule de l'oracle de salut, le Deutéroésaïe nous a livré, telle est la conclusion de Begrich, le formulaire et la structure mêmes de ce genre liturgique.

La thèse de Begrich s'est aujourd'hui imposée à la grande majorité des exégètes¹¹⁰ et elle ne saurait plus guère être mise en question.

106. J. BEGRICH, *Das priesterliche Heilsorakel*, in *ZAW*, 52, 1934, pp. 81-92, réimprimé in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, *TB*, 21, 1964, pp. 217-231.

107. És 41 : 8-13, 14-16 ; 43 : 1-3, 5 ; 44 : 2-5 ; 48 : 17-19 ; 49 : 7, 14-15 ; 51 : 7-8 ; 54 : 4-8.

108. Deux exceptions significatives sont Ps 35 : 3 et Lam 3 : 57, où l'énoncé de l'oracle sollicité est suggéré par le psalmiste lui-même. Cf. à ce sujet H.-J. KRAUS, *Psalmen*, *BK*, XV/1, 1961, p. 276 ; et du même auteur, *Klagelieder*, *BK*, XX, 1960, p. 67. Cf. aussi S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, II, Oxford, 1962, p. 59.

109. C'est évidemment à l'absence de l'oracle de salut dans les Psaumes que se sont achoppés les adversaires de la thèse de BEGRICH. Cf., en dernier lieu, R. KILIAN, *Ps 22 und das priesterliche Heilsorakel*, in *BZ*, N.F., 12, 1968, pp. 172-185. Mais C. WESTERMANN (*Das Heilswort bei Deuterjesaja*, in *EvTheol*, 24, 1964, pp. 355-373, cf. p. 361) montre bien, à l'aide de parallèles babyloniens, que l'oracle de salut ne peut, de par sa nature même, se trouver que dans des récits d'exaucement, et non dans les chants de complainte eux-mêmes.

110. Cf., entre autres, C. WESTERMANN, *Das Heilswort bei Deuterjesaja*, in *EvTheol*, 24, 1964, pp. 355-373 ; *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas* (1964), in *TB*, 24, 1964, pp. 92-170, surtout pp. 100, 117-124 ; *Das Buch Jesaja. Kap. 40-66*, *ATD*, 19, 1966, pp. 57sq. et *passim* ; Ph. B. HARNER, *The Salvation Oracle in Second Isaiah*, in *JBL*, 68, 1969, pp. 418-434 ; E. NIELSEN, *Deuterjesaja. Erwägungen zur*

L'on observe toutefois un certain flottement quand il s'agit de déterminer quels sont les textes qui peuvent prétendre au qualificatif d'« oracle de salut ». Begrich lui-même a considérablement élargi le champ de sa définition première lorsqu'en 1938, il a attribué au genre de l'oracle de salut la presque totalité des « Heilsworte » du Deutéroésaïe¹¹¹. Dans un effort de resserrer les critères formels et de déterminer les éléments de structure inaliénables de l'oracle de salut, Westermann¹¹² a limité la base de son investigation aux six oracles qui, chez le Deutéroésaïe, sont introduits par la formule « ne crains rien »¹¹³.

Westermann a dégagé une structure commune à ces six textes, qui se résume dans le schéma suivant :

- I. *L'adresse* (« Anrede »)¹¹⁴. Les oracles s'adressent à un individu et non à une collectivité. Aussi est-ce toujours Jacob-Israël personnifié qui est interpellé.
- II. *L'assurance du salut* (« Heilszuspruch »)¹¹⁵. Westermann désigne ainsi l'exhortation « ne crains rien ».
- III. *L'exposé des motifs* (« Begründung »). Selon Westermann, l'assurance du salut est toujours motivée de deux manières :
 - a) de manière nominale, pour exprimer l'assurance de l'intervention divine (« Zusage des Eingreifen Gottes »). Exemple : « Je suis avec toi »¹¹⁶.
 - b) de manière verbale, pour préciser les effets de l'interven-

Formkritik, Traditions- und Redaktionsgeschichte, in *VT*, 20, 1970, pp. 190-205 (NIELSEN, qui parle d'un « prophetisches Orakel », s'abstient malheureusement de prendre part à la discussion en cours); H.-J. ZOBEL, *Das Gebet um Abwendung der Not*, in *VT*, 21, 1971, pp. 91-99.

111. J. BEGRICH, *Studien zu Deuterjesaja*, *BWANT*, IV, 25, Leipzig, 1938, réimprimé in coll. *TB*, 20, 1963.

112. C. WESTERMANN, *art. cit.*, in *EvTheol*, 24, 1964, pp. 359-365. Cf. aussi : *TB*, 24, pp. 118sq. Des analyses de structure se trouvent aussi chez S. PLATH (*Furcht Gottes*, pp. 117sq.) et Ph. B. HARNER (*art. cit.*). Cf. aussi S. MOWINCKEL, *The Psalms...*, 1962, pp. 59sq.

113. És 41 : 8-13, 14-16; 43 : 1-4, 5-7; 44 : 1-5; (54 : 4-6).

114. Cf. És 41 : 8-9; 43 : 1; 44 : 1. WESTERMANN omet toutefois de signaler que l'adresse fait défaut en 43 : 5-7 et en 54 : 4-6. L'on relèvera d'autre part qu'en 41 : 14 l'adresse vient après l'exhortation « ne crains rien », et qu'en 43 : 1 et 44 : 1 nous ne savons pas si l'adresse fait partie de l'oracle. En 43 : 1, l'adresse se trouve en effet en apposition à Yahvé dans la formule « ainsi parle Yahvé », et en 44 : 1, l'adresse précède même cette formule.

115. Cf. És 41 : 10, 14; 43 : 1, 5; 44 : 2; 54 : 4.

116. Cf. És 41 : 10 (« car je suis avec toi, ... car je suis ton Dieu »); És 43 : 5 (« car je suis avec toi »). En 43 : 1 (« tu es à moi ») et 43 : 3 (« car je suis Yahvé ton Dieu ») la clause nominale suit la clause verbale, de même en 41 : 14 où la formule se trouve en outre à la 3^e personne (« le Saint d'Israël est ton rédempteur »). L'exposé des motifs fait totalement défaut en 44 : 1-5 — WESTERMANN aimerait expliquer cette lacune par le voisinage avec 43 : 22-28 (cf. *ATD*, 19, pp. 109sq.) — et en 54 : 4-6.

tion divine (« die Folgen des Eingreifen Gottes »)¹¹⁷. La clause verbale se trouve toujours au parfait (par exemple, « je t'ai secouru »), afin de souligner que le tournant sollicité par l'auteur de la complainte est déjà un fait accompli auprès de Dieu.

IV. *Le corollaire* (« Folge »)¹¹⁸. Ce n'est qu'ici, en quatrième position, que sont énumérées les mesures concrètes dont va bénéficier le destinataire de l'oracle¹¹⁹. Cette partie, que l'on pourrait appeler « prédiction du salut » ou « promesse » (« Heilsankündigung » selon Westermann), est toujours formulée à l'imparfait. Il s'agit de l'élément formellement le plus libre, et aussi le plus adaptable aux circonstances particulières du solliciteur.

V. *Le but* (« Ziel »). Cet élément, que Westermann reconnaît être facultatif, a un caractère doxologique. Sa fonction est d'établir le « soli Deo gloria » comme le véritable but de la délivrance¹²⁰.

Le schéma établi par Westermann a l'avantage de recenser tous les éléments qui peuvent entrer dans la composition d'un oracle de salut. En revanche, le postulat de Westermann selon lequel seuls les textes rigoureusement conformes à ce schéma peuvent être considérés comme des oracles de salut¹²¹ est beaucoup trop absolu. L'on observera d'abord que les six textes qui ont servi à l'élaboration des critères sont loin d'être conformes eux-mêmes au schéma dans toutes ses clauses. Un seul texte (41 : 8-13) fait figurer clairement « l'adresse » comme premier élément de l'oracle¹²². « L'assurance du salut » (« ne crains rien ») se retrouve, il est vrai, dans tous les textes, mais il ne saurait en être autrement dès le moment où c'est sur la base de cette formule qu'ont été sélectionnés les six oracles. « L'exposé des motifs » n'est pas structuré selon une règle uniforme. Cinq oracles contiennent une clause nominale, mais

117. Cf. És 41 : 10b (*'mštyk, 'zrytk et (m)kyk*) ; 41 : 14b (*'zrytk*) ; 43 : 1 (*g'lytk, q'ly bšmk*). La clause verbale au parfait fait défaut en 43 : 5-7 ; 44 : 1-5 et 54 : 4-6.

118. Par « corollaire » il faut entendre la « conséquence » ou la « suite » de l'assurance du salut.

119. Cf. És 41 : 11-12 (annonce de la confusion des ennemis) ; 41 : 15-16a (promesse allégorique du retour après le nivellement des montagnes) ; 43 : 2 (promesse de protection au cours du voyage). J. BEAUCHE (*art. cit.*, in *TB*, 21, p. 229) a toutefois interprété ce passage comme une promesse de protection divine dans l'ordala. 43 : 5b-6 (promesse du rassemblement de tous les exilés) ; 44 : 3-4 (promesse du renouveau de la terre et de la postérité de Jacob-Israël) ; 54 : 4b (promesse de l'oubli de l'opprobre actuel).

120. Cf. És 41 : 16b ; 43 : 7 ; 44 : 5 ; et, peut-être, 54 : 5sq.

121. C. WESTERMANN conclut (*art. cit.*, in *EvTheol*, 24, 1964, p. 365) : « Nur diese Texte, in deren Mitte der Heilszuspruch und die nominale und perfektische Begründung enthalten sind, gehören eindeutig zur Gattung des Heilsorakels. »

122. Cf. *supra*, n. 114.

celle-ci ne précède que deux fois la clause verbale¹²³. Quant à la clause verbale au parfait, elle manque dans trois des six oracles¹²⁴. Seul le « corollaire », c'est-à-dire la promesse à l'imparfait, est à nouveau présent dans tous les textes analysés.

Si le schéma de Westermann ne peut par conséquent servir de critère rigide, un examen des autres oracles de salut de l'Ancien Testament confirme néanmoins sa valeur indicative. Une analyse de la structure de ces textes aboutit aux conclusions suivantes : *L'élément I* (« l'adresse ») est relativement rare¹²⁵, et dans presque tous les cas il est placé après la formule « ne crains rien »¹²⁶. L'adresse se retrouve cependant dans certains oracles assyriens¹²⁷ et égyptiens¹²⁸. *L'élément II* (la formule « ne crains rien ») se retrouve dans la presque totalité des cas¹²⁹. Cette exhortation est parfois accompagnée d'une formule d'encouragement¹³⁰. *L'élément III* (« l'exposé des motifs ») est très fréquent, mais il n'est pas attesté pour autant dans tous les textes¹³¹. D'autre part, cet élément n'est

123. Cf. *supra*, n. 116.

124. Cf. *supra*, n. 117.

125. Cf. Gen 15 : 1 ; És 10 : 24 ; Jér 30 : 10 (= 46 : 27) ; 46 : 28 ; Ag 2 : 4 ; et, dans les oracles « dérivés », Dt 20 : 3. Il importe de relever que même en l'absence d'une adresse explicite, les oracles de salut non « dérivés » s'adressent toujours à un individu, peu importe que celui-ci soit un roi, un chef militaire ou une *persona misera*. Ce n'est que dans sa forme « dérivée », lorsque, par exemple, il est transmis par le chef à ses troupes, que l'oracle peut s'adresser à une collectivité. Cf. Ex 14 : 13sq. ; Dt 20 : 2-4 ; etc. Lorsque l'oracle apparaît dans la bouche de Yahvé, c'est toujours un homme qui est interpellé. Cf., par exemple, Jos 8 : 1sq. ; 10 : 8, ainsi que tous les parallèles extra-bibliques (cf. *infra*, n. 138). Il est significatif que même les oracles du Deutérosésale, qui sont pourtant destinés à la communauté des exilés, s'adressent en fait à Jacob-Israël, c'est-à-dire au peuple personnalisé.

126. La seule exception est Dt 20 : 3 (« écoute, Israël »).

127. Ainsi à plusieurs reprises, soit en première soit en deuxième position, dans les oracles d'Ishtar à Asarhaddon (*ANET Suppl.*, p. 169) et dans les oracles de Ninlil (*ANET*, pp. 450sq.) et de Nabu (A. FALKENSTEIN - W. VON SODEN, *op. cit.*, p. 293) à Assurbanipal. Cf. *supra*, pp. 216sq., 223sq.

128. L'oracle accordé par Harmakhis, le dieu du Sphinx, à Thoutmès IV (*ANET*, p. 449, cf. *supra*, p. 217 et *infra*, pp. 383sq.) commence par l'adresse suivante : « See me, look at me, my son, Thut-mose ! »

129. Les seules exceptions sont Gen 28 : 13 (texte massorétique), ainsi que les oracles égyptiens de Harmakhis (cf. la note précédente) et de Khnum (*ANET*, pp. 31sq.).

130. Cf. Ag 2 : 4 (*hazaq !*) ; És 7 : 4sq. En outre, dans les oracles « dérivés » : Ex 14 : 13sq. ; Dt 31 : 6 ; Jos 10 : 25 ; 2 Chr 32 : 7-8 ; És 35 : 4.

131. Cf., par exemple, Jg 6 : 23 ; És 7 : 4-9 ; 37 : 6sq. (cf. 2 Rois 18 : 6sq.). L'élément III est attesté dans l'oracle de Ba'al-shamain à Zakir (« car c'est moi qui t'ai fait régner » (*ky 'nh hml[tkk ...]*), cf. *supra*, p. 224, et KAJ, I, p. 37) et dans l'oracle d'Ishtar à Assurbanipal (« Since you have lifted up your hands ..., I have had mercy », cf. *ANET Suppl.*, p. 170, cf. *supra*, p. 223), mais il est absent des autres oracles assyriens. Tout au plus pourrait-on attribuer à certaines mentions de la « Selbstverstellungsfornel » dans les oracles d'Ishtar à Asarhaddon une fonction parallèle à l'élément IIIa des oracles israéliques. D'autre part, on trouve dans les « corollaires » de certains oracles des formules au parfait qui auraient pu avoir leur place logique dans « l'exposé des motifs » : cf. dans les oracles à Asarhaddon : « I have turned Ashur's favor to you » ou « When you were small, I chose you », et, dans l'oracle de Harmakhis : « Behold, I am with thee ; I am thy guide ».

jamais exprimé simultanément par une clause nominale et une clause verbale. Très souvent, on trouve des formules introduites par *ky* mais conçues à l'imparfait ou au parfait consécutif, de sorte qu'elles pourraient être attribuées aussi bien au « corollaire » qu'à « l'exposé des motifs »¹³². L'élément IV (le « corollaire ») est présent sous une forme ou une autre dans presque tous les oracles¹³³. Quelquefois, cet élément prend la forme d'une clause nominale¹³⁴ ou d'une exhortation à l'impératif¹³⁵, mais dans la grande majorité des cas, le « corollaire » est formulé à l'imparfait ou au parfait consécutif. L'élément V (le « but ») n'est pas attesté dans les oracles de salut ailleurs que chez le Deutéroésaïe. Il va de soi que chacun des éléments de base reconnus par Westermann peut subir de fortes variations et recevoir toutes sortes de développements. D'autre part, ainsi que l'a suggéré Zimmerli¹³⁶ et que le montrent les oracles d'Ishtar à Asarhaddon, les oracles de salut peuvent contenir au moins un autre élément important, celui de la « Selbstvorstellungsformel »¹³⁷. Si nous posons enfin la question de l'ordre de tous ces éléments dans l'oracle, le schéma de Westermann nous fournit, ici encore, un barème indicatif. Mais il faut souligner que la structure n'a rien de rigide, et que chaque élément peut être décalé par rapport à sa place « normale »¹³⁸.

132. Cf. Gen 28 : 15 ; 46 : 3 ; Jos 11 : 6 ; És 10 : 25 ; Jér 30 : 10 (= 46 : 27) ; 30 : 11 (= 46 : 28). Cf. aussi Jos 10 : 25 ; 2 Sam 9 : 7.

133. Le « corollaire » fait défaut dans plusieurs oracles « dérivés ». Cf. Gen 35 : 17 ; Nb 14 : 9 ; Dt 1 : 21 ; 20 : 2-4 ; Jos 10 : 25 ; 1 Sam 4 : 20 ; 22 : 23 ; 2 Chr 32 : 7-8 ; Jér 1 : 8.

134. Cf. Gen 15 : 1 (*škrk hrbb m'd*).

135. Cf. Gen 21 : 17 ; Jos 8 : 1sq. ; Ag 2 : 4sq. Cf. encore Ez 2 : 6sq. Enfin, dans l'oracle de *Ludlal Bēl Nēmeqi* (*ANET Suppl.*, p. 163 et W. G. LAMBERT, *BWL*, p. 51) : « Be delivered from your very wretched state ! » Mais cf. aussi la traduction divergente de R. LABAT (cf. *supra*, p. 225).

136. W. ZIMMERLI, *Ich bin Jahwe*, in *TB*, 19, p. 27. Cf. *supra*, pp. 213sq. Cf. aussi N. LOHMEYER, *SBS*, 28, p. 61 ; et Ph. B. HARNER, *art. cit.*, in *JBL*, 88, 1969, pp. 419, 421, 431.

137. Ph. B. HARNER (*ibid.*, p. 427) pense que la « Selbstvorstellungsformel » a été remplacée chez le Deutéroésaïe par la « Botenformel » (« Ainsi parle Yahvé »).

138. Voici un tableau synoptique des principaux oracles de salut que nous avons cités. Les chiffres romains se réfèrent au schéma de WESTERMANN, et le sigle SF désigne la « Selbstvorstellungsformel ». Lorsque nous pourvoyons l'élément IV d'un astérisque, nous voulons signifier que le corollaire comporte certains éléments propres à « l'exposé des motifs » (cf. *supra*, n. 131). Ce tableau entend montrer à propos de chaque oracle quels sont les éléments en présence et dans quel ordre ils apparaissent :

Gen 15 : 1	: II, I, IIIa, IV
Gen 21 : 17	: II, IIIb, IV
Gen 26 : 24	: SF, II, IIIa, IV
Gen 28 : 13, 15	: SF, II(LXX), IV*, IIIb
Gen 46 : 3	: SF, II, IV*
Nb 21 : 34	: II, IIIb, IV
Dt 3 : 2	: II, IIIb, IV
Jos 8 : 1-2	: II, IV (exhortation), IIIb, IV (exhortation)
Jos 10 : 8	: II, IIIb, IV

Ainsi se trouve confirmée dans ses grandes lignes notre intuition première. La forme d'un oracle de salut peut être légitimement admise lorsqu'une promesse ou une prédiction concrètes dans la bouche de Dieu sont précédées ou accompagnées par l'une ou plusieurs des formules suivantes : la « Selbstvorstellungsformel »,

Jos 11 : 6 : II, IV*, exhortation
 Jg 6 : 23 : II, IV
 És 7 : 4-9 : exhortation, II, IV, avertissement
 És 10 : 24-25 : II, I, IV*. Ces deux passages doivent, malgré leurs particularités, être considérés comme des oracles de salut. Cf. O. KAISER, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 1-12*, ATD, 17, 1963², pp. 73,119; H. WILDBERGEN, *Glauben im Alten Testament*, in *ZThK*, 65, 1968, p. 133.

Jér 1 : 7sq. : exhortation, II, IIIa
 Jér 30 : 10 (= 46 : 27) : II, I, IV*
 Jér 42 : 11-12 : II, IIIa, IV
 Jér 46 : 28 (cf. 30 : 11) : II, I, IIIa, IV*
 És 2 : 6sq. (cf. 3 : 9) : II, IIIa, IV *

Ag 2 : 4sq. : encouragement, I, IV, IIIa, II

Formes dérivées de l'oracle de salut, dont le signe caractéristique principal est que Dieu ne parle pas à la première personne :

Gen 35 : 17 : II, IIIa
 Ex 14 : 13-14 : II, exhortation, IV*
 Nb 14 : 9 : II, IIIa, II
 Dt 1 : 21 : IIIb, IV, II
 Dt 1 : 29sq. : II, IV
 Dt 3 : 21sq. : IIIa, IV, II, IIIa
 Dt 7 : 18sq., 21sq. : II, IIIb (sous forme exhortative), IV
 Dt 20 : 2-4 : I (« écoute, Israël »), II, IIIa
 Dt 31 : 6 : encouragement, II, IIIa, IV
 Dt 31 : 7-8 : encouragement, exhortation, IV*, II
 Jos 1 : 6-9 : encouragement, IV, exhortation, encouragement, II, IIIa (v. 9)
 Jos 10 : 25 : II (avec encouragement), IV*
 1 Sam 4 : 20 : II, IIIb
 1 Sam 22 : 22sq. : IIIb (? LXX), II, IIIa
 2 Sam 9 : 7 : II, IV*
 2 Chr 20 : 15b-17 : II, IIIa, IV, II, IV*
 2 Chr 32 : 7-8 : encouragement, II, IIIa
 És 35 : 4 : encouragement, II, IV*

Textes extra-bibliques :

- oracles d'Ishtar à Assurbanipal (*ANET Suppl.*, p. 169, cf. *supra*, pp. 216sq., 223) : Les éléments I, II et SF sont fréquents et se retrouvent dans diverses positions. L'élément IV connaît toutes sortes de variations.
 - oracle d'Ishtar à Assurbanipal (*ANET Suppl.*, p. 170, cf. *supra*, p. 223) : II, IIIb
 - oracle de Ninil à Assurbanipal (*ANET²*, pp. 450sq., cf. *supra*, p. 223) : II, I, IV
 - oracle de Nabu à Assurbanipal (cf. *supra*, p. 224) : II, I, IV
 - oracle de Bêl (dit par un prêtre) au roi dans le rituel du Nouvel An babylonien (*ANET²*, p. 334, cf. *supra*, p. 224) : II, IIIb (? cf. *AOT²*, p. 302), IV
 - oracle de Ba'al-shamaïn à Zakir (*ANET²*, p. 501, cf. *supra*, p. 224) : II, IIIb, IV
 - oracle dans *Ludlul Bêl Nêmeqi* (*ANET Suppl.*, p. 163, cf. *supra*, p. 225) : II, III (?), IV (proclamation de la délivrance)
 - oracle de Harmakhis à Thoutmès IV (*ANET²*, p. 449, cf. *supra*, p. 217) : exhortation, I, SF, IV, IIIa (?)
 - oracle de Khnum à Djozer (*ANET²*, p. 31, cf. *supra*, p. 217) : SF, IV
- Cf. aussi, à titre de comparaison, l'oracle accordé en songe à Prisma (IIIsd 24 : 171sq.). La forme est dilaté, mais les éléments sont clairement reconnaissables : I, II, IIIb, exhortation et directive, IV (promesse de la protection divine).

l'exhortation « ne crains rien » et « l'exposé des motifs » sous forme nominale ou verbale. Mais ce sont surtout le contexte narratif ainsi que la situation du solliciteur de l'oracle — celle-ci peut être révélée par le contenu de l'oracle lui-même — qui permettent de conclure à la présence d'un oracle de salut. C'est pourquoi il nous faut maintenant poser la question du « Sitz im Leben » de ce genre d'oracle.

CHAPITRE II

« SITZ IM LEBEN » ET MÉDIATION DE L'ORACLE DE SALUT

I. ORACLE DE SALUT ET ORACLE DE GUERRE

1. Le problème

Comme le montrent les exemples bibliques et extra-bibliques que nous avons cités, la forme de l'oracle de salut peut apparaître dans le contexte de l'exaucement de la prière d'un individu malade ou persécuté, elle peut se retrouver dans l'oracle d'encouragement donné à un chef militaire, ou encore, elle peut figurer dans le cadre des récits de vocation prophétique ou d'élection royale. En fait, et au risque de simplifier quelque peu des données plus complexes, nous pouvons réduire l'ensemble des oracles de salut cités à l'un de ces trois types¹³⁹. Ceci dit, le 3^e type (l'oracle de vocation)

139. *Type I* (oracle de salut accordé à un miséreux) : Gen 21 : 17; 35 : 17; Jg 6 : 23 (après une plainte); 1 Sam 4 : 20; 22 : 22sq.; 2 Sam 9 : 7 (après l'indication d'une plainte); És 10 : 24sq. (avec éléments du type II); Jér 30 : 10 (= 46 : 27); 42 : 11-12; 48 : 28 (cf. 30 : 11; avec éléments du type II); Ag 2 : 4sq. Oracles extra-bibliques (pour les références, cf. la n. 123) : les oracles d'Ishtar à Asarladdon (avec de multiples éléments des types II et III), d'Ishtar à Assurbanipal, de Ninil à Assurbanipal (avec éléments du type III), de Nabu à Assurbanipal (avec éléments du type III), l'oracle contenu dans le rituel du Nouvel An babylonien (avec éléments des types II et III), l'oracle de Ba'al-shmeln à Zakir (avec éléments du type II), *Ludlu! BÈ Nêmeq!*, et l'oracle de Khnum à Djozer.

Type II (oracle de victoire accordé avant la bataille) : L'exposé « typique » de cet oracle dans son contexte (quoique sous forme « dérivée ») est donné en Dt 20 : 2-4. Cf. en outre, Ex 14 : 13-14 (après une plainte, avec éléments du type I); Nb 14 : 9; 21 : 34 (avec « Uebereignungsformel »); Dt 1 : 21, 29sq.; 3 : 2sq (avec « Uebereignungsformel »); 7 : 18sq. (après une plainte); 31 : 6; Jos 8 : 1-2 (avec « Uebereignungsformel »); 10 : 8 (avec « Uebereignungsformel »); 10 : 25 (après la bataille, à titre d'exhortation pour les combats à venir); 11 : 6; 2 Chr 20 : 15b-17; 32 : 7sq.; És 7 : 4-8 (avec éléments du type I); 35 : 4. Oracles extra-bibliques : Gilgamesh III, iv, 12 (*ANET*, p. 79, cf. *supra*, p. 226), certaines formules figurant dans les lettres de Mari (cf. *supra*, p. 227 et nn. 78sq.), le message d'Apophis sur la stèle de Karnak (cf. *supra*, p. 227) et l'oracle de Ptah à Mernephtah (cf. *supra*, p. 228).

Type III (oracle impliquant une élection personnels, soit une vocation prophétique, soit l'annonce d'une investiture royale) : Cf. Jér 1 : 7sq. (avec des éléments du

résulte probablement d'une « dérivation » des deux premiers types¹⁴⁰. Si nous nous contentons donc d'envisager les deux premiers « Sitze im Leben », est-il possible d'attribuer à l'un d'entre eux l'origine même de l'oracle de salut? Alors que J. Begrich¹⁴¹ ne songeait, en parlant du « priesterliches Heilsorakel », qu'à l'oracle « d'exaucement » accordé par le prêtre à un fidèle en détresse, les auteurs les plus récents ont tendance à insister sur l'oracle de « guerre sainte » comme la manifestation la plus ancienne de cette forme liturgique¹⁴². Ce postulat est-il légitime? Il se pose ici tout le problème de l'oracle de guerre, et c'est vers ce problème que nous voulons nous tourner maintenant.

L'apparition de l'oracle de salut parmi les oracles accordés à un chef militaire avant une bataille¹⁴³ n'est pas sans poser certains problèmes. L'on constate en effet que la plupart des oracles de guerre rapportés par l'Ancien Testament ne se conforment pas strictement au schéma de l'oracle de salut. Ces oracles révèlent une diversité assez grande non seulement dans leur forme, mais

type I); Éz 2 : 6sq. (avec éléments du type I). En outre, cf. éventuellement 1 Sam 23 : 17; 2 Sam 7 : 12, 14-16; Ps 2 : 8b-9. Oracles extra-bibliques : En plus de quelques oracles mentionnés sous le type I, cf. l'oracle de Harnakhis à Thoutmès IV (ANET, p. 449).

Quant aux oracles de la Genèse et à ceux du Deutéroésale, nous y reviendrons plus loin. Cf. *infra* pp. 281sq., 291-334.

140. Cf. *supra*, p. 211, n. 1. Cette intuition se trouve développée maintenant chez B. O. LONG, *Prophetic Call Traditions and Reports of Visions*, in ZAW, 84, 1972, pp. 494-500. LONG insiste aussi sur l'influence que la tradition épiphanique patriarcale (Gen 15; 28; etc.) et orientale (le songe de Thoutmès IV, etc.) aurait exercé sur les récits de vocation (notamment Ex 3).

141. J. BEGRICH, *art. cit.*, in TB, 21, pp. 217-231.

142. Cf. S. PLATH, *Furcht Gottes*, p. 117; H. WILDBERGER, *art. cit.*, in ZThK, 65, 1968, pp. 133-136 (« eine allorientalische Form eines Heilsorakels an einen König in Kriegsnot », p. 136); J.-G. HEINTZ, *art. cit.*, in VTS, 17, 1969, pp. 112-138; P. J. BUON, *Priestly Instruction in Pre-exilic Israel*, in VT, 23, 1973, pp. 1-14, surtout pp. 2sq. J. DECKEN (Gollesfurcht, p. 54) et H.-M. DION (*art. cit.*, in CBQ, 29, 1967, pp. 201-203), en revanche, semblent considérer l'apparition de l'oracle de salut dans le cadre de la « guerre sainte », du moins tel qu'il figure dans le Deutéronome et les textes deutéronomistes, comme une construction secondaire dérivée du « priesterliches Heilsorakel ». A ce propos, cf. ce qui suit. Sur le problème de la « guerre sainte », cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, AthANT, 20, Zürich, 1961; R. SMEND, *Joheskrieg und Stämmebund*, FRLANT, 84, Göttingen, 1963; et, en dernier lieu, F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege*, AthANT, 60, Zürich, 1972. L'étude très fouillée de STOLZ nous paraît sérieusement ébranler l'hypothèse de la « guerre sainte » en tant qu'« institution » amphictyonique ou pan-israélite.

143. La consultation de l'oracle par le roi avant une guerre semble être un phénomène très largement répandu dans l'ancien Proche-Orient. A propos de Mari, cf. *infra*, pp. 262sq., et à propos de l'Égypte de la XVIII^e Dynastie, cf. H.-M. SCHENKE, *Die Orakel im alten Aegypten*, Diss. Berlin, 1960, p. 113. Cf. aussi les oracles spontanés accordés en songe à Aménophis II et à Merneptah. Cf. S. SAUNERON, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, in *Les songes et leur interprétation*, in coll. *Sources Orientales*, 2, Paris, 1959, pp. 17-61, voir pp. 22, 24sq. Dans ce contexte on pourrait mentionner aussi l'oracle, de l'époque assyrienne, sollicité par Séthos et rapporté par Hérodote (*Hist.* II : 141). Cf. SAUNERON, *ibid.*, pp. 25sq.

aussi dans le mode de leur médiation. Certains oracles donnent des directives tactiques, d'autres sont des exhortations au combat, d'autres encore apportent des annonces de secours. Le seul élément formel qui semble être commun à la plupart de ces oracles est la « Uebereignungsformel » (« Je les ai livrés à ta main » et variantes). La diversité s'étend aussi aux médiateurs chargés de la transmission de ces oracles. L'oracle de guerre peut être obtenu par l'entremise d'un « prêtre » ou d'un « prophète », mais il peut aussi être demandé et obtenu sous la forme d'un signe¹⁴⁴. Dans bien des récits, l'oracle de guerre est accordé par Yahvé directement au chef charismatique, ou communiqué par celui-ci à la troupe. Ainsi, certains oracles sont sollicités, alors que d'autres se présentent comme des révélations spontanées. Enfin, il ne faut pas oublier que certains récits de guerre sainte ne mentionnent pas d'oracles du tout¹⁴⁵.

Il se pose dès lors la question suivante : Existe-t-il, dans le contexte guerrier, un type d'oracle originel, par rapport auquel tous les autres types seraient secondaires ? L'oracle de salut est-il primitif dans le contexte de la guerre sainte, ou appartient-il à une forme plus évoluée de cette institution, ou résulte-t-il même d'une transposition purement littéraire d'un genre emprunté à un autre « Sitz im Leben » ? Afin de pouvoir répondre à cette question, il nous faut procéder à un bref survol des « oracles de guerre » dans l'Ancien Testament.

2. La médiation des oracles de type binaire

Dans les textes anciens, il est une catégorie d'oracles qui se laisse identifier sans difficulté. Il s'agit des oracles de type « binaire » que l'on retrouve tout au long de l'histoire de l'ascension de David. Ces oracles sont sollicités par l'intermédiaire d'un « prêtre », qui dispose d'un instrument divinatoire « mécanique » : l'éphod avec les *Urim* et *Tummim*¹⁴⁶. Un exemple typique de ce mode de consultation divine nous est donné en 1 Sam 30 : 7-8 (David et ses hommes à Siqlag) :

144. Cf. Jg 6 : 36-40 ; 7 : 13sq. ; 1 Sam 14 : 8-12.

145. Cf. notamment 1 Sam 11 : 1-11.

146. Sur les *Urim* et *Tummim*, cf. entre autres, R. DE VAUX, *Les Institutions de l'A.T.*, II, pp. 200-206 ; J. LINDBLOM, *Lot-Casting in the Old Testament*, in *VT*, 12, 1962, pp. 164-178 ; E. ROBERTSON, *The 'Urim and Tummim ; what were they?*, in *VT*, 14, 1964, pp. 67-74 ; I. MENDELSON, art. *Urim and Thummim*, in *IDB*, IV, pp. 739sq. ; R. PRESS, art. *Urim und Thummim*, in *BHH*, III, cols 2066sq. ; J. MAIER, *Urim und Thummim. Recht und Bund in der Spannung zwischen Königtum und Priestertum im alten Israel*, in *Kairos*, N.F., 11, 1969, pp. 22-38 ; E. LIPÍŃSKI, *'Urim and Tummim*, in *VT*, 20, 1970, pp. 495-496.

7. David dit au prêtre Ébyatar, fils d'Ahimélek : « Apporte-moi donc l'Éphod », et Ébyatar apporta l'Éphod à David. 8. Alors David consulta Yahvé (*wyš' l' dwd byhwk*) en disant : « Poursuivrai-je cette bande ? L'atteindrai-je ? » Et il lui dit : « Poursuis, car tu l'atteindras sûrement et tu délivreras sûrement les captifs. »

La technique oraculaire ne permettant que des réponses affirmatives ou négatives, les questions doivent être formulées de manière à présenter une alternative, et lorsque le renseignement désiré ne peut être réduit à une seule alternative, la requête doit être décomposée en plusieurs questions successives¹⁴⁷. Comme les questions posées à Yahvé dans l'histoire de l'ascension de David se conforment toutes à cette structure binaire, nous sommes en droit de présupposer le recours aux *Urīm* et *Tummīm* même là où ceux-ci ne sont pas expressément mentionnés¹⁴⁸.

En général les réponses obtenues par ce procédé oraculaire sont laconiques. Elles se conforment à l'énoncé de la question posée¹⁴⁹. Cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant, puisque les sorts ne peuvent

147. Tel est le cas, explicitement, en 1 Sam 14 : 38-42; 23 : 2-4, 9-12. Cf. aussi Jos 7 : 16-18; 2 Sam 2 : 1. Sur le bien-fondé de la leçon *tummīm* en 1 Sam 14 : 41 (avec la LXX), cf. A. TEER, *A Textual Note on 1 Sam. XIV 41*, in VT, 19, 1969, pp. 493-498; E. NOORT, *Eine weitere Kurzbemerkung zu 1 Samuel XIV 41*, in VT, 21, 1971, pp. 112-116. En Égypte, où la technique oraculaire est relativement bien connue, la principale méthode divinatoire, celle qui consistait à observer les mouvements de la barque sacrée pendant une procession, ne permettait de fournir des réponses qu'affirmatives ou négatives. C'est pourquoi les questions soumises à l'oracle se présentaient toujours comme une alternative, et parfois plusieurs questions successives étaient nécessaires avant que le requérant n'obtienne satisfaction sur tous les points. Les signes de l'oracle, affirmatifs ou négatifs, pouvaient être interprétés par un prêtre, et en général celui-ci formulait l'oracle en se conformant strictement aux termes de la requête du solliciteur. Sur tous ces problèmes, cf. H.-M. SCHENKEL, *Die Orakel im alten Aegypten*, surtout pp. 5-50; A. ERMAN, *Die Religion der Aegypter*, 1934, trad. française : *La religion des Égyptiens*, Paris, 1937, pp. 361sq.; A. BARUCQ, art. *Oracle et Divination*, in DBS, VI, 1960, cols 761-763. Des pratiques analogues sont attestées également en Mésopotamie. Cf. W. G. LAMBERT, *The « Tāmītu » Texts*, in J. NOUGAYROL et al., *La divination en Mésopotamie ancienne*, Paris, 1966, pp. 119-123; J. AHO, *On the Practice of Extispicy*, *ibid.*, pp. 109-117 (notamment en référence à des campagnes militaires, cf. p. 112); C. J. GADD, *Babylonian Divinatory Methods*, *ibid.*, pp. 21-34, spécialement p. 25. Les oracles « alternatifs » sollicités pour la désignation d'une personne (cf. 1 Sam 10 : 20-24; 14 : 36-42) trouvent des analogies en Mésopotamie (cf. A. L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia*, Chicago, 1964, pp. 213sq.) et chez les Arabes pré-islamiques (cf. J. PEDERSEN, *The Rôle Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs*, in H. H. ROWLEY (ed.), *Studies in O.T. Prophecy Presented to Th. H. Robinson*, Edinburgh, 1950, pp. 127-142, spécialement pp. 132sq.; F. STOLZ, *ATHANT*, 60, 1972, pp. 178sq.).

148. Cf. W. RICHTER, *Traditions-geschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, *BBB*, 18, Bonn, 1966, p. 183. Dans le même sens, cf. maintenant P. J. BUDO, *Priestly Instruction in Pre-exilic Israel*, in VT, 23, 1973, pp. 1sq. Nous songeons aux textes suivants : 1 Sam 14 : 36sq.; 23 : 2-4; 2 Sam 5 : 19, 23. D'autres textes envisageant une consultation de type « binaire » sont Jg 20 : 23, 27sq.; 1 Rois 22 : 6, 15; et, pour peu que l'on admette une référence « abrégée » au procédé des questions successives, Jg 1 : 1sq.; 20 : 18.

149. Cf. 1 Sam 23 : 2, 4, 11, 12; 30 : 8; 2 Sam 5 : 19.

signifier autre chose que « oui » et « non ». Pourtant, il est intéressant de constater que les réponses de l'oracle sont placées dans la bouche de Dieu et conçues comme des oracles « parlés ». Nous pouvons en déduire que l'indication « matérielle » donnée par l'instrument divinatoire était « lue » ou interprétée par le prêtre, puis présentée au requérant sous la forme d'une parole divine^{149b}. C'est ainsi que la « Uebereignungsformel » pourrait avoir dans l'oracle binaire, sinon son origine, du moins une de ses applications concrètes. En 2 Sam 5 : 19, en effet, David interroge Yahvé en ces termes : « Monterai-je contre les Philistins ? Les livreras-tu à ma main ? », et Yahvé lui répond : « Monte, car je livrerai sûrement les Philistins à ta main » (cf. aussi 1 Sam 14 : 37).

Certes, il ne faut peut-être pas surestimer le rôle de la parole du prêtre dans ce type d'oracles. Ce qui compte avant tout, à l'origine du moins, c'est la décision « matérielle » de l'oracle, non la lecture qu'en donne le prêtre. Mais le problème du rapport entre signe et parole n'en est pas éliminé pour autant. A ce propos, on adopte en général la position suivante : le verdict des *Urīm* et *Tummīm* étant conçu de toute évidence comme une manifestation directe et décisive de la volonté de Dieu, le prêtre était habilité à donner à ce verdict la forme d'une assurance divine articulée¹⁵⁰, mais il ne bénéficiait pas pour autant d'une « inspiration » particulière. Il est vrai que l'on voit mal comment un prêtre aurait pu, en se fondant sur la seule technique divinatoire, prononcer un oracle de salut, par exemple. Les *Urīm* et *Tummīm* répondent aux questions, mais ils n'exaucent pas de plaintes. Et pourtant, est-il légitime d'opposer de manière aussi absolue technique « sacerdotale » et inspiration « prophétique » ? Il nous semble que dès le moment où un prêtre prend la responsabilité de traduire le verdict « matériel » en une parole divine — et surtout lorsque à travers sa bouche il laisse parler Dieu à la première personne — ce prêtre ne reste plus totalement en dehors du processus de révélation¹⁵¹. Même si à l'origine les *Urīm* et *Tummīm* sont un

149 b. Pour un exemple tardif de ce phénomène, cf. Tacite, *Histoires* II : 78 (l'oracle du dieu Carmel transmis à Vespasien par le « prêtre » Basilidès).

150. Le caractère « autorisé » de ces oracles apparaît notamment dans l'emploi de l'imparfait emphatique. Cf. par exemple 1 Sam 30 : 8 et 2 Sam 5 : 19 (*ky-nin 'in 't-hpātīm dydk*). Toutefois, il est surprenant de constater que dans ces textes, la « Uebereignungsformel » n'est jamais formulée au parfait — contrairement à la majorité de ses attestations en Dt, Jos et Jg. Ce fait n'est guère favorable à la thèse de WESTERMANN, selon laquelle l'emploi du parfait ou de l'imparfait peut servir de critère pour la distinction entre oracles « sacerdotaux » et oracles « prophétiques ». Comme nous le rappellerons plus loin (cf. *infra*, pp. 287sq.), WESTERMANN estime que l'emploi du parfait, qu'il croit constitutif de la « priesterliche Heilszusage » (par opposition à la « prophetische Heilsankündigung ») a son origine et sa justification dans le fait qu'il suffisait au prêtre de constater le verdict rendu par les *Urīm* et *Tummīm*, alors que le prophète devait prédire l'avenir.

151. Dans ce sens, cf. aussi S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, II, pp. 57, 65sq.

phénomène purement mantique en ce sens que la volonté divine y est décelée dans la réalité *extérieure* à l'homme, la forme directe et personnelle que prennent les oracles issus de ce procédé dans l'histoire de David trahissent déjà une certaine interpénétration entre la divination « technique » et l'inspiration « prophétique ». N'oublions pas que l'oracle « prophétique » repose, lui aussi, sur la transposition d'une réalité première non verbale. Mais à la différence du « prêtre-devin », le « prophète » perçoit la manifestation de la volonté divine dans une réalité *intérieure* à l'homme, réalité qui ne lui est accessible que par la transe, l'extase, les songes ou les visions¹⁵². Mais la formulation d'une parole divine à partir de la perception (ou de l'expérience) intérieure présuppose chez le « prophète » un effort de traduction analogue à celui que fournit le « prêtre » lorsqu'il transpose un signe ou un verdict du sort en une parole divine¹⁵³. Nous arriverons d'ailleurs à la conclusion que dès le moment où le médiateur formule une parole divine, il crée en fait une réalité nouvelle, qui se conforme à ses propres règles et qui ne dépend plus du mode de médiation dont elle est issue.

Pour situer l'oracle « mécanique » par rapport aux autres oracles de guerre, il faut aussi tenir compte des données suivantes : la consultation de Yahvé par l'intermédiaire des *Urîm* et *Tummîm* dépend certes d'un « prêtre », mais elle n'est pas liée à un sanctuaire. À cet égard, Ébyatar et ses prédécesseurs ressemblent davantage aux devins mésopotamiens qu'aux membres d'un clergé rattaché à un sanctuaire. Nous les rapprocherions volontiers des *barûm* de Mari, qui accompagnaient les souverains dans leurs campagnes militaires et qui tenaient leur science divinatoire à la disposition permanente du roi¹⁵⁴. Dans l'histoire de David, le recours aux *Urîm* et *Tummîm* revêt parfois un caractère presque privé. Il est d'ailleurs significatif que ce type d'oracle puisse être consulté non seulement dans le contexte de la guerre, mais également à propos de questions d'ordres très divers¹⁵⁵. Les *Urîm* et *Tummîm* ne sont donc pas liés à la guerre ni, à plus forte raison, à la « guerre sainte », mais ils représentent simplement une méthode divinatoire, qui

152. Cf. *infra*, pp. 285sq. Même les « perceptions » d'un Amos (7 : 1-8 ; 8 : 1-3 ; 9 : 1-4) ou d'un Jérémie (1 : 11-14) ne constituent probablement pas des exceptions. Cf. par exemple A. WEISER, *Das Buch des Propheten Jeremia*, ATD, 20/21, 1960, p. 9 ; S. AMSLER, *Amos*, CAT, Xla, Neuchâtel, 1965, p. 223.

153. Rappelons que ni l'interrogation mantique, ni l'expérience « prophétique » ne débouchent *nécessairement* sur une parole divine. La première peut ne livrer qu'un horoscope et la seconde n'aboutir qu'à la glossolalie. C'est pourquoi, à notre sens, la parole divine ne se laisse jamais réduire entièrement à la perception ou à l'expérience qui en constituent le point de référence.

154. À ce propos, cf. *infra*, pp. 262sq. et n. 198.

155. Cf., par exemple, 1 Sam 14 : 38-42 ; 23 : 9-12 ; 2 Sam 2 : 1.

s'applique, comme n'importe quelle autre méthode, à l'ensemble de la réalité. Ce qui est plus étonnant, c'est que leur usage ne semble pas être attesté en dehors de l'époque de Saül et de David¹⁵⁶. Peut-être les *Urîm* et *Tummîm* étaient-ils la « spécialité » d'une seule dynastie de « prêtres », dynastie qui aura disparu par la suite¹⁵⁷. En tout cas, il serait absurde de penser que tous les oracles prononcés par des prêtres dans les sanctuaires, ou plus tard au Temple de Jérusalem, l'aient été sur la base des *Urîm* et *Tummîm* ou d'un procédé divinatoire analogue.

3. La médiation des autres oracles de guerre

S'il est relativement aisé de délimiter le phénomène de l'oracle « mécanique » des *Urîm* et *Tummîm*, il n'en va pas de même de la grande masse des autres oracles de guerre que nous livre l'Ancien Testament. Aucune classification n'est encore parvenue à rendre compte de la fluidité des formes et des situations. Aussi nous limiterons-nous à quelques remarques.

Si l'on recherche le « Sitz im Leben » de l'oracle de guerre, on observera que certains oracles apparaissent liés à la consultation de Yahvé dans un sanctuaire¹⁵⁸, tandis que d'autres sont présentés comme des oracles spontanés accordés aux chefs militaires sans aucune médiation et en dehors de tout contexte cultuel. W. Richter¹⁵⁹ a démontré l'existence de deux types de récits de guerre sainte, le premier comportant l'élément de la consultation de Yahvé¹⁶⁰, le second faisant figurer à sa place le don de l'esprit divin au chef charismatique¹⁶¹. Il est vrai que parmi les récits de cette seconde catégorie, l'oracle ne fait entièrement défaut qu'en 1 Sam 11 : 1-11, et en Jg 6 : 33sq. Le troisième récit signalé par Richter, Jg 3 : 27-30, introduit l'oracle sous la forme d'une exhortation du chef à ses troupes¹⁶², mais Jg 3 et 6 traduisent déjà une

156. A ce propos, cf., entre autres, C. WESTERMANN, *Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament*, in *KuD*, 6, 1960, pp. 2-30, surtout pp. 11-13, 27-29; R. BACH, *Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch*, *WMANT*, 9, Neukirchen, 1962, pp. 94sq., 98sq., 105-110.

157. Cf. dans ce sens, W. RICHTER, *op. cit.*, *BBB*, 18, pp. 183-185.

158. Cf. Jg 1 : 2 (Gilgal ?); 4 : 14 (Monl. Tabor); 20 : 18, 28 (Béthel); 20 : 23 (Mišpa ?); Jos 10 : 8 (Gilgal ?); 1 Sam 7 : 5-12 (Mišpa). Il est vrai qu'en Jg 4 : 14 la consultation de Yahvé n'est pas expressément mentionnée, mais le fait que l'épisode se situe dans un lieu saint permet de penser qu'aux yeux du narrateur, Débora avait heu et bien sollicité l'oracle qu'elle devait transmettre à Baraq. Le cas de Jos 10 : 8 est moins clair, et peut-être faut-il rapprocher ce passage des textes où l'oracle de guerre est accordé directement par Yahvé au chef charismatique (cf. *infra*).

159. W. RICHTER, *op. cit.*, *BBB*, 18, pp. 177-186.

160. W. RICHTER (*ibid.*, pp. 181sq.) attribue à cette catégorie les textes suivants : Ex 14 : 15-31; Jos 10 : 8-15; Jg 4 : 12-16; 1 Sam 7 : 7-12.

161. W. RICHTER (*ibid.*, pp. 177sq.) cite comme textes principaux : 1 Sam 11 : 5-11; Jg 3 : 27-29; 6 : 33-35.

162. Jg 3 : 28.

très nette tendance à la schématisation¹⁶³. Dans les récits de la Conquête, qui sont probablement légèrement postérieurs aux récits précités, l'oracle de guerre spontané prend une importance de plus en plus grande¹⁶⁴, et cela bien que Josué soit présenté par les narrateurs comme un chef « charismatique ». Il semble donc que l'octroi d'un oracle spontané ait été pour la plupart des narrateurs un moyen littéraire de mettre en évidence le caractère « charismatique » du chef, et de souligner la libre initiative de Yahvé. Mais le récit de 1 Sam 11 nous montre bien que le concept du don de l'esprit était à l'origine tout à fait indépendant de l'oracle de guerre. Nous pouvons en conclure que l'octroi *spontané* d'un oracle de guerre ne correspond pas, dans les récits où il en est question, à un « Sitz im Leben » réel. A la rigueur, ces récits peuvent nous renseigner sur la structure littéraire de l'oracle — car pour la formulation de leurs oracles les narrateurs se seront inspirés des oracles réellement promulgués dans les sanctuaires en cas de guerre —, mais ils ne nous indiquent rien sur le « Sitz im Leben » et la médiation de tels oracles. Seuls les récits de la première catégorie — ceux qui parlent d'une consultation de Yahvé dans un sanctuaire et de l'octroi d'un oracle sollicité — peuvent nous permettre de situer l'oracle de guerre dans un contexte de vie authentique¹⁶⁵.

Pour ce qui est de la médiation des oracles de guerre à l'époque prémonarchique, nous n'en savons rien; nous ne sommes pas en mesure non plus de préciser quelles étaient les fonctions de leurs médiateurs. Moïse, Déborah, Samuel sont-ils des « prêtres », des « prophètes » ou des « juges » (c'est-à-dire des chefs charismatiques)¹⁶⁶? Leurs oracles sont-ils prononcés sur la base d'une consultation « technique » ou en vertu d'une perception intérieure? Autant de questions qui doivent rester sans réponse. Les textes relatifs à l'époque monarchique ne contribuent guère à clarifier la situation. En 1 Rois 22 (cf. aussi 20 : 13sq.) et en 2 Rois 3 : 9-20, les oracles de guerre sont obtenus par l'intermédiaire de prophètes. Ces consultations se font de préférence dans un lieu saint (cf. 1 Rois 22 : 10 « sur l'aire de Samarie »), et les prophètes

163. Cf. W. RICHTER, *ibid.*, pp. 178sq.

164. Cf. Jos 6 : 2; 8 : 1sq., 18; 10 : 8; 11 : 6.

165. Contre R. BACH, *op. cit.*, WMANT, 9, pp. 96-101.

166. Sur ce problème, cf., entre autres, M. NOTH, *Amt und Berufung im Alten Testament*, in coll. *Bonner Akademische Reden*, 19, Bonn, 1958, réimprimé in *TB*, 6, 1960, pp. 309-333. H.-J. KRAUS (*Gottesdienst in Israel*, pp. 128-133) postule l'existence d'une fonction de médiateur « mosaïque » (« mosaisches Prophetenamt »). W. RICHTER (*op. cit.*, *BBB*, 18, p. 23, n. 117, p. 185) estime que Déborah n'a été appelée « prophétesse » que dans un stade secondaire de la tradition. Cf. aussi R. BACH, *op. cit.*, WMANT, 9, pp. 97sq.; A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood*, *AnBib*, 35, 1969, pp. 41-52, 72-80.

reçoivent leurs oracles en état d'extase (cf. 1 Rois 22 : 10 ; 2 Rois 3 : 15). Paradoxalement, cette médiation « prophétique » n'empêche pas la consultation de se dérouler selon le mode binaire¹⁶⁷. Mais la médiation prophétique n'est pas la seule attestée à cette époque. Dans la « théorie » deutéronomique de la guerre sainte, nous trouvons l'indication que l'oracle de guerre doit être transmis à la troupe par un prêtre¹⁶⁸.

4. Y a-t-il eu une évolution du « Sitz im Leben » historique de l'oracle de guerre ?

Cette diversité des médiateurs et des méthodes oraculaires a incité quelques auteurs à postuler une évolution historique du « Sitz im Leben » de l'oracle de guerre. En se fondant sur la différence terminologique qu'il constate entre les expressions *š'l byhwk* et *drš 'l* (ou *b)yhwh*, C. Westermann¹⁶⁹ estime que l'origine de l'oracle de guerre — comme d'ailleurs de l'oracle tout court — réside dans la consultation des *Urīm* et *Tummīm* par l'intermédiaire d'un prêtre. Après la disparition de cette institution lors de l'instauration de la monarchie davidique, l'échange oraculaire serait passé entre les mains des prophètes. Au début, le secours du prophète aurait été sollicité uniquement dans des cas de détresse personnelle, comme la maladie (cf. Gen 25 : 22 ; 1 Rois 14 : 1sq. ; 2 Rois 1 : 2 ; 5 : 3sq. ; 8 : 8sq. ; 2 Chr 16 : 12), mais plus tard, la compétence des prophètes se serait étendue au domaine politique et militaire (cf. 1 Rois 20 : 13sq., 22, 28 ; 22 : 5sq. ; 2 Rois 3 : 10 ; 22 : 13sq. ; Jér 21 : 2 ; 37 : 7 ; Éz 14 : 9 ; 20 : 1sq.). Dans ses conclusions histo-

167. Cf. 1 Rois 22 : 6sq., 15sq. ; 20 : 14. En Jg 20 : 18, 23, 28, nous n'apprenons rien sur le mode de médiation ni sur les fonctions des médiateurs (ou v. 28a, la mention de Pinhas ben Eléazar est probablement une glose). Mais il est fort curieux de constater qu'une consultation de type binaire (« Dois-je encore engager le combat contre les fils de Benjamin mon frère ? », v. 23) fait suite à des rites de complainte (pleurs et jeûne, cf. vv. 23, 26), alors que ces rites auraient été plus appropriés pour la sollicitation d'un oracle de salut. Ces quelques versets témoignent donc d'une confusion des formes. Ils appartiennent d'ailleurs aux deux phases les plus récentes de la transmission du récit de Jg 19-21. (C'est ce que nous avons tenté de démontrer dans un mémoire intitulé *Le sanctuaire de Béthel dans Juges 19-21*. Ce mémoire, non publié, a été présenté en 1966 à l'École Biblique de Jérusalem).

168. Dt 20 : 2-4. Pour une période encore plus tardive, cf. 2 Chr 20 : 6-17.

169. C. WESTERMANN, *art. cit.*, in *KuD*, 6, 1960, pp. 2-30. Selon WESTERMANN, l'expression *š'l byhwk* désignait à l'origine l'interrogation de Yahvé par l'intermédiaire d'un prêtre et au moyen d'un procédé divinatoire binaire, alors que la tournure *drš 'l* (ou *b)yhwh* s'appliquait à la consultation de Yahvé par l'entremise d'un « homme de Dieu » ou d'un prophète. La seconde méthode de divination se distinguerait de la première par la capacité du médiateur « prophétique » non seulement de prédire l'avenir mais également d'influencer la volonté divine au moyen de l'intercession. L'élément décisif de l'oracle prophétique serait non pas le *verdict* matériel, mais la parole divine avec tout ce que cette notion comporte d'efficacité. A ce sujet, cf. maintenant G. GERLEMAN et E. RUPRECHT, *art. drš-fragen nach*, in *THAT*, 1, cols 460-467, surtout cols 462sq. ; S. WAGNER, *art. bqs*, in *ThWbAT*, 1, cols 754-769, surtout cols 763-767.

riques, Westermann ne nous semble pas tenir compte suffisamment de la diversité des formes sous lesquelles se présente à nous la pratique oraculaire de l'époque prémonarchique. D'autre part, son postulat d'un changement abrupt intervenu non seulement dans les institutions mais aussi dans la terminologie même de la consultation, et cela à un moment déterminé de l'histoire d'Israël, ce postulat nous paraît bien invraisemblable. Nous retrouvons le même schématisme excessif chez R. Bach, qui croit pouvoir distinguer trois époques successives, dont chacune aurait été marquée par des médiateurs différents¹⁷⁰. Si vraiment la pluralité des médiateurs et des formes de sollicitation demande à être « expliquée », il vaudrait mieux en chercher l'explication, avec W. Richter¹⁷¹, dans la diversité des cercles qui ont contribué à formuler et à transmettre les unités narratives, que de vouloir échafauder une évolution du « Sitz im Leben » historique de l'oracle de guerre.

Pour notre part, nous nous demandons s'il est légitime de rechercher ou de postuler — pour une époque donnée, quelle qu'elle soit — un seul type d'oracle de guerre, une seule fonction médiatrice et un seul mode de sollicitation. Les textes de l'A.T. laissent entendre plutôt qu'il existait à la même époque plusieurs manières

170. R. BACH, *op. cit.*, WMANT, 9, pp. 92-112. Selon BACH, l'oracle de guerre aurait été prononcé à l'origine par le chef charismatique à l'adresse de ses troupes, et cela sans consultation préalable de Yahvé. Avec l'avènement de chefs non charismatiques, comme Saül et David, la consultation de l'oracle binaire aurait pris la place du charisme disparu. Enfin, à l'époque post-davidique, l'octroi de l'oracle de guerre aurait incombé aux prophètes, héritiers du « don de l'esprit » mais non du commandement militaire des anciens chefs charismatiques. Dans le même sens, cf. R. RENDTORFF, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*, in ZThK, 59, 1962, pp. 145-167, voir pp. 160sq. Pour une théorie plus ancienne, cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, AthANT, 20, Zürich, 1951, pp. 70-81.

171. W. RICHTER (*op. cit.*, BEB, 18, pp. 184-186) pense que les deux types de récits qu'il a dégagés (cf. *supra*, p. 247) ne se réfèrent pas à deux phénomènes guerriers distincts, mais s'expliquent par les cercles différents qui les auraient conçus et transmis. Le premier type (caractérisé par le don de l'esprit) aurait été conçu d'emblée par des cercles prophétiques, alors que les récits du second type (caractérisé par la consultation de Yahvé) auraient été formulés par des cercles de prêtres (de l'époque prémonarchique) avant de tomber, à leur tour, entre les mains de cercles prophétiques. C'est ainsi que s'expliquerait aussi la tournure « prophétique » de certains oracles de guerre sainte (cf. 1 Rois 20 : 13, 28 ; 2 Chr 16 : 7sq.) et le fait que ceux-ci soient transmis par la méditation de prophètes (cf. 1 Rois 22 : 6, 12, 15, 23 ; 2 Rois 3 : 11-19 ; 2 Chr 18). A propos de l'expression « et tu verras que je suis Yahvé », formule caractéristique de l'oracle de guerre prophétique, cf. W. ZIMMERMANN, *Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweisewort), eine prophetische Gattung* (1957), in TB, 19, 1963, pp. 120-132 ; et W. RICHTER, *op. cit.*, p. 24, n. 119. Sur le phénomène de la guerre sainte, cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zürich, 1951 ; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'A.T.*, II, Paris, 1960, pp. 73-86 ; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stammesbund*, FRLANT, 84, Göttingen, 1963 ; pour des indications bibliographiques complémentaires, cf. J.-G. HEINTZ, *art. cit.*, in VTS, 17, 1969, p. 116, n. 2. Sur l'ensemble du problème et pour une étude détaillée de tous les textes que nous avons mentionnés, cf. maintenant F. STOLZ, AthANT, 50, 1972.

(légitimes) de consulter la volonté de Yahvé et de solliciter un oracle de guerre. C'est ce qu'atteste explicitement le passage de 1 Sam 28 : 5-6 :

5. Lorsque Saül vit le camp des Philistins, il eut peur et son cœur trembla fort. 6. Alors Saül consulta Yahvé ; mais Yahvé ne lui répondit ni par les songes, ni par les *Urîm*, ni par les prophètes¹²².

172. A. L. OPPENHEIM (*The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, in coll. *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S., vol. 46, part 3, Philadelphia, 1956, pp. 179-255, voir p. 199) signale la présence de « triades divinatoires » analogues dans les textes hittites et homériques : Dans sa « Prière contre la peste », le roi hittite Mursilis implore le dieu de l'orage de lui faire connaître les causes de l'épidémie de peste qui ravage son royaume. Ainsi il s'exclame : « The reason for which people are dying in the Hatti land — either let it be established by an omen, or let me see it in a dream, or let a prophet declare it ! » But the gods did not hearken to me and the plague got no better... ». Vers la fin de sa prière, il dit : « If, on the other hand, people are dying for some other reason, either let me see it in a dream, or let it be found out by an oracle, or let a prophet declare it, or let all the priests find out by incubation whatever I suggest to them ... Let someone see it in a dream ! » (cité selon A. Goetze, *ANET*², pp. 394sq., 396). Une situation presque identique est reflétée par l'Illade (I : 62sq.) lorsqu'Achille cherche à découvrir la cause d'une plaie qui a frappé le camp des Achéens. Il dit : « Mais voyons, interrogeons un devin (ἰκάντις), un prêtre (ἱερεὺς), ou même un interprète des songes (ὄνειροπόλος), qui nous dise pourquoi s'est tant irrité Phébus Apollon. » (cité selon la traduction d'E. Lasseigne, Homère, *L'Illade*, Paris, 1965). OPPENHEIM dit : « This divinatory trivium has no parallels in Mesopotamia or, as a matter of fact, in the ancient Near East » (*ibid.*, p. 199), mais il oublie précisément 1 Sam 28 : 6. D'autre part, il existe de nombreux textes qui mentionnent côte à côte plusieurs titulaires culturels avec parmi eux des « devins » ou des « prophètes ». Dans l'A.T., il suffirait de citer tous les passages qui juxtaposent les *khnym* et les *nby'ym*. Pour ce qui est des textes mésopotamiens, OPPENHEIM lui-même (*ibid.*, p. 222) cite plusieurs cas où des titulaires culturels différents apparaissent liés à une même affaire de divination. Dans une lettre vieille-babylonienne, une femme dit : « I shall go to the *barû*-priest and to the *šā'itu*-priestess ». Dans une prière bilingue nous trouvons ce qui suit : « The *barû*-priest through his divining cannot put him on the correct road, the *šā'itu*-priest through (his) *muššakku* cannot instruct (?) him » (cités selon OPPENHEIM, *loc. cit.*). Enfin, dans *Ludlut Bêl Nêmeqi*, nous relevons les passages suivants : « Mes présages consultés étaient pleins de trouble et, tous les jours, enflammés. En quittant le devin et l'interpréteur des songes, je n'étais pas plus fixé sur le chemin à prendre, et de mauvaise augure étaient pour moi les propos des gens dans la rue. Lorsque je dors, au cours de la nuit, mon rêve est terrifiant » (I : 51-54) et plus loin : « J'ai crié vers Dieu, il a refusé son visage, j'ai supplié ma déesse, elle n'a pas relevé la tête ! Le devin (*barû*), par la divination, n'a pas décidé de mon avenir ; malgré sa libation, l'interpréteur des songes (*šā'itu*) n'a pas élucidé mon cas ; j'ai imploré l'esprit des morts, il ne m'a pas renseigné, l'exorciste, par les rituels, n'a pas dénoué l'ire divine contre moi » (II : 4-9) (cité d'après R. LABAT et al., *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, 1970, pp. 330, 332sq.). M. JASTROW (*Die Religion der Babylonier und Assyrier*, II, Giessen, 1912, p. 130, n. 1) cite encore un autre fragment de la même époque, mais il n'est pas clair si ce fragment provient lui aussi de *Ludlut Bêl Nêmeqi*. En voici la traduction : « Marduk hat es ihm angetan, / Am Tage Leid, des Nachts Unruhe / Und im Traum befällt ihn Schrecken. Ein *barû*-Priester teilt ihm nicht durch Wahrsagung, / Ein *schā'itu*-Priester teilt ihm Nichts auf eins Spende hin mit, / An sein Leid gefesselt, bekommt er keine Ruhe, / Der *dšchipu*-Priester schafft ihm durch Beschwörung keine Besänftigung ... ». Il est significatif que tous les exemples dont nous ayons connaissance se réfèrent à des échecs de l'effort divinatoire. La raison découle de la nature du phénomène : c'est surtout l'échec d'une approche qui pouvait inciter le requérant à tenter une autre approche. Le désespoir reflété par nos textes réside précisément dans le fait que tous les procédés divinatoires ont été épuisés.

Rien ne nous autoriserait, par exemple, à retenir comme « historiques » les seules consultations de Yahvé opérées au moyen des *Urim* et *Tummim*, alors que nous rejeterions comme non conformes à un « Sitz im Leben » authentique les consultations rapportées en Jg 4 et 1 Sam 7. En outre, l'on constate qu'aucune des « institutions » oraculaires que nous avons rencontrées ne limite son champ d'application au domaine de la guerre. Les *Urim* et *Tummim* peuvent être consultés pour désigner un homme coupable (1 Sam 14 : 38-42); les sanctuaires peuvent être visités par des particuliers ayant des ennuis personnels (1 Sam 1 : 9sq.); un « voyant » peut être consulté au sujet d'ânesses égarées, et les « prophètes » sont fréquemment sollicités de répondre à des questions ou d'exaucer des plaintes individuelles (1 Rois 14 : 1sq.; etc.). Il ne semble donc pas exister une institution oraculaire spécifiquement guerrière, mais il existe plusieurs moyens de solliciter et d'obtenir des oracles, et chacun de ces moyens s'applique à l'ensemble de la réalité.

5. *Quelle est la relation entre « oracle de guerre » et « oracle de salut » ?*

Revenons au problème de la forme littéraire de l'oracle de guerre. Est-il possible de déterminer une forme originelle, qui s'appliquerait à toutes les méthodes oraculaires et qui se retrouverait chez tous les médiateurs? Existe-t-il un oracle-type, par rapport auquel toutes les autres formes seraient secondaires? Dans leur ensemble, les oracles de guerre peuvent être divisés — selon leur structure formelle — en trois catégories :

1) *Les oracles exhortatoires* : C'est là la catégorie la plus simple. Les oracles de ce type se composent uniquement de l'invitation au combat (formulée en général à l'impératif) et de l'assurance de la victoire, qui se traduit presque toujours par la « Uebereignungsformel ». Exemple : « Monte (sc. contre les Philistins), car je livrerai sûrement les Philistins en ta main! » (2 Sam 5 : 19)¹⁷³.

2) *Les oracles de directive* : Dans cette catégorie, l'assurance de la victoire (la « Uebereignungsformel ») est accompagnée non seulement par une exhortation, mais aussi par des instructions d'ordre tactique ou rituel. Exemple : « Va, marche vers le mont Tabor et prends avec toi dix mille hommes des fils de Nephtali et des fils de Zabulon. J'attirerai vers toi au torrent du Qishôn Sisera, le

173. Cf. encore Jos 6 : 16 (Josué au peuple); Jg 1 : 2; 3 : 28 (Éhud aux Israélites); 4 : 14 (Déborah à Baraq); 7 : 15 (Gédéon à ses hommes); 20 : 28; 1 Sam 23 : 4; 2 Sam 5 : 19; 1 Rois 22 : 6, 12, 15 (les prophètes à Achab). Oracles sans « Uebereignungsformel » : 1 Sam 23 : 2; 30 : 8; 2 Sam 5 : 23.

chef de l'armée de Yabîn, avec ses chars et ses troupes, et je le livrerai en ta main! » (Jg 4 : 6b-7)¹⁷⁴.

3) *Les oracles de salut* proprement dits : ainsi que nous l'avons vu, ces oracles exaucent une plainte plutôt qu'ils ne répondent à une question (cf. notamment Ex 14 : 10; Dt 7 : 17¹⁷⁵), et ils présupposent toujours une situation périlleuse. Du point de vue formel, ces oracles sont introduits par la formule « ne crains rien ». La « Uebereignungsformel » se trouve en général dans la fonction de « l'exposé des motifs » (élément IIIb). Exemple : « Ne les crains pas (II), car je les ai livrés en ta main (IIIb); pas un homme d'entre eux ne tiendra devant toi (IV) » (Jos 10 : 8)¹⁷⁶.

Au terme de ce bref inventaire, trois faits méritent d'être retenus : 1) Les oracles des trois catégories sont attestés aussi bien dans les textes anciens que dans les textes récents. Si l'oracle de salut devient plus fréquent dans les écrits deutéronomistes, il est néanmoins bien attesté à l'époque ancienne. 2) Conformément à sa nature, l'oracle de salut ne répond pas à des interrogations de type binaire. Mais pour le reste, il est impossible de faire correspondre les différents types d'oracles à des fonctions ou à des modes de médiation séparés. 3) Le seul élément formel à se retrouver dans la presque totalité des oracles de guerre est la « Uebereignungsformel ». Il n'y a là rien que de très normal. La « Uebereignungsformel » exprime la substance inaliénable de tout oracle de guerre, et les diverses structures auxquelles elle peut s'intégrer — oracles d'exhortations, de directive ou de salut — ne servent qu'à préciser sa portée spécifique dans une situation donnée. Pourtant, il serait faux de prendre cette formule en elle-même pour le « prototype » de l'oracle de guerre, car pas une seule fois elle n'est attestée à l'état isolé.

Notre conclusion sera donc la suivante : de même qu'il n'existe pas une « institution » unique habilitée à rendre des oracles de

174. Cf. encore Jos 6 : 2-5; 8 : 4-7 (Josué au peuple); 8 : 18; Jg 7 : 9-11; 2 Sam 5 : 23.

175. Une situation analogue est attestée en 1 Sam 7 : 7-12, où les Israélites, rassemblés au sanctuaire de Mizpa, demandent à Samuel d'implorer le secours de Yahvé face à l'attaque philistine. Bien que la teneur de l'oracle ne soit pas rapportée — le texte se borne à la remarque *wy'nhw yhw* —, on est en droit de supposer que la réponse divine a été plus proche d'un oracle de salut que d'un oracle de directive.

176. Cf. encore Ex 14 : 10, 13-14 J (Moïse au peuple); Jos 8 : 1-2; 11 : 6. L'oracle de salut devient très fréquent dans le Dt (cf. Dt 20 : 2-4) et dans les textes dtr. : Nb 21 : 34; Dt 1 : 21. Oracles sans « Uebereignungsformel » : Dt 1 : 29sq.; 7 : 17-19; 31 : 6, 7-8; 2 Chr 20 : 15b-16. L'on notera que les oracles de Dt 3 : 2sq.; Jos 9 : 1sq.; 11 : 6, que nous avons classés parmi les oracles de salut (cf. *supra*, p. 238, n. 138) parce qu'ils contiennent l'exhortation « ne crains rien », se rapprochent plutôt des simples oracles de directive en ce sens qu'ils débouchent, eux aussi, sur la communication d'instructions précises. Sur le lien étroit entre la « Siegeszusage » et la « Aufforderung zum Kampf », cf. R. BACH, *op. cit.*, WMANT, 9, pp. 89-91; C. WESTERMANN, *art. cit.*, in *KuD*, 6, 1960, p. 11.

guerre, de même on ne peut postuler l'existence d'un seul type d'oracles de guerre, et cela même à l'époque prémonarchique. En ce qui concerne l'oracle de salut, il serait aussi faux de voir en lui l'oracle de guerre par excellence que de le considérer, là où il apparaît dans un contexte guerrier, comme un monle imposé secondairement à des oracles plus anciens. Cette seconde hypothèse, défendue par P.-E. Dion¹⁷⁷, se heurte notamment au fait que la forme de l'oracle de salut en contexte guerrier est clairement attestée dans certains textes extra-bibliques¹⁷⁸. L'on relèvera d'autre part que les images de guerre et les allusions aux ennemis sont trop fréquentes dans les plaintes et dans les oracles de salut non militaires pour que l'application de l'oracle de salut à une situation de guerre repose sur une fiction littéraire. L'oracle de salut doit être considéré plutôt comme une forme parmi d'autres que pouvait revêtir l'oracle de guerre. En situation de guerre, comme vraisemblablement dans toute autre situation, l'oracle formulé par le médiateur se conformait aux besoins et aux souhaits du requérant. Si le chef militaire cherchait à connaître le moment propice pour engager le combat, il obtenait un oracle d'exhortation ou de directive¹⁷⁹. Mais s'il se trouvait dans une situation de grande détresse et qu'il adressait une plainte à Yahvé, il se voyait répondre par un oracle de salut¹⁸⁰. Les diverses formes de l'oracle ne sont donc nullement exclusives les unes des autres. Bien au contraire, elles ont dû coexister côte à côte depuis la période la plus reculée.

6. Conséquences pour le « *Sitz im Leben* » de l'oracle de salut

Pour ce qui est de l'oracle de salut, nous sommes en mesure de formuler d'ores et déjà quelques conclusions provisoires :

Les parallèles extra-bibliques montrent que le schéma de l'oracle de salut remonte, tant dans son application à l'oracle de guerre que dans le contexte de la plainte individuelle, à une époque bien antérieure aux débuts de la littérature israélite. Cette constatation à elle seule devrait nous retenir de postuler, au niveau de l'Ancien Testament, pour l'une de ces applications la priorité par rapport à l'autre. En fait, le problème n'est pas là. Il importe, au contraire, de relever ce qui est commun à tous les oracles de salut et de prendre conscience de l'unité fondamentale de ce genre littéraire. En effet, ces points communs sont trop nombreux pour

177. P.-E. DION, *art. cit.*, in *CBQ*, 29, 1967, pp. 201-203; *The « Fear Not » Formula and Holy War*, in *CBQ*, 32, 1970, pp. 365-370.

178. Cf. *supra*, pp. 232sq.

179. Cf. Jg 1 : 2; 1 Sam 23 : 9-12; 2 Sam 5 : 19.

180. Cf. Ex 14 : 11-14; Dt 7 : 17sq.

pouvoir être expliqués autrement que par l'unicité du genre. Quel que soit le destinataire de l'oracle, le formulaire est fondamentalement le même. Nous pouvons en déduire que l'origine et le « Sitz im Leben » de l'oracle de salut doivent être cherchés non pas dans l'une ou l'autre des situations particulières auxquelles les oracles peuvent se référer, mais bien plutôt dans l'institution à laquelle incombent la médiation et l'octroi de ces oracles. Cette institution est le culte, son lieu est le sanctuaire et ses titulaires sont les « prêtres » ou les « prophètes ». C'est à ces problèmes que nous allons consacrer le prochain paragraphe. Mais d'ores et déjà nous pouvons comprendre pourquoi l'oracle de salut est construit sur un même schéma, qu'il s'adresse à un roi en guerre ou à un fidèle en détresse. La raison en est que les deux personnages se rendent au même sanctuaire, implorant le même Dieu et sollicitent un oracle par l'intermédiaire des mêmes « prêtres » ou « prophètes ». C'est donc parce qu'il est enraciné dans l'institution culturelle que l'oracle de salut peut s'appliquer indifféremment à des situations fort diverses.

A ce propos, nous pouvons déjà poser un jalon qui aura une certaine portée pour notre interprétation des traditions patriarcales. Si l'on admet que la pratique de l'oracle de salut était enracinée dans les sanctuaires, rien ne s'oppose, en principe, à ce que de tels oracles aient été accordés à des chefs nomades lorsque ceux-ci séjournaient avec leurs clans dans les régions sédentarisées et fréquentaient les sanctuaires établis. L'on observera d'ailleurs que toutes les formules caractéristiques de l'oracle de salut qui se retrouvent dans les promesses de Gen 26 : 24 (et parallèles) et 28 : 13,15, se justifient tout aussi aisément dans un contexte nomade que dans un contexte « royal » ou « guerrier ». L'exhortation « ne crains rien » est aussi appropriée avant le départ d'un groupe de nomades pour une transhumance périlleuse qu'avant l'affrontement d'un ennemi par une armée. Il en va de même de l'assurance « je suis avec toi », ou « je suis ton bouclier » (Gen 15 : 1). L'on nous objectera peut-être que l'ancien Proche-Orient ne nous livre aucun exemple d'un oracle de ce type adressé à un chef nomade, alors que ces oracles abondent dans le contexte militaire et royal. En réalité, cette lacune n'a rien d'étonnant si l'on songe au fait que les récits patriarcaux de la Genèse représentent la seule tradition narrative de l'ancien Proche-Orient qui soit issue directement de cercles nomades. Les cycles patriarcaux et les traditions qu'ils reflètent sont un phénomène *sui generis*, dont aucun parallèle ne subsiste dans le monde sémitique ancien avant la littérature arabe. C'est pourquoi il est faux de vouloir interpréter à tout propos les particularités des traditions patriarcales à la lumière

de témoignages littéraires issus des civilisations sédentaires et urbaines¹⁸¹. En ce qui concerne le langage de la guerre sainte, nous nous demandons même — sans être en mesure de fonder cette hypothèse — si les assurances divines accordées aux nomades n'ont pas exercé une certaine influence sur les formules et les conceptions propres à la guerre sainte. En tout cas, l'on ne saurait affirmer que les oracles de la Genèse reflètent a priori une terminologie empruntée au langage de la guerre ou de l'institution royale¹⁸².

Dans l'introduction au présent travail, nous sommes partis de la constatation que les promesses faites aux patriarches sont toujours localisées dans des *meqômôt* (des sanctuaires en plein air) situés à proximité de villes cananéennes. Nous ne savons pas si ces *meqômôt* étaient desservis par des prêtres cananéens lorsque les clans nomades y effectuaient leurs pèlerinages, ou si les nomades disposaient de leurs propres officiants. Mais il est évident que dans l'un ou l'autre cas, les nomades étaient — par leur seule présence au *mâqôm* — exposés à l'influence cananéenne. C'est pourquoi, si l'association entre le *mâqôm* et la promesse est primitive, c'est certainement des Cananéens que les clans patriarcaux auront reçu la forme de l'oracle de salut. Celle-ci ne peut guère venir du désert (ni, pensons-nous, du « Dieu des pères »). Afin d'étayer cette affirmation — par voies indirectes tout au moins —, nous consacrerons le prochain paragraphe à la médiation de l'oracle de salut.

II. LE PROBLÈME DU « SITZ IM LEBEN » ET DE LA MÉDIATION DE L'ORACLE DE SALUT EXAMINÉ À LA LUMIÈRE DU « PROPHÉTISME » DE MARI

1. Le problème

L'oracle étant une manifestation directe de la volonté et souvent de la parole même de Dieu, il n'est pas étonnant que dans tout l'ancien Orient, les oracles apparaissent étroitement liés aux sanctuaires, au culte, ou du moins, à des médiateurs cultuels. Pour l'Ancien Testament, le terme d'« oracle de salut sacerdotal » (« priesterliches Heilsorakel ») s'est imposé depuis que les recherches de J. Begrich¹⁸³ ont établi que le Deutéroésaïe avait emprunté

181. Cf. à ce sujet V. MAAG, *Malkût JHWH*, in *VTS*, 7, 1960, pp. 129-153, surtout pp. 131-142.

182. Une intuition analogue se retrouve chez H. D. PREUSS, *Jahweglaube und Zukunftserwartung*, *BWANT*, V, 7, Stuttgart, 1968, pp. 115sq., 152-160.

183. J. BEGRICH, *Das priesterliche Heilsorakel* (1934), in *TB*, 21, 1964, pp. 217-231. Cf. *supra*, nn. 106 et 111.

cette forme littéraire au langage oraculaire du Temple. Begrich a montré que l'oracle de salut avait son « Sitz im Leben » dans la réponse culturelle aux psaumes de complainte de l'individu. Sur la base de ces résultats, l'origine « sacerdotale » de l'oracle de salut semblait d'autant plus certaine que ce genre littéraire était presque entièrement absent de la prédication des grands Prophètes canoniques. Mais le fait que l'oracle de salut était rendu au Temple mène-t-il nécessairement à la conclusion que seul un « prêtre » pouvait délivrer de tels oracles? En effet, on tend à admettre aujourd'hui qu'à l'époque royale le personnel cultuel du Temple de Jérusalem et des autres sanctuaires israélites comprenait non seulement des « prêtres »¹⁸⁴, mais aussi des « prophètes cultuels »¹⁸⁵. Quoique nos connaissances en ce domaine soient extrêmement

184. Les « prêtres » ne sont pas en eux-mêmes une entité bien définie ou homogène. Sur le problème du sacerdoce israélite, et notamment sur la question des Lévites, cf. parmi la littérature récente, R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris, 1960, pp. 195-252; A. H. J. GUNNEWEG, *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals*, FRLANT, 89, Göttingen, 1965; A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood*, AnBibI, 35, Rome, 1969.

185. Sur les « prophètes cultuels » et la discussion qui s'est engagée à leur propos, cf. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien. III. Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Kristiania, 1923; J. PEDERSEN, *Israel*, III-IV, London-Copenhague, 1940, 1959^a, pp. 114-117, 124-131; A. R. JOHNSON, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff, 1944, 1962^a; A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala, 1945; M. SCHMIDT, *Prophet und Tempel*, Zürich, 1948; E. WÜRTHWEIN, *Amos-Studien*, in *ZAW*, 62, 1949/50, pp. 10-52, réimprimé in E. WÜRTHWEIN, *Word and Existenz. Studien zum A.T.*, Göttingen, 1970, pp. 68-110; N. W. PORTEOUS, *Prophet and Priest in Israel*, in *Exposit. Times*, 62, 1950/51, pp. 4-9; O. PLÖGER, *Prophet und Priester*, in *ZAW*, 63, 1951, pp. 157-192; A. KAPELRUD, *Cult and Prophetic Words*, in *StTh*, 4, 1951/52, pp. 5-12; A. C. WELCH, *Prophet and Priest in Old Israel*, Oxford, 1953^a; H. W. WOLFF, *Hauptprobleme altesamentlicher Prophetie*, in *EvTheol*, 15, 1955, pp. 116-168, réimprimé in *TB*, 22, 1964, pp. 206-231, surtout pp. 217-221; G. QUELL, *Der Kultprophet*, in *ThLZ*, 81, 1956, cols 401-404; R. RENDTORFF, *Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kultpolemik*, in *ThLZ*, 81, 1956, cols 339-342; H. H. ROWLEY, *Ritual and the Hebrew Prophets*, in *JSSI*, 1, 1956, pp. 338-360, réimprimé in S. H. HOOKE (ed.), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and Israel*, Oxford, 1958, pp. 236-260, et in H. H. ROWLEY, *From Moses to Qumran*, Oxford, 1963, pp. 111-138; R. HENTSCHEKE, *Die Stellung der vorzeitlichen Propheten zum Kultus*, *BZAW*, 75, 1957; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'A.T.*, II, 1960, pp. 249-252; R. RENDTORFF, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*, in *ZThK*, 59, 1962, pp. 145-167; H.-J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel*, München, 1962^a, pp. 122-126; S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, II, Oxford, 1962, pp. 53-73; J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1962; O. EISSFELDT, *Einteilung in das A.T.*, 1964^a, p. 95; H. H. ROWLEY, *The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study*, in *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, Oxford, 1965^a, pp. 97-134, surtout pp. 108-113; B. D. NAPIER, art. *Prophet*, in *IDB*, III, pp. 896-919, surtout pp. 898-903; W. F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan*, New York, 1968, pp. 208-217; G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1969, pp. 236sq.; J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, *WMANT*, 35, Neukirchen, 1970; G. FOHRER, *Priester und Prophet—Amt und Charisma?* in *KuD*, 17, 1971, pp. 15-27. Pour des indications bibliographiques complémentaires, cf. EISSFELDT, *Einteilung in das A.T.*, pp. 102, 404-599 (passim), 991; et F. ELLERMEYER, *Prophezie in Mari und Israel*, Herzberg, 1968, pp. 173-175.

fragmentaires, il paraît certain que les fonctions de ces deux groupes de titulaires cultuels étaient, à plus d'un égard, très proches les unes des autres. Ainsi, « prêtres » et « prophètes cultuels » avaient tous deux parmi leurs attributions celle de rendre des oracles à ceux qui venaient les solliciter¹⁸⁶. Selon l'opinion courante¹⁸⁷, la différence dans l'activité oraculaire des deux groupes aurait résidé dans la méthode divinatoire employée. Les prêtres auraient eu recours à des moyens « techniques » (tels l'*éphod*, avec les *Urîm* et *Tummîm*, ou les *teraphîm*, etc.), alors que les prophètes auraient puisé leurs oracles dans l'inspiration directe, notamment dans l'extase et les songes. Se pose dès lors la question suivante : Y a-t-il une différence de forme ou de fonction entre les oracles prononcés par les prêtres et ceux transmis par les prophètes cultuels ? Dans l'affirmative, l'oracle de salut appartient-il au langage « sacerdotal » ou « prophétique » ? Après avoir souligné la grande proximité entre le clergé « sacerdotal » et « prophétique », une telle question peut paraître sans importance. Pourtant, si l'on songe au fait qu'à Mari, des « prophètes cultuels » ont prononcé des oracles qui se rapprochent beaucoup plus, dans leur ton et leur style, du langage des Prophètes canoniques israélites que de celui de l'oracle de salut, il vaut la peine de se poser une nouvelle fois la question du rapport entre « prêtres » et « prophètes » et de cerner de plus près la différence entre les langages « sacerdotal » et « prophétique ». En fait, la vraie question sera de savoir si nous sommes vraiment en présence de deux « réalités » distinctes et si l'on peut parler à propos d'elles d'une « antinomie ». Les textes de Mari nous semblent avoir apporté quelques données nouvelles au dossier de ce vieux débat. Aussi est-ce à propos des oracles « prophétiques » de Mari que nous tenterons d'esquisser une solution. Ce faisant, nous sommes conscient de toucher à un des domaines les plus compliqués et controversés de la science biblique. Nous nous contenterons d'ailleurs d'émettre un certain nombre de suggestions.

186. Cf. J. PEDERSEN, *art. cit.*, in H. H. ROWLEY (ed.), *Studies in O. T. Prophecy Presented to Th. H. Robinson*, Edinburgh, 1950, pp. 130sq.; H.-J. KRAUS, *Gottesdienst*, pp. 125sq.; G. FOHRER, *Einführung in das A.T.*, 1965, pp. 386sq.; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1968, pp. 192sq., 199sq. Pour des survivances de cette fonction oraculaire dans le langage des Prophètes canoniques, cf. D. O. LONG, *Two Questions and Answer Schemata in the Prophets*, in *JBL*, 90, 1971, pp. 129-139.

187. Cf. A. HALDAR, *op. cit.*, pp. 96-160; J. PEDERSEN, *Israel*, III-IV, pp. 158sq.; *art. cit.*, pp. 130sq.; A. BARUCQ, *art. Oracle et Divination*, in *DBS*, VI, 1960, cols 752-788, plus spécialement cols 779-782; H. RINGGREN, *Israelitische Religion*, Stuttgart, 1963, traduction française, Paris, 1966, pp. 219-221; G. FOHRER, *Einführung in das A.T.*, pp. 83sq. Toutefois H.-J. KRAUS (*Gottesdienst*, pp. 125sq.) et O. EISSFELDT (*Einführung in das A.T.*, p. 96) insistent sur l'impossibilité d'établir une distinction réelle entre les oracles « sacerdotaux » et les oracles « prophétiques », l'élément charismatique n'étant pas entièrement absent de la divination sacerdotale.

La découverte des lettres dites « prophétiques » de Mari a permis de faire certains progrès inattendus dans la compréhension du phénomène prophétique de l'Ancien Testament. C'est dans le domaine du rapport entre les « prophètes » et les « institutions » (cultuelles et royales) que les textes de Mari ouvrent les perspectives les plus intéressantes, et cela, nous semble-t-il, non seulement sur le plan des structures phénoménologiques, mais aussi sur celui des formes littéraires.

Les textes en question sont des lettres — plus de vingt nous sont parvenues — adressées au roi Zimri-lim par plusieurs hauts fonctionnaires royaux (certains même gouverneurs ou ambassadeurs) qui résidaient dans différentes villes de Mésopotamie et de Syrie. Dans leurs comptes rendus sur les affaires courantes, ces fonctionnaires avaient pour habitude de signaler au roi — en les citant dans leur « Wortlaut » — d'éventuels oracles qui avaient été prononcés à son sujet.

Une abondante littérature a déjà été consacrée au « prophétisme » à Mari¹⁸⁸. Il faut signaler en particulier la remarquable synthèse de F. Ellermeier¹⁸⁹. Par son analyse claire et minutieuse, Ellermeier a permis d'éliminer toutes sortes de faux problèmes et de poser les fondements sur lesquels une évaluation correcte du « prophétisme » de Mari peut désormais être entreprise. Aussi est-ce sur la base du travail de cet auteur que nous entendons résumer les données acquises et poursuivre notre réflexion sur la relation entre le langage et les intentions « prophétiques » et « sacerdotales ».

2. Qui sont les « prophètes » de Mari? Leur médiation est-elle spontanée ou sollicitée?

Parmi les oracles préservés¹⁹⁰, deux tiers environ sont attribués par les correspondants de Zimri-lim aux titulaires d'une quelconque

188. Pour une bibliographie complète des nombreuses études consacrées au « prophétisme » à Mari, cf. F. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg, 1968, pp. 21-23; et J.-G. HEINTZ, *art. cit.*, in *VTS*, 17, 1969, pp. 114sq. En outre, cf. maintenant H. B. HUFFMON, *Prophecy in the Mari Letters*, in *BA*, 31, 1968, pp. 101-124; W. L. MORAN, *New Evidence from Mari on the History of Prophecy*, in *Biblica*, 50, 1969, pp. 15-56; K. KOCH, *Die Briefe « prophetischen » Inhalts aus Mari. Bemerkungen zu Gattung und Sitz im Leben*, in *UF*, 4, 1972, pp. 53-77; L. RAMLOT, *art. Prophétisme*, in *DBS*, VIII, 1972, cols 811-1222, voir cols 884-896.

189. F. ELLERMEIER, *op. cit.* A propos de cet ouvrage, cf. les observations et les corrections apportées par P.-R. BERGER (*Einige Bemerkungen zu Friedrich Ellermeier: Prophetie in Mari und Israel (Herzberg 1968)*, in *UF*, 1, 1969, pp. 207-209) et J.-G. HEINTZ *Prophétisme à Mari et en Israël*, in *RHPH*, 61, 1971, pp. 165-168).

190. Pour la désignation des textes, nous nous conformons à la nomenclature « officielle », adoptée par la plupart des auteurs récents. Les textes de Mari paraissent en deux collections parallèles : 1) *Les Archives royales de Mari*, in coll. *Textes cunéiformes*, Musée du Louvre, Paris, 1941- (Cette collection ne publie que le texte cunéiforme. Elle porte le sigle ARM). 2) *Archives royales de Mari* (translittération et traduction), Paris, 1950- (Cette collection porte le sigle ARMT). Une certaine confusion

provient du fait que certains textes n'ont encore été édités que dans l'une ou l'autre des deux collections. D'autres textes encore ne sont connus que par les traductions de G. DOSSIN parues dans des écrits occasionnels. Il ne nous paraît pas inutile de donner ici un petit répertoire des textes « prophétiques » recensés jusqu'à présent. Pour les traductions, nous nous référons à F. ELLERMEIER, *Prophecie in Mari und Israel*, Herzberg, 1968; H. B. HUFFMON, *Prophecy in the Mari Letters*, in *BA*, 31, 1968, pp. 101-124; W. L. MORAN, *New Evidence from Mari on the History of Prophecy*, in *Biblica*, 50, 1969, pp. 15-56 (cité MORAN); et à W. L. MORAN, in *ANET Suppl.*, pp. 187-189, 193-196 (cité *ANET Suppl.*). Pour les textes de *ARM*, X, cf. aussi les translittérations et traductions de W. H. Ph. RÖMER, *Frouenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Mari*, in coll. *AOAT*, 12, Kevelaer-Neukirchen, 1971 (cité RÖMER).

- A. 15 : G. DOSSIN, *Une révélation du dieu Dagan à Terqa*, in *Revue d'Assyriologie*, 42, 1948, pp. 125-134; ELLERMEIER, pp. 24-29; HUFFMON, p. 117; *ANET Suppl.*, p. 187.
- A. 1121 : A. LOTS (et G. DOSSIN), *Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique*, in H. H. ROWLEY (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy Presented to Th. H. Robinson*, Edinburgh, 1950, pp. 103-110 (translittération et traduction); ELLERMEIER, pp. 49-53; HUFFMON, pp. 106sq.; *ANET Suppl.*, p. 188.
- A. 455 : G. DOSSIN, *Sur le prophétisme à Mari*, in J. NOUGAYROL (ed.), *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, in coll. *Trouvailles du Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg*, Paris, 1966, pp. 79-80 (traduction seulement); ELLERMEIER, p. 53sq.; HUFFMON, pp. 112sq.
- A. 2925 : G. DOSSIN, in *La divination*, p. 78 (traduction seulement); ELLERMEIER, pp. 52sq.; HUFFMON, p. 107. Selon J.-G. HEINTZ (*Prophétisme à Mari et en Israël*, in *RHPAR*, 51, 1971, pp. 165-168, cf. p. 166), qui se réfère à G. DOSSIN, cette lettre doit dorénavant être classée sous le sigle A. 2731.
- A. 4260 : G. DOSSIN, in *La divination*, pp. 85-86; ELLERMEIER, p. 54; HUFFMON, pp. 107sq.
- II. 90 : Ch.-F. JEAN, *ARM*, II, 1950; et *Lettres diverses*, *ARMT*, II, Paris, 1950, n° 90; ELLERMEIER, pp. 28-31; HUFFMON, p. 116; *ANET Suppl.*, p. 188.
- III. 40 : J.-R. KUPFER, *ARM*, III, 1948; et *Correspondance de Kibri-Dagan, Gouverneur de Terqa*, *ARMT*, III, 1950, n° 40; ELLERMEIER, pp. 32-34; HUFFMON, p. 113; *ANET Suppl.*, p. 188.
- III. 78 : J.-R. KUPFER, *ARM*, III; et *ARMT*, III, n° 78; ELLERMEIER, pp. 34-37; HUFFMON, p. 113; *ANET Suppl.*, p. 188.
- VI. 45 : J.-R. KUPFER, *Correspondance de Bohdi-Lim, préfet du palais de Mari*, *ARMT*, VI, Paris, 1954, n° 45; ELLERMEIER, pp. 38sq.; HUFFMON, p. 113.
- X. 6 : G. DOSSIN, *ARM*, X, 1967; traduction : G. DOSSIN, in *La divination*, pp. 82-83; ELLERMEIER, pp. 54-57; HUFFMON, p. 111; MORAN, pp. 35sq.; *ANET Suppl.*, p. 194.
- X. 7 : G. DOSSIN, *ARM*, X; traduction : G. DOSSIN, in *La divination*, p. 82; ELLERMEIER, pp. 56-59; HUFFMON, p. 111; MORAN, pp. 29sq.; *ANET Suppl.*, p. 194; RÖMER, pp. 19sq.
- X. 8 : G. DOSSIN, *ARM*, X; traduction : G. DOSSIN, in *La divination*, p. 82; ELLERMEIER, pp. 58-61; HUFFMON, pp. 114sq.; MORAN, pp. 31sq.; *ANET Suppl.*, p. 194; RÖMER, pp. 20sq.
- X. 9 : G. DOSSIN, *ARM*, X; HUFFMON, p. 108; MORAN, pp. 50sq.; *ANET Suppl.*, p. 196.
- X. 10 : G. DOSSIN, *ARM*, X; traduction : G. DOSSIN, in *La divination*, p. 83; ELLERMEIER, pp. 62sq.; HUFFMON, pp. 118sq.; MORAN, pp. 45sq.; *ANET Suppl.*, pp. 194sq.; RÖMER, pp. 25sq.
- X. 50 : G. DOSSIN, *ARM*, X; traduction : G. DOSSIN, in *La divination*, p. 84 (par erreur, sous le sigle X. 51); ELLERMEIER, pp. 64-67; HUFFMON, p. 119; MORAN, pp. 38sq.; *ANET Suppl.*, p. 195; RÖMER, pp. 23, 26sq.
- X. 51 : G. DOSSIN, *ARM*, X; traduction : G. DOSSIN, in *La divination*, p. 84 (sous le sigle X. 50); ELLERMEIER, pp. 66-69; HUFFMON, p. 120; MORAN, pp. 41sq.; *ANET Suppl.*, p. 195; RÖMER, p. 28.

fonction cultuelle¹⁹¹, alors que les autres oracles ont apparemment été prononcés par des « laïcs »¹⁹². Pour les titulaires cultuels, la « réception » de l'oracle se situe toujours dans un sanctuaire¹⁹³, peu importe qu'il s'agisse d'un oracle sollicité ou non. Les « laïcs », en revanche, peuvent recevoir une révélation n'importe où, au temple¹⁹⁴ ou sur leur couche dans un songe¹⁹⁵. Il est toutefois significatif que dans deux cas d'oracles non sollicités, les médiateurs laïcs sont conduits, dans le déroulement de leur songe, vers des sanctuaires où leur sont communiqués leurs oracles¹⁹⁶. Ces quelques observations nous permettent déjà de conclure que le prophétisme

- X. 53 : G. DOSSIN, *ARM*, X; HUFFMON, p. 108; MORAN, pp. 34sq.; *ANET Suppl.*, p. 196; RÖMER, pp. 23sq.
 X. 80 : G. DOSSIN, *ARM*, X; traduction : G. DOSSIN, in *La divination*, p. 83; ELLERMEIER, pp. 68-71; HUFFMON, pp. 115sq.; MORAN, pp. 52sq.; *ANET Suppl.*, p. 196; RÖMER, pp. 21sq.
 X. 81 : G. DOSSIN, *ARM*, X; ELLERMEIER, pp. 70-73; HUFFMON, pp. 108sq.; MORAN, pp. 33sq.; *ANET Suppl.*, p. 196; RÖMER, pp. 22sq.
 X. 94 : G. DOSSIN, *ARM*, X; MORAN, pp. 43sq.; *ANET Suppl.*, p. 195; RÖMER, pp. 28sq.
 X. 100 : G. DOSSIN, *ARM*, X; traduction : G. DOSSIN, in *La divination*, pp. 84sq.; ELLERMEIER, pp. 72-75; MORAN, pp. 54sq.; *ANET Suppl.*, p. 195.
 X. 117 : G. DOSSIN, *ARM*, X; MORAN, p. 45; *ANET Suppl.*, p. 196; RÖMER, p. 29.
 XIII. 23 : J. BOTTÉRO, *Lettres de Mukannišum*, *ARMT*, XIII, 1964, n° 23; ELLERMEIER, pp. 40-42; HUFFMON, p. 109; *ANET Suppl.*, p. 189.
 XIII. 112 : J.-R. KUPFER, *Lettres de Kibri-Dagan*, *ARMT*, XIII, n° 112; ELLERMEIER, pp. 42-45; HUFFMON, p. 118; *ANET Suppl.*, pp. 187sq.
 XIII. 113 : J.-R. KUPFER, *ARMT*, XIII, n° 113; ELLERMEIER, pp. 44-47; HUFFMON, pp. 119sq.; *ANET Suppl.*, p. 188.
 XIII. 114 : J.-R. KUPFER, *ARMT*, XIII, n° 114; ELLERMEIER, pp. 46-49; HUFFMON, p. 116; *ANET Suppl.*, p. 188.

MORAN (pp. 46-50; cf. aussi *ANET Suppl.*, p. 193) cite aussi la lettre *ARM*, X. 4, mais il n'est pas certain que les prédictions qui y sont rapportées relèvent vraiment du phénomène « prophétique ». Elles pourraient s'expliquer plutôt par la divination de type purement magique. A ce sujet, cf. *infra*, n. 205.

191. Toutes les catégories connues du personnel cultuel de Mari sont représentées parmi les médiateurs d'oracles : 1) L'*āpīlum* (le « répondant ») : A. 1121, qui mentionne trois *āpīlum* différents; A. 2925; A. 4260; X. 9; X. 53; XIII. 23; ou son correspondant féminin, la *āpīlūtum* : A. 1121; X. 81. Cf. H. B. HUFFMON, *art. cit.*, pp. 105-109. 2) Le *assinna* (probablement le « prostitué cultuel », ou « l'eunuque ») : X. 6; X. 7; X. 80, lignes 1-5; cf. HUFFMON, *ibid.*, pp. 110-112. 3) Le *muhhām* (« l'extatique », peut-être identique au *mahhām* assyrien; cf. HUFFMON, *ibid.*, p. 112; ELLERMEIER, *op. cit.*, p. 83); A. 455; III. 40; III. 78; ou son correspondant féminin, la *muhhūtum* : VI. 45; X. 50; cf. HUFFMON, *ibid.*, pp. 112-114. 4) Le *šangām* (le prêtre-gardien du sanctuaire) : X. 51. Quant à l'oracle de X. 80, il est attribué à une certaine *qamatum*, mais l'on ne sait pas s'il s'agit là d'un titre cultuel (cf. ELLERMEIER, *ibid.*, p. 84) ou d'un nom propre (cf. HUFFMON, *ibid.*, p. 115, n. 23).

192. Les « laïcs » sont désignés soit par leurs noms propres, soit par leur relation familiale (« femme de tel et tel », etc.), et toujours avec adjonction de leur lieu d'origine. Cf. X. 8; X. 80; II. 90 (?; cf. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, p. 84); XIII. 114; A. 15; XIII. 112; X. 10; X. 50; XIII. 113. Cf. HUFFMON, *art. cit.*, pp. 114-120.

193. Cf. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 78sq.; et maintenant, K. KOCH, *art. cit.*, in *UF*, 4, 1972, pp. 60-62.

194. Cf. X. 8 (par extase); X. 10 et X. 100 (par incubation). Cf. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 79-83.

195. A. 15; XIII. 112; probablement aussi XIII. 113, 114; X. 50. Cf. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 81 sq.

(Note 196 page suivante).

oraculaire à Mari s'exerce de préférence à travers les institutions culturelles, sans qu'il soit pour autant lié obligatoirement à ces institutions.

Cette conclusion se trouve encore renforcée par une autre observation, assez inattendue et souvent ignorée dans les discussions sur le « prophétisme » à Mari : si, comme nous venons de le voir, toutes les classes du clergé sont représentées parmi les médiateurs d'oracles « prophétiques », on peut s'étonner qu'aucun oracle ne soit attribué à un *bārûm*, c'est-à-dire à un « devin » professionnel. Se situant dans le grand courant de la mantique suméro-accadienne¹⁹⁷, le *bārûm* était un spécialiste de la divination technique. En pratiquant notamment l'extispicine (l'observation des entrailles ou du foie d'un animal sacrifié), il décelait des présages favorables ou défavorables et les appliquait à toutes les affaires de l'État, souvent aussi à des affaires privées. Le *bārûm* n'appartenait pas au personnel des sanctuaires, mais il était plutôt un « savant » ou un « technicien »¹⁹⁸. Ainsi que l'a rappelé A. Finet¹⁹⁹, la science

196. Cf. A. 15; X. 50. F. ELLERMEIER (*op. cit.*, pp. 82, 113sq., 171sq., 196-199) insiste à plusieurs reprises sur le fait que la confrontation entre le médiateur et le dieu Dagan dans la scène de A. 15 se déroule dans un songe (alors que l'offrande du sacrifice subséquent intervient après le songe) et ne peut par conséquent être interprétée comme le schéma réel du « kultischer Wortempfang » (contre C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, München, 1964*, pp. 84sq.; *Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel*, in *TB*, 24, 1964, pp. 171-188, surtout pp. 176-178).

197. Sur la tradition divinatoire mésopotamienne et le rôle du *bārûm*, cf. M. JASTROW, *Die Religion Babylonien und Assyriens*, vol. II/1 et 2, Giessen, 1912; A. BOISSIER, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, Paris, 1935; G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1940; A. GUILLAUME, *Prophétie et Divination*, Paris, 1941, pp. 9-79; A. BARUCQ, art. *Oracle et Divination*, in *DBS*, VI, 1950, cols 755-760; A. L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia*, Chicago, 1964, pp. 206-227; ainsi que les contributions de J. NOUGAYROL, C. J. GADD, A. L. OPPENHEIM, A. FALKENSTEIN, G. PETTINATO, J. ARO et W. G. LANBERT au volume de la XIV^e Rencontre Assyriologique Internationale, *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, Paris, 1966.

198. *Bārûm* signifie « voyant », mais ce titre ne doit pas être confondu avec celui du « voyant » biblique (*ro'eh* ou *hōzeh*), qui est vraisemblablement l'héritier d'un type de prophétisme nomade. Cf. *infra*, p. 284, n. 281. Cf. A. L. OPPENHEIM, *Perspectives on Mesopotamian Divination*, in J. NOUGAYROL et al., *La divination*, pp. 35-43 (« Outside the realm of folklore, the Mesopotamian diviner is not a priest, but an expert technician and, first of all, a scholar ... », p. 40); A. FINET, *La place du devin dans la société de Mari*, *ibid.*, pp. 87-93 (« Ce type de divination est fondé sur des règles strictes, dégagées de phénomènes recensés, codifiés et longuement étudiés. Le *bārûm* est un savant et un technicien. C'est un spécialiste, son art n'est pas à la portée de tout le monde; ses connaissances sont le fruit de la réflexion. Pas d'inspiration chez lui, ni de visions, ni de rêves. Son analyse porte sur des éléments palpables, relativement durables et susceptibles d'être exactement décrits ou reproduits; elle reporte le champ du surnaturel aux seules conclusions et l'exclut des prémisses. », p. 87). BARUCQ (*art. cit.*, col. 759) qualifie, pour sa part, les *bārûm* de « fonctionnaires royaux, liés par serment au service du souverain », mais il insiste davantage que les deux auteurs précités sur les qualifications rituelles de ce type de devin. D'autre part, J. NOUGAYROL (*Trente ans de recherches sur la divination babylonienne (1935-1965)*, in *La divination*, pp. 5-19, cf. p. 14) envisage, lui aussi, la possibilité de certaines attaches cultuelles pour le

(Note 199 page suivante).

divinatoire du *bārûm* jouait à Mari un rôle beaucoup plus important et y jouissait d'un prestige beaucoup plus grand que l'inspiration « prophétique » dont témoignent les oracles aujourd'hui si célèbres²⁰⁰. Le *bārûm* était consulté régulièrement par le roi²⁰¹, et il accompagnait le souverain chaque fois que celui-ci se déplaçait. Tout corps d'armée disposait d'un *bārûm*, et aucune action d'envergure n'était entreprise sans présages favorables. Aussi le *bārûm* exerçait-il à Mari une influence considérable puisqu'il pouvait « bloquer tous les rouages de l'État dans l'attente de présages favorables et, par là même, peser sur les affaires publiques jusqu'aux plus importantes »²⁰².

L'existence côte à côte de devins et de prêtres-prophètes pose le problème de la sollicitation des oracles. Les révélations « prophétiques » étaient-elles sollicitées, à l'instar des présages du *bārûm*, ou étaient-elles toujours spontanées? Huffmon²⁰³ estime, après beaucoup d'autres, que la spontanéité de la révélation est une des marques essentielles du phénomène « prophétique ». Les oracles sollicités relèvent, selon lui, de la simple mantique²⁰⁴.

A première vue, la plupart, sinon la totalité, des oracles prophétiques de Mari semblent en effet avoir été prononcés sans sollicitation préalable. Aucune question explicite ni plainte n'est jamais formulée avant la réception de l'oracle²⁰⁵. Pourtant, plusieurs indices nous montrent que les oracles « prophétiques »

bārûm, et il signale à ce propos qu'à Ugarit, un même personnage était à la fois devin et *šangû* d'Adad. Et FINET (*ibid.*, p. 88) ne relève-t-il pas lui-même que dans l'extispicine, offrande et mantique vont généralement de pair? Apparemment le dernier mot sur la relation entre le *bārûm* et le culte n'a pas encore été dit. Notre incompetence en la matière nous empêche toutefois de porter un jugement sur les différentes hypothèses. Sur l'extrême difficulté qu'il y a à établir une distinction entre les différents types de prêtres-prophètes dans leur activité divinatoire — et même entre les deux catégories majeures des *bārûm* et des *maḥḥûm* —, cf. A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets*, pp. 1-34, 63, 199sq.

199. A. FINET, *art. cit.*, in *La divination*, pp. 87-93. Cf. aussi W. L. MORAN, *art. cit.*, in *Biblica*, 50, 1969, p. 23.

200. Dans les lettres X. 81 et X. 94, Zimri-lim est invité par ses correspondants à vérifier l'authenticité d'un oracle « prophétique » par le recours à l'extispicine; cf. aussi X. 80. A ce sujet, cf. encore *infra*, p. 265 et n. 212.

201. A. FINET écrit (*art. cit.*, p. 88) : « La consultation du *bārûm* par le roi ou ses fonctionnaires est régulière ou occasionnelle. Ainsi, les présages concernant le salut du pays, du district, de la forteresse ou de la ville, sont des présages de routine fournissant des informations régulières, réclamées au moins mensuellement, peut-être à dates fixes, à l'occasion des fêtes et des sacrifices qu'elles entraînent. Sans doute en va-t-il de même pour le salut du roi, des troupes, des messagers ou des ateliers. »

202. A. FINET, *ibid.*, p. 93.

203. H. E. HUFFMON, *art. cit.*, p. 103.

204. Cf. dans le même sens, H. W. WOLFF, *Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie* (1955), in *TB*, 22, 1964, pp. 207-209.

205. Une exception est X. 4, où la correspondante de Zimri-lim affirme avoir posé plusieurs questions successives à « un homme » et « une femme ... ». Cependant, la succession même des questions (celles-ci sont d'ailleurs formulées en alternatives) laisse supposer une divination de type mantique plutôt que « prophétique ».

pouvaient, eux aussi, être sollicités, et que cette sollicitation correspondait même à une pratique courante. Le titre *āpilum* (le « répondant ») est en lui-même la preuve qu'il existait, à côté du *bārām*, un ministère culturel et prophétique destiné à la médiation d'oracles sollicités²⁰⁶. A cet égard, il est intéressant de constater qu'à deux reprises²⁰⁷, Zimri-lim se voit exhorté par le prophète (donc dans le cadre du message oraculaire lui-même) à consulter la divinité plus fréquemment. Étant donné que ces exhortations s'insèrent dans le cadre d'autres revendications d'ordre culturel²⁰⁸, ce n'est pas le recours à la divination du *bārām* qui est envisagé ici, mais bien la consultation de la divinité par l'intermédiaire des prêtres-prophètes. La présentation par le roi de rapports²⁰⁹, de requêtes, voire de plaintes, était donc considérée par les prêtres comme un élément important du culte rendu à la divinité. Ces revendications et ces appels urgents à la sollicitation d'oracles dans les sanctuaires tranchent curieusement avec les recommandations que les correspondants du roi se permettent parfois d'ajouter de leur propre initiative. On a l'impression que ces fonctionnaires royaux évitent à tout prix d'engager leur propre responsabilité sur la valeur des oracles qu'ils sont tenus de transmettre²¹⁰. Souvent, ils cherchent à minimiser la portée d'un oracle en ajoutant par exemple : « Que mon seigneur, selon sa sagesse, fasse ce qui lui semble bon »²¹¹. C'est pourquoi il est d'autant plus remarquable que les correspondants n'hésitent pas à recommander parfois, à titre de confirmation, le recours à l'extispicine, comme s'il s'agissait là d'une méthode plus sûre que l'inspiration

206. Cf. G. Dossin, in *La divination*, p. 86; H. B. HUFFMON, *art. cit.*, pp. 105, 109; J. F. ROSS, *Prophecy in Hamath, Israel and Mari*, in *HTR*, 63, 1970, pp. 1-28, surtout pp. 12-14. ELLERMEIER (*op. cit.*, pp. 97, 165sq., 192) estime que la divination sur sollicitation des *āpilum* représente avec certitude le stade le plus ancien du prophétisme à Mari. Lors de l'écllosion du prophétisme spontané, les *āpilum* se seraient mis, eux aussi, à rendre des oracles non sollicités.

207. Cf. X. 50; et surtout A. 15; et à ce propos, F. ELLERMEIER, *op. cit.*, p. 86; H. B. HUFFMON, *art. cit.*, p. 114.

208. Cf. *infra*, p. 267, n. 226, pp. 273sq.

209. Cf. A. 15.

210. Nous touchons ici au problème de la « boucle (de cheveux) et la frange (du vêtement) » que les correspondants envoyaient au roi de la part du prophète avec l'oracle. Il s'agissait là d'une sorte de garantie sur la personne du médiateur, garantie qui dégageait en même temps la responsabilité du correspondant. Cf. à ce sujet, H. B. HUFFMON, *art. cit.*, pp. 121sq., F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 97-110; W. L. MORAN, *art. cit.*, pp. 19-23.

211. II. 90. Cf. aussi III. 40 (« Que mon seigneur fasse ce qui lui semble bon »). Cf. aussi les excuses du correspondant en XIII. 113 et A. 1121. En revanche, il est peu probable que la recommandation « que mon seigneur le sache ! » (A. 1121, 2^e et 3^e messages) représente une atténuation de l'oracle. En A. 15, le correspondant va même jusqu'à faire sienne la recommandation de l'oracle : « En outre, si c'est le désir de mon seigneur, que mon seigneur fasse un rapport complet à Dagan, et que les messagers de mon seigneur soient continuellement en route vers Dagan ». Auparavant, il a toutefois pris soin de préciser : « Que mon seigneur examine l'affaire de ce songe ! ».

prophétique²¹². Il ressort de ces observations qu'il existait à Mari deux voies distinctes de la divination. La première — la recherche de présages dans l'extispicine par l'intermédiaire d'un *bārûm* — dépendait directement de l'administration royale. La seconde, consistant dans la requête d'oracles par l'intermédiaire d'un prêtre-prophète, était liée aux sanctuaires. Ainsi que nous allons le voir, cette seconde voie était moins directement dépendante du pouvoir royal. Par les deux voies toutefois, il était possible au roi de solliciter la manifestation de la volonté divine.

Une autre question est de déterminer dans quelle mesure certains des oracles « prophétiques » préservés sont eux-mêmes des réponses à une sollicitation. Ce pourrait être le cas notamment des oracles dont la réception intervient après l'offrande d'un sacrifice²¹³. En outre, la lettre X. 100 relate un songe prophétique provoqué par incubation²¹⁴. Des traces de sollicitation sont perceptibles aussi en X. 6²¹⁵ et X. 7²¹⁶. En fait, il est très difficile de séparer avec certitude les oracles sollicités des oracles spontanés. Le moyen de révélation ne peut servir de critère dans cette question. Ellermeier a montré que tous les oracles ont été reçus par leurs médiateurs soit dans l'extase soit par un songe²¹⁷. Or, tant l'extase que les songes

212. Cf. X. 81; X. 80; X. 94. H. B. HUFFMON (*art. cit.*, p. 109) cite aussi le cas de A. 1121, où le correspondant de Zimri-lim affirmerait avoir lui-même contrôlé la valeur de l'oracle par l'extispicine. Seulement, *šertum* (oracle) en A. 1121, ligne 8 désigne certainement le message prophétique lui-même, et non pas un présage préalable obtenu par l'extispicine. Cf. aussi F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 93sq.

213. X111. 23. Cf. peut-être aussi A. 455 et A. 2925; F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 96, 136sq., 141sq. Encore n'est-il pas évident que l'offrande de sacrifices puisse être considérée comme une sollicitation directe d'un oracle précis. Peut-être faut-il y voir plutôt une invitation prophétatoire à la divinité de se manifester. Dans ce cas, l'offrande d'un sacrifice serait à rapprocher de la complainte de l'individu plutôt que de la demande de directives. Cf. aussi K. KOCH, *art. cit.*, in *UF*, 4, 1972, p. 58.

214. Cf. G. DOSSIN, in *La divination*, p. 84; F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 92, 96sq. L'oracle de X. 10 est reçu par un laïc dans un songe au sanctuaire. Là aussi, il pourrait s'agir d'une incubation. Pour un avis contraire, cf. K. KOCH, *ibid.*, p. 72.

215. Les deux premières lignes du verso sont presque entièrement oblitérées. Mais à la ligne 2, celle qui précède directement l'oracle, *Šibtu*, la correspondante de Zimri-lim — ou le prophète — dit : *aš-la-at-š[u]*, « je l[ui] ai demandé », ce qui pourrait être un indice de sollicitation.

216. En X. 7, la même *Šibtu* donne l'indication suivante : « Dans le temple de la déesse Annunitum, le 3^e jour, *Šelibum* est entré en extase ». La précision du « 3^e jour » semble indiquer une attente et pourrait signifier une sollicitation.

217. Il est vrai que dans la plupart des lettres, le moyen de la révélation n'est pas précisé. Ce fait a incité la plupart des auteurs récents, notamment C. WESTERMANN (*Grundformen prophetischer Rede*, München, 1964, p. 44; *Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel*, in *TB*, 24, pp. 171-188, cf. p. 187), à présenter la révélation à Mari comme la simple « communication » d'un « Botenspruch » par la divinité au médiateur. Cette perspective postule pour le prophète un état de sobriété et de lucidité, tout en déniait à ce médiateur une part dans l'élaboration du « Botenspruch ». Avec l'appui des textes X. 7 et X. 8, F. ELLERMEIER (*op. cit.*, pp. 92-96, 142sq., 193-195, 215) a rendu très vraisemblable que toute réception d'oracle passait par l'extase du médiateur, à moins que la révélation ne se fit en songe. Cf. aussi W. L. MORAN, *art. cit.*, pp. 278q., où il écrit : « One thing seems clear : a prophet, professional or lay, in his proper envi-

peuvent aussi bien être provoqués par le médiateur que surgir spontanément²¹⁸. D'autre part, il importerait de savoir par qui l'oracle a été sollicité. Seul un oracle sollicité directement ou indirectement par son destinataire (donc le roi) peut être considéré comme la réponse à une requête ou l'exaucement d'une plainte. Mais lorsqu'un médiateur sollicite un oracle de sa propre initiative²¹⁹, son oracle peut — pour autant qu'il soit destiné à un tiers — être considéré comme spontané. Dans les textes qui nous sont parvenus, aucun oracle ne semble avoir été sollicité directement par Zimri-lim. Cependant, les quelques oracles qui portent des traces de sollicitation paraissent, à une exception près²²⁰, avoir été sollicités par les correspondants officiels du roi²²¹. S'il s'avérait correct que les oracles de X. 6 et X. 7 (tous deux rapportés au roi par Shibtu, une dame de la cour) sont des oracles sollicités, il se pourrait que les autres oracles transmis par Shibtu (X. 8; 9 et 10) soient également des messages sollicités²²². Il est en effet assez surprenant que ces oracles sont tous favorables au roi, contrairement à la majorité des messages prophétiques de Mari. Quoi qu'il en soit, on peut se demander si les oracles sollicités par les corres-

ronment of the temple, had to speak as one divinely possessed » (p. 28). L'extase peut revêtir diverses formes, mais ELLERMEIER insiste sur le fait que l'inspiration reçue en état de transe devait ensuite être travaillée, élaborée et formulée par le prophète lui-même. Cf. dans le même sens, pour l'A.T., S. MOWINGKEL, *Ecstasie Experience and Rational Elaboration in the Old Testament Prophecy*, in *Acta Orientalia*, 10, Leiden, 1935, pp. 264-291; G. FOMBER, *Einteilung in das A.T.*, 1965, pp. 382sq.; *Geschichte der israelitischen Religion*, 1969, pp. 239-241. Si l'extase est plus fréquente chez les titulaires cultuels, alors que les songes sont plus communs chez les médiateurs laïcs, deux oracles (X. 8; XIII. 114) sont communiqués à des laïcs par l'extase et un oracle au moins (X. 51) est accordé à un prêtre dans un songe. L'on ne peut donc pas répartir strictement les deux moyens de révélation sur les médiateurs cultuels et laïcs. Cf. ELLERMEIER, *ibid.*, pp. 85-96, 166.

218. L'extase peut être provoquée par toutes sortes de moyens, notamment par la musique. Cf. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, p. 96. Sur l'ensemble du phénomène, cf. aussi M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1968. Le seul texte rituel retrouvé à Mari montre que les *muhhām* entraînent en extase sous l'effet du chant des chanteurs cultuels. Cf. H. B. HUFFMON, *art. cit.*, p. 112. Pour l'A.T., cf. 1 Sam 10:5; 2 Rois 3:14-16; 1 Chr 25:1-3. Cf. en outre G. HÖLSCHER, *Die Profeten*, Leipzig, 1914, pp. 8sq., 11 et *passim*; J. PEDERSEN, *Israel*, III-IV, pp. 108sq.; H. RINGGREN, *La Religion d'Israël*, p. 228; E. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, 1968², pp. 195-197. Les songes provoqués correspondent au phénomène bien connu de l'incubation. A ce propos, cf. *infra*, pp. 320sq., 370-375.

219. Tel paraît être le cas de X. 100 (incubation de la médiatrice), mais cette loterie appartient à une catégorie un peu différente, étant donné qu'elle a trait à une affaire purement privée, et que la médiatrice, qui écrit elle-même au roi, y défend ses propres intérêts.

220. Cf. la note précédente.

221. Cf. XIII. 23; A. 455 (?); X. 6; X. 7; X. 80,1-5 (cf. H. B. HUFFMON, *art. cit.*, p. 112).

222. En X. 8, l'oracle est reçu en extase dans un temple. Bien que le médiateur soit un laïc, il pourrait s'agir par conséquent d'un oracle sollicité.

pondants officiels du roi ne représentent pas en réalité des réponses à des requêtes de Zimri-lim²²³.

3. *Forme, contenu et intention des oracles de Mari: promesse ou menace?*

Les oracles de Mari ont ceci de remarquable qu'ils ne se conforment à aucun schéma structural donné. Si l'on fait abstraction de quelques formules plus ou moins stéréotypées — sur lesquelles nous allons revenir — ces oracles sont assez proches du langage profane. Dans leur forme et leur structure, ils s'inspirent directement de la situation concrète et ne s'appuient pas sur des formes littéraires cultuelles ou liturgiques préétablies. Les oracles de Mari se signalent aussi par la grande diversité de leurs contenus et de leurs préoccupations. Tous les oracles s'adressent au roi²²⁴, mais de manières très diverses : certains oracles comportent des reproches directs²²⁵, d'autres font état de toutes sortes de revendications et d'exhortations, souvent d'ordre culturel²²⁶, d'autres encore contien-

223. C'est peut-être le lieu de rappeler qu'au Temple de Jérusalem, le rôle du prophète cultuel ne se limitait pas à l'octroi d'oracles, mais qu'il comprenait également l'intercession pour le roi et le peuple ainsi que la récitation de complaintes. Cf. G. VON RAD, *Die falschen Propheten*, in *ZAW*, 51, 1933, pp. 109-120; A. R. JOHNSON, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1962^a, pp. 23sq., 56, 59sq.; E. WÜRTHEIN, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, in *ZThK*, 49, 1952, pp. 1-16, réimprimé in *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*, Göttingen, 1970, pp. 111-126, surtout pp. 112sq.; C. WESTERMANN, *Die Begriffe für Fragen und Sachen im A.T.*, in *KuD*, 6, 1960, pp. 20sq.; J. JEREMIAS, *op. cit.*, *WMANT*, 35, 1970, pp. 3sq., 98sq., 195sq. et *passim*. Il n'est pas impossible que cette double fonction du prophète cultuel ait existé en germe à Mari déjà.

224. Quelques rares oracles ne s'adressent pas formellement au roi. Ainsi, en 111. 78, l'exhortation de reconstruire la porte s'adresse aux habitants de Terqa et non au roi. Pourtant, le fait que l'oracle ait été transmis à Zimri-lim montre que c'est le roi qui en était considéré comme le véritable destinataire. Cf. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 150-155. Il en va de même pour les « oracles contre les nations ». Ils sont adressés formellement à Babylone (X111. 23) ou à Hammurabi (X111. 114 ?), mais en réalité leur but n'est pas d'opérer la chute de l'ennemi par une parole « magique », mais d'être un encouragement à Zimri-lim. Cf. A. MALAMAT, *Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible*, in *VTS*, 15, Leiden, 1966, pp. 207-227, spécialement pp. 214-219; F. ELLERMEIER, *ibid.*, pp. 155sq., 160sq.; et J. H. HAYES, *The Usage of Oracles Against Foreign Nations*, in *JBL*, 87, 1968, pp. 81-92, spécialement pp. 84sq. Dans l'Ancien Testament, les oracles contre les nations répondent d'ailleurs à la même intention. Cf. S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 65; G. FOHNER, *Prophétie und Magie*, in *ZAW*, 78, 1966, pp. 25-47; *Einführung in das A.T.*, p. 388. Ces oracles étaient prononcés par les prophètes cultuels. Cf. J. JEREMIAS, *op. cit.*, *WMANT*, 35, pp. 7, 148sq., 178.

225. Cf. A. 1121; A. 2925.

226. Le dieu peut réclamer des offrandes diverses (A. 455; II. 90; III. 40), des torcs (A. 1121), l'envoi d'une épée de bronze (A. 4260), l'envoi de messages plus fréquents (A. 15; A. 2925) ou encore la construction d'une porte (111. 78). Mais le dieu peut aussi formuler des exhortations plus générales. Dans le texte A. 2925, le dieu Adad demande au roi d'être attentif à sa parole et d'exercer la justice. En X111. 112, Dagan met en garde les habitants de Terqa contre la reconstruction d'un temple.

nent des promesses de victoire militaire²²⁷ ou adressent au roi des mises en garde assorties d'exhortations à la prudence²²⁸.

Il est évident que par la variété de leurs formes et surtout par leur enracinement dans la situation présente, les oracles de Mari se rapprochent, à plus d'un égard, du langage des Prophètes classiques de l'Ancien Testament. C. Westermann estime à juste titre que ce qui — au-delà des ressemblances formelles — établit la parenté entre les oracles de Mari et le langage prophétique de l'Ancien Testament est l'unicité, l'intention concrète et la libre formulation de chaque oracle²²⁹.

A la suite de M. Noth²³⁰ et de R. Rendtorff²³¹, C. Westermann²³² s'est attaché également à l'étude des ressemblances formelles entre le langage des oracles de Mari et celui du prophétisme israélite. L'analogie la plus significative réside à ses yeux dans l'emploi de la « Botenformel » ou de formules analogues²³³. Seulement, ainsi qu'Ellermeier l'a démontré²³⁴, ces formules s'expliquent à Mari dans tous les cas par les circonstances extérieures de la communication de l'oracle, et elles ne revêtent par conséquent aucune signification pour l'interprétation formelle ou théologique du message lui-même²³⁵.

227. Cf. A. 4260; X. 7; X. 8; X. 80; XIII. 114; A. 15. Plusieurs de ces promesses contiennent le « Uebereignungsformel » dans une de ses variantes. (A. 15; X. 7; X. 8; XIII. 23) ou le thème du filé (A. 15; X. 80; XIII. 23). A ce sujet, cf. J.-G. HEINTZ, *art. cit.*, en *VTS*, 17, 1969, pp. 125-137. Parfois la promesse est plus générale et se réfère à la grandeur du roi ou à l'extension de son royaume. Cf. A. 1121; A. 2925; X. 50.

228. Cf. A. 4260; X. 6; X. 7; X. 50; X. 51; X. 80.

229. C. WESTERMANN écrit (*art. cit.*, in *TB*, 24, p. 187) : « Sic [die Orakel] haben nicht den Charakter des in der Reihe oder im Kreis wiederkehrenden Kultwortes, sondern sie haben den Charakter des Einmaligen. Sie haben nicht den Charakter des durch die Institution geheiligten oder durch die Person des Redenden legitimierten Wortes. Es ist ungesichertes Wort, das seine Legitimation allein in dem Anspruch hat, in Gottes Auftrag gesprochen zu sein. »

230. M. NOTH, *Geschichte und Gotteswort im Alten Testament*, in *Bonner Akademische Reden*, 3, Krefeld, 1949, réimprimé in *TB*, 6, 1960², pp. 230-247.

231. R. RENDTORFF, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetismus in Israel*, in *ZThK*, 59, 1962, pp. 145-167.

232. C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, pp. 82-91; et de manière plus élaborée, *Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel*, in *TB*, 24, 1964, pp. 171-188.

233. Ces variantes sont les suivantes : « Dagan m'a envoyé ». (II. 90. Dans le contexte, *is-pu-[ro-an-ni]* doit être rendu par « il m'a envoyé ou mandé » plutôt que par « il m'a écrit », contre Ch.-F. JEAN, in *ARMT*, I, n° 90); « le dieu m'a mandé : hâte-toi d'écrire au roi » (III. 40); « Maintenant va ! Je t'envoie chez Zimri-lim. Voici ce que lu lui diras ... » (A. 15); « Dagan m'a envoyé. Ecris à ton seigneur ... » (XIII. 114); « Ecris au roi » (XIII. 113); « Ainsi parla Annuntum » (X. 7); « Dans des oracles, Adad parla comme suil » (A. 1121); « Ainsi parla Adad, le seigneur d'Alep » (A. 1121).

234. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 110-132, 187-189, 202-204, 216. Cf. dans le même sens, W. L. MORAN, *art. cit.*, p. 26; K. KOCH, *art. cit.*, in *UF*, 4, 1972, p. 63. Cf. aussi *supra*, n. 217.

235. La diversité même des formules (cf. n. 233) suffit à montrer que nous ne sommes pas encore en présence d'une expression stéréotypée (contre A. MALAMAT, *art. cit.*, in *VTS*, 15, 1966, p. 221). Il semble bien que même pour l'Ancien Testament,

Westermann voit la divergence principale entre le prophétisme de Mari et celui de l'Ancien Testament dans l'hétérogénéité de leurs intentions respectives. A Mari, le kérygme prophétique serait — en dépit des éléments de critique qui peuvent s'y manifester — essentiellement celui de la « Heilsprophetie », c'est-à-dire de l'annonce du salut. La spécificité du prophétisme biblique serait, au contraire, l'annonce du jugement (« die unbedingte Gerichtsankündigung »), et sa forme littéraire fondamentale serait le « Gerichtswort », transmis sous forme de « Botenspruch ». Toutes les autres formes littéraires — les réprimandes, les exhortations, les menaces, etc. — ne seraient que secondaires par rapport à l'annonce du jugement²³⁶. Selon Westermann, l'essentiel est de voir que par sa nature, le message prophétique ne peut être qu'annonce du salut ou annonce du jugement.

Dans la mesure surtout où elle tend à s'appuyer sur les oracles de Mari, mais aussi dans son interprétation des données bibliques, la thèse de Westermann a été vigoureusement contestée par Ellermeier²³⁷. Les thèses d'Ellermeier peuvent se résumer comme suit :

La limitation du phénomène prophétique à l'alternative de l'annonce du salut (« Heilsprophetie ») et de l'annonce du jugement (« Gerichtsankündigung ») n'est valable ni pour Mari ni pour l'Ancien Testament. Dans son essence, le message prophétique n'est jamais la simple annonce d'un événement futur, même lorsque cette annonce se fonde sur le comportement passé des hommes auxquels il s'adresse, mais le message prophétique signifie toujours l'interpellation de l'homme dans sa situation présente. Son intention est de montrer à l'homme que la qualité des événements futurs dépend de son propre comportement à l'égard de la divinité. L'oracle prophétique est donc essentiellement une exhortation, un encouragement ou un avertissement, et les événements annoncés ne sont que le corollaire de cette exhortation. Quel que soit le ton de l'oracle, c'est toujours une *volonté* du dieu à l'adresse du roi ou de l'homme qui se trouve exprimée. Même lorsque l'oracle ne mentionne plus de revendication et ne comporte rien d'autre que

l'interprétation de l'activité prophétique comme un « Botendienst » ne repose plus sur des bases très solides. R. RENDTORFF déjà (*Boienformel und Botenspruch*, in *ZAW*, 74, 1962, pp. 165-177) avait démontré que dans la presque totalité des cas, le contenu du message prophétique ne se laissait pas déterminer par la « Botenformel » et ne pouvait, par conséquent, dériver du « Botenspruch ». Par les arguments d'ELLERMEIER (cf. la note précédente), la thèse de WESTERMANN se trouve maintenant encore plus ébranlée.

236. C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, 1964¹, par exemple, pp. 46-49. Pour d'autres vues sur les formes littéraires fondamentales du langage prophétique, cf. les indications de WESTERMANN, *ibid.*, pp. 7-63; G. FOHRER, *Einleitung in das A.T.*, pp. 384-389.

237. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, cf. surtout pp. 160-164, 187-217.

l'annonce d'une catastrophe, c'est encore la *décision* de l'homme qui est visée et qui entend être provoquée²³⁸. Ainsi, il n'existe ni promesse de salut vraiment inconditionnelle, ni annonce de jugement vraiment irréversible.

Selon Ellermeier, la conception de base sur laquelle repose le prophétisme de Mari est celle d'un « état de salut » (« Heilszustand ») établi entre le dieu et le roi. La permanence de cet « état » présuppose de la part du roi non seulement une confiance totale en la divinité, mais aussi la manifestation assidue de cette confiance par la présentation d'offrandes cultuelles et la consultation oraculaire de la divinité par l'intermédiaire des prêtres-prophètes. Lorsque la relation entre le dieu et le roi est « intacte », le dieu prodigue au roi, dans ses oracles, des paroles d'encouragement et des promesses de salut. Toutefois, lorsque le dieu — ou ses prêtres — s'estiment négligés ou que, pour une raison ou une autre, ils considèrent que « l'état de salut » se trouve atteint dans son équilibre, les oracles se font réprimande, la promesse devient menace, et l'annonce du succès se transforme en une annonce de malheur.

Ellermeier réussit ainsi à montrer qu'il n'existe pas d'opposition intrinsèque entre « Heilsprophetie » et « Gerichtsprophetie ». Il ne s'agit pas de deux « ministères » différents, ni de deux « Weltanschauungen » opposées. Ce qui sépare ces deux orientations du message prophétique est simplement la situation dans laquelle, à partir de laquelle et en vue de laquelle chaque oracle a été prononcé. Selon le maintien ou l'ébranlement de « l'état de salut », la même idéologie suscitera tantôt une promesse, tantôt une menace.

Les oracles de Mari illustrent bien cette double orientation du message prophétique. Ellermeier a montré que la majorité des oracles qui ont été compris par Westermann²³⁹ comme des promesses de salut (« bedingte Heilsankündigung ») ont en réalité leur pointe dans l'avertissement et la critique. Malgré les éléments de promesse conditionnelle qu'ils peuvent contenir, ces oracles doivent être interprétés comme des « avertissements » (accompagnés de revendications)²⁴⁰, comme des « menaces »²⁴¹ ou comme des « répri-

238. G. FOHRER (*Einleitung in das A. T.*, pp. 386sq.; *Prophete und Magie*, in *ZAW*, 78, 1966, pp. 25-47, surtout pp. 37sq., 47) arrive, à propos de l'annonce inconditionnelle du jugement dans l'A. T., à des conclusions semblables. Pour un avis contraire, cf. W. H. SCHMIDT, *Prophetisches Zukunftswort und priesterliche Weisung*, in *Kairos*, 12, 1970, pp. 289-308, surtout pp. 292-294; *Die prophetische « Grundgewissheit »*, in *EvTheol*, 31, 1971, pp. 630-650.

239. Ainsi C. WESTERMANN, *op. cit.*, in *TB*, 24, pp. 179sq.

240. « Mohnworte ». Ainsi A. 15 (le roi est exhorté à reconnaître la divinité en la consultant plus fréquemment); cf. aussi II. 90; III. 40; X. 8 (?).

241. « Drohende Warnung ». Cf. XIII. 112; A. 1121; XIII. 113 et X. 50 (sous forme d'annonce inconditionnelle de malheur).

mandes »²⁴². Ils partent de la constatation de la violation de « l'état de salut », et leur intention est essentiellement critique²⁴³. D'autres oracles, en revanche, sont entièrement déterminés par l'intention d'encourager le roi et par l'annonce du salut²⁴⁴.

4. La promesse et la menace relèvent-elles de deux « ministères » différents?

Sur la base des résultats élaborés par Ellermeier, il nous faut maintenant poursuivre notre propre démarche et tâcher de déterminer en quoi la bipolarité (promesse-menace) des oracles prophétiques de Mari a des incidences ou peut nous renseigner sur le « Sitz im Leben » du prophétisme mariote et des institutions oraculaires en général.

Conditionnés que nous sommes par l'Ancien Testament, où les « prophètes de salut » et les « prophètes de jugement » s'affrontent dans une opposition irréductible et où la sévérité du message a pu devenir le critère même du « vrai » et du « faux » prophétisme²⁴⁵, nous sommes surpris de constater que dans le prophétisme de Mari, la promesse et la menace semblent coexister avec une relative aisance. D'une part, des éléments de promesse se retrouvent souvent dans des oracles d'avertissement²⁴⁶. D'autre part, il n'est pas possible de répartir les oracles « favorables » et les oracles « critiques » sur des groupes différents de médiateurs. Membres du clergé et laïcs s'avèrent rendre, tous deux, aussi bien des oracles de promesse que des oracles d'avertissement²⁴⁷.

Pourtant, il est évident que la promesse et la menace ne sont pas indifférentes l'une à l'autre, ni interchangeables l'une avec l'autre. Nous avons relevé que chaque oracle était enraciné dans une situation concrète et que son orientation était déterminée par la manière dont la divinité (ou son prêtre-prophète) jugeait « l'état de salut » entre elle et le roi. Ainsi la promesse et la menace dans l'oracle prophétique ne correspondent-elles en rien aux présages favorables ou défavorables de la divination par extispicine. Les présages du *bārâm* étaient dus au hasard — la divination technique

242. « Scheltwort ». Cf. X. 51. A propos de cette classification des textes, cf. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 210-212.

243. D'autres oracles à tendance « critique » sont les suivants : A. 2925 ; A. 4260 ; A. 455 ; III. 78.

244. Cf. X. 6 ; X. 7 ; X. 8 (?) ; X. 10 ; X. 80 ; XIII. 114 et « l'oracle contre les nations » XIII. 23.

245. Cf. Jér 28 : 9. Cf., entre autres, H. W. WOLFF, *Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie*, in *TB*, 22, pp. 226-230.

246. Cf., par exemple, A. 1121.

247. Les *assinu* sont le seul groupe dont nous ne possédions que des oracles favorables. Cf. X. 6 et X. 7 (X. 80 : 1-5 ne contient pas de message).

n'étant rien d'autre que l'élaboration « logique » de prémisses arbitraires. Aussi, si le présage était défavorable, le devin pouvait renouveler son opération jusqu'à l'obtention d'un présage propice²⁴⁸. Rien de tel dans l'oracle prophétique! Le message de l'oracle, surtout lorsqu'il est sévère, ne peut être ignoré. Le médiateur est tenu par la divinité de transmettre son oracle coûte que coûte, et souvent à son corps défendant²⁴⁹. Il existe donc bien — à Mari comme en Israël — une tension entre la promesse et la menace. Mais que savons-nous de cette tension, et comment se répercute-t-elle sur les institutions et le langage prophétiques?

Au début, tout prophétisme est un prophétisme de salut (« Heilsprophetie »)²⁵⁰. Toute communication oraculaire présuppose au départ l'existence d'une « religio » (selon l'étymologie lucrécienne du terme), c'est-à-dire d'un « état de salut » entre la divinité et l'homme²⁵¹. Ainsi que nous l'avons vu, la divinité répond au culte

248. Cf. A. FINET, *art. cit.*, in *La divination*, p. 89; J. PEDERSEN, *art. cit.*, in H. H. ROWLEY, *Studies in OT Prophecy*, p. 133; S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 66.

249. Cf. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 176-178. W. H. SCHMIDT (*Prophetisches Zukunftswort und priesterliche Weisung*, in *Kairos*, 12, 1970, pp. 290sq.) voit dans cette obligation de prophétiser une des marques essentielles du prophétisme (cf. Am 7: 10-17).

250. Cf. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, p. 214. Pour le domaine israélite, cf. E. WÜRTHEIN, *Amos-Studien*, in *ZAW*, 62, 1949/50, p. 13 (en référant à A. R. JOHNSON, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1944) et *passim*; H.-J. KRAUS, *Gottesdienst*, p. 125; G. FOHRER, *Einführung in das A.T.*, p. 378.

251. En parlant d'« état de salut », nous ne nous référons pas à un concept, voire à un terme technique, qui serait attesté en tant que tel par les textes de Mari ou de l'Anclen Orient. En choisissant ce terme (à la suite d'ELLERMEIER), nous nous laissons guider uniquement par la dynamique relationnelle telle que nous la percevons dans les échanges oraculaires de Mari. La notion d'« état de salut » est sous-jacente à toutes les lettres « prophétiques » de Mari, mais elle n'y est jamais explicitée, ce qui s'explique aisément par le genre littéraire de ces textes. Ceci dit, il exista un terme qui correspond de près au concept que nous cherchons à mettre en évidence : le *šalôm* hébreu avec ses correspondants égyptien, sumérien et accadien. A ce sujet, cf. en dernier lieu H. H. SCHMID, *šalôm. « Frieden » im Alten Orient und im Alten Testament*, SBS, 61, Stuttgart, 1971, avec renvoi aux travaux antérieurs. Tant en Égypte qu'à Sumer et en Israël, le *šalôm* est lié particulièrement à la personne du roi. Le roi est le générateur et le garant du *šalôm* (cf. SCHMID, *ibid.*, pp. 15-21, 30-36, 70-72 et *passim*). Selon d'autres textes, ce sont le culte et le temple qui « garantissent » le *šalôm* (cf. SCHMID, pp. 30-36). Cette dernière conception s'accorderait bien avec ce que, à propos des textes de Mari, nous avons appelé « l'état de salut ». Ailleurs, le *šalôm* peut désigner l'état de « paix » issu de la conclusion d'un traité (cf. Gen 26 : 31; 1 Rois 5 : 26; És 54 : 10; Job 5 : 23; et à ce sujet G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, I, p. 144). Dans l'ensemble, il s'avère toutefois que le *šalôm* n'est pas lié d'emblée à une institution particulière. *Šalôm* désigne l'état de plénitude et de paix issu de la conformité à l'ordre divin et cosmique. Il va de soi que cette conformité, cette « religio », peut se manifester à travers des institutions diverses. Plusieurs autres termes, notamment ceux de *ḥesed* et de *šedeq*, peuvent également être mis en relation avec le concept de l'« état de salut ». Sur *ḥsd* cf. surtout N. GLUECK, *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch*, BZAW, 47, Berlin, 1927 (= 1961*), traduction anglaise (précédée d'une introduction par G. A. LARUE sur l'histoire de la discussion) : *Ḥesed in the Bible*, Cincinnati, 1967; H.-J. STOEBE, *art. ḥsd - ḥātsed - Güte*, in *THAT*, 1, cols 600-621. Sur *šdq*, surtout K. H. FAHLOREN, *šdāqā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im A.T.*, Uppsala,

qui lui est rendu par le roi par des assurances de protection et de succès. De même, tout oracle de salut (au sens large du terme) est à l'origine un oracle sollicité²⁵⁰. Il intervient dans le cadre du culte, c'est-à-dire de la communication bilatérale entre le roi et le dieu. On relèvera à ce propos que dans les textes de Mari, les oracles non sollicités interviennent surtout pour protester contre l'interruption du processus de sollicitation et contre le délaissement des voies de communication cultuelles. En conclusion, l'on peut dire que le prophétisme de salut se situe dans le déroulement « ordinaire » de la religion. Il est prévu par les institutions religieuses et correspond à « l'ordre établi ».

Quelle est alors, dans cette perspective, la place du « prophétisme critique »? Nous avons vu que les revendications, les réprimandes et les menaces surgissent dans les oracles au moment où les dieux et leurs prêtres-prophètes estiment « l'état de salut » du roi menacé ou rompu. Les dieux et leurs représentants semblent déceler les symptômes d'une détérioration de « l'état de salut » dès que la dévotion du roi à l'égard de leurs sanctuaires donne des signes de relâchement. A leurs yeux, cette négligence équivaut à une mise en question de leurs institutions et à une menace contre « l'ordre établi » de leur culte. L'on se trouve dès lors dans un « état d'exception », et c'est dans cette situation que surgit le prophétisme « critique ». Les oracles (de salut) n'étant plus recherchés par le roi, on assiste à l'éclosion d'oracles non sollicités. Le message prophétique prend dès ce moment un ton revendicateur, réprobateur ou menaçant. En même temps, les prophètes cherchent à gagner le roi à un retour en faveur de leurs sanctuaires. C'est pourquoi ils lui font aussi des promesses alléchantes pour le cas où il se soumettrait à la volonté divine et permettrait un rétablissement de « l'état de salut ». Ainsi, Adad, le dieu de Kallassu, dit dans son oracle à Zimri-lim : « S'il ne fait pas la livraison, je suis le maître du trône, du territoire et de la ville et ce que j'ai donné je puis l'enlever. Si, au contraire, il accomplit mon désir, je lui donnerai trônes sur trônes, maisons sur maisons, territoires sur territoires, villes sur villes, etc. »²⁵². Le prophétisme « critique » s'avère ainsi être un prophétisme « d'exception ». Les institutions ne répondant plus à leur raison d'être, c'est par des voies exté-

1932; H. H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen, 1968; H. Graf REVENTLOW, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, München, 1971, pp. 33-36 et *passim*. Cf. aussi *infra*, p. 308 et n. 361.

252. Par là nous ne voulons pas dire, bien entendu, que parmi les oracles qui nous sont parvenus, les oracles favorables ou sollicités soient antérieurs aux autres. Il s'agit uniquement d'une priorité phénoménologique.

253. Cf. A. 1121; A. LODS, *art. cit.*, in H. H. ROWLEY, *Studies in OT Prophecy*, p. 105; cf. *supra*, p. 219.

rieures à l'ordre prévu que la volonté divine doit se manifester²⁵⁴. Contrairement au prophétisme de salut, le prophétisme « critique » est donc un phénomène spontané.

Cette interprétation peut se fonder en outre sur les observations suivantes : à une exception près, tous les oracles qui — pour des raisons indépendantes de la présente démarche — semblent avoir été sollicités par les correspondants du roi²⁵⁵ sont aussi des oracles « favorables »²⁵⁶. Qui plus est, la plupart de ces oracles s'avèrent avoir été prononcés à Mari²⁵⁷. En revanche, presque tous les oracles non sollicités proviennent de villes extérieures à Mari²⁵⁸ et compor-

254. A ce propos, il est remarquable d'abord que l'institution cultuelle ait été suffisamment vigoureuse pour opérer une réaction face au délaissement dont elle était l'objet et qu'elle ne se soit pas simplement effacée lorsque ses services étaient de moins en moins sollicités. Mais il est tout aussi remarquable que ces oracles « critiques » aient été admis et préservés dans les archives royales. Nous voyons ainsi que la royauté de Mari était suffisamment souple pour admettre, en principe, la possibilité d'une rupture de « l'état de salut » et de l'écllosion d'un prophétisme « d'exception ».

255. Cf. XIII. 23; X. 6; X. 7; X. 8; X. 10; X. 50, lignes 22sq. (?). Cf. *supra*, nn. 213-216.

256. L'exception que constitue l'oracle de A. 455 ne fait que confirmer cet état de fait. Dans cette lettre, Lanastm, le gouverneur de Tuttul, s'adresse à Zimri-lim, dans les termes suivants : « Mon seigneur m'avait écrit, en ces termes : ' Or çà, j'offrirai à Dagan un sacrifice. Un bœuf et six moutons [à sacrifier] ». A présent le sacrifice de mon seigneur est parvenu sain et sauf à la ville et il a été offert devant Dagan. Le pays tout entier s'en est beaucoup réjoui. Et par-devant Dagan, le *muhhûm* s'est levé et il a parlé en ces termes : ' Je ne m'abreuve pas avec des eaux pures; écris à ton seigneur pour qu'il m'abreuve d'eaux pures.' Maintenant, par ce courrier, (une boucle de) sa chevelure et sa frange, j'envoie à mon seigneur. » (Cité selon DOSSIER, in *La divination*, pp. 79sq.) Nous avons vu que l'oracle, intervenant après un sacrifice, doit être considéré comme un oracle sollicité. Il en ressort que Zimri-lim a fait déjà un premier effort pour se remettre en grâce auprès de Dagan à Tuttul. Cependant, le sacrifice de Zimri-lim n'est pas jugé suffisant par la divinité et son prêtre-prophète. Mais il est permis de supposer qu'une fois satisfaite la revendication d'eaux pures, la prochaine sollicitation du représentant de Zimri-lim aboutira à un oracle favorable. Cette supposition est virtuellement assurée par la lettre XIII. 23, qui rapporte un oracle obtenu par l'offrande d'un sacrifice à la même divinité. Nous ne savons pas si cette lettre se situe avant ou après la lettre A. 455, mais il ressort de son contenu qu'un sacrifice agréé a provoqué un oracle « favorable ». Voici le texte de XIII. 23 : « Après que j'eus célébré les sacrifices de Daga[n] pour la vie de mon seigneur, l'*âpilum* de Dagan de Tut-[tul] s'étant levé a déclaré ceci : ' O Babylonie! que cherches-tu continuellement à faire? Je vais te rassembler au filet, ton dieu (a beau être) un bœuf sauvage (?), les familles des sept Partenaires et tous leurs biens, j'en remplirai la main de Zimri-lim!... » (Cf. DOSSIER, in *La divination*, p. 79). Sur le caractère « salutaire » des oracles contre les nations, cf. *supra*, n. 224.

257. A l'exception, ici encore, de A. 455. Cf. la note précédente. L'oracle de XIII. 23 est prononcé par l'*âpilum* de Dagan de Tuttul, mais l'oracle est transmis à Zimri-lim par Mukannišum, qui est un haut fonctionnaire du palais de Mari.

258. Cf. A. 1121 (Kallašum); A. 2925 (Aleš); A. 4260 (Šippar); III. 40; 78; II. 90; XIII. 112; 113; 114 (tous de Terqa); A. 15 (Šakka). Les exceptions sont X. 50; 51 et 80, qui sont envoyés à Zimri-lim par des correspondants résidant à Mari même. X. 50, lignes 3-22 est un songe de mauvais présage envoyé par la déesse Bêlet-ekallim de Mari. C'est l'oracle qui se rapproche le plus de la « unbedingte Unheilsankündigung ». Cf. F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 145-147. X. 51 est un oracle du dieu Itur-mer de Mari, reçu en songe par un *šangûm*. L'oracle contient un avertissement évident à l'adresse de Zimri-lim (cf. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 147sq.). Cet oracle pose donc un certain problème, d'autant plus que le dieu Itur-mer donne en X. 10 un oracle extrêmement

tent des messages « critiques » à l'égard du roi²⁵⁹. L'on peut donc supposer que « l'état de salut » de Zimri-lim n'était pas jugé de la même manière dans la capitale que dans les villes de l'extérieur²⁶⁰. Certainement la dévotion de Zimri-lim se manifestait-elle avec plus d'assiduité dans les sanctuaires de sa propre capitale que dans ceux de l'extérieur. Encore les différentes divinités de Mari ne semblent-elles pas toutes partager le même point de vue à ce sujet. La déesse Bêlet-ekallim donne un songe de mauvais présage (X. 50), et le dieu Itur-mer donne, à côté d'un oracle de promesse (X. 10), un oracle de réprimande (X. 51). Cela dit, il reste significatif que la déesse Annunitum de Mari ne prodigue à Zimri-lim que des oracles réconfortants (X. 6 ; 7 et 8). Sur cet arrière-plan, l'attitude de Zimri-lim à l'égard des sanctuaires reste assez énigmatique. Il est sans doute inconcevable qu'un roi mésopotamien ait choisi d'ignorer ou de délaisser ouvertement les dieux et leur culte. Mais Zimri-lim ne semble pas avoir eu une nature particulièrement religieuse. Du moins n'accordait-il au culte et aux sanctuaires qu'une importance relative, surtout à ceux de l'extérieur²⁶¹. La bienveillante déesse Annunitum ne fut-elle pas elle-même amenée à commencer un de ses oracles en ces termes : « Zimri-lim, même si tu me négliges, je me pencherai sur toi (avec amour). » (X. 8)²⁶² ?

En conclusion, nous voyons que la tension entre la promesse et la menace dans le message prophétique ne se situe pas sur le plan des institutions, mais qu'elle est déterminée tout entière par la situation dans laquelle surgit ce message. A Mari, l'on ne peut établir de séparation ni entre les « prêtres » et les « prophètes », ni entre les « prophètes de salut » et les « prophètes de jugement ». L'activité prophétique, qu'elle émane de professionnels ou de laïcs, est étroitement liée à la vie des sanctuaires. L'oracle prophétique sera favorable ou critique selon que la relation culturelle entre le souverain et la divinité sera jugée satisfaisante ou déficiente. Il s'ensuit que le prophétisme de Mari est « critique » à l'égard du

favorable à Zimri-lim. Quant à l'oracle de X. 80, il a été rapporté au roi par Inib-Sina, une de ses correspondantes de Mari. Mais l'oracle lui-même a été prononcé par une prophétesse de Dagan de Terqa. Le message est une promesse de victoire sur Hammurabi, mais un léger avertissement y apparaît en filigrane (cf. ELLERMEIER, *op. cit.*, p. 148).

259. Cf. les textes mentionnés à la note précédente. Comme exception il faut relever ici la lettre XIII. 114. Il s'agit du seul oracle favorable préservé de la part de Dagan de Terqa. L'oracle, prononcé par une femme laïque, est visiblement spontané. Cet exemple montre que si notre théorie est valable dans son ensemble, elle ne s'applique pas pour autant à tous les cas.

260. A ce propos, cf. aussi W. L. MORAN, *art. cit.*, pp. 16-19.

261. G. DOSSIN (*art. cit.*, in *La divination*, pp. 78sq.) relève, à propos de la lettre A. 2925, que c'est la sixième fois que Nûr-sin écrit à Zimri-lim pour le presser de répondre aux exigences du dieu Adad d'Alep.

262. Cf. G. DOSSIN, in *La divination*, p. 82 ; F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 61, 143-145.

roi précisément dans la mesure où il établit le culte comme une norme supérieure à la royauté en tant que telle. En d'autres termes, c'est parce qu'il est « cultuel » que le prophétisme peut devenir « critique ».

5. Analogies avec le prophétisme israélite

C'est dans l'enracinement cultuel que nous paraît résider à la fois la ressemblance fondamentale et la différence principale entre le prophétisme de Mari et celui d'Israël. Dans l'Ancien Testament aussi, c'est « l'état de salut » entre le roi (ou le peuple) et Yahvé qui détermine le contenu du message prophétique. Le prophétisme de salut, dont témoignent non seulement les polémiques des Prophètes canoniques mais aussi les consultations oraculaires rapportées dans les livres historiques, se fonde tout entier sur la notion de la permanence des bons rapports entre Yahvé et le roi (ou le chef)²⁶³. Une différence avec le prophétisme de Mari surgit dès le moment où, par l'approfondissement de la réflexion théologique, « l'état de salut » n'est plus jugé en Israël uniquement selon les normes cultuelles, mais selon une conception de la relation entre Dieu et l'homme qui transcende la dimension purement cultuelle²⁶⁴. Il semble par ailleurs que le lien entre les institutions du culte et les structures de l'État ait été beaucoup plus fort, ou plus inconditionnel, en Israël et en Juda que dans le royaume de Mari. C'est pourquoi dans l'Ancien Testament la critique prophétique ne s'est pas exercée, comme à Mari, à partir du culte contre l'autorité politique²⁶⁵, mais que, prenant une forme beaucoup

263. Au début, cette relation est conçue selon les critères essentiellement cultuels. Une rupture momentanée de « l'état de salut » peut être rescindée dès que la faute rituelle qui en est la cause a été découverte et réparée. Cf. les épisodes de Jos 7 et de 1 Sam 14. Il est d'ailleurs reconnu que jusqu'à la chute de la royauté judéenne, la tâche des prophètes cultuels du Temple de Jérusalem consistait précisément à veiller au maintien de la « *šdôm* - Sphère ». A cette fin, ils étaient chargés de l'intercession et de l'octroi d'oracles. En d'autres termes, ils avaient pour fonction d'assurer la continuité de l'échange oraculaire. Cf. E. WÖRTHWEIN, *Amos-Studien*, in *ZAW*, 62, 1949/1950, pp. 10-52, spécialement pp. 12sq., 26sq., réimprimé in *Wort und Existenz*, 1970, pp. 68-110, cf. pp. 70sq., 84sq. Pour d'autres indications bibliographiques, cf. J. JEREMIAS, *op. cit.*, *WMANT*, 35, p. 4, n. 3; cf. aussi pp. 108-110, 129-131 et, sur l'importance primordiale que revêtait à cet égard le recours à l'échange oraculaire par l'intermédiaire des prophètes cultuels, pp. 140-146.

264. Cf. H. W. HERTZBERG, *Die prophetische Kritik am Kult*, in *ThLZ*, 76, 1950, cols 219-226, réimprimé in *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des A.T.*, Göttingen, 1962, pp. 81-90. Il est vrai qu'il est très difficile de déterminer en quoi consiste plus précisément le critère de la relation « idéale » avec Yahvé ou de l'« état de salut » appliqué par les Prophètes canoniques. Pour deux vues différentes, cf. W. H. SCHMIDT, *art. cit.*, in *Kairos*, 12, 1970, pp. 302-304; K. KOCH, *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten*, in *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. von Rad, 1971, pp. 236-257.

265. Il faut signaler toutefois que même au sein de l'Ancien Testament, nous trouvons quelques vestiges d'une critique prophétique s'adressant au roi à partir

plus absolue, elle a pu se tourner à la fois contre le culte et contre la royauté. En ce sens, le prophétisme critique israélite est à double titre un prophétisme « d'exception » : non seulement les Prophètes canoniques dénoncent l'infidélité du roi et du peuple par rapport à « l'état de salut » fondé par Yahvé, mais encore ils se distancent des prêtres et des prophètes culturels, qui, aveugles à la rupture de « l'état de salut », auraient dû être pourtant les premiers à s'en alarmer²⁶⁶. Malgré la violence de la réaction prophétique, on

du culte. Si R. RENDTORFF (*art. cit.*, in *ZThK*, 59, 1962, pp. 152-160) a raison de voir dans les prophètes mentionnés dans les cycles d'Élie et d'Élisée (notamment dans les prophètes persécutés par Jézabel, cf. 1 Rois 18 : 22 ; 19 : 10, 14) les défenseurs de l'ancienne orthodoxie yahviste, alors l'analogie avec la critique prophétique à Mari s'avère encore plus étroite. Ces prophètes critiquent le roi dans la mesure où celui-ci se voue à d'autres cultes, délaissant et trahissant ainsi le culte de Yahvé. Il est probable que la plupart de ces prophètes étaient des « prophètes culturels », mais dès le moment où ils accusaient le roi, ils sortaient du cadre « ordinaire » de leur institution et se plaçaient dans un « état d'exception ». La preuve en est qu'ils furent persécutés et massacrés. Quant aux « prophètes » (ou « voyants » ?) Nathan et Gad, il est difficile de savoir quel était leur ministère et sur quelle institution s'appuyait leur autorité (à ce sujet, cf. en dernier lieu, H. HAAC, *Gad und Nathan, in Archäologie und Altes Testament*, Festschr. K. Gallig, Tübingen, 1970, pp. 135-143). Mais ici encore, les messages « critiques » qu'ils transmettent à David sont non sollicités (cf. 2 Sam 7 : 4sq. — contrairement aux vv. 1-3 ! — ; 2 Sam 12 : 1-15 ; 24 : 11-13) et ont pour but de prévenir ou de dénoncer la rupture de l'état de salut et d'œuvrer pour son rétablissement. (Il est vrai que selon W. Fuoss, 2 Sam 24, in *ZAW*, 74, 1962, pp. 145-164, les vv. 10-14 ne font pas partie du récit primitif).

266. Il existe parmi les auteurs récents une certaine tendance à nier le caractère « exceptionnel » de la critique prophétique. A croire ces auteurs, la critique et l'annonce du jugement entraient dans les attributions ordinaires des prophètes culturels. Tirant ses origines de la lecture de la Loi dans le culte et des exigences éthiques liées aux « liturgies d'entrée » (Ps 15 ; 24), la critique prophétique aurait en quelque sorte fait partie de l'institution culturelle. Ainsi le message des Prophètes canoniques s'expliquerait-il aisément dans le cadre d'un ministère prophétique régulier et dans l'exercice d'une fonction dépendant du Temple ou de la Cour royale. Cf. dans ce sens, E. WÜRTHWEIN, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, in *ZThK*, 49, 1952, pp. 1-16 ; *Kultpotemik oder Kultbescheid. Beobachtungen zu dem Thema « Prophetie und Kult »*, in *Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Festschr. A. Welsch, Göttingen, 1963, pp. 115-131, ces deux articles étant réimprimés in E. WÜRTHWEIN, *Wort und Existenz*, Göttingen, 1970, pp. 111-126 et 144-160 ; H. Graf REVENTLOW, *Kultisches Recht im Alten Testament*, in *ZThK*, 60, 1963, pp. 267-304, surtout pp. 283sq. ; *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh, 1963, surtout pp. 135sq. Or, dans une étude fort intéressante (*op. cit.*, WMANT, 35), J. JEREMIAS a montré que si les prophètes culturels avaient en effet pour fonction de dénoncer les péchés des membres infidèles de la communauté, leurs accusations ne visaient jamais le roi (cf. pp. 101-103, 195) ni Israël dans son ensemble (cf. pp. 150-162, 183). Seuls étaient mis en cause des pécheurs individuels ou des groupes d'infidèles particuliers. Il ne fait donc pas de doute que la censure faisait partie de leur ministère. Ainsi ces prophètes étaient chargés de garantir « l'état de salut » non seulement en assurant l'échange oraculaire avec Yahvé, mais également en veillant à la pureté de leur troupeau. Toutefois, l'institution ne permettait pas la mise en cause du peuple lui-même ou de son « Heilsgaranten », le roi. Or, ce qui fait la spécificité du message des Prophètes canoniques préexiliques, c'est précisément l'annonce du jugement sur tout Israël et sur son roi. C'est pourquoi J. JEREMIAS n'a probablement pas tort de considérer les Prophètes canoniques préexiliques comme des prophètes « d'exception » (sauf Habakuk, cf. pp. 55-110). Dans le même sens, cf. W. H. SCHMIDT, *art. cit.*, in *Kairos*, 12, 1970, pp. 298-302. Certes, ces Prophètes étaient issus directement ou indirectement du prophétisme culturel, mais la tournure radicale de leur critique avait brisé le cadre

convient aujourd'hui que le prophétisme « d'exception » de l'A.T. ne s'en est pas pris au culte en tant que tel, mais plutôt à l'état d'esprit de ceux qui y participaient et à la « logique » dans laquelle ce culte était pratiqué²⁶⁷. Il s'avère ainsi que les Prophètes de l'A.T. œuvrent, tout comme leurs prédécesseurs à Mari, pour la réinstitution ou le renouvellement du culte — ce culte étant compris par les Prophètes israélites dans son sens le plus large. En Israël comme à Mari, les prophètes restent les défenseurs par excellence de la relation entre Dieu et l'homme, donc, en dernier ressort, du culte. Et c'est dans cette perspective que s'explique et se justifie la présence, dans leur message, de la menace aussi bien que de la promesse.

6. Incidences de la promesse et de la menace sur la forme littéraire des oracles prophétiques

Le problème du rapport entre la promesse et la menace dans l'oracle prophétique se pose aussi au niveau du langage et des formes littéraires. Nous avons relevé d'une part que la plupart des oracles prophétiques de Mari sont formulés dans un langage très libre, déterminé entièrement par la situation concrète à laquelle se réfère chaque oracle individuel. Nous avons vu d'autre part que le passage de l'annonce du salut à la revendication et à

de ce que l'institution était en mesure de prévoir ou de supporter. En quoi réside alors l'analogie avec le prophétisme de Mari ? Malgré la distance dans le climat religieux qui sépare Mari du royaume de Juda, l'on ne peut s'empêcher de penser que les prophètes de Mari — dans la mesure où ils n'épargnaient pas au roi leurs critiques et où leur message était proféré spontanément, parfois même sous une véritable contrainte divine — sont plus proches des Prophètes « d'exception » de l'A.T. (c'est-à-dire des Prophètes canoniques) que des prophètes cultuels du Temple de Jérusalem. A Mari aussi, les prophètes avaient franchi les limites prévues par l'institution et s'étaient placés dans un « état d'exception ». L'analogie est précieuse avant tout parce qu'elle nous montre qu'il n'existe, au niveau des institutions, aucune barrière primaire entre le prophétisme de salut et le prophétisme critique. A Mari, les deux tendances étaient représentées parmi les mêmes titulaires cultuels et s'exprimaient parfois par les mêmes personnes. En Israël, la seule chose qui séparait les Prophètes « d'exception » des prophètes cultuels était la rigueur avec laquelle ils jugeaient « l'état de salut ». Les uns et les autres n'appliquaient pas le même barème ou la même logique dans l'évaluation des causes et des conséquences de la rupture ou de la perturbation de « l'état de salut ». Cela est particulièrement évident dans la polémique de Jérémie et d'Ézéchiel contre les prophètes de salut (Jér 6 : 14 ; 8 : 11 ; cf. Ez 13 : 10, 16) : « Ils pansent la blessure de mon peuple à la légère, en disant « *šalôm* | *šalôm* ! », alors qu'il n'y a pas de *šalôm*. » Cf. à ce sujet aussi H. H. SCHMID, *šalôm*, SBS, 61, 1971, pp. 63-70.

267. Cf. *supra*, n. 265. Cf. aussi R. RENDTORFF, *Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kultpolemik*, in *ThLZ*, 81, 1956, cols 339-342; E. WÜRTHWIEN, *art. cit.*, in *Wort und Existenz*, pp. 144-160, avec les réserves de J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 156-162; M. SEKINE, *Das Problem der Kultpolemik bei den Propheten*, in *EvTheol*, 28, 1968, pp. 605-609; et, maintenant, H. SCHLÜNGEL-STRAUMANN, *Gottesbild und Kultkritik norezillischer Propheten*, SBS, 60, Stuttgart, 1972. Pour une compréhension différente du rapport entre « Gerichtsprophetie » et « Heilsprophetie », cf. maintenant W. H. SCHMIDT, *Die prophetische « Grundgewissheit »*, in *EvTheol*, 31, 1971, pp. 630-650.

la menace correspond en fait au passage de l'oracle sollicité à l'oracle spontané, ou de l'état « ordinaire » à l'état « d'exception ». Notre question est de savoir si ce passage de la promesse à la menace s'accompagne aussi d'un changement de langage.

Si un reproche, une revendication ou un avertissement ne peuvent, en raison de leur portée précise et du caractère concret de leur objet, s'appuyer sur un formulaire prédéterminé²⁶⁸, il n'en va pas de même des oracles qui s'inscrivent dans la perspective de l'annonce du salut. Ces oracles, qui ont leur « Sitz im Leben » dans le déroulement « ordinaire » de la consultation oraculaire aux sanctuaires, se confinent, par la force des choses, à des assurances et des prédictions d'ordre beaucoup plus général. C'est pourquoi l'on est en droit de se demander si la formulation de l'annonce du salut ne s'appuie pas, à Mari déjà — comme plus tard dans les oracles d'Asarhaddon, de Zakir ou du Deutéroésaïe —, sur des formes littéraires préétablies. Il est vrai qu'aucun des oracles retrouvés à Mari ne se conforme à la structure de l'oracle de salut, telle qu'elle apparaît dès le poème de *Ludlul Bêl Nêmeqi* en divers endroits de l'ancien Proche-Orient²⁶⁹. Ceci dit, il est remarquable que les seules formules « stéréotypées » que nous livrent les oracles de Mari se trouvent précisément dans l'élément de l'annonce du salut, que ce soit dans les oracles « favorables » ou, sous forme conditionnelle, dans les oracles « critiques ». Il est remarquable aussi que ces formules soient les mêmes que celles qui surgiront plus tard dans les oracles de salut proprement dits. Comme nous l'avons vu, il s'agit de la « Selbstvorstellungsformel » sous forme interrogative²⁷⁰, de la « Uebereignungsformel »²⁷¹ et de deux expressions se rapprochant du « *t-lyr* » biblique²⁷². On pourrait y ajouter

268. La détermination de la forme par la situation concrète n'empêche pas un recours occasionnel à des expressions empruntées à d'autres domaines. Cela est d'ailleurs courant dans le langage profane. Nous pensons que la différence formelle entre la menace et la promesse réside dans la dépendance beaucoup plus grande de la promesse (et surtout de l'assurance de salut) à l'égard de certains ensembles donnés de conceptualisations. Un oracle de menace peut se servir de la terminologie pénale, par exemple, sans pouvoir pour autant être réduit, dans son fond et dans son intention, à l'imagerie de la procédure pénale. (Cf. à ce propos, F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 209-213.) Malgré les emprunts formels, la situation concrète (« Offenbarungssituation »), avec tous ses impondérables, reste déterminante. Un oracle de promesse, en revanche, se meut dans un champ de conceptions qui lui est propre et qui, beaucoup moins exposé à l'influence de la situation concrète, a tendance à former son propre langage. Il faut reconnaître cependant qu'au cours des deux derniers siècles avant l'Exil, le prophétisme critique israélite créa un certain nombre de formes relativement rigides. Cf. G. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, 1964²; J. JEREMIAS, *WMANT*, 35, 1970, pp. 99, 108sq. et *passim*. Pour un inventaire des caractéristiques formelles des oracles de Mari, cf. maintenant K. KOCH, *art. cit.*, in *UP*, 4, 1972, pp. 64-69.

269. Cf. *supra*, pp. 213-240.

270. A. 1121; A 2925. Cf. *supra*, pp. 218sq.

271. Cf. J.-G. HEINTZ, *art. cit.*, in *VTS*, 17, 1969, pp. 125-129, et *supra*, pp. 227sq., n. 78, p. 268, n. 227.

272. Cf. J.-G. HEINTZ, *ibid.*, p. 121-125, et *supra*, pp. 226sq.

la « Landverheissung » de A. 1121²⁷³, ainsi que les formules ayant trait au thème du filet²⁷⁴.

La présence de ces formules dans les oracles prophétiques de Mari ouvre le champ à deux hypothèses : il est concevable que ces formules se réfèrent, plus ou moins librement, à une forme déjà fixée de l'oracle de salut. Malheureusement, il ne nous est parvenu qu'un seul texte rituel de Mari²⁷⁵, et nous ne savons rien du langage liturgique qui était utilisé dans les sanctuaires. Il est possible que dans la consultation officielle de l'oracle par le souverain, les oracles de salut aient été plus rigidelement structurés que ne le laissent apparaître les reflets de ces oracles dans les lettres envoyées à Zimri-lim par ses correspondants attirés. Toutefois, une seconde hypothèse nous paraît encore plus vraisemblable : plutôt que de s'appuyer sur une tradition déjà établie, les oracles de Mari pourraient se situer au début de l'évolution qui devait donner naissance, quelques siècles plus tard, à l'oracle de salut comme un genre autonome. L'on ne peut en effet que s'étonner de la grande fluidité de toutes les formes littéraires dans les oracles de Mari. S'il paraît certain que les formules mentionnées n'ont pas surgi spontanément de chaque situation concrète, mais se réfèrent à un langage donné, elles ne peuvent encore être considérées comme des expressions rigidelement « stéréotypées ». Cette souplesse formelle est illustrée également par l'exemple de X. 6 et X. 7. Dans ces deux lettres, une même correspondante (Shibtu) rapporte à Zimri-lim deux oracles de la même déesse Annunitum, comportant tous deux une prédiction de victoire. Or, dans le premier oracle il est question de la déesse à la 3^e personne, alors que dans le second oracle, la déesse parle à la 1^{re} personne. Visiblement, les formes littéraires des divers genres d'oracles sont en gestation, mais les canons formels n'ont encore rien de rigide.

7. Quelques réflexions sur les conditions historiques du prophétisme à Mari et en Israël

En marge de cette enquête, nous tenons à signaler une dernière analogie entre le prophétisme de Mari et celui d'Israël, peut-être la plus remarquable de toutes. Aux deux endroits, le prophétisme est né dans des conditions historiques analogues. Le règne de Zimri-lim a été marqué d'un bout à l'autre par la montée irrésistible d'un rival puissant et dangereux en la personne

273. Cf. l'extrait cité *supra*, p. 219.

274. Cf. J.-G. HEINTZ, *ibid.*, p. 129-137, et *supra*, pp. 226sq. Pour d'autres considérations à ce sujet, cf. maintenant J.-G. HEINTZ, *Langage prophétique et « style de cour » selon Archives Royales de Mari X et l'Ancien Testament*, in *Semitica*, 22, 1972, pp. 6-12.

275. Publié par G. Dossin, in *Revue d'assyriologie*, 35, 1938, pp. 1-13. Cf. *supra*, n. 218.

de Hammurabi de Babylone. D'allié qu'il avait été, Hammurabi était devenu un ennemi, et c'est lui en effet qui devait, en 1761 av. J.-C., donner le coup de grâce au royaume de Mari. De la même manière, les royaumes d'Israël et de Juda assistèrent impuissants à l'ascension de l'Assyrie, puis de la Babylonie, avant de succomber, presque fatalement, aux assauts successifs de ces envahisseurs. Tant à Mari que dans l'Israël préexilique, le message prophétique semble être marqué par la prévision intuitive d'une catastrophe plus ou moins imminente. A Mari, les oracles prophétiques reflètent en filigrane la détérioration constante de la situation politique sous la pression de Hammurabi²⁷⁶. En Israël, le prophétisme « classique » s'articule presque exclusivement sur l'arrière-plan de la menace croissante des Assyro-babyloniens et de leurs alliés.

La question qui se pose est celle-ci : existe-t-il un lien entre la détérioration de la situation politique et l'émergence d'un prophétisme « critique » ? En principe, « l'état de salut » ne dépend que de la qualité des relations culturelles ou religieuses entre le roi et la divinité, et non pas de l'évolution de la situation extérieure. Si le prophétisme de salut présuppose donc l'existence d'un « état de salut », il ne s'insère pas nécessairement dans une situation de paix et de prospérité extérieure. L'oracle de salut, en particulier, qui se veut l'annonce de la délivrance, n'a de sens que dans une situation de détresse. La relation entre le péril extérieur et l'orientation du message prophétique n'est donc pas directe. Cette relation devient significative dès le moment où la situation politique est considérée comme une conséquence de « l'état de salut ». Pour les prêtres-prophètes de Mari, une relation culturelle intacte entre le roi et la divinité doit conduire, nécessairement, au succès et à la prospérité (cf. A. 1121). Si le point de départ du prophétisme « critique » reste donc bel et bien ce que les prêtres-prophètes jugeaient être l'indifférence du roi à l'égard du culte, la détérioration de la situation politique a dû leur apparaître comme un symptôme décisif de la rupture de « l'état de salut » et comme une confirmation de la validité de leur critique. Une fois ce processus enclenché, il est difficile de faire la part de la « cause » et des « symptômes » dans l'influence qu'ils exercent tous deux sur l'évolution du message prophétique. C'est dans ce sens qu'il est légitime de dire, nous semble-t-il, que le déclin de la situation politique a « alimenté » la sévérité des prophètes, tant à Mari qu'en Israël.

Les archives de Mari s'arrêtant avec la chute du royaume de Zimri-lim, nous ne possédons aucun témoignage sur ce qu'il est advenu du prophétisme après cette catastrophe. En Israël, en revanche, l'activité prophétique s'est poursuivie au-delà de la chute des deux royaumes, et c'est dans ce contexte que le message du Deutéroésaie, si différent de celui des Prophètes préexiliques, prend tout son poids et vient confirmer en quelque sorte ce que nous avons dit sur la relation entre la promesse et la menace dans l'oracle prophétique. Le Deutéroésaie se trouve dans une situation toute nouvelle : la catastrophe étant consommée, les avertissements des Prophètes préexiliques s'étant avérés fondés, le message prophétique n'a plus besoin de faire la démonstration de la rupture de « l'état de salut ». Désormais, il s'agit au contraire d'annoncer le rétablissement de la relation avec Dieu et de redonner confiance au peuple vaincu et à ses dirigeants. C'est pourquoi il n'est pas surprenant que, tout en restant fidèle à l'esprit et aux conceptions de base du prophétisme préexilique, le Deutéroésaie ait puisé les formes

276. Cf. F. ELLERMAYER, *op. cit.*, p. 137. Cf. aussi J. F. ROSS, *Prophecy in Hamath, Israel and Mari*, in *HTP*, 63, 1970, pp. 1-28, surtout pp. 15-20.

et le contenu de son message dans la « Hellsprophetie » d'antan²⁷⁷. En plaçant son kérygme sous le signe de l'annonce du salut et en se servant de la forme de l'oracle de salut, le Deutéroésaie ne procédait donc pas à une *metabasis eis allo genos*. Il ne passait pas d'une perspective « prophétique » à une perspective « cultuelle », mais, répondant à ce qu'il savait être le rétablissement de « l'état de salut », il renouait simplement avec le message premier des prêtres-prophètes, celui de l'annonce du salut.

III. CONCLUSIONS SUR LE « SITZ IM LEBEN » ET LA MÉDIATION DE L'ORACLE DE SALUT

Nous pouvons résumer les résultats de notre enquête sous les quatre points suivants :

1) Toute activité oraculaire présuppose au départ l'existence d'un « état de salut », c'est-à-dire d'une relation cultuelle entre l'homme et la divinité. L'octroi d'oracles de directives ou d'exaucement est une des fonctions essentielles du culte. Si la prière, les sacrifices ou toute autre manifestation de la foi constituent l'apport de l'homme au culte, l'oracle représente, lui, l'apport de la divinité. Il faut en déduire que tout oracle de directive ou de salut est, à l'origine et en règle générale, un oracle sollicité. En revanche, les oracles de menace ou de mise en garde sont des messages spontanés, qui témoignent en général de la perturbation de « l'état de salut ».

2) La forme et le sens de l'oracle sollicité sont déterminés surtout par la requête du solliciteur. Si l'oracle doit répondre à une question précise, il prendra la forme d'une directive ou d'une consigne indiquant au fidèle la voie à suivre. En revanche, s'il exauce une plainte, l'oracle aura pour fonction d'assurer le quémendeur de la protection divine et de lui promettre des faveurs concrètes. Dans ce cas, il prendra la forme d'un oracle de salut. Cet oracle peut être sollicité dans des situations fort diverses, et il porte remède à toutes sortes de périls. Promesse de victoire lorsqu'il répond à la plainte d'un roi en guerre, l'oracle de salut devient promesse

277. Il faut garder à l'esprit que le prophétisme de salut et le prophétisme de jugement ne correspondent, ni à Mari ni en Israël, à des phases chronologiquement distinctes. Les deux phénomènes sont en général simultanés. (A ce propos, cf., par exemple, C. WESTERMANN, *The Way of the Promise in the O.T.*, in B. W. ANDERSON (ed.), *The O.T. and Christian Faith*, New York, 1963, pp. 207sq.). L'orientation du message prophétique dépend de la situation et du jugement de chaque prophète. Nous avons vu que les oracles émanant des sanctuaires de la ville même de Mari avaient tendance à être plus favorables que ceux qui provenaient des villes de Terqa, Alep ou Sippar. De même, l'on admet que la tradition du prophétisme de « paix » n'a jamais cessé au Temple de Jérusalem ni dans les autres sanctuaires du pays, bien que ce prophétisme-là ne nous ait laissé presque aucun vestige concret. La raison de cette lacune réside dans le fait que la catastrophe de l'an 586 av. J.-C. a provoqué la « canonisation » virtuelle des Prophètes de jugement alors qu'elle a laissé tomber dans l'oubli la « Heilsprophetie » qui avait été désavouée par les événements.

de guérison lorsqu'il s'adresse à un malade, promesse de réhabilitation lorsqu'il est destiné à un individu persécuté, et — si nous en croyons les textes de la Genèse — promesse de retour et de sédentarisation lorsqu'il s'adresse à un chef nomade en partance pour les pâturages d'hiver. Il n'y a donc aucune raison de postuler pour l'oracle de salut une origine ou un « Sitz im Leben » plus particuliers dans la guerre sainte, ou dans la transhumance des nomades ou encore dans la piété des *personae miserae*. L'oracle de salut a son origine et son « Sitz im Leben » exclusifs dans la pratique culturelle des sanctuaires²⁷⁸, et c'est par son enracinement dans les sanctuaires qu'il peut s'appliquer à des domaines différents et exercer, en outre, son influence sur les formes littéraires du langage profane.

3) Les oracles de salut et les oracles de directive sont sollicités et obtenus par l'intermédiaire de titulaires culturels rattachés aux sanctuaires. Il est impossible — et apparemment sans grand intérêt — de chercher à reconstituer les diverses catégories de « prêtres-prophètes »²⁷⁹ qui formaient le personnel culturel, et de déterminer quels étaient les titulaires plus particulièrement habilités à servir de médiateurs²⁸⁰. Nous avons vu qu'à Mari, toutes

278. Sur l'enracinement de l'oracle de salut dans la pratique des sanctuaires, cf. encore S. MOWINKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, II, 1962, pp. 53-73, surtout pp. 58-61.

279. Comme le signale J. JEREMIAS (op. cit., *WMANT*, 35, p. 3, n. 2), le terme « Priesterprophet » a été employé en premier par S. MOWINKEL in *Psalmenstudien. II. Das Thronbesteigungsfest Jahuds und der Ursprung der Eschatologie*, Oslo, 1922 (= Amsterdam, 1961), pp. 117, 153.

280. Il est évident qu'en Israël, « prêtres » et « prophètes » (culturels) ne peuvent pas simplement être identifiés les uns aux autres — puisqu'ils portent tout de même des titres différents (cf. J. JEREMIAS, *WMANT*, 35, pp. 183-193) —, mais il est pratiquement impossible, surtout pour la période ancienne, de déceler une différence en ce qui concerne leurs fonctions oraculaires respectives. W. ZIMMERLI (*Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung* (1957), in *TB*, 19, p. 122) reconnaît qu'à l'époque davidique, la fonction oraculaire du « prophète » ne se distinguait guère de celle du « prêtre ». Cf. dans le même sens S. MOWINKEL, *The Psalms ...*, II, pp. 53-58; F. STOLZ, *ATHANT*, 60, p. 181. H.-J. KRAUS (*Gottesdienst*, p. 125) écrit : « Es ist nicht recht klar, wie bei diesen Gottessprüchen und Orakeln priesterlicher Auftrag und prophetisches Charisma sich zu einander verhielten. » Mais même pour la période préexilique tardive, la situation n'est pas claire. Deus son analyse des oracles de salut du Deutéroésaie, H. E. VON WALDOW (*Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterjesaja*, Diss. Bonn, 1953, pp. 78sq.) croit pouvoir se distancer de J. BEGRICH (*Das priesterliche Heilsorakel* (1934), in *TB*, 21, pp. 217-231) en parlant d'un « kultprophetisches » plutôt que d'un « priesterliches Heilsorakel ». J. JEREMIAS (*ibid.*, pp. 149sq., 159), au contraire, défend avec vigueur le caractère « sacerdotal » de l'oracle de salut, ce qui ne l'empêche pas, par ailleurs, de faire reposer l'institution de l'échange oraculaire essentiellement sur les prophètes culturels (pp. 140-146) ni d'invoquer l'oracle de salut accordé par Ba'al-shamain à Zakir comme un exemple typique de médiation « prophétique » (p. 188). Quant à H.-J. ZOBEL (*Das Gebet um Abwendung der Not*, in *VT*, 21, 1971, pp. 91-99, surtout 98sq.), il s'appuie précisément sur l'oracle de Zakir pour réaffirmer le caractère « sacerdotal » de l'oracle de salut. Le fait que cet oracle se conforme aux termes de la complainte est pour lui

les catégories connues du clergé sont associées, une fois ou l'autre, à la médiation d'un oracle. Dans ce contexte, l'Ancien Testament mentionne tantôt des « prêtres », tantôt des « prophètes »²⁸¹. Les oracles d'Asarhaddon sont obtenus par la médiation de femmes sans titre particulier, mais dont on peut supposer qu'elles appar-

la preuve que le médiateur de l'oracle ne dispose pas d'un charisme « prophétique ». En fait, ni VON WALDOW ni JEREMIAS ni ZOBEL ne parviennent à nous convaincre de la possibilité de différencier de la sorte la médiation de l'oracle de salut. Dans l'ensemble, nous pensons qu'il faut se rallier aux conclusions de A. HALDAR, lorsqu'il écrit (*Associations of Cult Prophets*, p. 199) : « Both the Eastern and Northwestern Semites and the Arabs practised two main types of divination : a) by various ' technical oracle methods ' and b) by oracles imparted by a priest in a state of ecstasy. In theory these two types were divided between two different sections of the cult personnel, but we have seen that in practice there was no definite line of demarcation between the two categories of priests with regard to function; that on the contrary ' cumulation of functions ' seems to have been customary. [...] Applied to oracle giving, this means that no clear distinction can be made between ' sacerdotal ' and ' prophetic ' oracles; the Accadian *bārū* priest can take part in the ecstatic rites and the *mahhū* priest busy himself with divination by the observation of omens, while the West-Semitic *kōhēn* is an ecstatic too and the *nābī* imparted oracles obtained by means of ' technical oracle methods '. » Sur la fluctuation des fonctions médiatrices en Mésopotamie, cf. aussi A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956, pp. 221-225. Pour ce qui est de la comparaison avec le personnel cultuel arabe (préislamique et islamique), J. WELLHAUSEN écrivait déjà en 1897 : « Der hebräische Kohen ist der arabische Kahin. Der Kohen ist kein blosser Opterer und der Kahin kein blosser Wahrsager, jener wie dieser erteilt Orakel beim Heiligtum » (*Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897^a, p. 143, cf. aussi pp. 130-140).

281. Cf. *supra*, pp. 248sq. et nn. 186sq.; A. BARUCQ, art. *Oracle et Divination*, in *DBS*, VI, cols 779-783; W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, *BBB*, 18, 1966^a, pp. 177-186.

Nous laissons ici entièrement de côté le problème du rapport entre « prophète » (*nābī*) et « voyant » (*šō'eh* ou *hōzēh*). Le premier de ces deux personnages est en général considéré comme originaire de la civilisation sédentaire, alors que le second est rattaché au monde des nomades. La tradition biblique laisse encore percevoir l'origine différente de ces deux types, mais elle ne permet plus de délimiter leurs fonctions respectives. A ce propos, signalons que F. ELLEMEIER (*op. cit.*, pp. 165-170) croit pouvoir retracer dans le prophétisme de Mari la même dualité primitive entre « prophète » sédentaire et « voyant » nomade. Il est d'ailleurs probable que dès que les nomades se sédentarisèrent, leurs « voyants » s'identifiaient progressivement aux « prêtres » et aux « prophètes » des populations sédentaires. L'inverse semble s'être également produit : lorsque des sédentaires retournaient à la vie nomade, leurs « prêtres » redeviennent peu à peu des « voyants ». C'est ce que pourrait indiquer l'étymologie de *kāhin*, le voyant des Hébreux arabes, dont la racine est identique à celle du *kōhēn* (« prêtre ») israélite (cf. les dictionnaires); cf. A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets*, pp. 162sq.

Pour notre problème toutefois, cette distinction n'apporte rien. Comme il est acquis que l'oracle de salut a son origine dans les *sanctuaires*, donc dans la civilisation sédentaire, il est certain que ce genre littéraire n'a rien à voir avec les « voyants » nomades, quelles qu'aient été par ailleurs les fonctions de ces derniers. Sur le problème des « voyants » et de leur rapport avec les « prophètes », cf. A. HALDAR, *op. cit.*, pp. 90-134; J. PEDERSEN, *The Role Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs*, in H. H. ROWLEY (ed.), *Studies in O.T. Prophecy*, 1950, pp. 127-142; R. RENDTORFF, art. *cit.*, in *ZThK*, 59, 1962, surtout pp. 160-167; H. H. ROWLEY, art. *cit.*, in *The Servant of the Lord*, 1965^a, pp. 105-108; B. D. NAPIER, art. *Prophet*, in *IDB*, III, pp. 897sq.; H. M. ORLINSKY, *The Seer in Ancient Israel*, in *OrAnt*, 4, 1965, pp. 153-174; G. FOHREN, *Einteilung in das A.T.*, pp. 377sq.; *Geschichte der israelitischen Religion*, pp. 223sq.; F. STOLZ, *ATHANT*, 60, pp. 177-187.

tenaient au clergé de la déesse Ishtar²⁸². Le roi Zakir attribue l'oracle qu'il a sollicité de la part de Ba'al-shamaïn à la médiation de « voyants » et de « devins » (?)²⁸³. Il nous semble donc que le vrai problème n'est pas tant de trouver le titre original du médiateur d'oracles, mais plutôt de fixer la limite entre la consultation oraculaire proprement dite, enracinée dans le culte, et les multiples pratiques divinatoires indépendantes des sanctuaires. A Mari, cette séparation peut être opérée sans trop de difficultés. Nous y voyons d'une part les « devins » spécialisés, qui, faisant abstraction de toute inspiration, sont à l'affût de présages soigneusement classifiés. Nous y trouvons, d'autre part, les « prêtres-prophètes » rattachés aux sanctuaires, qui sont habilités par la divinité à prononcer des oracles « explicites ». Quelle que soit la méthode employée pour « provoquer » leur inspiration, ces « prêtres-prophètes » ne décèlent jamais de présages, mais transmettent des « paroles divines », paroles qu'ils attribuent à une inspiration directe et pour lesquelles ils revendiquent l'autorité de la divinité. Dans l'Ancien Testament, la séparation entre les phénomènes « mantiques » et « oraculaires » est plus difficile à réaliser, étant donné que les moyens « techniques » (et mobiles!) de la divination — notamment l'*éphod*, avec les *Urîm* et *Tummîm* — se trouvent précisément entre les mains des « prêtres ». Mais peut-être est-ce une erreur que de rapprocher hâtivement les *Urîm* et *Tummîm* (ainsi que, par exemple, les oracles de barque égyptiens²⁸⁴) de la mantique du *bârûm* mésopotamien. Nous nous demandons s'il ne serait pas indiqué de faire abstraction des méthodes de divination et de ne retenir que le « produit » de la divination. L'on pourrait ainsi admettre le critère suivant : lorsque la consultation de la volonté divine aboutit à un oracle articulé, c'est-à-dire à un message relevant de l'autorité personnelle de la divinité et se présentant — dans son intention sinon toujours dans sa forme²⁸⁵ — comme une « parole de Dieu », nous sommes en présence d'un phénomène « cultuel », qui relève des médiateurs attitrés d'une divinité et d'un sanctuaire. Mais lorsque la consultation aboutit à la perception d'un « présage » qui — quelle que soit la forme sous laquelle il

282. Cf. *ANET Suppl.*, p. 169. Il est vrai que les textes eux-mêmes ne nous apprennent rien sur la médiation de ces oracles. Cf. A. BARUCQ, *art. cit.*, col. 757; et H. B. HUFFMON, *art. cit.*, in *BA*, 31, 1968, p. 104.

283. [*b]yd hzyn wbyd 'adn*. Cf. à ce sujet les remarques de H. DONNER et W. RÖLLIG, in *KAI*, II, p. 208.

284. A. BARUCQ écrit (*art. cit.*, col. 765) : « Il est en somme assez impropre de parler de mantique égyptienne. Le recours à un oracle divin, mise à part l'intervention évidente dans les oracles intéressant les questions dynastiques, prend une tournure plus personnelle, plus confiante qu'en Mésopotamie. C'est bien une parole, un signe clair qui sont attendus et sont donnés par une figure divine, ou par une apparition, un songe, un messager mystérieux d'après les contes. »

285. Cf., à propos des textes X. 6 et X. 7 de Mari, *supra*, p. 280.

est communiqué — n'invoque pas l'autorité personnelle d'une divinité particulière, le phénomène relève de la mantique et ne dépend plus de l'institution culturelle. Quoi qu'il en soit, le problème se pose avant tout pour les oracles de directive, car lorsqu'un homme hésite entre deux voies possibles, il peut en effet se tourner aussi bien vers le devin que vers le prêtre-prophète. Mais si cet homme se trouve dans une situation de détresse, le devin ne lui sera d'aucun secours. C'est pourquoi il ira présenter sa plainte au sanctuaire, devant la divinité elle-même, et c'est elle qui, par la médiation d'un prêtre-prophète, lui annoncera la délivrance de ses maux. L'enracinement de l'oracle de salut dans l'institution culturelle est dès lors assuré.

4) Si l'oracle de salut et l'oracle d'avertissement ne peuvent être attribués à deux « ministères » différents, mais sont simplement issus de situations opposées, le langage dont ils se servent tend pourtant à suivre une évolution divergente. La revendication et la menace, entièrement déterminées par la situation concrète dont elles sont issues, sont formulées avec une grande liberté et restent très proches du langage profane. La promesse, en revanche, envisage l'avenir selon des catégories beaucoup plus générales et tend par conséquent à créer des formules stéréotypées. L'émergence de ces formules est perceptible dès les oracles de Mari. Par la suite, l'oracle de salut s'est coulé dans un moule structural dont les traits essentiels sont restés les mêmes depuis le poème de *Ludlul Bêl Nêmeqi* jusqu'aux oracles du Deutéroésaïe. Les principaux éléments de structure de l'oracle de salut sont « l'assurance du salut », « l'exposé des motifs » et le « corollaire » (qui est la promesse proprement dite). Malgré cette tendance à la structuration, il ne saurait être question de la formation d'un style « liturgique ». Chaque oracle de salut répond à une situation de détresse particulière et garde de ce fait son caractère propre et sa portée spécifique. Même dans les oracles d'Asarhaddon ou du Deutéroésaïe, où le genre atteint son expression la plus structurée, l'on ne peut encore parler d'une formule unique, qui s'appliquerait telle quelle à toutes les situations — un peu à la manière dont l'annonce du pardon des péchés dans certaines liturgies chrétiennes s'applique à tous les péchés. Il n'est d'ailleurs pas certain que la structure de l'oracle de salut remonte, partout où elle apparaît, à une même racine. Comme cette structure répond profondément aux exigences de la communication oraculaire dans sa réalité, il se pourrait qu'elle ait surgi de manière indépendante à plusieurs endroits.

Nous sommes maintenant en mesure d'apporter une réponse à notre question initiale : sur la base de l'ensemble des données que nous avons étudiées, il ne nous semble pas possible d'établir dans

le langage oraculaire une distinction entre des formes littéraires « sacerdotales » et des formes littéraires « prophétiques ». Nous sommes bien plutôt en présence d'un seul langage, qui ne varie qu'en fonction de la situation dans laquelle il est prononcé.

Appendice: Remarque à propos d'une hypothèse de C. Westermann

C. Westermann²⁸⁶ a cru pouvoir établir une différence de forme entre le langage oraculaire des « prêtres » et celui des « prophètes culturels » en séparant la « Heilszusage » de la « Heilsankündigung ». L'oracle « sacerdotal », c'est-à-dire l'oracle de salut proprement dit, se serait limité primitivement à la forme littéraire de « l'assurance du salut » (« Heilszusage »), composée uniquement du « Heilszuspruch » (l'exhortation « ne crains rien ») et de « l'exposé des motifs » (« Begründung »)²⁸⁷. Issu d'un mode de divination à réponse binaire (comme, par exemple, les *Urîm* et *Tummîm*), cet oracle sacerdotal se serait contenté au début de constater un tournant déjà intervenu en faveur du solliciteur. C'est pourquoi « l'assurance du salut » exige toujours, selon Westermann, un verbe au parfait ou une clause nominale, et qu'elle ne comporte — contrairement à l'oracle « prophétique » — aucune annonce concrète d'un événement futur. Quant à l'oracle « prophétique », prononcé par le « prophète culturel », il correspond au genre littéraire de « l'annonce du salut » (« Heilsankündigung »). Bien que ce genre se retrouve également sous forme de « corollaire » dans la plupart des oracles de salut, il représente à l'origine — toujours selon Westermann — un genre littéraire distinct. Chez le Deutéroésaïe, la « Heilsankündigung » apparaît d'ailleurs une dizaine de fois comme une unité autonome. L'oracle « prophétique » se rapproche de l'oracle « sacerdotal » en ce sens qu'il s'adresse, lui aussi, à un homme (ou à un groupe) en détresse, mais il s'en distingue par son intention, qui n'est pas de constater l'exaucement d'une plainte, mais d'annoncer un événement à venir. L'oracle « prophétique » est toujours exprimé à l'imparfait (donc, au futur). Jouissant d'une liberté formelle beaucoup plus grande, il ne revêt pas un caractère aussi absolu ou inconditionnel que l'oracle « sacerdotal ». Ainsi, Westermann conclut que seul l'oracle de salut proprement dit, tel qu'il est représenté par la « Heilszusage », peut revendiquer une origine, un « Sitz im Leben »

286. C. WESTERMANN, *The Way of the Promise through the Old Testament*, in B. W. ANDERSON (ed.), *The Old Testament and Christian Faith*, New York, 1963, surtout pp. 203-208, 211-215; *Das Heilswort bei Deuterojesaja*, in *EvTheol*, 24, 1964, pp. 355-373.

287. A propos de cette terminologie, cf. *supra*, pp. 235sq.

et une médiation « culturels »²⁸⁸. Westermann précise par ailleurs qu'il entend appliquer cette distinction non seulement au Deutéroésaie, mais à l'ensemble de l'Ancien Testament ainsi que, semble-t-il, à la littérature oraculaire de l'ancien Proche-Orient.

Comme il ressort en partie des pages qui précèdent, l'hypothèse de Westermann nous semble se heurter à des obstacles insurmontables. Les principales objections que soulève la distinction entre les deux genres littéraires postulés par Westermann sont les suivantes :

1) A quelques rares exceptions près²⁸⁹, tous les oracles de salut bibliques et extra-bibliques préservés comportent non seulement l'assurance du salut dans le présent, mais également l'annonce du salut au futur²⁹⁰. Nous avons constaté d'ailleurs que très souvent l'élément de l'annonce du salut comprenait aussi des motifs de la « Heilszusage »²⁹¹. Le postulat d'une origine distincte des deux éléments nous semble donc arbitraire²⁹².

2) Le passage, dans la structure verbale, de l'accompli à l'inaccompli n'est pas l'indice d'une orientation divergente de deux genres littéraires, voire de deux cercles de médiateurs. N'est-il pas significatif que les premières attestations de la « Uebereignungsformel » à se fonder avec certitude sur une médiation « technique » et « sacerdotale » — il s'agit des oracles de guerre rapportés dans les récits de Saül et de David — sont toutes formulées à l'imparfait

288. C. WESTERMANN écrit (*art. cit.*, in *EvTheol*, 1964, p. 371) : « Nur die Heilszusage hat eine geschlossene Struktur, deren Herkunft aus einem gottesdienstlichen Vorgang, der Antwort Gottes auf die Klage, dem Heilsorakel, nachweisbar ist. »

289. Les exceptions sont les suivantes : Gen 35 : 17 ; Nb 14 : 9 ; Dt 20 : 2-4 ; 1 Sam 4 : 20 ; 22 : 23 ; 2 Chr 32 : 7-8 ; Jér 1 : 7sq. La plupart de ces passages appartiennent à la classe des oracles « dérivés ». Cf. *supra*, p. 239, n. 138. Parmi les oracles extra-bibliques, la seule exception se trouve dans l'oracle d'Ishtar à Assurbanipal (*ANET Suppl.*, p. 170). Ce dernier texte est d'ailleurs assez significatif, puisque l'oracle de salut y sert d'introduction à un récit au sujet d'un autre oracle. Dans ce récit, un prêtre *šabrū* relate au roi comment il a vu, dans un songe d'incubation, la déesse Ishtar parler à Assurbanipal et lui donner l'oracle suivant : « Walk with the attack ; for whrever you intend to go, I am also ready to go. [...] You shall stay here where you should be. Eat, drink wine, make merry, praise my divinity, while I go and accomplish that work to help you attain your heart's desire. [...] » Dans cet oracle, les éléments de directive et de promesse sont étroitement mêlés. Nous ne savons pas si l'oracle de salut initial est sensé avoir été transmis par le même médiateur que l'oracle du récit, mais il nous semble exclu d'invoquer ce texte à l'appui d'une séparation primitive entre la « Heilszusage » et la « Heilsankündigung », puisqu'il fait apparaître côte à côte un oracle de salut (dans ses éléments II et III) et un oracle de directive et de promesse.

290. Il s'agit de l'élément IV (le « corollaire ») de l'oracle de salut. Cf. *supra*, p. 238.

291. Cf. *supra*, p. 238, nn. 132, 138.

292. L'unité fondamentale des divers éléments est parfaitement illustrée par l'oracle de Ba'al-shamayn à Zakir (cf. *supra*, p. 224 et n. 58) : « Ne crains rien (= II), car je t'ai fait ré[gner] (= IIIb), [et je me tien]drai avec toi et te délivrerai de tous ces rois qui ont dressé contre toi le siège ... (= IV). » Rien ne permet de mettre en doute l'unité entre la « Heilszusage » et la « Heilsankündigung ».

ou au participe actif²⁹³ ? A Mari, toutes les expressions qui figureront plus tard dans le cadre de la « Heilszusage » — il s'agit surtout de la « Uebereignungsformel » — se trouvent à l'inaccompli²⁹⁴. D'autre part, l'Ancien Testament donne de nombreux exemples d'oracles « prophétiques » — notamment d'oracles de jugement — qui sont formulés à l'accompli.

3) Le fait que la « Heilsankündigung » apparaisse aussi en dehors du cadre de l'oracle de salut ne suffit pas à l'établir comme un genre littéraire autonome. Les quelques textes énumérés par Westermann sous cette catégorie²⁹⁵ revêtent eux-mêmes les formes les plus diverses. Ils ne peuvent, par conséquent, être expliqués sur la base d'un genre littéraire unique. Pour notre part, nous serions enclin à penser que la plupart de ces oracles représentent des formes dérivées à la fois du « corollaire » de l'oracle de salut (dans la mesure où ils répondent à une situation de détresse) et des prédictions prophétiques²⁹⁶ (dans la mesure où ils impliquent la simple description d'événements à venir)²⁹⁷.

293. Cf. 1 Sam 23 : 4 (cf. 24 : 5) ; 2 Sam 5 : 19. Cf. aussi *supra*, p. 245, n. 150. Même ailleurs, la « Uebereignungsformel » se trouve assez souvent à l'imparfait (cf. Jg 20 : 28 ; 1 Rois 22 : 6 ; Jos 8 : 18) ou au parfait consécutif (cf. 1 Rois 22 : 12, 15 ; 2 Rois 3 : 18 ; Jg 4 : 7). Ce n'est que dans les textes dt. et dtr. que la formule se trouve uniformément au parfait.

294. Cf. A. 15 ; X. 7 ; X. 8 ; XIII. 23. Le seul cas où une promesse ou une assurance de salut ne soit pas exprimée par l'inaccompli, se trouve dans le texte X. 10. Des soldats apparaissent dans le songe du médiateur et disent : « Elle (la royauté, etc.) est donnée (na-ad-na-at) à Zimri-lim ! ... ». Mais même ici, ce n'est pas l'accompli, mais le statif qui est employé.

295. En plus des textes du Deutéroécate (cf. *art. cit.*, in *EvTheol*, 24, 1964, pp. 365-371), WESTERMANN signale les passages suivants : 1 Rois 22 : 11 ; És 7 : 4-9 ; 8 : 1-4 ; Jér 28 : 2-4, 11 ; 32 : 14-15. (Cf. *art. cit.*, in B. W. ANDERSON, *The O.T. and Christian Faith*, p. 206).

296. Pour une illustration extra-biblique de ce genre littéraire, cf., par exemple, R. H. PREIFFER, in *ANET*, pp. 451sq.

297. Pour une critique de l'hypothèse de WESTERMANN, cf. maintenant aussi J. SCHNÖPPHAUS, *Stellung und Funktion der sogenannten Heilsankündigung bei Deuterocesaja*, in *TZ*, 27, 1971, pp. 161-181.

CHAPITRE III

LA PROMESSE FAITE AUX PATRIARCHES EST-ELLE UN ORACLE DE SALUT?

Il nous faut maintenant revenir aux récits patriarcaux et nous poser la question du rapport entre la « promesse faite aux pères », dans ses diverses élaborations littéraires, et le genre de l'oracle de salut.

I. GEN 21 : 17

Il est un récit dans lequel la promesse se présente d'emblée comme un oracle de salut. C'est le récit élohiste de l'errance de Hagar au désert (Gen 21 : 14-20).

Au moment où Hagar a déposé son fils Ismaël sous un buisson pour ne pas le voir mourir, elle reçoit un oracle de salut :

17. « Dieu entendit les cris du garçon, et l'Ange de Dieu appela du ciel Hagar et lui dit : ' Qu'as-tu, Hagar (I) ? Ne crains rien (II), car Dieu a entendu les cris du garçon, là où il se trouve (IIIb). 18. Lève-toi ! Soulève le garçon et tiens-le par la main, car j'en ferai un grand peuple (IV). ' 19. Dieu dessilla ses yeux, et elle vit un puits d'eau. ... »

La forme de l'oracle de salut est absolument claire. Nous y trouvons presque tous les éléments du schéma élaboré par Westermann²⁹⁸ : en l'occurrence les éléments I, II, IIIb et IV (exhortation et promesse). La situation, elle aussi, est conforme à celle de l'oracle de salut : le message divin répond à la détresse de Hagar et exauce les cris d'Ismaël. Mais le récit contient également quelques traits « merveilleux », qui ne découlent pas du « Sitz im Leben » primitif de l'oracle de salut : l'oracle est spontané, il est accordé directement par l'Ange de Dieu, c'est-à-dire sans médiateur humain, et surtout,

298. Cf. *supra*, pp. 235sq.

il est suivi d'une « découverte » miraculeuse. La découverte du puits est une première concrétisation du tournant annoncé dans l'oracle, mais en même temps elle prépare la fondation d'un lieu de culte. L'oracle de salut apparaît ainsi non pas dans son cadre « ordinaire », qui est la consultation de la divinité dans un sanctuaire, mais figure comme élément d'une légende cultuelle²⁹⁹. Gen 21 : 14-20 nous offre donc le premier exemple d'un *hieros logos* avec un oracle de salut comme élément central. Nous aurons, bien entendu, à nous pencher sur ce phénomène à propos de Gen 28³⁰⁰.

Le problème est celui de l'ancienneté du récit de Gen 21 : 14-20 et de son rapport avec l'épisode parallèle de Gen 16 J. On considère en général que le récit du chap. 21 est en tous points secondaire par rapport à Gen 16³⁰¹, mais ce postulat ne nous paraît pas entièrement fondé.

En Gen 16, Hagar s'enfuit au désert alors qu'elle est enceinte. L'Ange de Yahvé lui apparaît près d'une source dans le désert et lui annonce qu'elle enfantera un fils et que celui-ci deviendra un homme fier et sauvage. Formellement, cette annonce (vv. 11-12) se compose de la promesse d'un fils (v. 11) et d'un « Stammesspruch » (v. 12). La promesse du v. 11 pourrait être le vestige soit d'une sentence de bénédiction (v. 11a *hnk hrh*; cf. 27 : 27 *r'h ryh bny kryh sdh* et 24 : 60 *'htnw 'l*), soit d'un oracle de salut (cf. l'élément IIIb au v. 11b *ky-šm' yhw' 'l-'nyk*). Quant au « Stammesspruch » du v. 12, il est à bien des égards analogue aux « oracles » de Gen 49 et de Dt 33. Le dialogue entre l'Ange et Hagar aux vv. 8-10 paraît secondaire (sauf peut-être le v. 8). Le v. 9 provient de R^{JE}, car il traduit manifestement un raccord avec le chap. 21 E. La promesse d'une descendance innombrable, qui est également hors de contexte³⁰², reflète la thématique du Yahviste et doit être une insertion de ce narrateur. Il reste donc pour le récit ancien le « Stammesspruch » des vv. 11sq. et le vestige de la fondation du sanctuaire de El Roï aux vv. 13-14.

En Gen 21, ce sont les vv. 11-13 qui sont secondaires³⁰³. Ils justifient la faiblesse d'Abraham en faisant état d'un ordre de Dieu. Ces versets reflètent probablement un apport de l'Élohiste. En revanche, les vv. 14-21 pourraient bien remonter à une tradition plus ancienne. Les traits quelque peu « larmoyants » du récit

299. Comme en Gen 16 : 7-14; 26 : 2sq.; 28 : 10-22; 46 : 2-4, l'oracle de Gen 21 : 17-18 annonce au héros la délivrance d'un grave danger et provoque de sa part la fondation d'un sanctuaire. Ce dernier élément n'est que sous-entendu en Gen 21 : 19, mais il est clairement attesté dans le récit parallèle de Gen 16 : 13sq.

300. Cf. *infra*, pp. 352-368.

301. Cf. H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 231-233; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, pp. 200sq.; et surtout C. WESTERMANN, *Arten der Erzählung in der Genesis*, in *TB*, 24, 1984, pp. 19-21.

302. Cf. C. WESTERMANN, *ibid.*, pp. 19sq.

303. Cf. H. GUNKEL, *Gen.*, pp. 228sq.

doivent peut-être être mis au compte de l'Élohiste³⁰⁴. Quoi qu'il en soit, un oracle de salut répond mieux à la situation de Hagar qu'une *berākāh* ou un « Stammesspruch ». Le don d'une bénédiction ou la promesse d'un fils conviendrait mieux à une femme encore non enceinte, et le « Stammesspruch » de 16 : 12 ne présuppose pas nécessairement l'abandon de Hagar dans le désert.

Pour conclure, nous estimons probable que les deux récits remontent à une tradition qui relatait l'octroi à Hagar d'un oracle de salut. Ce récit revêtait probablement une structure tout à fait analogue à celle de Gen 28 (cf. aussi la situation de « l'Araméen en perdition » de Dt 26 : 5) : Hagar, exclue de son clan, erre dans le désert avec son enfant (ou peut-être est-elle encore enceinte). Épuisée et désespérée, elle se couche près d'un buisson, sans se douter qu'elle se trouve en un lieu saint. C'est alors que le dieu de l'endroit lui apparaît et lui adresse un oracle de salut. Dans cet oracle, il lui annonce le secours et prédit un grand avenir pour son fils, puis il lui révèle la présence d'une source à cet endroit même, lui sauvant ainsi la vie. En réponse à cette apparition, Hagar reconnaît le dieu El Roi (peut-être en instituant son culte) et appelle le lieu Beer Lahai Roi.

Ce récit pourrait avoir été à la fois la « Ursprungssage » des Ismaélites et le *hieros logos* de leur centre cultuel. Lorsqu'Ismaël fut incorporé au système généalogique patriarcal, ce récit aura été recueilli dans la tradition israélite.

Nous nous tournons maintenant vers les récits qui ont pour objet la promesse de la terre, c'est-à-dire Gen 12 : 1(?), 7; 13 : 14sq., 17; 15 : 7-12, 17sq.; 22 : 15-18; 26 : 24a (avec 26 : 2sq. et 46 : 3sq.); 28 : 13, 15.

II. GEN 12 : 1, 7; 13 : 14-17

En Gen 12 et 13, nous avons attribué la promesse du pays, dans ses trois assertions successives, à l'auteur de la « Grundschrift » préyahviste³⁰⁵. Aucune de ces promesses ne revêt la forme d'un oracle de salut, mais aucune d'entre elles ne peut prétendre être le reflet direct d'une « Verheissungserzählung » ancienne.

Gen 12 : 1 est une simple exhortation suivie d'une allusion à une promesse à venir. Les vv. 2-3, qui sont une promesse de bénédiction, ont été ajoutés par le Yahviste. Expriment le kérygme

304. Le « sentimentalisme » est considéré comme un signe caractéristique du narrateur élohiste. A propos de cette tendance en Gen 22, cf. H. Graf REVENTLOW, *Opfere deinen Sohn*, BS, 53, Neukirchen, 1963, pp. 67sq.

305. Cf. *supra*, pp. 65-85.

théologique de ce narrateur, ils ne remontent ni à une tradition plus ancienne, ni à une forme littéraire reçue³⁰⁶.

La promesse de Gen 12 : 7 est dépourvue des formules d'introduction propres à l'oracle de salut. D'autre part, elle ne répond à aucune détresse particulière et ne laisse percevoir aucun lien avec son contexte narratif. Qu'elle soit le « résumé » d'une promesse plus ancienne, aujourd'hui disparue, ou qu'elle représente, comme nous le pensons³⁰⁷, la deuxième étape dans le développement « programmatique » du récit de la « prise de possession » du pays par Abraham, la promesse de Gen 12 : 7 ne nous apprend rien sur le genre littéraire de la promesse de la terre dans les traditions primitives.

Les mêmes observations peuvent être faites à propos de Gen 13 : 14-17. Ici encore, nous ne trouvons ni la « Selbstvorstellungsformel », ni la formule « ne crains rien ». Pas plus qu'en 12 : 7, la promesse ne présuppose ici un péril quelconque; elle se présente plutôt comme le point culminant de « l'ascension » d'Abraham.

Nous avons déjà indiqué que la « Grundschrift » des chap. 12sq. doit être interprétée comme une construction « programmatique » d'un auteur dont le but était de revendiquer pour Abraham la « Landverheissung » accordée primitivement à Jacob-Israël³⁰⁸. La promesse a donc été extraite de son cadre narratif ancien dans le cycle de Jacob-Israël pour devenir le fil thématique d'un nouveau récit sur Abraham. Si la localisation à Béthel et l'objet principal de la promesse ont survécu à cette « transplantation », la forme en a été substantiellement modifiée. L'ancien contexte narratif disparu, la forme de l'oracle de salut n'avait apparemment plus sa raison d'être.

Par ailleurs, il est remarquable que le Yahviste, en reprenant la « Grundschrift » des chap. 12sq. dans sa propre narration, n'ait pas cherché à réintroduire — ou à introduire — les éléments formels de l'oracle de salut, notamment la « Selbstvorstellungsformel ». Cela nous prouve, une fois de plus, que le Yahviste a respecté scrupuleusement les formes littéraires reçues. Ceci dit, nous avons là un premier argument en faveur de l'ancienneté de l'oracle de salut en Gen 26 : 24; 28 : 13, 15. Puisque le Yahviste n'a pas jugé bon de donner à la promesse de Gen 13 : 14-17 la forme d'un oracle de salut (bien qu'il ait pris l'initiative d'élargir

306. Sur l'autonomie primitive des notions de « bénédiction » et de « promesse », cf. *supra*, pp. 61sq. et n. 126, *infra*, pp. 339-343.

307. Cf. *supra*, p. 65, n. 137, pp. 75sq.

308. Cf. *supra*, pp. 81-84.

le contenu de cette promesse par l'insertion du v. 16³⁰⁹), on ne voit pas pourquoi il aurait imposé cette forme littéraire en Gen 26 : 24 ; 28 : 13,15 si elle n'avait pas figuré déjà dans la forme reçue de ces récits.

III. GEN 15

Le récit de Gen 15, appelé communément « l'alliance d'Abraham », occupe parmi les récits de promesse une place à part. A première vue du moins, il semble en effet que ce récit présente la promesse de la terre sous une forme totalement différente de celle des autres promesses patriarcales. Bien que le récit lui-même commence par un oracle de salut (v. 1), la vision d'Abraham, qui en est le point culminant (v. 17), ne comporte — contrairement au songe de Jacob en Gen 28 — ni oracle de salut ni « Heilsankündigung ». Cette vision, dans laquelle le patriarche assiste à l'accomplissement en silence d'un rite mystérieux, débouche sur la simple constatation du don de la terre à Abraham (v. 18). Certains auteurs se sont demandé, par conséquent, si le récit de Gen 15 attestait l'existence d'un autre type de promesse à côté de celui de Gen 12sq., 26 ou 28. Depuis A. Alt³¹⁰, on a même tendance parfois à considérer Gen 15 comme le « modèle » des récits de promesse patriarcaux et à le tenir pour le seul vestige d'une tradition authentiquement « patriarcale ». Pour ces raisons il est nécessaire d'accorder au problème de la promesse en Gen 15 une attention toute particulière.

1. La place et la fonction de l'oracle de salut dans la structure actuelle de Gen 15

Le récit de Gen 15 est introduit par l'octroi d'un oracle de salut à Abraham :

« Après ces événements, la parole de Yahvé fut adressée à Abram, dans une vision, en ces termes :
 ' Ne crains rien (II), Abram (I) !
 Je suis ton bouclier (III),
 ton salaire sera très grand (IV)
 (ou selon le texte sam. : je rendrai ton salaire
 très grand). ' » (Gen 15 : 1).

La forme de l'oracle de salut est évidente³¹¹. Ce qui fait problème

309. Cf. *supra*, pp. 80,85,178-181.

310. A. ALT, *Der Gott der Väter*, in *Kl. Schr.*, I, pp. 66sq.

311. « Je suis ton bouclier » ne représente pas une « Selbstvorstellungsformel ». Il s'agit d'une expression analogue à la formule « je suis avec toi », qui est propre à l'exposé des motifs » (III) ou au « corollaire » (IV) de l'oracle de salut. (Cf. *infra*,

est la fonction de cet oracle et son rapport avec le contexte narratif. Il est d'abord frappant de constater que l'oracle ne spécifie pas l'objet de sa promesse, mais qu'il laisse prévoir, ou exige même, une explicitation au cours d'un développement narratif ultérieur. Dans sa forme actuelle, l'oracle de Gen 15 : 1 ne peut donc pas avoir constitué en lui-même l'aboutissement d'une « Verheissungs-erzählung » (contrairement, par exemple, à l'oracle de Gen 28 : 13sq.). C'est ce que confirme d'ailleurs sa place dans son contexte actuel. L'oracle sert d'ouverture à la première « scène » du récit (vv. 1-6) et il introduit le dialogue au cours duquel Yahvé va promettre à Abraham la naissance d'un fils (v. 4) et une postérité innombrable (v. 5).

Pendant, de l'avis de tous les commentateurs, la constellation actuelle des divers éléments de Gen 15 est sujette à caution. Pour juger du contexte et de l'origine de l'oracle du v. 1, nous pouvons nous appuyer en bonne partie sur l'étude de N. Lohfink³¹², qui a apporté, nous semble-t-il, les éléments d'une solution à l'énigme que pose la composition littéraire de ce chapitre³¹³. Lohfink a démontré que le texte de base de Gen 15

p. 305). C'est pourquoi l'on ne saurait dériver de ce passage le nom originel du « Dieu d'Abraham », comme le suggèrent V. MAAG (*Der Hirte Israels, in Schweiz. Theol. Umschau*, 28, 1958, p. 8) et H. C. WRITE (*A Formcritical Analysis of the Patriarchal Cultic Legends*, Diss. Drew University, 1967, pp. 115, 173-175, mais cf. aussi p. 177).

312. N. LOHFINK, *Die Landverheissung als Eid*, SBS, 28, Stuttgart, 1967.

313. LOHFINK nous paraît être le premier à avoir démontré la « logique » qui a présidé à la composition de Gen 15. Il est inutile de retracer ici dans le détail la discussion sur l'origine et la composition littéraire du Gen 15. En plus des commentaires, cf. notamment les études suivantes : R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Marburg, 1896, pp. 58-62; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, 1948, pp. 29, 218, 251sq.; E. L. EHRLICH, *Der Traum im Alten Testament*, BZAW, 73, 1953, pp. 35-45; L. A. SNIJDENS, *Genesis XV. The Covenant with Abram*, in OTS, 12, 1958, pp. 261-279; O. KAISER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15*, in ZAW, 70, 1958, pp. 107-126; A. CAQUOT, *L'alliance avec Abram (Genèse 15)*, in Semitica, 12, 1962, pp. 51-66; H. CAZELLES, *Connexions et structure de Gen., XV*, in RB, 69, 1962, pp. 321-349; H. SEEBASS, *Zu Genesis 15*, in WuD, N.F. 7, 1963, pp. 132-149; G. JACOB, *Der Abrahamsbund*, in *Communio Viatorum*, 7, 1964, pp. 250-254; P. KILIAN, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen*, BBB, 24, 1966, pp. 36-73; *Der heilsgeschichtliche Aspekt in der elohaischen Geschichtstradition*, in *Theologie und Glaube* (Paderborn), 56, 1966, pp. 369-384; J. DUS, *Der Jakobbund Gen 15, 8 ff.*, in ZAW, 80, 1968, pp. 35-38; R. E. CLEMENTS, *Abraham and Doubt. Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition*, SBT, 2nd Ser., 5, London, 1967.

Tout récemment, L. PERLITT (*Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT, 36, Neukirchen, 1969, surtout pp. 65-77) a mené une attaque frontale contre les thèses de LOHFINK. Pour cet auteur, aucun partie du Gen 15 ne saurait être antérieure (dans sa formulation actuelle) au VII^e siècle av. J.-C. Tout en admettant la possibilité, vague et non vérifiable, d'une « base » élohiste, PERLITT attribue tous les éléments caractéristiques de Gen 15 ainsi que la formulation du récit à un auteur « proto-déutéronomique ». Nous aurons l'occasion de répondre, à la fin de ce paragraphe (cf. *infra*, pp. 325sq.), à son argument principal, qui se fonde sur l'hétérogénéité entre la promesse de Gen 15 : 18, accordée sous la forme d'un serment, et la « Landverheissung » dans la source yahviste (Gen 12 : 7; 13 : 15; 28 : 13) où la forme du serment est

(vv. 1,2,4-12,17-21) est une compilation sous forme narrative de plusieurs oracles. Chacun de ces oracles est probablement issu d'une « Verheissungserzählung » indépendante, aujourd'hui disparue. C'est ce que montrent les quelques traits narratifs anciens dont ils

absente. En attendant, il ne nous paraît pas inutile de prendre position dès maintenant face aux autres arguments avancés par PERLITT.

a) PERLITT (*ibid.*, pp. 65-69) attribue les mentions du serment divin préservées dans un contexte yahviste (Gen 24 : 7 ; 26 : 3b ; 50 : 24 (E)) à des interpolateurs « proto-deutéronomiques ». L'on ne saurait donc, dit-il, se fonder sur ces textes pour établir l'appartenance de Gen 15 : 18 à J, comme le fait LOHFINX (*op. cit.*, pp. 20-23). Sur ce point, PERLITT a sans doute raison. Mais les déductions qu'il en tire pour Gen 15 ne sont pas contraignantes pour autant : même si la présence de *nšb'* en Gen 24 : 7 — c'est là le seul texte qui soit vraiment l'objet d'un titige (cf. LOHFINX, *ibid.*) — devait résulter d'une glose « proto-deutéronomique », l'usage du verbe *šb'*, comme d'ailleurs son apparition généralisée dans les textes deutéronomiques et deutéronomistes, exigerait un « Bezugsobjekt ». A moins que le récit de Gen 15 n'ait été créé précisément par les cercles « proto-deutéronomiques » — ce qui est rendu invraisemblable non seulement par l'absence du verbe *šb'* en Gen 15, mais aussi pour les raisons mentionnées ci-dessous sous d) et e) —, l'emploi de *nšb'* dans les textes en question se réfère certainement à une tradition antérieure. Or, dès le moment où le « Bezugsobjekt » (c'est-à-dire Gen 15 : 9-12, 17sq.) est antérieur à la phase « proto-deutéronomique », rien ne permet d'exclure a priori son appartenance à la narration yahviste ou même à une tradition plus ancienne.

b) PERLITT (*ibid.*, pp. 68sq., 76sq.) estime que la *tendance* de Gen 15 — le renforcement de la « Landverheissung » par le serment de Yahvé — s'explique mieux dans le cadre des préoccupations de cercles (proto-)deutéronomiques et dans la situation périlleuse du vi^e siècle qu'à l'époque du Yahviste, toute empreinte de sérénité. Il rejoint ainsi les lignes maîtresses de l'argumentation de W. STAERK (*Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des Alten Testaments*, I, Berlin, 1899, pp. 38-43) et de J. HORTJANZ (*Die Verheissungen an die drei Erväter*, Leiden, 1956). Pour notre part, nous avons montré que la promesse du pays ne représente pas, en effet, un *theologoumenon* du narrateur yahviste, mais qu'elle remonte à un stade antérieur (cf. *supra*, pp. 89-207). Il est certain que lors de l'installation en Palestine des premiers clans « patriarcaux » ou « proto-israélites », le souci de la sédentarisation et de l'acquisition de terres jouait un rôle au moins aussi grand que devait jouer plus tard, aux viii^e et vii^e siècles, l'appréhension devant la menace contre le territoire national suscitée par la poussée assyrienne. Que l'un de ces clans de semi-nomades ait cherché à rehausser sa revendication territoriale par un récit comme celui de la vision d'Abraham n'est nullement improbable. D'autre part, il nous semble que la réactualisation de la promesse et l'insistance sur le serment de Yahvé, telles qu'elles apparaissent dans les textes deutéronomiques et deutéronomistes, ne se comprennent bien — et ne peuvent avoir atteint leur but d'apaisement auprès des Israélites du vii^e siècle — que dans la mesure où elles se réfèrent à une tradition réellement ancienne et reconnue comme telle. Étant donné que l'on ne connaît pas d'autres récits patriarcaux dus aux cercles (proto-)deutéronomiques, et que les interpolations généralement attribuées à ces cercles sont elles-mêmes discutées (cf. C. H. W. BREKELMANS, *Die sogenannten deuteronomischen Elemente in Gen.-Num. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomiums*, in *VTS*, 15, 1966, pp. 90-96; *Éléments deutéronomiques dans le Pentateuque*, in C. HAURET (éd.), *Autour grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, *Recherches Bibliques*, 8, Bruges, 1967, pp. 77-91), c'est à PERLITT, et non pas aux défenseurs de l'attribution de Gen 15 à J ou à E (cf. *ibid.*, p. 75), qu'il incombe de fournir la preuve de l'origine deutéronomique de ce récit.

c) PERLITT (*ibid.*, pp. 70-74) s'efforce aussi de démontrer le caractère tardif du vocabulaire de Gen 15. (Dans le même sens, cf. maintenant J. VAN SETENS, *Confessional Reformulation in the Exilic Period*, in *VT*, 22, 1972, pp. 454sq.). Il s'attache en particulier à la « Wortereignisformel » (*hgh dbr-yhwh 'l 'brn*) du v. 1a, au terme *mšz* du v. 1b et aux termes rares qui apparaissent dans les vv. 9-12, 17 (*br*, *grym*, *grym*, *tr*, *gwz*, *spr*, *hškh*, *'lqh*). Certes, il se pourrait que la « Wortereignisformel » soit issue

demeurent entourés. Ces oracles ont chacun pour objet une promesse différente : la naissance d'un héritier (v. 4), une descendance innombrable (v. 5) ou la possession du pays (vv. 7,18). Bien que

d'une relecture ultérieure (mais cf. *infra*, p. 307). Il se peut aussi que la vision d'Abraham ait été élargie et réinterprétée par des rédacteurs postyahvistes (cf. *infra*, n. 384). Mais en aucun cas la rareté des termes ne saurait être prise en tant que telle comme un argument contre l'origine « archaïque » de Gen 15. *mhzh* apparaît en Nb 24 : 4,16 dans un contexte très ancien, reçu dans la narration yahviste. Et PERLITT reconnaît lui-même (p. 74, n. 1) que le vocabulaire des vv. 9-12,17 ne trouve pas davantage d'analogies dans Dt/Dtr qu'il n'en a dans l'œuvre de J. Seulemme, chez le Yahviste l'excentricité des conceptions et du vocabulaire s'explique beaucoup plus facilement que chez Dt/Dtr, puisque le premier narrateur a repris d'anciennes traditions dans leur « Wortlaut » (cf. *supra*, pp. 64,130) alors que les seconds ont tout reformulé à leur manière. Enfin, nous ne voyons pas comment PERLITT peut attribuer les vv. 13-16 à l'Élohiste, ni comment il peut admettre que ces versets aient été insérés dans un contexte narratif « plus récent ».

d) PERLITT (*ibid.*, p. 74) considère le rite décrit aux vv. 9-12, 17 comme un « Mischritual ». Non seulement la mention de plusieurs victimes, mais aussi la présence d'éléments « sacrificiels » lui paraissent indiquer un récit d'origine récente. Mais le raisonnement ne doit-il pas justement être inversé ? Si Gen 15 était un *theologoumenon* deutéronomique destiné à justifier l'emploi du verbe *šb'* dans les renvois à la promesse faite aux Pères, le rite eût été décrit d'une manière plus claire et les éléments « sacrificiels » n'y auraient eu aucune raison d'être. La surcharge des vv. 9-12 est précisément le signe qu'une ancienne tradition d'un rite imprécatoire a été camouflée et réinterprétée au cours d'un long cheminement. (À ce sujet, cf. S. E. LOEWENSTAMM, *Zur Traditionsgeschichte des Bundes zwischen den Stämmen*, in *VT*, 18, 1968, pp. 500-506; et *infra*, p. 313 et n. 384).

e) Dans le même sens, PERLITT (*ibid.*) invoque une prétendue incompatibilité entre le rite d'alliance et les éléments du songe, de l'incubation et de la théophanie qui figurent également dans le récit. Il en conclut que le rite d'alliance a été surimposé à une ancienne « Traumerzählung » élohiste, analogue peut-être à celle de Gen 28. C'est sur ce point, nous semble-t-il, que l'analyse de PERLITT s'écroule définitivement. Comme nous allons le voir, le caractère de la vision est indispensable à la compréhension du récit dans son ensemble. Le narrateur ne pouvait pas relater l'accomplissement par Dieu d'un rite imprécatoire dans la « réalité » comme il l'aurait fait pour un homme. Nous verrons que la scène des vv. 9-12,17-18bc forme un ensemble qui ne peut se passer d'aucun de ses éléments fondamentaux. Le partage des animaux est directement lié au rite imprécatoire et à la vision d'Abraham. Aussi le serment de Dieu ne peut-il être considéré comme un apport secondaire; il est au contraire le noyau même de la légende cultuelle de Gen 15. Nous pensons ainsi avoir réfuté l'hypothèse de PERLITT selon laquelle le récit de Gen 15 doit être attribué à des cercles « proto-deutéronomiques ». Contre les thèses de PERLITT, cf. maintenant aussi D. J. MCCARTHY, *birth in Old Testament History and Theology*, in *Biblica*, 53, 1972, pp. 110-121, pour Gen 15, voir surtout pp. 116sq.

Au moment de livrer notre manuscrit à l'impression, nous constatons que E. KURSCH (*Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten « Bund » im Alten Testament*, *BZAW*, 131, Berlin, 1973, surtout pp. 66-70) défend maintenant, lui aussi, une date tardive pour Gen 15. KURSCH va même plus loin que PERLITT, puisqu'il situe l'origine de ce récit entre 625 et 609 av. J.-C., donc à une époque post-deutéronomique ! Mais son argumentation est fort décevante, car elle s'appuie presque exclusivement sur l'origine prétendue tardive des vv. 18b-21 (v. 18bβ : la délimitation de la terre promise, et vv. 19-21 : la liste des peuples). Or, ces versets sont — tout le monde en convient (même LOEWENSTAMM, *op. cit.*, pp. 65-78) ! — une réactualisation de l'enjeu primitif du récit. Le problème posé par ces versets n'est donc nullement lié à la question de l'origine du récit de la vision d'Abraham. Contre KURSCH (p. 68), on maintiendra que le v. 18abc (*byum khu' let ghwh 'l -'brm bryt l'mr l'z'k nity 'l-h'rš hz'!*) peut très bien avoir constitué l'aboutissement du récit primitif. Cf. *supra*, p. 79 et n. 168, *infra*, p. 319, n. 398.

l'origine de ces récits soit elle-même incertaine, Lohfink³¹⁴ attribue leur compilation déjà à un précurseur du Yahviste. L'ensemble du récit a par la suite été reçu tel quel dans la narration du Yahviste.

Est-il possible, sur cette base, de reconstituer, ne serait-ce que très approximativement, la situation et la fonction de l'oracle de Gen 15 : 1 dans la structure du récit actuel et dans son contexte primitif? Peut-on déterminer le niveau de tradition auquel appartient cet oracle?

Westermann³¹⁵ a cherché à expliquer l'ensemble de la première « scène » (vv. 1-6) comme le reflet de l'octroi d'un oracle de salut. La « Heilsankündigung » du v. 4 ne serait que le corollaire de la « Heilszusage » du v. 1b et formerait ainsi avec celle-ci un seul oracle de salut, interrompu, il est vrai, par la complainte d'Abraham. S'intégreraient également à ce schéma le signe confirmateur du v. 5 et le constat de la « foi » d'Abraham au v. 6. La seconde « scène » (vv. 7-21) serait construite selon le même principe, la « Heilsankündigung » du v. 18 répondant à la « Selbstvorstellungsformel » du v. 7.

Lohfink³¹⁶ admet, lui aussi, que la structure du chapitre ait été influencée, en partie, par le schéma de la sollicitation et de l'octroi d'un oracle de salut, mais il ne maintient pas, à ce niveau, une stricte division de Gen 15 en deux « scènes » successives. Au niveau de la « compilation », le chapitre serait déterminé, dans sa structure d'ensemble, par la séquence des éléments suivants : l'octroi de l'oracle de salut (vv. 1,7), la « demande d'un signe » (v. 8), et « l'octroi du signe » (vv. 9-12,17-21). Ainsi, l'oracle de salut initial trouverait son accomplissement non pas dans la promesse d'une descendance aux vv. 2-5, mais dans la « Landverheissung » (promesse de la terre) des vv. 9-12,17-21. Les vv. 2-6 forment, selon Lohfink, une seconde courbe, constituée par la complainte d'Abraham (vv. 2sq.), l'annonce du salut (vv. 4sq.) et le constat de la foi d'Abraham.

Tant Westermann que Lohfink attribuent cet effort de structuration à la phase de « composition » ou de « compilation » du récit de Gen 15. Tous deux estiment que les « Verheissungserzählungen » qui sont à la base du récit ont été réinterprétées par le compilateur

314. N. LOHFINK, *ibid.*, pp. 82-84. LOHFINK parle d'une « traditionsdeutende, sekundäre Orakelzusammenstellung » (*ibid.*, p. 82).

315. C. WESTERMANN, *Arten der Erzählung in der Genesis*, in *TB*, 24, 1964, pp. 22sq., 29. Dans le même sens, cf. R. E. CLEMENTS, *Abraham and David. Genesis 15 and its Meaning for Israeliite Tradition*, *SBT*, 11, 5, London, 1967, p. 19, où il écrit : « The basic form of Gen 15.1-6 is that of an oracle of assurance. »

316. N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 45-49,56-62.

à la lumière du phénomène culturel et littéraire de l'oracle de salut. L'oracle du v. 1, ainsi que tous les éléments qui y sont pertinents, ne sauraient donc remonter — telle est leur conclusion — à une époque antérieure à la composition littéraire du récit, c'est-à-dire au x^e siècle av. J.-C.³¹⁷.

Sur un point, ces deux tentatives de retrouver la structure de Gen 15 se heurtent toutefois à une même difficulté : il est insoutenable de définir la structure du récit, telle qu'elle est perçue par Westermann ou par Lohfink, comme le reflet du processus de la sollicitation et de l'obtention d'un oracle de salut. Nous ne connaissons pas de texte, ni dans l'Ancien Testament ni dans les littératures voisines, où la complainte interviendrait après la réception d'un oracle de salut. Dans les oracles de ce type, la « Heilsankündigung » n'est jamais séparée de la « Heilszusage » par une intervention du solliciteur, que ce soit par une réitération de la complainte ou par la demande d'un signe³¹⁸. Par ailleurs, la demande d'un signe n'est pas assimilable à la sollicitation d'un oracle de salut. Il s'agit là de deux phénomènes très différents³¹⁹. L'oracle de salut répond à une complainte prononcée dans un sanctuaire, alors que la demande d'un signe peut relever de toutes

317. LOHFINK écrit (*ibid.*, p. 56) : « Wird er [Abraham] damit [d.h. mit v. 1a] im Licht jener Gestalten gesehen, die in der auslaufenden Richter- und der beginnenden Königszeit die eharismatische Nähe zum Göttlichen besaßen, so bringt ihn das nun ergehende Heilsorakel mit dem jungen Königtum in Verbindung. » H. WILDBENGER dit (« Glauben » im Alten Testament, in *ZThK*, 65, 1968, pp. 129-159, cf. p. 143) : « Modell der Verheißung an Abraham ist also wieder das Heilsorakel an einen König oder Heerführer. » Cf. dans le même sens, O. KAISER, *art. cit.*, in *ZAW*, 70, 1958, pp. 111-118 ; R. E. CLEMENTS, *op. cit.*, p. 19. C. WESTERMANN exprime la même idée en des termes un peu différents (*TB*, 24, p. 22) : « Auf die Herkunft und Geschichte dieser Struktur braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es genügt zu sagen, dass diese Struktur darin eine wesensandere Ganzheit als die der einfachen Erzählung ist, dass sie etwas stetig, immer wieder geschehendes darstellt im Gegensatz zur einfachen Erzählung, die wesentlich Einmaliges erzählt. » Sur ce qui constitue, à notre avis, la relation entre les éléments « uniques » et les éléments « typiques » dans les légendes patriarcales, cf. *infra*, pp. 589sq., 598-605, 614.

318. Cf. les oracles énumérés *supra*, p. 238, n. 138.

319. Dans sa thèse (*Das Wort OTH*, Diss. Basel, 1946), C. A. KELLER montre bien (pp. 15-34, 98sq. et *passim*) que le « signe » n'est intelligible que lorsqu'il est précédé, accompagné ou suivi d'une parole explicative, mais en réduisant systématiquement la « parole » à une « Deutung », il semble méconnaître l'existence, à côté du signe, de l'oracle proprement dit. KELLER écrit notamment (p. 99) : « Wie der babylonische Gott sich nicht zu offenbaren pflegt, es sei denn, indem er Zeichen, z.B. eine so oder so gestaltete Schafstehler oder bestimmte astrologische Konstellationen sendet, die dann von berufenen Interpreten gedeutet werden müssen, genau so offenbart sich Jahwe auf die Weise, dass er seinen Propheten ein Zeichen tun lässt, das er dann auch durch eben diesen berufenen Interpreten deuten lässt : So spricht Jahwe ... In beiden Fällen spricht Gott und offenbart er seinen Willen mittelbar, durch ein Zeichen, das nachträglich gedeutet wird. » N'y a-t-il pas là une confusion entre les phénomènes de la mantique et de l'échange oraculaire ? A ce propos, cf. *supra*, pp. 244-246, 285sq.

sortes de pratiques divinatoires³²⁰. En l'occurrence, le signe demandé est la confirmation ou la concrétisation d'une promesse déjà accordée.

C'est pourquoi, dans notre récit, la demande du signe a bien sa place légitime après l'octroi des oracles des vv. 1 et 7. Que nous adoptions donc la perspective de Westermann ou celle de Lohfink, il importe de voir que la structure de Gen 15 comprend deux éléments, éléments qui correspondent — tant dans le déroulement narratif que sur le plan phénoménologique — à deux moments chronologiquement consécutifs du récit. Seul le premier temps, le v. 1 avec, peut-être, le v. 7, répond au schéma de la « Heilsorakelerteilung ». Le second temps, auquel est consacré le gros du récit, comprend d'une part, la plainte d'Abraham et son exaucement (vv. 2-5) et d'autre part, la demande, le don et l'interprétation d'un signe (v. 8, vv. 9-12,17 et vv. 18-21).

Une autre question est celle de la relation entre ces deux « temps ». Si en principe un oracle de salut se suffit à lui-même, la demande d'un signe confirmateur, en revanche, s'appuie nécessairement sur une promesse préalable. Le second élément présuppose donc toujours le premier, mais l'inverse n'est pas forcément vrai. Pourtant, en Gen 15, les deux éléments sont plus ou moins interdépendants, puisque non seulement les signes reçus par Abraham se réfèrent à l'oracle initial, mais que cet oracle, avec sa promesse d'un « grand salaire », appelle lui-même une concrétisation ou une confirmation ultérieures. C'est pourquoi, en dépit du malentendu dont souffre leur emploi de la notion de l'oracle de salut, Westermann et Lohfink ont bien compris que c'est dans la polarité entre les promesses initiales et la confirmation définitive de ces promesses que s'articule la structure de Gen 15.

Cela dit, l'oracle de salut du v. 1 trouve-t-il sa concrétisation dans les promesses des vv. 4 et 5, comme le veut Westermann³²¹, ou vise-t-il plutôt, comme le pense Lohfink³²², la « Landverheissung », qui fait l'objet de la seconde « scène » du récit ? Plusieurs arguments nous permettent maintenant de trancher le débat en faveur de la seconde hypothèse : le v. 2 est une plainte d'Abraham sur l'absence d'un héritier. Or, cette plainte n'a de sens que si le « grand salaire » promis au v. 1 se réfère à la possession de la

320. Cf. *supra*, pp. 285sq. Rappelons que dans les textes de Mari, les signes obtenus par l'extispicine pouvaient servir de confirmation d'un oracle transmis par un « prêtre-prophète ».

321. C. WESTERMANN, *TB*, 24, p. 24.

322. N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 47sq.

terre³²³. A quoi bon posséder une terre, demande Abraham, si l'on n'a pas de fils qui puisse en hériter? La plainte d'Abraham, et l'exaucement de cette plainte aux vv. 4sq., appartiennent donc bel et bien à la « Zwischen-thematik » dégagée par Lohfink³²⁴. En d'autres termes, la sollicitation et l'octroi d'une promesse de progéniture sont un intermède habilement inséré par le compilateur à la suite de l'oracle du v. 1 qui, lui, annonce déjà la promesse du pays. Ainsi le thème de la descendance ne découle pas directement de cet oracle initial, mais il y trouve en quelque sorte son prétexte³²⁵. En revanche, le lien entre l'oracle de salut du v. 1 et la seconde « scène » du récit est beaucoup plus direct. Puisque cette seconde « scène » se veut la confirmation et l'explicitation de l'oracle initial, celui-ci en constitue le fondement indispensable.

Sur le plan de la structure imposée au récit par le compilateur, l'oracle de salut du v. 1 fournit ainsi l'exposition à la fois de la promesse des vv. 4sq. et de celle des vv. 8-12, 17-21. Mais en même temps, cet oracle s'avère plus étroitement lié aux vv. 8sq. qu'aux vv. 2-6. Il est évident, dès lors, que c'est le compilateur qui a placé l'oracle du v. 1 à la tête du récit et qui en a fait ainsi la

323. Cf. O. KAISER, *art. cit.*, in *ZAW*, 70, 1958, p. 115; H. SEBASS, *art. cit.*, in *WuD*, 7, 1963, p. 132; N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 47sq.; R. E. CLEMENTS, *op. cit.*, p. 19; H. WILBERGER, *art. cit.*, in *ZThK*, 65, 1968, pp. 129-159, surtout p. 143. Une autre solution serait de comprendre ce passage comme une promesse de grandes richesses. L'on pourrait en effet rapprocher Gen 15 : 1b de certains passages dans la légende ugaritique du roi Kéret. La situation de départ de cette légende réside dans la détresse de Kéret, qui a perdu sa femme et tous ses enfants. Kéret entre dans sa chambre (KRT A 28sq.) et se lamente — en vue d'une incubation (cf. E. L. EHRLICH, *Der Traum im Alten Testament*, *BZAW*, 73, pp. 41-44). Et lui apparaît alors en songe et lui offre la royauté et l'autorité divines (KRT A 41sq.) ainsi que de l'or, de l'argent et des esclaves, mais Kéret lui répond (lignes 54-58) : « [What need have I of silver and yellow-gilting gold]; Friendship by covenant [and vassal]age for ever; One-third of the chariot-[steeds] in the stable of a handmaid's son? [Grant] I may beget [child]ren; [Grant that] I multiply [kins]men. » (Cité selon H. L. GINSBERG, in *ANET*, p. 143. Pour une traduction différente, cf. Ch. VIROLLEAUD, *La légende de Kéret, roi des Sidoniens, Mission de Ras Shamra*, II, Paris, 1936, p. 37). Le même dialogue se répète plus tard entre Kéret et le roi Pabel (KRT A 125-153, 246-261, 269-299). Kéret refuse donc toute offre et toute promesse qui ne réponde pas à son désir d'avoir un héritier. Ce parallèle nous montre en tout cas que le « salaire » en Gen 15 : 1 ne peut pas viser la naissance d'un fils (contre von RAD, *ATD*, 2-4, p. 154), mais qu'il envisage nécessairement autre chose. Il est vraisemblable qu'aux yeux du compilateur, ou déjà pour la légende pré littéraire (à ce sujet, cf. *infra*, pp. 305sq.), le terme neutre *štr* vise la possession de la terre et toute la prospérité qui découle normalement de cette possession.

324. N. LOHFINK, *op. cit.*, p. 49.

325. Nous avons constaté plus haut (cf. *supra*, pp. 203sq.) que le don d'une postérité ne figurait pas parmi les objets de la promesse patriarcale dans ses formulations les plus anciennes (Gen 28 : 13, 15; 13 : 14, 15, 17). Pourtant, nous avons vu aussi que la question de la descendance pouvait surgir précisément à propos de la promesse de la terre, puisque celle-ci était toujours adressée au patriarche et à sa descendance. C'est pourquoi la promesse de la descendance a pu s'intégrer très facilement à des récits de promesse dont elle ne faisait primitivement pas partie. Le même phénomène semble s'être produit en Gen 15 : 2-5 par la volonté du compilateur.

préfiguration des trois grandes promesses accordées à Abraham. Toute la question est maintenant de savoir si cet oracle de salut et les éléments qui s'y réfèrent ont été créés par le compilateur ou s'ils remontent au récit primitif de la promesse du pays qui a servi de base au récit de Gen 15. En d'autres termes, la polarité que nous avons constatée entre l'octroi d'une promesse initiale et le don d'un signe confirmateur de cette promesse est-elle un apport du compilateur ou provient-elle de la tradition primitive ?

2. *L'oracle de salut du v. 1 est-il compatible avec l'origine prémonarchique du récit de Gen 15 ?*

a. *Le genre littéraire de l'oracle de salut*

Comme nous l'avons signalé, Lohfink³²⁶ considère que tout ce qui en Gen 15 relève de la forme et de la structure de l'oracle de salut doit être attribué à l'initiative du compilateur. Lohfink n'éprouve pas le besoin de justifier expressis verbis ce postulat, tant il va de soi pour lui qu'un même homme doit être responsable aussi bien de la formulation de ces éléments de structure que de leur mise en place dans leur cadre actuel. Lohfink avance néanmoins quelques arguments à l'appui de sa thèse : d'une part, il semble considérer le genre littéraire de l'oracle de salut comme un produit de la religiosité de la monarchie naissante³²⁷ ; d'autre part, il s'efforce de montrer que les composantes formelles des vv. 1 et 7 s'expliquent comme une actualisation « royale » (donc davidique) de la tradition d'Abraham³²⁸. Ainsi, tant par sa fonction que par sa substance, le cadre de Gen 15 s'avérerait être une création du compilateur.

Pour notre part, nous avons plusieurs raisons de nous demander si une partie au moins des éléments de structure reconnus par Lohfink ne remontent pas, au-delà du compilateur, à l'ancien récit lui-même. Mais avant de pouvoir présenter notre argumentation sur ce point, il nous faut examiner les arguments de Lohfink afin de déterminer s'il existe même la *possibilité* d'attribuer certains de ces éléments — il s'agira surtout de l'oracle du v. 1b lui-même — à une tradition prémonarchique.

Comme nous avons pu le constater tout au long de cette troisième partie, le genre littéraire de l'oracle de salut ne constitue pas en lui-même un argument valable contre une origine ancienne du v. 1b. Si l'oracle de salut n'avait fait son apparition ou n'avait été formé

326. N. LOEFINK, *op. cit.*, pp. 48sq., 55-62.

327. Cf. *supra*, n. 317.

328. N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 57, 84, 113.

que dans le culte royal de Jérusalem, on ne verrait pas comment il aurait pu figurer déjà sous la plume du compilateur de Gen 15. En effet, si l'on admet avec Lohfink³²⁹ que ce compilateur a vécu « une génération avant » le Yahviste — et ce fait peut être considéré comme acquis³³⁰ —, nous sommes reportés pour la compilation de Gen 15 au règne de David lui-même, c'est-à-dire à une époque antérieure à la construction du Temple de Jérusalem. Or nous avons peine à croire qu'un nouveau genre littéraire ait pu, dans un laps de temps aussi court, non seulement faire son apparition dans le culte de Jérusalem, mais encore être admis dans la littérature narrative contemporaine, si ce type d'oracles était inconnu en Palestine avant la royauté de David. Il nous paraît beaucoup plus vraisemblable que l'oracle de salut avait sa place dans le culte des sanctuaires cananéens ou israélites de la période prémonarchique avant de se retrouver dans le langage cultuel de l'époque davidique. Certes, ce raisonnement ne nous permet pas d'exclure l'éventualité que le v. 1b ait été composé par le compilateur davidique de Gen 15, mais il nous permet d'établir pour le moins la possibilité que la forme littéraire de cet oracle remonte à une tradition plus ancienne (originaire, par exemple, du sanctuaire de Mamré³³¹).

b. Les composantes formelles de l'oracle du v. 1b

Qu'en est-il alors des composantes formelles de l'oracle du v. 1b? A la suite de Kaiser³³², la plupart des auteurs³³³ estiment que les termes de la promesse divine — « je suis ton bouclier, ton salaire sera très grand » — s'inspirent de la terminologie et de l'idéologie royales. Plus précisément, les métaphores en question seraient empruntées à l'oracle de guerre. Yahvé s'adresserait donc à Abraham comme à un roi auquel il donnerait l'assurance de sa protection durant la bataille et la promesse d'un riche butin³³⁴. Dans ce cas, l'oracle de salut du v. 1b viserait — au-delà d'Abraham — le roi David. Par conséquent, cet oracle ne remonterait pas à l'époque prémonarchique, mais serait à mettre au compte de l'actualisation de la tradition d'Abraham à la lumière

329. N. LOHFINK, *ibid.*, pp. 82-84. Cf. *supra*, p. 124, n. 96, pp. 126, 299.

330. Cf. nos considérations sur le rapport entre le Yahviste et la tradition narrative reçue, *supra*, pp. 65-85, 121-136.

331. A propos de la localisation de Gen 15, cf. *supra*, pp. 76sq., n. 184.

332. O. KAISER, *art. cit.*, pp. 113-116.

333. Cf. H. CAZELLES, *art. cit.*, pp. 326-329; H. SEBASS, *art. cit.*, pp. 132, 142-145; N. LOHFINK, *op. cit.*, p. 57; R. E. CLEMENTS, *op. cit.*, pp. 17sq., avec les nn. 9-11; H. WILDBERGER, *art. cit.*, pp. 142sq.

334. O. KAISER écrit (*art. cit.*, p. 115) : « Es handelte sich ursprünglich um das Heilsorakel an einen König, dem Jahwe Schutz im Kriege, Sieg und grosse Beute verheisst. »

des conquêtes de David. Son appartenance à la phase de compilation de Gen 15 serait dès lors établie.

i) « *Je suis ton bouclier* ». Dans l'Ancien Testament, l'image du bouclier comme symbole de la protection divine appartient presque exclusivement au langage des Psaumes³³⁵. Elle apparaît parfois dans le cadre d'une imagerie explicitement guerrière³³⁶, mais le plus souvent elle évoque la notion très générale de protection contre toute adversité³³⁷. Si dans la plupart des passages, la protection du bouclier s'applique au simple fidèle, à la communauté des justes ou à Israël tout entier, certains psaumes laissent entrevoir que le roi était le bénéficiaire privilégié de cette protection³³⁸. Ce même usage de la métaphore se retrouve d'ailleurs dans un des oracles d'Ishtar à Asarhaddon³³⁹. C'est pourquoi Kaiser en déduit que la formule « *Je suis ton bouclier* » provient à l'origine de l'oracle royal³⁴⁰.

Il nous semble que l'expression « *je suis ton bouclier* » doit être rapprochée de la formule « *je suis avec toi* ». Nous avons constaté plus haut que cette dernière formule — tout comme l'expression « *ne crains rien* » — était fréquente dans les oracles de salut adressés à un chef militaire ou à un roi en guerre. Mais nous étions arrivés à la conclusion qu'il était faux de restreindre ces formules à l'oracle de guerre, étant donné qu'elles s'adressaient avec la même aisance à un chef nomade ou à un simple fidèle en détresse³⁴¹. Cette conclusion nous paraît valable également pour la formule « *je suis ton bouclier* ». Certes, l'image du bouclier évoque une situation de combat, mais nous savons que les nomades étaient armés, eux aussi, et qu'ils étaient exposés aux raids d'armées citadines ou de groupes nomades rivaux tout comme ils entreprenaient eux-mêmes des raids contre les sédentaires³⁴². Ainsi les deux formules mentionnées expriment de manière exemplaire la « *Heilzusage* » de l'oracle de salut, et en tant que telle, elles s'appliquent à toutes les situations auxquelles peut répondre un oracle de salut.

ii) « *Ton salaire sera très grand* ». A l'instar de la formule « *je suis ton bouclier* », la promesse « *ton salaire sera très grand* » est interprétée par Kaiser³⁴³ dans la perspective d'un oracle de guerre. Kaiser s'appuie sur

335. La seule exception significative est Dt 33 : 29. Mais cf. aussi Prov 2 : 7 ; 30 : 5.

336. Ps 18 : 3,31,36 (ff 2 Sam 22) ; 144 : 2.

337. Cf. Dt 33 : 29 ; Ps 3 : 4 ; 28 : 7 ; 33 : 20 ; 59 : 12 ; 84 : 10,12 ; 89 : 19 ; 115 : 9, 10,11 ; 119 : 114.

338. Cf. peut-être Ps 18 : 3,31,36 ; 89 : 19 ; 144 : 2. Ces psaumes sont classés en général parmi les « *psaumes royaux* ». Cf. H.-J. KNAUS, *Psalmen, I, BK, XV/1, 1961*, pp. LIIsq. KAISER (art. cit., p. 144) y ajoute encore Ps 3 : 2sq. ; 28 : 7 ; 59 : 12.

339. Cf. ANET Suppl., p. 169 : « O Esarhaddon, in Arbela I am your good shield » (iv, lignes 15sq.).

340. O. KAISER, art. cit., pp. 113sq.

341. Cf. supra, pp. 255sq.

342. Les clans de semi-nomades ne constituaient certes pas des groupes guerriers, mais ils étaient armés pour leur défense, et ils effectuaient parfois des razzias contre les sédentaires (cf. Gen 34 et 49 : 5-7 ; et, à ce propos, A. DE PURY, *Genèse XXXIV et l'histoire*, in RB, 76, 1969, pp. 5-49). Cf. aussi H. SREBASS, art. cit., in WuD, 7, 1963, p. 144, n. 71. Ce fait ne signifie pas pour autant que les clans patriarcaux aient été des « *caravanières* », comme le pense W. F. ALBRIGHT (cf. en dernier lieu, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968, pp. 84,108.).

343. O. KAISER, art. cit., pp. 116sq. Cf. aussi H. CAZELLES, art. cit., p. 328 ; C. WESTERMANN, art. cit., in TB, 24, pp. 22sq. (« *Schild und Lohn [...] sind politische Begriffe [...]. Sie sind also für eine ganz andere Daseinsform geprägt als für die des Abraham* »). Cf. encore H. WILDBERGER, art. cit., in ZThK, 65, 1968, p. 143.

Éz 29 : 18-20, où *škr* désigne le solde des soldats³⁴⁴. Dans ce passage, la « solde » est constituée précisément par le don du pays d'Égypte et de ses richesses à Nabuchodonosor et à son armée. Aussi H. Wildberger³⁴⁵ relève-t-il que dès le début de la monarchie israélite, le roi pouvait rémunérer la loyauté de ses meilleurs officiers et ministres par le don d'un terrain³⁴⁶. Mais ce n'est pas là que Kaiser voit la connotation « guerrière » de l'oracle de Gen 15 : 1. Il comprend au contraire la « solde » promise à Abraham comme un riche butin de guerre³⁴⁷. Or, le terme *škr* dans l'Ancien Testament ne désigne jamais explicitement le « butin », même si dans un ou deux cas (en Éz 29 : 18-20 notamment), le butin peut entrer dans la composition du *škr*³⁴⁸. En Gen 15 : 1 l'image serait donc mal choisie si elle était destinée à laisser entrevoir à un roi d'importantes prises de guerre. De toute façon, la compréhension de *škr* comme la « solde » du soldat ou comme la rémunération d'un officier ne représente que l'une des applications ou spécifications possibles de cette racine. En lui-même le terme n'a rien de particulièrement militaire. *škr* désigne d'abord le « loyer » d'un service ou d'un objet, puis le « salaire » d'un ouvrier ou d'un artisan³⁴⁹, et il peut ensuite prendre le sens plus large de « récompense »³⁵⁰. Un « salaire » peut être n'importe quoi, et il peut être promis à n'importe qui. Dans l'oracle de salut de Gen 15 : 1b, la promesse « ton salaire sera très grand » laisse donc ouvertes toutes les options. Certes, dans son sens large de « récompense », la promesse d'un *škr* pourrait être adressée à un roi (sans même impliquer un contexte de guerre), mais comme le « salaire » semble avoir joué un rôle important dans la vie des nomades et dans certains récits patriarcaux³⁵¹, on peut estimer que la même promesse s'adresse tout aussi bien, sinon mieux, à un chef nomade.

344. KAISER et WILDBERGER citent également Es 40 : 10 (// 62 : 11) ainsi que l'emploi de *škr* en Es 16 : 14 ; 21 : 16 ; Jér 46 : 21 ; Job 7 : 1. En revanche, la citation de KRT A, lignes 97, 185 (cf. H. WILDBERGER, *ibid.*, p. 143, n. 69) ne semble pas être appropriée. Cf. les traductions de Ch. VIROLLEAUD, in *La légende de Keret, Mission de Ras Shamra*, II, Paris, 1936, pp. 39, 47 ; et de H. L. GINSBERG, in *ANET*², pp. 143sq.

345. H. WILDBERGER, *ibid.*, p. 143.

346. A ce sujet, cf. A. ALT, *Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda* (1955), in *Kl. Schr.*, III, München, 1959, pp. 348-372, surtout pp. 357-369 ; G. EVANS, *An Old Babylonian Soldier ; Notes on the Archive of Ubarrum*, in *JCS*, 14, 1960, pp. 34sq. ; M. WEINELD, *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, in *JAOS*, 90, 1970, pp. 184-203.

347. O. KAISER, *art. cit.*, p. 115 ; cf. *supra*, n. 334. Cf. aussi N. LOHFINK, qui écrit (*op. cit.*, p. 57) : « Denkt man an ein vor einem Kriegszug an einen König ergehendes Heilsorakel, dann meint es [*škr*] grosse Beute, grossen Gewinn. »

348. Cf. les dictionnaires.

349. Cf. Gen 30 : 28, 32sq. ; 31 : 8sq. ; Ex 2 : 9 ; Dt 24 : 15 ; 1 Rois 5 : 20sq., etc. Cf. D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge, 1947 (= New York, 1969), pp. 16-24.

350. Cf. Gen 30 : 18 ; Jér 31 : 16 ; Es 40 : 10 ; Ps 127 : 3. Cf. encore D. DAUBE, *ibid.*, p. 22 ; G. A. BARNOIS, *art. Wages*, in *IDB*, IV, p. 795.

351. Cf. Gen 29 : 15 ; 30 : 31-43 ; 31 : 6, 7, 41. L'on reconnaît également que la tribu d'Issachar (« homme de salaire ») a obtenu le droit de se sédentariser dans la région de Snem en contrepartie de corvées effectuées pour les sultans cananéens de leur territoire. Cf. A. ALT, *Erdwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina* (1939), in *Kl. Schr.*, I, 1953, pp. 126-175, surtout p. 126, n. 4 ; M. NOTH, *Geschichte Israels*, pp. 76sq. ; H.-J. ZOBEL, *Stammespruch und Geschichte*, *BZAW*, 95, 1966, pp. 85sq. ; A. DE PURY, *art. cit.*, in *RB*, 76, 1969, p. 46. H. SEEBASS écrit à propos de la promesse du salaire (*art. cit.*, p. 143) : « Man kann kaum zweifeln, dass das für einen nomadisierenden Hirten, dem nicht direkt ein Landbesitz zugesprochen wird (12 : 1 ; 20 : 13), ein sehr sachgemässes Angebot ist. »

Nous pensons avoir ainsi démontré que les deux formules caractéristiques de l'oracle de Gen 15 : 1b ne sont pas nécessairement l'indice d'une idéologie royale et d'un contexte guerrier. Certes, il reste possible, à ce point de notre démarche, d'attribuer l'oracle du v. 1b au compilateur du chapitre et d'y voir une allusion à la royauté de David. Ce que nous estimons avoir établi, c'est que rien ne s'oppose non plus à ce que cet oracle remonte, dans son « Wortlaut » actuel, à une couche narrative beaucoup plus ancienne et qu'il reflète un niveau de tradition nomade.

c. *Les autres éléments dépendant de l'oracle du v. 1b*

Il nous reste à examiner rapidement les autres éléments de structure qui se rapportent plus ou moins directement à l'oracle du v. 1b ou qui sont influencés par le genre littéraire de l'oracle de salut.

i) « *La parole de Yahvé fut adressée à Abram* » (v. 1a). L'oracle du v. 1b est introduit par la formule (*'hr hdbrym h'lh³⁵²*) *hyh dbr-ghwh 'l-'brm l'mr*. A la suite de Kaiser³⁵³, plusieurs auteurs ont voulu voir dans cette formulation une imitation du style « prophétique »³⁵⁴. Mais, comme cette introduction remonte pour le moins au compilateur du chapitre, elle est antérieure, de toute façon, au prophétisme classique³⁵⁵. Lohfink ne craint pas de l'attribuer à l'un des récits pré littéraires qui sont à la base de Gen 15. En relevant que la formule en question se retrouve, presque identique, au v. 4, il suppose qu'elle faisait partie du récit de la promesse d'un héritier et que c'est à partir de là qu'elle a été introduite au v. 1a³⁵⁶. Si l'une des deux mentions de la formule devait remonter à la tradition pré littéraire, il nous paraîtrait cependant plus vraisemblable que ce fût celle du v. 1a plutôt que celle du v. 4. En effet, la solennité de la formule convient mieux à l'octroi d'un oracle de salut qu'à une simple réplique de Dieu dans le cadre d'un dialogue. Certes, il n'est pas possible de conclure de manière définitive que le v. 1a soit antérieur au compilateur, mais cette option reste ouverte, et si la mention de la « vision » (*m'zh*) devait recouvrir un élément narratif ancien, nous aurions là un indice supplémentaire dans ce sens³⁵⁷.

ii) *La « foi » et la « justice » d'Abraham* (v. 6). Le v. 6 (*wh'mn byhwh wyhšbh lw šdqh*) doit, lui aussi, être mis en rapport avec l'oracle de salut du v. 1b. Le v. 6a mentionne la « foi » d'Abraham en les assurances de

352. Les trois premiers mots du v. 1 sont d'origine rédactionnelle. Ils traduisent le raccord, probablement post-yahviste, entre les chap. 14 et 15.

353. O. KAISER, *art. cit.*, p. 100.

354. Cf. H. SEEBASS, *art. cit.*, p. 132; C. WESTERNANN, *TB*, 24, pp. 22sq. Cf. déjà G. VON RAD, *ATD*, 2-4, p. 154.

355. Cf. *supra*, nn. 329 et 330. Cf. aussi — contre KAISER — H. CAZELLES, *art. cit.*, pp. 325sq.; R. KILIAN, *op. cit.*, *BBB*, 24, pp. 39, 60sq.; N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 37, 56; H. WILDBERGER, *art. cit.*, pp. 146sq.

356. N. LOHFINK, *ibid.*, pp. 52sq.

357. Cf. à ce sujet, H. CAZELLES, *art. cit.*, pp. 325sq.; R. KILIAN, *op. cit.*, pp. 40, 60; N. LOHFINK, *ibid.*, pp. 55sq.; R. E. CLEMENTS, *op. cit.*, p. 17, n. 8.

Yahvé³⁵⁸. Comme l'ont montré plusieurs auteurs récents³⁵⁹, la « foi » est l'attitude attendue de l'homme en réponse à un oracle de salut. Cependant, ces auteurs répètent la même erreur qu'ils ont commise à propos du v. 1b lorsqu'ils restreignent la portée de cette observation à la sphère de la « guerre sainte » ou de l'idéologie royale. D'après eux, Abraham serait décrit selon le modèle d'un chef militaire qui répond par sa « foi » à l'exhortation « ne crains rien ». Ici encore, nous répondons qu'un chef nomade avait autant de raisons qu'un roi guerrier de faire état de sa « foi » en les assurances divines avant d'affronter les périls qui l'attendaient³⁶⁰.

Le v. 6b rapporte que la « foi » d'Abraham lui fut comptée comme une « justice »³⁶¹. Von Rad³⁶² décèle dans l'expression *hšb šdqh* un écho des déclarations normatives par lesquelles les prêtres attestaient la validité d'un sacrifice ou la « justice » de son initiateur³⁶³. L'application de cette formule à la foi d'Abraham lui paraît toutefois témoigner d'une « spiritualisation révolutionnaire » de la notion primitive. Se ralliant au point de départ de von Rad, mais non à ses conclusions, Lohfink³⁶⁴ comprend le v. 6b comme une attestation par Dieu (ou par son représentant cultuel) du fait que l'oracle de salut obtenu par Abraham au v. 1b ait bel et bien été sollicité conformément aux prescriptions rituelles. Le tort de Lohfink est de vouloir rapprocher — sur le plan phénoménologique — la sollicitation d'un oracle de salut de la prière incantatoire qui accompagne, dans certains rites divinatoires mésopotamiens, la quête de présages³⁶⁵. Les incantations

358. Pour les problèmes de traduction, cf. H. W. HEIDLAND, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Begriffsbestimmung von hšb und λογίζεσθαι*, BWANT, IV, 18, Stuttgart, 1936, pp. 78-80; J. HOFFJZEN, *op. cit.*, pp. 19sq.; H. CAZELLES, *art. cit.*, pp. 332-334; N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 57-60; et H. WILDBERGER, *art. cit.*, pp. 144sq. (où il écrit : « Man wird den Satz nicht viel anders wiedergeben können, als wir es eben getan haben, obwohl auch in diesem Fall die Uebersetzung unzulänglich ist. »)

359. Cf. H. CAZELLES, *ibid.*, pp. 332sq.; et surtout H. WILDBERGER, *ibid.*, pp. 131-159. Cf. aussi *supra*, pp. 270-273, 282.

360. Cf. *supra*, pp. 254-256, 282sq.

361. Pour la discussion sur le sens de *šdqh* en Gen 15 : 6, cf., en plus des études sur Gen 15 que nous avons citées, les indications bibliographiques données par H. CAZELLES, in *art. cit.*, p. 333, n. 53; et J. PEDERSEN, *Israel*, I-11, 1926, pp. 344-348; K. H. FAHLGREN, *š'dāqā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*, Diss. Uppsala, 1932, pp. 89-97; H. H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Tübingen, 1968, pp. 108sq. FAHLGREN comprend la *šdqh* comme la « Gemeinschaftstreue » (à l'origine même comme le « Gemeinschaftsverhältnis »), alors que SCHMID l'interprète, à la lumière de la *maat* égyptienne, dans le sens de la conformité à l'ordre cosmique. L'interprétation que nous proposons de Gen 15 : 6 (cf. *infra*) est compatible avec l'une et l'autre de ces perspectives. Cf. aussi *supra*, n. 261.

362. G. VON RAD, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, in *ThLZ*, 76, 1951, cols 129-132, réimprimé in *TB*, 8, 1961^a, pp. 130-135; *ATD*, 2-4, pp. 155sq.; *Theologie des A.T.*, I, 1962^a, p. 391sq. Cf. aussi G. VON RAD, 'Gerechtigkeit' und 'Leben' in der Kultsprache der Psalmen, in *Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen, 1950, pp. 418-437, réimprimé in *TB*, 8, pp. 225-247.

363. Les textes en question sont Nb 18 : 27; Lév 7 : 18; 13 : 8, 17, 25, 28, 37, 44, 46; 17 : 4; 19 : 7; Éz 18 : 9b; Ps 24 : 5. VON RAD se fonde surtout sur l'étude de H. W. HEIDLAND, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, 1936. Cf. aussi N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 58sq.; H. WILDBERGER, *art. cit.*, pp. 144sq. Sur *hšb* dans la terminologie cultuelle, cf. R. RENDTORFF, *Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kulipolemik*, in *ThLZ*, 81, 1956, cols 339-342, surtout 340sq.

364. N. LOHFINK, *ibid.*, pp. 58-60.

365. Cf. A. FALKENSTEIN - W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, pp. 274-279. LOHFINK (*ibid.*, p. 59, n. 24) renvoie aussi à G. DOSSIN, *Prières aux « Dieux de la nuit »* (AO 6769), in *RA*, 32, 1935, pp. 179-187;

du *bārām* n'ont pas pour but de solliciter un oracle, mais elles cherchent à garantir d'avance — par l'affirmation de la conformité rituelle de la procédure engagée — la validité des présages qui résulteront de cette procédure. L'observation minutieuse des prescriptions rituelles était indispensable lorsque la détection et l'interprétation des présages reposait sur l'observation de phénomènes naturels. Par contre, dans la sollicitation d'oracles directs, les exigences rituelles semblent avoir joué un rôle beaucoup moins important. Ces oracles étaient sollicités par l'intermédiaire d'un « prêtre-prophète », qui les obtenait par un procédé d'inspiration directe (l'extase) et qui était en mesure de revendiquer pour eux l'autorité personnelle de la divinité. Il est d'ailleurs significatif qu'aucun texte relatant l'octroi d'un oracle de salut ne mentionne le problème de la qualification rituelle du solliciteur ou de la validité de sa requête³⁶⁶. L'hypothèse de Lohfink en tant que telle est donc fort improbable. En l'occurrence, on observera que si l'attestation de la « justice » d'Abraham se référerait au mode de sollicitation de l'oracle, elle aurait eu sa place légitime avant l'octroi de cet oracle et, en tout cas, avant la mention de la « foi » d'Abraham.

Tout en restant dans la ligne de von Rad et de Lohfink, nous serions enclin, pour notre part, à préconiser une troisième solution : nous avons vu, à propos des oracles prophétiques de Mari, que la relation oraculaire entre le roi et les dieux reposait tout entière sur la notion — jamais explicitée, bien entendu — de « l'état de salut »³⁶⁷. Lorsque le roi offre un culte à la divinité, lorsqu'il la consulte régulièrement et qu'il lui témoigne sa confiance, la divinité répond par des assurances de salut, et « l'état de salut » est présumé intact. En d'autres termes, la « religio » est établie et maintenue par l'échange oraculaire³⁶⁸. Comme ce schéma de la relation entre l'homme et Dieu correspond à un phénomène universel³⁶⁹, nous pourrions tenir là la clef de l'interprétation de Gen 15 : 6. Dans cette perspective, le v. 6a et b exprimerait de manière exemplaire les deux « volets » de « l'état de salut ». A la « foi » dont Abraham a fait preuve (soit en sollicitant l'oracle de salut du v. 1, soit en lui ajoutant foi), Dieu répond par l'entérinement de « l'état de salut ». Ainsi la « justice » d'Abraham ne résiderait pas dans l'accomplissement de certaines prescriptions rituelles, comme le suppose Lohfink³⁷⁰, mais se situerait sur le plan plus large de la « confiance » de l'homme en Dieu, c'est-à-dire de la conformité de l'homme à « l'état de salut » institué par Dieu³⁷¹. Si nous acceptons de ne pas sortir des catégories

A. L. OPPENHEIM, *A New Prayer to the « Gods of the Night »*, in *Studia Biblica et Orientalia*, 111 (= *AnBibl*, 12), Rome, 1959, pp. 282-301; et W. VON SODEN, *Ein Opferschaugel bei Nacht*, in *ZA*, 43, 1936, pp. 305-308.

366. Cf. les oracles cités *supra*, pp. 216sq., 223-228, 238, n. 138.

367. Sur l'« état de salut », cf. *supra*, pp. 272sq. et n. 251.

368. Cf. F. ELLERMEIER, *Prophétie in Mari und Israel*, 1968, pp. 161sq.

Cf. aussi les passages des oracles d'Ishtar à Asarladdon cités par H. WILDBERGER (*art. cit.*, p. 135, et n. 38).

369. Cf. d'une manière très générale, J. PEDERSEN, *Israel*, I-II, pp. 263-377; III-IV, pp. 611-669; G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948 (= 1970), pp. 332-526; Fr. HEILER, *Erscheinungsformen der Religion*, Stuttgart, 1961, pp. 275-334, 505-514; G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969, pp. 188-208.

370. N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 59sq.

371. H. WILDBERGER va dans le même sens lorsqu'il écrit (*art. cit.*, in *ZThK*, 65, 1968, p. 146) : « Wenn aber Gen 15,6 im Zusammenhang mit Hab 2,4 und der deklaratorischen Formel *šdqq hw'* zu verstehen ist, ist uns diese Deutung verbaut. Die «Anrechnung»

concrètes du récit, il s'avérerait donc que la fameuse « justification par la foi » ne résulte pas d'une réflexion théologique élaborée, voire « polémique » ou « révolutionnaire », comme le pense von Rad³⁷², mais remonte aux sources mêmes de l'expérience religieuse des anciens Sémites, qu'ils soient nomades ou sédentaires³⁷³. L'on verrait mal, d'ailleurs, comment ce passage pourrait traduire une réaction contre le légalisme ou le ritualisme israélites puisque — peu importe qu'il provienne de la main du compilateur ou qu'il remonte à une tradition plus ancienne — il est assurément antérieur aux deux phénomènes³⁷⁴.

iii) *Le problème du v. 7.* Le v. 7 se rattache à la structure de l'oracle de salut en ce sens qu'il contient la « Selbstvorstellungsformel » et qu'il reprend, après l'intermède de la promesse de la descendance, la promesse du pays. Contrairement aux vv. 1 et 6, ce verset n'a cependant aucune chance de remonter à un niveau de tradition antérieur au compilateur. En voici les raisons : 1) A la différence des autres « Selbstvorstellungsformeln » de la Genèse, la formule « je suis Yahvé, qui... » ne se rattache pas à un nom divin propre à la tradition « patriarcale »³⁷⁵. Comme le nom de Yahvé figure toutefois dans toutes les parties du récit de Gen 15 (vv. 1a, 2, 4, 6a, 7, 8, (13a), 18), il faut reconnaître que cet argument n'est pas suffisant à lui seul. L'on peut supposer, en effet, que le nom de Yahvé résulte d'une relecture uniforme de la part du compilateur. 2) Comme nous

des Glaubens zur *šdqh* ist zu verstehen als Anerkennung dessen, dass der Glaubende als solcher im richtigen Verhältnis zur Jahwegemeinde bzw. zu ihrem Gott steht. Neuere Untersuchungen haben ergeben, dass *šdqh* in ihrem ursprünglichen Sinn vom Ordnungsdenken des alten Orients her zu verstehen ist. Wir können also interpretieren : Indem Jahwe den Glauben Abrahams sieht, anerkennt er, dass dessen Verhalten « in Ordnung » ist. Durch seinen Glauben liefert Abraham den Beweis, dass er in der Welt den ihm zukommenden Platz gefunden hat. Noch einmal wird klar, dass der Gedanke an ein meritum völlig fehlt am Platz wäre. Den rechten Platz im Ordnungsgelge einzunehmen ist nicht verdienstlich, sondern sollte selbstverständlich sein. Aber es ist allerdings *heilvoll*. « Dans un sens assez proche, cf. H. H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen, 1968, pp. 103sq., et, maintenant, H. Graf REVENTLOW, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, München, 1971, pp. 48-86, surtout pp. 73sq.

372. G. VON RAD, *art. cit.*, in *TB*, 8, pp. 133sq. Cf. dans le même sens, H. SEEBASS, *art. cit.*, pp. 135, 146sq.

373. A ce sujet, cf. V. MAAG, *Der Hirte Israels*, in *Schweiz. Theol. Umschau*, 28, 1958, pp. 2-28, surtout pp. 10-19; *Malkût JHWH*, in *VTS*, 7, 1960, pp. 129-153.

374. L'ancienneté de ce passage n'est évidemment pas reconnue par tout le monde. En dehors de L. PERLITT (*op. cit.*, *WMANT*, 36, p. 71), qui attribue le v. 6 avec le reste du chapitre aux cercles « proto-deutéronomiques » (cf. *supra*, n. 313), il faut mentionner parmi les voix discordantes surtout celle de R. SMEND (*Zur Geschichte von h'myn*, in *Hebräische Wortforschung*. Festschrift W. Baumgartner, *VTS*, 16, 1967, pp. 284-290). Cf. aussi la position très prudente de A. JEPSEN (*art. 'mn*, in *ThWbAT*, I, cols 328, 332sq.). SMEND estime que Gen 15 : 6 est postérieur en tout cas à És 7 : 9, et peut-être aussi à Dt 6 : 25 ; 24 : 13 (*ibid.*, p. 290). Pour lui, Gen 15 : 6 représente d'ailleurs un argument de poids en faveur d'une rédaction deutéronomiste du Tétraévoque (*ibid.*). Pourtant H. WILDBERGER, qui insiste lui aussi sur la proximité entre És 7 : 9 et Gen 15 : 6 (cf. « *Glaubens. Erwägungen zu h'myn*, in *VTS*, 16, 1967, pp. 372-386, surtout pp. 379sq.), explique cette parenté non pas par une influence littérale directe du premier texte sur le second, mais par la dépendance des deux textes à l'égard du concept (très ancien) de l'oracle de salut (à ce propos, cf. H. WILDBERGER, *art. cit.*, in *ZThK*, 65, 1968, pp. 146sq.; et *art. 'mn fest, sicher*, in *THAT*, I, cols 177-209, surtout col. 190.).

375. Cf. *supra*, p. 222, n. 44.

l'avons signalé plus haut³⁷⁶, la formule « je suis Yahvé qui t'ai fait sortir d'Ur Kasdim » trahit l'influence de la tradition de l'Exode (Ex 20 : 2 ; Dt 5 : 6). Elle ne peut donc remonter à un niveau de tradition nomade. Cela dit, l'on observera que cette formule ne sert pas d'appui à la théorie selon laquelle tout ce qui relève de la structure de l'oracle de salut (donc aussi la « Selbstvorstellungsformel ») est dû à l'influence de la royauté naissante³⁷⁷, car l'allusion à Ex 20 : 2 ne constitue pas une référence à la royauté. 3) La « Selbstvorstellungsformel » du v. 7 n'introduit pas un oracle de salut. La promesse (« pour te donner ce pays en possession ») figure dans une subordonnée finale qui dépend de la « Selbstprädikation » divine. Dans le cadre d'un oracle de salut, elle aurait dû revêtir la forme du « corollaire », c'est-à-dire être exprimée à l'imparfait³⁷⁸. L'on remarquera, d'autre part, que l'expression *lil ik 't-h'rš hz'i lršth* est une anticipation de la formule du v. 18³⁷⁹. Enfin, l'on relèvera qu'aucun élément narratif n'accompagne l'octroi de cette promesse. La parole de Dieu est introduite simplement *wy'mr 'lyw*.

Pour toutes ces raisons, il faut considérer le v. 7 comme un élément secondaire par rapport à la tradition ancienne. Comme ce verset joue par ailleurs, avec le v. 8, un rôle indispensable sur le plan de la structure du récit, en ce sens qu'il relance le thème de la promesse du pays, qui avait été interrompu par l'insertion de la promesse de la descendance³⁸⁰, son attribution au compilateur ne peut plus être mise en doute.

d. Conclusion

Notre analyse des composantes formelles de l'oracle de salut de Gen 15 : 1 et des éléments qui s'y réfèrent nous a permis d'établir la *possibilité* d'une origine prémonarchique, donc antérieure au compilateur, des vv. 1 et 6. Nous avons vu que le v. 7, en revanche, devait être attribué au compilateur lui-même. L'« hypothèque » des composantes formelles de ces éléments étant levée, revenons donc à nos considérations premières sur la structure du récit de Gen 15. Nous avons constaté que le récit reposait tout entier sur la polarité entre le don d'une promesse initiale (v. 1, reprise au v. 7) et l'octroi d'un signe confirmant cette promesse (vv. 9-12, 17-21)³⁸¹, et nous nous étions posé la question de savoir si cette polarité avait été imposée au récit par le compilateur ou si elle correspondait déjà à la configuration de la « Landverheissungserzählung » pré-littéraire. Sommes-nous maintenant en mesure d'apporter une réponse à cette question ? En d'autres termes, quels sont les

376. Cf. *supra*, p. 221, n. 43. Cf. aussi R. KILIAN, *op. cit.*, pp. 46sq. ; J. VAN SETERS, *art. cit.*, in *VT*, 22, 1972, p. 455.

377. Cf. *supra*, p. 300, n. 317.

378. Cf. C. WESTERMANN, qui écrit (*art. cit.*, in *TB*, 24, p. 29) : « Auf jeden Fall aber ist der Satz keine direkte Verheissung, sondern eine erweiterte Selbstvorstellung : ' Ich bin Jahwe, der ... '. Vers 7 ist also keinesfalls der Eingang einer alten Verheissungserzählung. »

379. Sur la formule *'t-h'rš hz'i*, cf. *supra*, p. 79, n. 165.

380. Cf. *supra*, p. 302, et *infra*, p. 323.

381. Cf. *supra*, pp. 299-303.

arguments en faveur ou à l'encontre de l'appartenance effective de l'oracle du v. 1 à la tradition pré littéraire?

3. Vers la reconstitution du récit pré littéraire

Si l'on cherche à circonscrire les éléments susceptibles d'avoir fait partie de l'ancien récit de promesse avant que ce récit ne soit intégré à la composition du compilateur, il faut partir de la vision d'Abraham, car c'est elle qui sans aucun doute constitue le centre de la tradition pré littéraire. On peut alors déterminer quels sont les autres éléments qui se rattachent, avec une nécessité plus ou moins évidente, à cette vision.

a. La vision d'Abraham (v. 17) et sa préparation (vv. 9-12): Rite d'alliance ou serment divin?

Dans son songe (ou dans sa vision de nuit)³⁸², Abraham voit les symboles de la présence de Dieu, un four et une torche³⁸³,

382. Dans bien des cas, et notamment dans les traditions les plus anciennes, il est impossible d'établir une distinction claire entre « songe » et « vision ». Cf. A. GUILLAUME, *Prophétie et divination*, Paris, 1941, pp. 254-279; A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphia, 1956, p. 226 et *passim* (OPPENHEIM rend attentif au fait que le verbe ugaritique *hlm* signifie « voir »); F. ELLERMEIER, *Prophétie in Mari und Israel*, Herzberg, 1968, pp. 85sq., 178sq.; B. O. LONG, *Prophetic Call Traditions and Reports of Visions*, in *ZAW*, 84, 1972, pp. 494-500, voir p. 498. E. L. ENRICH écrit à propos de notre passage (*op. cit.*, *BZAW*, 73, 1953, pp. 38sq.) : « Wenn also ein « mah'zae » hier anzunehmen ist und dieser im Zustand der « tardēma » erfolgt, so handelt es sich um einen Traum ».

383. Le « four fumant » (*lannār 'āsān*) et la « torche de feu » (*lappīd 'ēš*) appartiennent-ils à la forme primitive du récit, ou sont-ils le produit d'une réinterprétation ultérieure ? Si l'on tient compte des autres apparitions divines dans les récits patriarcaux (cf. Gen 12 : 7; 16 : 7sq.; 18 : 1sq.; 26 : 2sq., 24sq.; 28 : 13sq.; 32 : 25sq.), on s'attendrait à ce que El (ou le « Dieu d'Abraham ») apparaisse en personne, c'est-à-dire sous forme humaine (cf. *supra*, p. 100, n. 23 et *infra*, p. 372, n. 99). Cette transfiguration ne constitue d'ailleurs pas la seule énigme. Pourquoi la présence divine se traduit-elle par l'apparition de deux symboles plutôt que d'un seul ? Si l'on ne veut pas se contenter de signaler les nombreuses instances bibliques et extra-bibliques où le feu traduit une manifestation divine (cf. Ex 3 : 2sq. l) — c'est ce que font A. G. BARROIS (*Sur quelques symboles de Yahvé, in Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, I, Paris, 1939, pp. 101-106), E. L. ENRICH (*BZAW*, 73, pp. 39-41) et H. CAZELLES (*art. cit.*, in *RB*, 69, 1962, pp. 343sq.) —, il existe deux manières possibles d'expliquer la présence du « four » et de la « torche » dans le récit de Gen 15 :

a) Selon M. NORR (*Übertieferungsgeschichte*, pp. 218sq.) et O. KAISER (*art. cit.*, in *ZAW*, 70, 1958, pp. 121sq.), le « four » et la « torche » seraient empruntés à la tradition de la théophanie sinaïtique (cf. Ex 19 : 18; És 31 : 9). KAISER se demande même si un four portatif et une torche ne servaient pas, par la fumée et le feu qu'ils dégagent, à symboliser la présence de Yahvé dans les rites d'alliance sichémite. (Cf. aussi H. SEBASS, *art. cit.*, in *WuD*, 7, 1963, p. 142, n. 63; *BZAW*, 98, 1966, p. 81, n. 131; N. LORFINK, *op. cit.*, pp. 63sq.). Sans même insister sur cette dernière hypothèse de KAISER, nous pourrions alors tirer la conclusion suivante : dans le récit primitif, c'est Dieu lui-même (donc El ou le « Dieu d'Abraham » sous forme humaine) qui passait entre les victimes. Un narrateur ultérieur (peut-être le compilateur lui-même) aura été choqué non pas tant par le principe de l'anthropomorphisme en tant que tel que par la portée « physique » de l'imprécation dès le moment où Dieu passait *en personne*

passer entre les cadavres d'animaux coupés en deux (v. 17)³⁸⁴. Cette scène présuppose les vv. 9-12, qui relatent comment Dieu a ordonné à Abraham de partager en deux plusieurs animaux et de placer leurs moitiés en rangs, les unes vis-à-vis des autres. L'action principale du récit comprend donc la préparation d'un certain rite par Abraham et la vision nocturne au cours de laquelle Abraham voit Dieu accomplir le rite dont il avait préparé les « accessoires ».

entre les animaux dépeçés. C'est pourquoi ce narrateur aura remplacé la personne de Dieu par les symboles de la présence divine, symboles qu'il empruntait à une autre tradition théophanique bien connue. En même temps, la dualité des symboles lui permettait d'atténuer les implications de l'auto-impécation divine : dès le moment où deux symboles étaient en présence, la menace implicite de « couper en deux » la divinité ne portait plus directement atteinte à son intégrité « physique ».

b) Une autre solution fort intéressante nous est suggérée par M. WEINFELD (*art. cit.*, in *JAOS*, 90, 1970, pp. 196sq.). Cet auteur relève que dans les documents *Šurpu* (publiés par E. REINER, in *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations, Afo Beiheft*, 11, 1958), il est question de serments prêtés en tenant une torche à la main (māmit dipāru našū; cf. *Šurpu* III : 93) et de « serments de fourneau, de grill, de four, de poêle, de brasier ... etc. » (K1 ma-mit UDUN Ja-ap-ti ti-nu-ri (!) K1.NE K1.UD.BA u nap-pa-ḥa-tū; cf. *Šurpu* VIII : 76; cf. aussi III : 145). Cf. dans le même sens H. WILDBERGER (*art. cit.*, in *ZThK*, 65, 1968, p. 143), qui se réfère à un passage des oracles d'Ishtar à Asarhaddon (III 25sq.), passage considéré comme obscur par la plupart des traducteurs. L'on pourrait donc supposer que le « four » et la « torche » en Gen 15 : 17 appartiennent au rite archaïque du serment. Leur mention remonterait donc au récit primitif. Dans ce cas, Abraham aurait vu Dieu, tenant une torche à la main, passer entre les victimes. La fonction et l'emplacement du « four » ne pourraient toutefois plus être déterminés. Au cours de la transmission du récit, la « personne » de Dieu aurait été écartée, et cela pour les mêmes raisons que nous avons mentionnées à propos de la première hypothèse. Seuls auraient subsisté les « accessoires » du rite, le four et la torche, mais leur fonction précise se serait perdue ou, du moins, serait devenue inintelligible.

Les deux hypothèses sont ingénieuses. Dans l'état actuel de nos connaissances, il nous est toutefois impossible de nous prononcer en faveur de l'une d'entre elles au détriment de l'autre. De toute façon et quelle que soit la signification du « four » et de la « torche », il semble bien qu'à l'origine du récit c'était Dieu en personne qui passait entre les morceaux.

384. LOHMEYER (*op. cit.*, p. 63) se demande si l'ensemble des animaux mentionnés au v. 9 faisaient déjà partie du récit pré-littéraire. Il relève qu'à Mari, le partage d'un seul animal (âne, chien ou oiseau) suffisait à l'accomplissement du rite impécatoire. Il en va de même en Jér 34 : 18, où seul un jeune taureau est coupé en deux. LOHMEYER conclut que la pluralité des animaux en Gen 15 reflète un stade secondaire de la narration. Il nous semble toutefois difficile de porter un jugement sur cette question, étant donné que le rite est accompli par Dieu dans une vision (cf. *infra*, pp. 319sq.) et qu'il ne se conforme donc pas nécessairement — même dans le récit primitif — à la pratique ordinaire. Si toutefois un « élargissement » de la tradition devait s'être produit, une explication plausible en serait fournie par S. E. LÖWENSTAMM (*Zur Traditionsgeschichte des Bundes zwischen den Stücken*, in *VT*, 18, 1968, pp. 500-507). Cet auteur estime que des rédacteurs subséquents du récit, scandalisés par l'idée que Dieu puisse se soumettre à un rite impécatoire, ont cherché à réinterpréter le partage des animaux comme un sacrifice offert par Abraham. Cela expliquerait non seulement la présence des trois animaux les plus représentatifs du sacrifice Israélite, mais également celle des deux oiseaux. En effet, ces deux oiseaux, qui ne sont pas coupés en deux par Abraham, s'insèrent difficilement dans le déroulement du rite impécatoire. Dans un sens assez proche, cf. maintenant E. KURSCH, *kārol beril « eine Verpflichtung festsetzen »*, in *Wort und Geschichte, Festschrift K. Elliger, AOAT*, 18, 1972, pp. 121-128, réimprimé in E. KURSCH, *Verheissung und Gesetz, BZAW*, 131, 1973, pp. 40-50, voir pp. 42-45.

Étant donné que la préparation et l'accomplissement de ce rite ne portent pas leur signification en eux-mêmes³⁸⁵, mais se réfèrent nécessairement — comme nous allons le voir — à un objet ou à une réalité « signifiés », les vv. 9-12,17 ne peuvent pas avoir constitué à eux seuls le récit primitif. Sous cette forme, le récit n'aurait eu ni queue ni tête.

Si nous voulons savoir quels sont les éléments qui peuvent ou doivent être rattachés au « noyau » que nous venons de dégager, il nous faut chercher à comprendre ce que représente réellement le rite accompli par Dieu dans la vision d'Abraham. C'est le grand mérite de Lohfink dans son étude sur Gen 15³⁸⁶ d'avoir évité de qualifier a priori le rite du v. 17 de « rite d'alliance » et d'avoir renoncé à traduire au v. 18 *krt bryt* d'emblée par « conclure une alliance ». En refusant d'introduire dans le récit ce concept de « l'alliance », Lohfink a libéré l'exégèse de Gen 15 d'un présupposé néfaste, qui non seulement avait voilé le sens véritable de la vision d'Abraham mais qui avait aussi hypothéqué la discussion sur le phénomène de l'alliance en général³⁸⁷.

385. Un serment peut porter sur des objets fort divers; cf. *infra*, pp. 317-320.

386. N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 101-113.

387. Étant donné qu'Abraham assiste endormi à l'accomplissement par Dieu du rite imprécatoire, et, surtout, qu'il ne répond par aucun engagement formel à la promesse divine qui lui est faite, la plupart des auteurs ont cru devoir expliquer le récit de Gen 15 comme le reflet d'une « alliance unilatérale ». Certains l'ont rapproché des traités d'alliance entre partenaires inégaux (par exemple, entre le grand roi et un vassal subordonné), tels qu'ils sont attestés dans le monde hittite. Cf. dans ce sens déjà J. BEGAU (Berl. *Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*, in *ZAW*, 60, 1944, pp. 1-11, réimprimé in *TB*, 21, 1964, pp. 55-66), qui écrivait (avant même la découverte des analogies avec les traités hittites) : « *bryt* bezeichnet ein Verhältnis, in welches ein Mächtiger einen minder Mächtigen zu sich setzt (p. 58). » Parmi les auteurs récents, cf. entre autres, D. N. FREEDMAN, *Divine Commitment and Human Obligation*, in *Interpretation*, 18, 1964, pp. 419-431, notamment pp. 420 et 425, où il parle d'un « covenant of divine commitment » modelé sur le « covenant of suzerainty type ». Cf. aussi F. C. FENSHAM, *Covenant, Promise and Expectation in the Bible*, in *TZ*, 23, 1967, pp. 305-322, surtout pp. 307-311. Quant à M. WEINFELD (*The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, in *JAOIS*, 90, 1970, pp. 184-203), il compare Gen 15 aux « alliances de donation », par lesquelles les souverains orientaux récompensaient leurs serviteurs les plus fidèles (cf. surtout pp. 196-200). Tout en admettant que l'engagement de Dieu en Gen 15 est unilatéral, ces auteurs sont obligés d'introduire dans le récit la notion implicite de « réciprocité », dès le moment où ils traduisent *bryt* par « alliance ». Il va de soi pour eux qu'une alliance sans engagement mutuel n'est pas une alliance, et ils relèvent que même les traités de vassalité de type « unilatéral » impliquent un engagement des deux partenaires. D'autres auteurs semblent reconnaître que Gen 15 n'a aucune affinité réelle avec les traités de vassalité — le fameux « formulaire de l'alliance » en est totalement absent ! — et ils préfèrent mettre l'accent sur le rôle du serment dans le déroulement de la cérémonie. Cf., par exemple, G. JACOB, *Der Abraham-Bund*, in *Communio Viatorum*, 7, 1964, pp. 250-254, surtout p. 254; G. M. TUCKER, *Covenant Forms and Contract Forms*, in *VT*, 15, 1965, pp. 487-503; G. FORRER, *Altes Testament — « Amphiklyonie » und « Bund »?*, in *ThLZ*, 91, 1968, cols 801-816, 893-904. A la p. 898, FORRER écrit très justement : « Die *berit* ist also eigentlich die eidliche Zusicherung im Zusammenhang des gesamten Verhältnisses zwischen der Gottheit und dem Sippenhohen. Der dabei

Il est inutile de reprendre ici dans le détail la démonstration de Lohfink. Il suffira d'en indiquer les résultats : 1) Le rite impliqué par Gen 15 : 17 est attesté également, sous des formes diverses, en Jér 34 : 18-21 et dans certains textes extra-bibliques³⁸⁸. Dans tous les cas, il se présente comme un rite d'assermentation. L'homme qui passe entre les moitiés d'un animal tué témoigne par là qu'il est prêt à subir le sort de l'animal s'il n'agit pas selon le serment qu'il vient de prononcer³⁸⁹. Ce rite correspond ainsi à une auto-impré-

angewendete Ritus ist eine bedingte Selbstverfluchung oder -verurteilung [...]». Cependant, quelques lignes plus loin, FÖRNER ne maintient plus la distinction qu'il vient d'établir entre *berit* et « Verhältnis », mais il semble, au contraire, appliquer le terme *berit* à l'acte constitutif même de la relation entre Abraham et Dieu : « Die Erzählung des Jahwisten in Gen 15 [meint] ursprünglich wohl einen Teil des gesamten Vorgangs, in dem eine dauernde Beziehung zwischen Vätergott und Sippenhahn hergestellt wurde. Ihm hat gewiss ein Gelöbnis des Menschen, z.B. das der kultischen Verehrung der Gottheit, entsprechen. » Ainsi FÖRNER relie, lui aussi, la *berit* à la notion d'un engagement mutuel de deux partenaires. Quant à P. BUIS (*Les formules d'alliance*, in VT, 16, 1966, pp. 396-411), il conteste au rite de Gen 15 : 9sq. tout caractère unilatéral lorsqu'il écrit (p. 399, n. 1) : « L'essentiel de ce rite est le dépeçage des victimes et non le passage entre les morceaux. Ainsi on ne peut pas dire qu'en Gen xv. 10 Abraham ne fasse que préparer le rite d'alliance; il en accomplit l'essentiel et l'alliance a son caractère bilatéral habituel. » Cette prise de position est indéfendable non seulement parce que le passage entre les morceaux est un élément essentiel du rite décrit en Jér 34 : 18 (le seul parallèle vétérotestamentaire), mais également parce que le narrateur de Gen 15 ne relie l'accomplissement du rite qu'au seul engagement de Dieu. En même temps, la réaction du P. BUIS illustre bien le malaise provoqué par le concept de « l'alliance unilatérale ». Nous percevons le même malaise dans de nombreux travaux. Cf., par exemple, en plus de tous les commentaires et des études sur Gen 15 que nous avons citées, M. NORA, *Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mori-Textes* (1955), in TB, 6, pp. 142-154, surtout p. 144; H.-W. WOLFF, *Jahwe als Bundesvermittler*, in VT, 6, 1956, pp. 316-320; W. ZIMMERLI, *Sinai-Bund und Abraham-Bund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift*, in TZ, 16, 1960, pp. 268-280; réimprimé in TB, 19, 1963, pp. 205-216, cf. p. 208; H. CAZELLES, art. *Patriarches*, in DBS, VII, 1960..., cols 149sq.; D. J. MCCARTHY, *Der Gottesbund im Alten Testament*, SBS, 13, 1966, pp. 20sq.; G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, I, 1967⁴, pp. 143sq.; E. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, 1968¹, p. 171; R. MARTIN-ACHARD, *La signification de l'alliance dans l'Ancien Testament*, in RThPh, 101, 1968, pp. 88-102, cf. pp. 91sq.; D. R. HILLERS, *Covenants. The History of a Biblical Idea*, Baltimore, 1969, pp. 98-107; H.-P. MÜLLER, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, BZAW, 109, 1969, pp. 184-193. En fait, seule la suppression de l'axiome « *berit* = alliance » permettra d'écarter ce malaise. A ce propos, cf. *infra*, n. 394.

388. Il s'agit notamment du traité accadien entre Assurnirari V et Mat'îlu, publié par E. F. WEIDNER (*Der Staatsvertrag Assurniraris von Assyrien mit Mat'îlu von Bit-Agusi sowie der Vertrag Samši-Adads V. mit Marduk-zakir-kami I. und der Vertrag Asarhaddons mit Ba'al von Tyrus*, in AfO, 8, 1932/33, pp. 17-34; cf. aussi ANET Suppl., pp. 96 sq.). Pour le renvoi à d'autres parallèles, cf. H. CAZELLES, *art. cit.*, in RB, 69, 1962, p. 336; N. LOHFINK, *op. cit.*, p. 106, n. 14; H.-P. MÜLLER, BZAW, 109, p. 179, n. 14; M. WEINFELD, *art. cit.*, in JAOS, 90, 1970, pp. 196-199; E. KUTSCH, BZAW, 131, p. 45 et nn. 27-29.

389. Le traité entre Assurnirari V et Mat'îlu contient la clause suivante : « This spring lamb has been brought from its fold not for sacrifice, not for a banquet, not for a purchase, not for (divination concerning) a sick man, not to be slaughtered for [...] : it has been brought to sanction the treaty between Ashurnirari and Mat'îlu. If Mat'îlu sins against (this) treaty made under oath by the gods, then, just as this spring lamb, brought from its fold, will not behold its fold again, alas, Mat'îlu, together with his sons ..., will not return to his country, and not behold his country again. This head is not the head of a lamb, it is the head of Mat'îlu ... If Mat'îlu sins against

cation symbolique. A ce titre il peut certes avoir sa place dans le cadre de la conclusion d'une alliance³⁹⁰, mais il ne constitue pas en lui-même un rite d'alliance³⁹¹. Ce rite n'équivaut pas non plus à un sacrifice³⁹². 2) A l'origine et dans son sens étroit, l'expression *krl bryl* ne signifie rien d'autre que « prêter serment³⁹³ », ou « se lier par un serment ». Ce n'est que dans un contexte donné et par un usage elliptique que cette expression peut prendre le sens de « conclure une alliance ». Sur ces deux points, les conclusions de Lohfink nous paraissent d'autant plus sûres qu'elles ont été corroborées — de manière indépendante — par les investigations

this treaty, so may, just as the head of this spring lamb is torn off, and its knuckle placed in its mouth, [...], the head of Matifitu be torn off, ... etc. » (cité selon E. REINER, in *ANBT Suppl.*, p. 96).

390. C'est le cas dans le texte cité à la note précédente.

391. Cf. W. WEINFELD, *art. cit.*, in *JAOS*, 90, 1970, p. 199.

392. C'est ce qui ressort clairement du texte cité à la n. 389. Cf. N. LOHFINK, *op. cit.*, p. 106; S. E. LOEWENSTAMM, *art. cit.*, in *VT*, 18, 1968, pp. 500-506; *The Divine Grants of Land to the Patriarchs*, in *JAOS*, 91, 1971, pp. 509-510; M. R. LEHMANN, *Biblical Oaths*, in *ZAW*, 81, 1969, pp. 74-92, voir p. 76; A. VAN SELMS, *CTA 32: A Prophetic Liturgy*, in *UF*, 3, 1971, pp. 235-248, spécialement p. 242; D. J. MCCARTHY, *Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice*, in *JBL*, 92, 1973, pp. 205-210, voir pp. 209sq.; E. KURSCH, *kārat berit « eine Verpflichtung festsetzen »*, in *BZAW*, 131, 1973, pp. 42-45. L'opinion contraire reste cependant assez répandue : cf. J. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg, 1914, p. 49; J. HENNINGER, *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?*, in *Biblica*, 34, 1953, pp. 344-353; H.-J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel*, München, 1962*, p. 142; W. EICHRÖDT, *Theologie des A.T.*, I, 1962*, pp. 94, 364; *Bund und Gesetz. Erwägungen zur neueren Diskussion*, in *Gottes Wort und Gottes Land*, Festschr. H.-W. Hertzberg, Göttingen, 1965, pp. 30-49, voir p. 34; P. BUIS, *art. cit.*, in *VT*, 16, 1966, p. 399; H. C. WHITE, *A Form-Critical Analysis of the Patriarchal Cultic Legends*, Diss. Drew University, 1967, pp. 187sq.; M. WEINFELD, *art. cit.*, in *JAOS*, 90, 1970, pp. 197-199; *art. bryl*, in *ThWbAT*, I, 1972, cols 781-808, voir cols 799-801. Cf. à ce propos l'hypothèse de LOEWENSTAMM (*art. cit.*, in *VT*, 18, 1968, pp. 500-506) que nous avons résumée à la n. 384. Pour une énumération de quelques rites plus ou moins analogues et sur leur signification probable, cf. Th. H. GASTER, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York, 1969, pp. 140-156.

393. L'emploi du verbe *krl* pour désigner la prestation d'un serment est attesté également dans la fameuse incantation phénicienne du VII^e siècle av. J.-C. trouvée à Arslan Tash, publiée en premier par R. DU MESNIL DU BUISSON (*Une tablette magique de la région du Moyen Euphrate*, in *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, I, Paris, 1939, pp. 421-434) et en dernier lieu par H. DONNER et W. RÖLLIG (*Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden, 1964, No. 27) ainsi que par F. M. CROSS et R. J. SILEY (*Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B.C. from Arslan Tash in Upper Syria*, in *BASOR*, 197, 1970, pp. 42-49). Pour d'autres publications, cf. CROSS, *ibid.*, p. 43, n. 3. Il s'agit d'une incantation contre les démons qui était vraisemblablement fixée à l'entrée d'une maison ou d'une cour (cf. CROSS, *ibid.*, p. 48). Dans cette incantation, les démons (parmi lesquels figurent les *hagl. 'mr.*, les « étrangleurs de moutons », cf. *infra*, pp. 601sq.) sont avertis par le propriétaire de la maison que « (El)'ōlam nous a prêté serment; Ashêreh nous a prêté (serment), ainsi que tous les fils de El... » (lignes 9-11) : (8) ... *k-ʿr* (9) *rt. ln. 'll* (10) *'lm 'sr. krl* (11) *ln. wkl bn 'lm*. La traduction de CROSS (« has made a covenant with us ») nous semble être une interprétation injustifiée, d'autant plus que le terme *'ll* (« serment ») reparait dans son sens premier aux lignes 13, 14 et 16 de la même inscription. Sur la formule *krl bryl*, cf. maintenant surtout E. KURSCH, *kārat berit « eine Verpflichtung festsetzen »*, in *BZAW*, 131, 1973, pp. 40-50.

d'E. Kutsch³⁹⁴ sur la notion de *bryt*. Pour l'interprétation de Gen 15, ces constatations sont lourdes de conséquences :

b. *Le v. 18: L'interprétation de la vision*

Le rite du serment, qui revêt la forme d'une malédiction de soi conditionnelle, ne prend un sens que dans la mesure où il s'applique à l'énoncé d'une promesse. Dans la pratique ordinaire, le contenu du serment aura été prononcé avant ou pendant l'accomplissement du rite, car on ne voit pas comment celui qui devait prêter serment aurait pu marcher entre les animaux partagés avant de savoir à quoi il s'engageait³⁹⁵. Certes, dans le contexte de la vision d'Abraham, la situation est un peu différente. La prestation du serment n'y est pas imposée ou contrôlée par un tiers, mais elle

394. E. KUTSCH, *Gesetz und Gnade. Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs*, in ZAW, 79, 1967, pp. 18-35; *Der Begriff berit in vordeuteronomischer Zeit*, in *Das ferne und nahe Wort*, Festschr. L. Rost, BZAW, 105, 1967, pp. 133-143; *Von berit zu « Bund »*, in KuD, 14, 1968, pp. 159-182; *Sehen und Bestimmen. Die Etymologie von berit*, in *Archäologie und Altes Testament*, Festschr. K. Galling, Tübingen, 1970, pp. 185-178; « *Bund* » und *Fest*. *Zu Gegenstand und Terminologie einer Forschungsrichtung*, in *Theologische Quartalsschrift*, 150, 1970, pp. 299-320; *kārat berit « eine Verpflichtung festsetzen »*, in *Wort und Geschichte*, Festschr. K. Elliger, AOAT, 18, 1972, pp. 121-128. Tous ces articles se trouvent maintenant réimprimés — et partiellement retravaillés ou refondus — dans E. KUTSCH, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten « Bund » im Alten Testament*, BZAW, 131, 1973. En outre, et encore E. KUTSCH, art. *bryt - berit - Verpflichtung*, in *THAT*, 1, cols 339-352. Dans le même sens, cf. H. SCHMID, *Gesetz und Gnade im Alten Testament* in R. BRUNNER (ed.), *Gesetz und Gnade im A. T. und im jüdischen Denken*, Zürich, 1969, pp. 3-29, surtout pp. 7sq., n. 10; H. Graf REVENTLOW, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, München, 1971, pp. 24-30. KUTSCH et LOHFINK ont été précédés dans une certaine mesure par R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Marburg, 1896; J. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg, 1914, pp. 41sq.; et A. JEPSEN, *Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilzeit*, in A. KUSCHKE (ed.), *Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.*, Festschr. W. Rudolph, Tübingen, 1951, pp. 161-179. Une réaction contre les thèses de BURICH avait déjà été enregistrée de la part de G. SCHMITT (*Der Landtag von Sichem*, Stuttgart, 1964, pp. 64-71) et de W. EICHRODT (art. cit., in *Gottes Wort und Gottes Land*, Festschr. H.-W. Hertzberg, pp. 30-49). La perspective de KUTSCH a été critiquée tout récemment par W. ZIMMERLI (*Erwägungen zum « Bund »*. *Die Aussagen über die Jahwe-berit Ex 19-24*, in *Wort-Gebot-Glaube*, Festschr. W. Eichrodt, *ATHANT*, 59, Zürich, 1970, pp. 171-190) et par D. J. MCCARTHY (*Berit and Covenant in Deuteronomistic History*, in *Studies in the Religion of Israel*, VTS, 23, Leiden, 1972, pp. 65-85), mais sans porter atteinte, nous semble-t-il, à la thèse fondamentale de KUTSCH et de LOHFINK. L'interprétation de KUTSCH est confirmée en outre, et de manière indépendante, par l'étude de J. A. SOGGIN (*Akkadisch TAR BERITI und Hebräisch krl bryt*, in *VT*, 18, 1968, pp. 210-215, surtout p. 213), quoique SOGGIN diverge sur le problème de l'étymologie.

395. M. WEINFELD écrit (art. cit., in *JAOS*, 90, 1970, p. 198) : « The ritual itself — if it was performed — served only a symbolic and dramatic end : to tangibly impress upon the vassal the inevitable consequences that would follow from his infringement of the covenant. [...] Hence, those passing between the two parts of the calf (Jer 34 : 18) must have accepted the consequences ensuing from a violation of the oath-imprecation in this manner : « so may it befall me if I shall not observe the words of the covenant » »

remonte à l'initiative directe de celui qui se soumet au rite imprécatoire. C'est pourquoi le contenu du serment pourrait en l'occurrence relever, lui aussi, de la liberté de Dieu. Cependant, comme la vision est destinée à Abraham, il faut bien que le serment prêté par Dieu ait eu pour lui — et pour les auditeurs du récit — un objet concret. Il s'ensuit que le rite accompli dans la vision d'Abraham se réfère nécessairement à l'énoncé d'une promesse, qu'il s'agisse d'une promesse antérieure à la vision, d'une explicitation faisant suite à la vision, ou des deux à la fois. Le silence dans lequel se déroule l'acte de Dieu étant conforme à la nature de la vision ou du songe symbolique³⁹⁶, il est certain que déjà au niveau du récit primitif, la promesse qui fait l'objet du rite imprécatoire n'était pas communiquée dans le cadre même de la vision. En d'autres termes, elle n'était pas prononcée par Dieu lui-même. La promesse est énoncée au v. 18, mais elle est introduite, une fois la vision terminée, par le narrateur lui-même : *bywm hhw' krt yhw' 'l-brm bryl l'mr*. L'énoncé du serment revêt ainsi la forme d'une constatation et se présente d'emblée comme l'interprétation de l'événement dont Abraham a été le témoin³⁹⁷. Comme cette interprétation fournit le dénouement du récit — c'est elle qui donne son sens à l'événement mystérieux relaté aux versets précédents —, il faut supposer que le v. 18abc, pour le moins,

396. Cf. *infra*, pp. 370sq.

397. Cf. déjà O. PROCKSCH, *Gen.*, 1924, p. 110; E. L. EHRLICH, *Der Traum im Alten Testament*, BZAW, 73, 1953, p. 38; N. LOHFINK, *op. cit.*, pp. 94-97. A ce propos, il est très important de relever les deux faits suivants : 1) Le v. 18bc ne se conforme pas, dans sa formulation, à la formule imprécatoire qui accompagnait l'accomplissement d'un rite de serment. Si le v. 18bc était censé avoir été prononcé par Dieu dans le cadre du rite imprécatoire, on se serait attendu à une tournure de ce genre : « Que je sois coupé en deux, si je ne donne pas ce pays à ta postérité. » (Sur ces formules, cf. *supra*, n. 395; J. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten*, pp. 109-118; F. HORST, *Der Eid im Alten Testament*, in *EvTheol*, 17, 1957, pp. 366-384, réimprimé in F. HORST, *Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament*, TB, 12, München, 1961, pp. 292-314, surtout pp. 303-310; D. R. HILLERS, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, *Biblica et Orientalia*, 16, Romo, 1964, pp. 18-26). Le narrateur n'entend donc pas « citer » la formule même par laquelle Dieu se serait engagé à l'égard d'Abraham. 2) Le v. 18bc ne correspond pas non plus à l'énoncé d'une promesse au sens strict ni, à plus forte raison, au « corollaire » de l'oracle de salut. En effet, contrairement à l'ensemble des mentions de la « Landverheissung », le verbe *nta* se trouve non pas à l'imparfait, mais au parfait. (Cf. les passages de J : Gen 12 : 7; 13 : 15; 24 : 7; 26 : 3; 28 : 13, tous à la 1^{re} pers. sg. de l'impf. Cette règle vaut également pour les promesses contenues dans la source P : Gen 17 : 8 et 48 : 4 au pl. consécutif, ainsi que 35 : 12 à l'impf. Cf. aussi Ex 32 : 13; 33 : 1; Nb 10 : 29; Dt 34 : 4, où le verbe *nta* se trouve toujours à l'impf.). L'on peut en déduire que le narrateur n'a pas compris le v. 18bc comme l'annonce première de la promesse, mais qu'il l'a entendu comme la désignation ou l'identification de la promesse qui venait d'être scellée par le serment divin. En d'autres termes, il a voulu donner au v. 18bc l'interprétation de la vision d'Abraham. Le fait que Dieu parle au parfait (« A ta postérité j'ai donné cette terre ») pourrait d'ailleurs renforcer notre thèse, selon laquelle les vv. 17sq. se réfèrent à une promesse antérieure.

faisait partie du récit pré littéraire³⁹⁸. Mais le serment du v. 17 se réfère-t-il également à une promesse antérieure? Pour en juger, il nous faut encore élucider un autre aspect du récit :

c. Rite et vision

Il apparaît dès la première lecture que le narrateur du récit pré littéraire n'a pas voulu relater un rite réellement accompli par Dieu ni rendre compte d'un événement « matériel ». Il suffit de voir à quel point le narrateur — en évoquant la tombée de la nuit ou les « ténèbres » et en insistant sur le « profond sommeil » et le « grand effroi » d'Abraham — a pris soin de sauvegarder la ligne qui sépare la « vision » de la « réalité ». On peut se demander, d'ailleurs, si à l'origine, la préparation des animaux par Abraham ne faisait pas, elle aussi, partie du songe, car la présence de ces animaux chevauchant le songe et la réalité est assez bizarre³⁹⁹. Peut-être un narrateur ultérieur, voire le compilateur lui-même, aura-t-il préféré maintenir l'acte préparatoire dans la « réalité », afin de mieux faire ressortir le caractère « visionnaire » de l'acte divin, cet acte étant impensable dans la réalité⁴⁰⁰. Mais la préparation « matérielle » des animaux peut aussi avoir eu pour but de souligner la « réalité » de la vision, et par là sa validité. Dans ce cas, la séparation des plans remonterait malgré tout à la tradition primitive.

Le v. 17 relate donc une « vision ». Celle-ci se présente à la manière des songes « symboliques », en ce sens que l'événement qu'elle décrit est perceptible de manière visuelle seulement⁴⁰¹.

398. Il est probable que dans le récit original, l'énoncé de la constatation se soit limité au v. 18b : *l-r'k nty 'i-h' rš hz'!* « A ta postérité j'ai donné ce territoire ». Ainsi formulée, la promesse ne s'étendait pas nécessairement à toute la Palestine; elle pouvait donc se concevoir (quoique moins clairement que Gen 28:13) comme une promesse de sédentarisation adressée — dans le cadre d'un oracle de salut — à un chef nomade. L'on s'accorde en général à considérer les vv. 18bβ et 19-21 comme une extension de la promesse primitive. Le v. 18bβ est manifestement une allusion à l'empire davidique (cf. N. LOHFINK, *op. cit.*, SBS, 28, 1967, pp. 65, 73-77; R. E. CLEMENTS, *op. cit.*, SBT, 11, 5, pp. 21sq.). Quant à la liste des peuples des vv. 19-21, LOHFINK (*ibid.*, pp. 65-73) et CLEMENTS (*ibid.*, p. 21, n. 25) ont démontré, indépendamment l'un de l'autre, qu'elle devait remonter, en partie du moins, au compilateur de Gen 15 ou au Yahviste. Lohfink pense que cette liste remonte à un stade relativement ancien de la « Landnahme » judéenne, puisque les Qénites et les Qénizites, qui se sont assimilés plus tard à la « tribu » de Juda, sont encore vus aux vv. 19sq. comme des étrangers ou même titre que les Amorites et les Cananéens! D'autre part, l'absence des Philistins, ainsi que des Moabites et des Ammonites, laisse supposer que ces peuples ne s'étaient pas encore manifestés dans la région.

399. Dans la légende de Kéret, le roi offre un sacrifice après les rites de purification qui accompagnent l'incubation (KRT A 66-73). Les sacrifices sont offerts sur une tour, alors que Kéret a son songe dans sa chambre (KRT A 26sq.). E. L. EHRLICH (BZAW, 73, p. 43) suppose que les sacrifices sont offerts dans le songe, et non dans la « réalité ». Il pourrait en être de même du dépeçage des animaux dans la version originale de Gen 15. Sur l'interpénétration entre le songe et la réalité, cf. aussi *infra*, p. 373, n. 99.

400. Vraisemblablement, ce narrateur n'a pas reculé devant l'anthropomorphisme en tant que tel, mais devant l'atteinte potentielle à l'intégrité « physique » de Dieu. A ce sujet, cf. *supra*, n. 383.

401. Sur les songes « symboliques », cf. E. L. EHRLICH, BZAW, 73, 1953, pp. 58-124; A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. 46, part 3, Philadelphia, 1956, pp. 206-217; W. RICHTER, *Traum und Traumdeutung im AT. Ihre Form und Verwendung*, in BZ, 7, 1963, pp. 202-220. Cf. aussi *infra*, pp. 370sq.

Contrairement à la version yabviste du songe de Jacob (Gen 28 : 13-16), par exemple, il ne s'agit pas d'un « message dream », dans lequel le rêveur se voit communiquer par Dieu un message parlé et parfaitement intelligible⁴⁰². Les visions reçues dans les songes symboliques sont souvent obscures et demandent à être interprétées⁴⁰³. En l'occurrence, la vision d'Abraham est à la fois claire et mystérieuse. Le rite imprécatoire en lui-même devait être bien connu des premiers auditeurs du récit, et sa portée devait leur être immédiatement perceptible. Mais l'application de ce rite à la personne de Dieu devait leur apparaître comme une chose inouïe, et presque monstrueuse⁴⁰⁴. Dieu se soumettait donc à un serment imprécatoire? Qu'est-ce que cela signifiait? Seuls l'interprétation du songe ou le renvoi à une « parole » de Dieu pouvaient le leur expliquer.

Ces considérations nous montrent que l'épisode de Gen 15 : 9-12, 17 ne prétend en aucune manière être le reflet d'un rite qui aurait réellement été pratiqué dans le culte entre Dieu et certains groupes israélites ou pré-israélites. Contrairement à d'autres pratiques cultuelles — l'onction par Jacob de la *massébah* en Gen 28 : 18, par exemple —, le rite du serment accompli par Dieu ne veut pas être l'étiologie d'un rite qui aurait ensuite été pratiqué par les descendants d'Abraham. Si le récit de Gen 15 est dans une certaine mesure un *hieros logos*, il ne l'est pas parce qu'il expliquerait l'origine d'un rite ou la sainteté d'un lieu, mais parce qu'il justifie la revendication territoriale dont se réclamaient les premiers porteurs du récit. En relatant ce récit, les premiers narrateurs rappelaient à leurs auditeurs que le droit d'Abraham et de ses descendants à la possession d'une certaine région avait été sanctionné par un serment de Dieu.

Ce droit était donc aussi inviolable et imprescriptible que la personne de Dieu elle-même!

d. Vision spontanée ou incubation?

La prochaine question est de savoir si la vision d'Abraham doit être comprise comme un songe spontané ou comme un songe provoqué par incubation⁴⁰⁵. Même si l'on fait abstraction des vv. 1, 6, 7, 8 dont l'origine est précisément l'objet de notre enquête, il

402. Sur les « message dreams », cf. E. L. EHRLICH, *ibid.*, pp. 125-150; A. L. OPPENHEIM, *ibid.*, pp. 186-206. Cf. *infra*, pp. 372sq.

403. Cf. *infra*, pp. 371sq.

404. C'est là peut-être une autre raison pour laquelle le rite s'accomplit dans le silence. L'énonciation par Dieu de la formule imprécatoire aurait été ressentie comme un blasphème.

405. Sur l'incubation, cf. E. L. EHRLICH, *BZAW*, 73, pp. 13-57.

reste certains indices qui vont dans le sens d'une incubation. L'exhortation de Dieu invitant Abraham à couper en deux quelques animaux fait penser à la préparation rituelle d'une incubation⁴⁰⁶. Le songe serait donc induit par Abraham. D'autre part, il ressort de cette même exhortation que Dieu ne perd à aucun moment l'initiative de l'action. Il s'agit par conséquent d'une incubation ordonnée par Dieu⁴⁰⁷.

L'attribution à Dieu de toutes les initiatives est une tendance manifeste des légendes cultuelles et, de manière générale, de tous les récits de promesses divines ou de rencontres miraculeuses. Dans la pratique cultuelle ordinaire, les songes et les oracles devaient être *sollicités* dans un sanctuaire par l'intermédiaire d'un prêtre ou d'un prophète. Dans les légendes cultuelles, ces songes et oracles deviennent des manifestations spontanées, surprenantes et immédiates de la volonté divine. Ce phénomène est particulièrement évident dans les récits de Jacob à Béthel (Gen 28 : 10-22^a) et d'Isaac à Beerschéba (26 : 2sq., 23-25, cf. 46 : 2-4)⁴⁰⁸.

En fait, la situation de départ d'un récit de ce type reste déterminée en général par la détresse du héros, mais l'action vient tout entière de Dieu. Malgré les quelques traces d'incubation qui y sont préservées, il s'avère que le récit de Gen 15 obéit, lui aussi, à ce principe. Dans la narration que nous a transmise le compilateur, c'est Dieu qui ouvre le récit en accordant à Abraham un oracle de salut (v. 1, repris au v. 7), et lorsqu'Abraham demande une confirmation de cet oracle, c'est encore Dieu qui lui ordonne de préparer les animaux en vue de l'incubation et du rite imprécatoire, et c'est lui qui le plonge dans le sommeil et qui lui accorde la vision décisive.

4. La configuration du récit pré littéraire

Ces considérations nous permettent, enfin, de tirer quelques conclusions sur la configuration de la « Landverheissungserzählung » primitive. Pour être fidèle au genre littéraire qui est le sien, le récit doit avoir commencé par une initiative de Dieu. Or, l'ordre de préparer l'incubation ne peut pas représenter cette initiative première, car même ordonnée par Dieu, une incubation se rattache nécessairement à une question préalable de l'homme⁴⁰⁹. C'est

406. Cf. E. L. EHRLICH, *ibid.*, pp. 35-45; N. LOHFINX, *op. cit.*, pp. 94-97.

407. Une incubation ordonnée par Dieu semble être rapportée également en KRT A 62-64 (cf. ANET², p. 143).

408. Sur l'oracle de salut dans le cycle d'Isaac, cf. *supra*, pp. 185-201.

409. Cf. N. LOHFINX, *op. cit.*, p. 96, où il écrit : « Die Interpretation der nächtlichen Schau muss angeknüpft haben an eine Frage, die Abram in den Traum hineinbrachte. Es muss schon die Frage nach dem Land gewesen sein. » Cf. aussi KRT A 62sq. dans son contexte.

pourquoi le récit des vv. 9-12, 17sq. nous oblige à revendiquer pour la tradition pré littéraire la question posée par Abraham au v. 8. La requête d'Abraham consiste à demander un signe tangible qui confirmerait la promesse divine qui lui a été accordée. Abraham se réfère donc à une initiative antérieure de Dieu. Certes, dans sa formulation actuelle, le v. 8 se conforme à l'énoncé du v. 7, que nous avons attribué au compilateur, mais dans sa substance, il doit correspondre à un élément du récit pré littéraire⁴¹⁰. Il apparaît ainsi que l'ensemble du récit primitif — la demande d'un signe par Abraham (v. 8), l'octroi de ce signe dans une vision (v. 17) et l'interprétation de la vision par le narrateur (v. 18) — se réfère à une initiative première de Dieu, à une promesse initiale⁴¹¹. Nous

410. H. SREBASS écrit très justement (*art. cit.*, in *WuD*, N.F. 7, 1963, p. 145) : « Zwischen V. 6 und V. 8 muss J ferner von der Landgabe gesprochen haben, da V. 8 eine derartige Rede voraussetzt. » Mais SREBASS songe à un « Auszugsbefehl » analogue à Gen 12 : 1, plutôt qu'à une promesse de la terre explicite accordée sur place. Sur ce point il dépend encore du postulat de ALT (*Der Gott der Väter* (1929), in *Kl. Schr.*, 1, pp. 66sq.), pour qui le récit de Gen 15 — et la « Landverheissung » en général — se situent à l'origine en dehors de la Palestine.

411. Sur ce problème, LOEWINK (*op. cit.*, pp. 94-97) semble d'abord hésiter : « Hat Abram zum Beispiel die Landverheissung schon vorher empfangen und nur um eine Bestätigung gebeten ? Oder ist gerade die Ofen- und Fackelvision die Gelegenheit, bei der die Verheissung erstmalig erging ? » (p. 94), mais il devient par la suite plus affirmatif : « Für eine Inkubationserzählung wäre es übrigens denkbar, dass die Inkubation nicht die eigentliche göttliche Mitteilung, sondern eine göttliche Bestätigung derselben brachte. Insofern könnte sogar die Erzählungseinführung, wie sie jetzt in Gen 15,7-21 vorliegt — bei einer Verheissung beginnend und dann über eine Bekräftigungsbite zu der visionären Bestätigung führend —, schon in der alten Traum erzählung gewesen sein. [...] » (p. 96, cf. aussi p. 108). Mais dans ce cas, le parallèle établi par LOEWINK avec la promesse faite à Jacob en Gen 28 (p. 95) n'est plus valable.

Comme A. L. OPPENHEIM (*The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956) l'a bien montré, la quête d'une confirmation ou d'une explicitation est en Mésopotamie le souci permanent de tous ceux qui ont reçu un oracle, un présage ou un songe. Tout particulièrement, ce sont les révélations faites en songes qui demandent à être corroborées, entérinées ou précisées. Au début du deuxième millénaire déjà, nous trouvons, dans les inscriptions sumériennes attribuées à Gudea, roi de Lagash (cf. E. THURBAU-DANGIN, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, (VAB, 1, 1, Leipzig, 1907, pp. 89-141; cylindres A et B) la confirmation et l'explicitation, dans plusieurs songes successifs, d'un ordre divin initial : le roi Gudea s'est adressé à la déesse Gatumdug afin de se faire expliquer ses songes. Il lui rapporte ainsi que dans un premier songe, il a vu une apparition divine, de stature géante, lui ordonner de construire un temple. Mais il prétend ne pas avoir compris cet ordre. Apparemment cette « incompréhension » a provoqué un second songe, dans lequel Gudea a vu une femme méditer sur une tablette portant les signes d'une constellation astrologique favorable, puis un troisième songe, dans lequel il a vu un guerrier lui tracer sur une pierre le plan du temple projeté. Enfin, un panier de terre, puis un moule contenant la « première » brique ont été placés devant lui. Malgré la transparence de ces symboles et malgré les explications que lui fournit Gatumdug, Gudea demande un « signe » supplémentaire. C'est pourquoi, dans un songe ultime, le dieu Nin-Girsu lui apparaît en personne et lui révèle à quels signes il reconnaîtra la date à laquelle devront commencer les travaux de construction. (A ce propos, cf. OPPENHEIM, *op. cit.*, pp. 211sq.)

Un autre mode de confirmation est attesté, à l'époque néo-assyrienne, dans une inscription d'Assurbanipal (cf. R. D. BIGGS, in *ANET Suppl.*, p. 170, et *supra*, p. 223, *infra*, p. 376). Menacé par une invasion des Elamites, Assurbanipal reçoit un oracle de

avons ainsi la certitude que la promesse initiale de Dieu faisait, elle aussi, partie de la tradition pré littéraire.

L'énoncé précis de la promesse initiale ne se laisse plus reconstruire avec certitude. Cette promesse pourrait avoir été simplement l'oracle de salut du v. 1b. Nous avons vu, en effet, que toutes ses composantes pouvaient s'expliquer sur la base d'une tradition ancienne, d'origine nomade. Mais alors il faudrait supposer que la question du v. 8 comportait à l'origine non pas la demande d'un signe scellant le don de la terre, mais plutôt la demande d'une explicitation du « salaire » promis au v. 1. Une autre solution serait d'envisager l'éventualité que l'oracle de salut primitif ait été disloqué par le compilateur et légèrement adapté aux circonstances du récit élargi. Dans ce cas, le terme neutre de *škr* aurait été introduit au v. 1 par le compilateur pour y préfigurer l'ensemble des trois promesses réunies dans le nouveau récit⁴¹⁴. La promesse du salaire y aurait donc remplacé une promesse plus ancienne, qui avait pour objet le don de la terre. Lors de l'insertion par le compilateur des vv. 2-5, cette promesse de la terre, ainsi que — peut-être — la « Selbstvorstellungsformel », auraient été transposées au v. 7 afin de relancer le thème principal du récit primitif après l'intermède de la promesse d'une descendance. Cette transposition aurait fourni l'occasion au compilateur d'actualiser les éléments transposés en adaptant leur formulation à la terminologie d'Ex 20 : 2. Les données préservées sont malheureusement insuffisantes pour que nous puissions choisir valablement entre les deux possibilités mentionnées. Peu nous importe d'ailleurs, puisque nous pouvons constater que dans l'une ou l'autre des deux options, la promesse initiale se présente sous la forme d'un *oracle de salut*. Or, c'était là le but de notre démonstration.

Avant de formuler nos conclusions nous pouvons reconstituer maintenant de manière schématique les composantes et la courbe narrative de la légende pré littéraire de Gen 15 :

— Au terme d'une de ses pérégrinations (ou de ses transhumances annuelles), le nomade Abraham arrive au *māqôm* de Mamré. Comme tous les nomades, il ne peut séjourner dans les terres sédentarisées que de manière passagère. Il aspire donc à la sédentarisation. Cette exposition n'est pas préservée dans le cadre du récit actuel de Gen 15⁴¹⁵. Toutefois,

salut de la déesse Ishtar, qui lui apparaît dans une théophanie. Au même moment, semble-t-il, un prêtre voit en songe Ishtar apparaître à Assurbanipal et lui donner non seulement l'assurance de sa protection, mais encore des instructions tactiques précises. Dans l'esprit de l'inscription, la théophanie se trouve ainsi confirmée par une voie indépendante. Mais ici encore, la seconde vision apporte, en plus d'une confirmation, des éléments d'explicitation. (A ce propos, cf. OPPENHEIM, *ibid.*, pp. 200sq.). Le souci de faire confirmer une révélation donnée par une seconde révélation du même type ou par un autre procédé divinatoire est attesté également à Mari (cf. *supra*, pp. 284sq.), dans l'épopée de Gilgamesh (cf. OPPENHEIM, *ibid.*, p. 207), dans les lettres vieilles-assyriennes (cf. *ibid.*, pp. 221sq.), dans *Ludlul Bêl Nêmeqi* (cf. *ibid.*, p. 217) et dans les songes de Nabonide (cf. *ibid.*, p. 205).

412. Cf. *supra*, pp. 302sq., 305sq.

413. En analysant le récit préyahviste de la migration d'Abraham (Gen 12 : 6a, 7, 8 ; 13 : 14aob, 15, 17, 18), nous sommes arrivés à la conclusion que celui-ci avait été composé comme un « prologue » à Gen 15⁴¹⁶. Si cette hypothèse est correcte, les chap. 12⁴¹⁷ - 13⁴¹⁸ ont formé avec le chap. 15⁴¹⁹ une unité autonome avant d'être rattachés au reste

à supposer que la légende de Gen 15 ait appartenu, à l'instar de celle de Gen 28 : 10-22⁴⁴, à un cycle narratif primitif relatant la geste d'Abraham, le contexte que nous postulons aurait pu être donné par le cycle lui-même.

— v. 1 (avec peut-être certains éléments du v. 7) : Dans une vision spontanée (*māzāh*), Abraham reçoit un oracle de salut dans lequel il se voit promettre par le Dieu de Mamré un « grand salaire » ou, d'une manière plus explicite, la possession d'un certain territoire, c'est-à-dire la possibilité de se sédentariser.

— v. 6 : Abraham croit en la promesse qui vient de lui être faite, et Dieu lui compte cette « foi » en « justice ». En d'autres termes, Abraham accepte de se placer dans une relation cultuelle avec le Dieu qui s'est adressé à lui, et ce Dieu agréé Abraham dans son « état de salut ».

— v. 8⁴⁵ : Une fois cette relation établie⁴⁶, Abraham demande à Dieu un signe qui confirmerait ou concrétiserait la promesse reçue.

— vv. 9-12, 17⁴⁷ : Dieu exauce la requête d'Abraham. A cet effet, il ordonne à Abraham de couper en deux un ou plusieurs animaux⁴⁸ et de placer les moitiés les unes vis-à-vis des autres. Ensuite, il plonge Abraham dans un sommeil profond et lui accorde une vision. Dans cette vision, Dieu accomplit lui-même le rite imprécatoire en passant entre les animaux découpés. Cette vision constitue, dans l'esprit du récit primitif, le signe accordé à Abraham.

— v. 18aba : A son réveil, Abraham reconnaît dans le serment divin dont il vient d'être témoin la confirmation ou la concrétisation solennelle de la promesse qui lui a été faite. Il est vraisemblable que du point de vue

des histoires d'Abraham et d'être recueillis, finalement, dans la narration yahviste. Mais dès le moment où les chap. 12⁴⁹-13⁵⁰ s'avèrent avoir été composés en fonction de Gen 15 et que, de surcroît, leur matière a été empruntée au cycle de Jacob-Israël, ces chapitres ne peuvent pas correspondre au contexte narratif primitif de Gen 15. D'autre part, Gen 15 ne peut pas avoir été créé par l'auteur de la « Grundschrift » des chap. 12sq., car le but de cet auteur était précisément de subordonner la tradition de Jacob-Israël à la tradition d'Abraham. Il fallait donc bien que la tradition d'Abraham remontât pour sa part à une origine plus ancienne. S'il est probable, par conséquent, que le récit de la vision d'Abraham appartenait précédemment à un autre contexte narratif, nous ignorons tout, hélas, de ce contexte. Pour peu que le fond de Gen 15 remonte, comme nous le pensons, à un niveau de tradition nomade, nous pouvons affirmer sans grand risque de nous tromper que le héros du récit était un nomade en quête de terres. Le désir de se sédentariser et d'acquérir des terres a dû être commun à tous les groupes de semi-nomades qui vivaient en marge des terres fertiles. On pourrait donc supposer une situation analogue à celle décrite en Dt 26 : 5 (cf. N. LOHMEYER, *op. cit.*, p. 94). (Rappelons toutefois que le « Petit Credo » lui-même se réfère comme Gen 12 : 1 sans doute à Jacob-Israël et non à Abraham. Cf. H. SEEBASS, *Der Erzwäter Israel*, BZAW, 98, pp. 1-5, 9sq. et *passim*). Rien n'empêcherait que Gen 15⁵¹ ait constitué l'épisode final de la « Ursprungssage » du clan des descendants d'Abraham. (Sur les cycles narratifs de type « linéaire » chez les tribus bédouines, cf. *infra*, pp. 492sq.). Malheureusement nous ne savons rien sur les origines d'Abraham.

414. Cf. *infra*, pp. 519-528.

415. Contrairement à l'opinion courante, la demande d'un signe par Abraham ne constitue pas une mise en question de la promesse divine ou un reniement de la « foi » constatée au v. 6. Cf. déjà J. HOFFMEYER, *Die Verheissungen an die drei Erzwäter*, 1956, p. 18; H. SEEBASS, *art. cit.*, in *WuD*, N.F. 7, 1963, p. 148; N. LOHMEYER, *op. cit.*, pp. 38sq. Ces auteurs citent à l'appui Ex 33 : 12sq.; Jg 6 : 36-40; 2 Rois 20 : 8-11; Es 7 : 10-14. Dans le même sens, cf. aussi C. A. KELLER, *Das Wort OTH*, 1946, pp. 23-25. Sur l'importance du « signe de confirmation » en général, cf. F. J. HELFMEYER, *art. cit.*, in *ThWAT*, 1, 1971, cols 182-205, surtout 199-202.

416. A ce propos, cf. *supra*, p. 313, n. 384.

formel, cette reconnaissance ou cette interprétation a été formulée d'emblée par le narrateur, mais on pourrait concevoir également que ce soit Abraham qui ait prononcé la formule d'interprétation. Dans la pratique culturelle ordinaire, l'interprétation des songes (formulée au nom de la divinité) relevait de la compétence des prêtres experts en oniromancie, mais nous avons vu que la médiation humaine était incompatible avec le genre littéraire de la légende culturelle. En tout cas, il est certain que le v. 18 a toujours fait figure d'interprétation et qu'il n'a jamais été prononcé dans le cadre même de la vision.

La démonstration du sens et de la portée concrète de la vision d'Abraham au v. 18 constitue la pointe et le dénouement proprement dits du récit. Arrivé à ce terme, le premier narrateur du récit avait démontré non seulement que le territoire de Mamré avait été promis par le Dieu de l'endroit à Abraham et à ses descendants, mais encore que cette promesse avait été scellée par un serment solennel. Le récit primitif de Gen 15 traduit donc une revendication territoriale véhémement de la part du groupe nomade qui cherchait à se sédentariser dans la région de Mamré ou qui, venant de s'y établir, devait défendre sa conquête face à d'autres groupes (nomades ou sédentaires)⁴¹⁷. Il s'ensuit que le premier narrateur du récit doit être cherché parmi ce groupe de nomades qui se disaient les descendants d'Abraham.

5. Conclusions

Notre analyse nous permet de tirer sur la forme et le cadre littéraires de la promesse de la terre en Gen 15 les conclusions suivantes :

1) La promesse proprement dite, relatée dans l'ouverture du récit (vv. 1,7*) se présente sous la forme d'un oracle de salut. En ce sens, elle ne se distingue en rien des promesses analogues faites à Jacob en Gen 28 : 13 et à Isaac en 26 : 2sq., 24 (//46 : 3sq.).

2) Le serment de Dieu, prêté dans le cadre d'une vision accordée à Abraham, n'est autre chose que la confirmation de la promesse initiale. Comme l'accent de la narration porte manifestement sur la scène de la vision d'Abraham, le récit de Gen 15 ne peut être appelé — au même titre que celui de Gen 28, par exemple — un « récit de promesse ». Il s'agit plutôt d'un récit relatant la confirmation, miraculeuse et exceptionnelle, d'une promesse divine.

3) Le rite imprécatoire en lui-même s'applique d'ordinaire soit à des affirmations assertoriques soit à des engagements de caractère

417. Cf. dans le même sens, R. E. CLEMENS, *Abraham and David*, pp. 26-34, 80. S'il s'avérait que le récit de Gen 15 avait été conçu dans un but purement « apologétique » et qu'il était ainsi destiné surtout à la « consommation extérieure », ce récit pourrait ne jamais avoir fait partie d'un cycle narratif primitif. Cela expliquerait peut-être pourquoi nous ne trouvons aucune trace d'un contexte pré littéraire dans lequel nous puissions situer le récit de Gen 15. Si, en revanche, le récit original devait avoir fait partie d'une « geste d'Abraham », son but n'était sans doute pas d'ordre exclusivement « apologétique » et politique. Le récit du serment divin pourrait avoir servi aussi un dessein doxologique.

votif. Dans les relations entre hommes, le serment par auto-imprécation est en général imposé à celui qui s'y soumet par le bénéficiaire de la promesse ou de l'engagement. Par la malédiction qu'il invoque sur lui-même l'homme qui prête serment offre en quelque sorte à celui qui lui a imposé le serment la garantie suprême de l'inviolabilité de son engagement⁴¹⁸. Il ressort de ces observations qu'un serment ne peut être imposé à une divinité, l'homme n'étant jamais en mesure de dicter sa volonté à Dieu ni d'invoquer une puissance supérieure à celle de Dieu. Par conséquent, le serment de Dieu ne peut être qu'une manifestation exceptionnelle et gratuite de la bienveillance divine. Aussi n'est-il pas étonnant que la vision d'Abraham en Gen 15 soit la seule occurrence biblique d'une prestation de serment par Dieu. (Toutes les autres mentions du serment divin, notamment celles de Dt et de Dtr, ne sont que des références à la vision unique d'Abraham⁴¹⁹). La tradition patriarcale, et l'Ancien Testament dans son ensemble, sont là pour montrer que la promesse divine n'était en général pas conçue comme un serment, mais comme une parole (*dbr*, *'mr*). Cette constatation est confirmée précisément par le récit de Gen 15 (cf. les vv. 1a,7), en ce sens que le serment n'y fait que sceller à titre exceptionnel une promesse antérieure. Il s'ensuit que Gen 15 ne permet pas de postuler un type de promesse différent de celui qui est attesté en Gen 26 et 28⁴²⁰.

4) Gen 15 ne relate rien d'autre qu'une vision exceptionnelle accordée à Abraham. Ce récit ne nous autorise pas à parler d'une « alliance » entre Dieu et Abraham. Si l'on fait abstraction du rite imprécatoire proprement dit, aucune des conceptions juridiques orientales qui ont été invoquées avec leurs formes littéraires respectives à propos de Gen 15 — « traité de vassalité », « alliance unilatérale » ou « alliance de concession »⁴²¹ — ne répond aux données de ce récit. Si quelque chose en Gen 15 devait correspondre à « l'acte constitutif » de la relation entre Abraham et son Dieu, ce seraient l'oracle initial et la « foi » qui y répond (vv. 1b,6), mais non la vision d'Abraham⁴²². Phénoménologiquement, celle-ci n'est qu'un postlude. La « religion », telle qu'elle est reflétée par le récit, n'est certes pas « unilatérale », puisque Abraham répond à l'initiative

418. Cf. les études citées *supra*, n. 397.

419. Sur ce point, N. ЛОЖИНСКИЙ (*op. cit.*, pp. 11-23) et L. PERLITT (*op. cit.*, WMANT, 36, pp. 63-68) sont d'accord.

420. C'est ce que font en dernier lieu H.-P. MÖLLER (*Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, BZAW, 109, 1969, pp. 185sq. et n. 40) et L. PERLITT (*op. cit.*, pp. 66-68).

421. Cf. *supra*, n. 387.

422. Contre G. FOHRER lorsqu'il écrit, à propos de Gen 15 : 18 (*art. cit.*, in WZ Leipzig, 91, 1965, col. 898) : « [...] so handelt es sich in einer derartigen *berit* um die Konstituierung einer nomadischen Religion. »

divine par sa « foi », mais cette religion se fonde sur le concept d'un « état de salut » et non pas sur celui d'une alliance. Elle se concrétise et se maintient par le culte et par l'échange oraculaire, et non pas par un « rite d'alliance »⁴²³.

6. Appendice : Réfutation des thèses de H. C. White et de M. Weinfeld

Ces considérations nous permettent également de réfuter deux hypothèses récemment avancées par H. C. White et par M. Weinfeld :

Dans une thèse non publiée, H. C. White⁴²⁴ est parti de l'idée — évidente, selon lui — que la promesse, telle qu'elle apparaît dans l'ensemble des textes de la Genèse, est un serment divin de par sa nature même. Il est curieux dès lors de constater que cet auteur, qui considère Gen 15 : 7sq. comme la mention la plus ancienne de la promesse du pays⁴²⁵ n'ait pas interprété le rite des vv. 9-11, 17 comme un rite de serment, mais qu'il y ait vu un sacrifice d'union mystique⁴²⁶ n'ayant aucun rapport avec la promesse⁴²⁷. Pour White, la réalité du serment est attestée essentiellement

423. Dès le moment où cette affirmation est clairement établie, on pourra certes donner le nom qu'on voudra à la « relation » entre la patriarcale et son Dieu. Mais le terme d'« alliance » nous paraît décidément trop chargé de connotations « dangereuses » pour qu'on puisse se permettre de le réintroduire ici. C'est ce que tente de faire D. J. MCCARTHY, *Covenant in the O.T.*, in *CBQ*, 27, 1965, p. 236, n. 44 ; et surtout *Old Testament Covenant*, Oxford, 1972, p. 81, où il écrit : « Our modern languages customarily use covenant (or *Bund* or *alliance*) of Israel's relation to Yahweh where the Bible does not use *berit*. Is this legitimate ? Or must we separate divine promises (usually expressed by a form of *berit*) from the category of covenant ? It seems legitimate to consider a sure promise as a covenant. After all, the Old Testament had no single necessary form for expressing or making covenants. The essential thing seems to have been that an obligatory relationship was formed. This is true even if we were to accept fully Kutsch's contention that *berit* means 'obligation'. An obligation is to someone or between parties, that is, it necessarily involves a relationship. Surely a promise from God was a firm basis for obligation, a fixed relationship we may still call covenant. » MCCARTHY a certes raison de dire que toute promesse (c'est-à-dire, tout oracle de salut) et tout serment ou toute obligation assumée à l'égard d'un tiers implique ou présuppose une relation entre deux « partenaires ». Mais, à moins de vouloir classer toute *religio* personnelle sous le terme général d'« alliance », la réintroduction de ce terme à propos de la promesse patriarcale est fort maladroite !

424. H. C. WHITE, *A Form-Critical Analysis of the Patriarchal Cultic Legends*, Diss. Drew University, 1967. Pour un résumé de cette thèse, cf. *Diss. Abstracts*, A, vol. 28, 1967/68, pp. 2333-A sq. On retrouve une confusion analogue entre « promesse » et « serment » chez E. KUTSCH, *BZAW*, 131, pp. 104 sq., 113 sq., 150.

425. H. C. WHITE, *ibid.*, pp. 128sq., 159, 261sq. Toutes les autres mentions de la promesse du pays seraient dérivées de Gen 15 : 7sq., 18. Mais même ce texte-là ne serait qu'un apport secondaire à la tradition patriarcale primitive. Le concept de la promesse du pays proviendrait de cette « amphictyonie méridionale » suggérée jadis par M. NORT (Das System der zwölf Stämme Israels, *BWANT*, IV, 1, Stuttgart, 1930, — Darmstadt, 1966, pp. 107sq.) et défendue par WHITE (*ibid.*, pp. 78sq., 191-196, 259-262, 271sq.).

426. H. C. WHITE, *ibid.*, pp. 187sq. Sur ce point, WHITE se rallie à J. HENNINGER, *art. cit.*, in *Biblica*, 34, 1953, pp. 344-353.

427. H. C. WHITE (*ibid.*, pp. 185-191) considère les vv. 9-11, 17 comme une « instruction rituelle » qui, destinée aux prêtres, avait pour but de fixer le déroulement du rite sacrificiel. Ainsi ces versets ne relatent pas une vision ou un rite accompli dans le passé, mais préciseraient quels sont les animaux propres au sacrifice, de quelle manière il faut les immoler, comment l'on peut chasser les oiseaux et quels sont les objets (le « four » et la « torche ») que le prêtre doit porter lorsqu'il passe entre les morceaux des victimes.

par la « Selbstvorstellungsformel » divine⁴²⁸ et — dans la plupart des récits — par l'érection d'un autel ou d'une *massébah*⁴²⁹. Nous ne voyons pas ce qui pourrait justifier une hypothèse aussi extravagante, car l'oracle de salut, dont fait partie la « Selbstvorstellungsformel », apparaît comme un phénomène nettement distinct du serment⁴³⁰. Si une promesse, ou plutôt un oracle de salut, peut être confirmé par un serment, comme c'est le cas en Gen 15, cela signifie que la promesse en tant que telle ne doit précisément pas être assimilée à un serment⁴³¹.

Quant à M. Weinfeld⁴³², il a cherché à expliquer la promesse du pays, telle qu'elle apparaît dans les récits patriarcaux et notamment en Gen 15, comme l'élément central d'une « alliance de donation » (« covenant of grant »). Dans sa conception et dans sa formulation, la promesse faite aux Pères s'inspirerait des actes de donation par lesquels les grands rois orientaux récompensaient leurs vassaux les plus loyaux⁴³³. Cependant, aucun des traits formels que Weinfeld estime être communs aux « donations » proche-orientales et aux promesses de la Genèse ne se trouve attesté dans les textes qui appartiennent à la tradition la plus ancienne, c'est-à-dire à la narration yahviste :

a) Les actes de donation orientaux précisent tous que le don est accordé en vertu de la loyauté exceptionnelle du bénéficiaire. Les deux seuls passages de la Genèse où la promesse se trouve motivée de cette manière sont Gen 22 : 16, 18 ; 26 : 5. Or, ces deux passages appartiennent de toute évidence à une couche littéraire post-yahviste, peu importe de savoir d'ailleurs s'ils relèvent de rédacteurs « proto-deutéronomiques » ou deuté-

428. Cf. H. C. WHITE, *ibid.*, pp. 106-117, 123sq., 171-177.

429. Cf. H. C. WHITE, *ibid.*, pp. 26-29, 40-60.

430. Se rendant compte, apparemment, que Gen 15 : 1 se rapproche beaucoup de la forme de l'oracle de salut, WHITE croit pouvoir résoudre la difficulté en affirmant : « The oath and the salvation oracle are closely related, both with regard to form and content » (*ibid.*, p. 178). WHITE fonde ce postulat sur 2 Rois 25 : 24 (// Jér 40 : 9), mais ces deux textes nous livrent tout au plus une forme « dérivée » de l'oracle de salut, et il n'est pas certain que les assurances données par Godolias représentent, aux yeux du narrateur, la « Schwurformel » elle-même. Cf. aussi la note suivante.

431. Par là nous ne voulons pas dire, bien évidemment, qu'une promesse divine, accordée dans un oracle de salut, aurait eu, aux yeux des narrateurs et de leurs auditeurs, une validité moins absolue qu'une assurance scellée par un serment. Comme nous l'avons vu, la « promesse » et le « serment » ne se situent pas dans une relation « hiérarchique » l'un par rapport à l'autre, mais ils recouvrent deux phénomènes d'ordres différents. La promesse comme élément de l'oracle de salut est une manifestation positive de la parole et de la volonté divines. Sa valeur est égale à celle que l'on est prêt à reconnaître à la divinité elle-même. Un serment, en revanche, implique d'abord l'idée d'une malédiction de soi conditionnelle. De par sa nature, le serment est donc un rite ou une parole de garantie magique dont la portée est essentiellement négative. C'est pourquoi, dans son essence, le serment est indigne de Dieu. Si le serment s'associe nécessairement à une promesse, à une affirmation ou à un engagement, il ne se substitue pas pour autant à la promesse ni ne prétend représenter un « ordre supérieur » de la promesse. A l'inverse, une promesse, même divine, ne peut, elle non plus, être assimilée d'emblée à un serment.

432. M. WEINFELD, *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, in JAOS, 90, 1970, pp. 184-203. Dans le même sens, cf. maintenant M. WEINFELD, art. *berli*, in ThWBAT, 1, 1972, cols 781-808 surtout cols 799-801 ; S. E. LOEWENSTAMM, *The Divine Grants of Land to the Patriarchs*, in JAOS, 91, 1971, pp. 509-510.

433. De tels actes de donation, documents dits *kudurru*, sont attestés chez les Babyloniens et les Hittites, ainsi qu'à Alalah, à Ugarit et dans la Mésopotamie de la période néo-assyrienne. Pour les références, cf. M. WEINFELD, *ibid.*, p. 185, nn. 5-8.

ronomistes. Sur ce point, les protestations de Weinfeld⁴³⁴ n'ébranleront guère l'unanimité des commentateurs. L'insistance sur la loyauté du « vassal » semble être mieux ancrée dans la tradition de la promesse dynastique accordée à David, encore que les passages qui s'y réfèrent (1 Rois 3 : 6 ; 9 : 4sq. ; 11 : 4, 6 ; 14 : 8 ; 15 : 3, etc.) ne s'insèrent pas dans le cadre de promesses ou de donations proprement dites⁴³⁵ et ne sont par ailleurs guère antérieurs à la rédaction deutéronomiste⁴³⁶.

b) Une autre particularité des actes de donation est leur insistance sur la qualité inconditionnelle et irrévocable du don⁴³⁷. Les documents précisent que le bénéficiaire de la donation sera châtié en cas d'infidélité, mais que le don lui-même ne pourra en aucun cas lui être enlevé. Si ce genre de stipulations trouve un parallèle évident en 2 Sam 7 : 14sq. et dans le Ps 89 : 29-38⁴³⁸, rien d'analogue ne peut être décelé dans les promesses de la Genèse. Le seul texte ancien à mentionner la pérennité de la promesse est Gen 13 : 15⁴³⁹. Mais nous avons vu que dans ce texte, la mention 'd-'wlm résulte peut-être d'une « actualisation davidique »⁴⁴⁰ et pourrait ainsi ne pas dériver de la formulation primitive de la promesse « béthélienne ». Même s'il en était autrement, la mention 'd-'wlm ne constituerait d'ailleurs guère un équivalent formel des stipulations d'irrévocabilité citées par Weinfeld.

c) Weinfeld⁴⁴¹ relève enfin que les actes de donation comprennent souvent une formule d'adoption. Ici encore, on retrouve des analogies précises dans la promesse dynastique accordée à David⁴⁴², mais l'on ne trouve rien de semblable dans les diverses formulations de la promesse patriarcale.

Il s'avère donc que les « actes de donation » ont certes de nombreux traits en commun avec la promesse dynastique de 2 Sam 7 et du Ps 89⁴⁴³, mais qu'ils ne correspondent en rien à la promesse patriarcale dans ses formulations anciennes. L'on observe d'ailleurs que la promesse, toujours formulée à l'imparfait, n'équivaut pas, du point de vue juridique, à une

434. M. WEINFELD, *ibid.*, p. 186, n. 14.

435. Il est d'ailleurs surprenant que la loyauté de David ne soit pas mentionnée dans les expressions positives de la promesse dynastique (cf. 2 Sam 7 : 8-16 ; Ps 89 : 20-38).

436. M. WEINFELD semble d'ailleurs le reconnaître lui-même. Cf. *ibid.*, p. 186, n. 20, p. 188.

437. Cf. M. WEINFELD, *ibid.*, pp. 189-196.

438. Nous pouvons ici laisser de côté le problème de l'ancienneté de ces passages. Signalons simplement que, de l'avis de plusieurs commentateurs, ils n'appartiennent pas aux couches les plus anciennes de la tradition davidique. Cf. L. ROSE, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926), in *Das kleine Credo und andere Studien zum A.T.*, Heidelberg, 1965, pp. 159-183 ; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, Halle a.d. Saale, 1943, (= Darmstadt, 1963), pp. 64sq. ; H. W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, ATD, 10, 1960*, pp. 234sq. ; H.-J. KRAUS, *Psalmen*, BK, XV/2 ; 1961*, pp. 621sq.

439. Pour les textes plus récents, cf. chez P surtout Gen 17 : 7sq.

440. Cf. *supra*, p. 122, n. 87.

441. M. WEINFELD, *ibid.*, pp. 190-194.

442. Cf. 2 Sam 7 : 14 ; Ps 2 : 7 ; 89 : 27sq.

443. A ce sujet, cf. aussi R. DE VAUX, *Le roi d'Israël, vassal de Yahvé*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, I, Rome, 1964, pp. 119-133, réimprimé in R. DE VAUX, *Bible et Orient*, Paris, 1967, pp. 287-301.

donation⁴⁴⁴. Même en Gen 15, où le rite du serment⁴⁴⁵ et l'emploi du parfait au v. 18 (*nily*) permettraient peut-être un certain rapprochement avec les actes de donation, les éléments les plus caractéristiques de ce type de documents, à savoir la motivation du don par la loyauté du bénéficiaire, la stipulation de l'irrévocabilité du don et la formule d'adoption, font entièrement défaut.

En marge de ces considérations, nous pouvons conclure que le rapprochement, devenu courant⁴⁴⁶, entre les prétendues « alliance abrahamique » (Gen 15) et « alliance davidique » (2 Sam 7) est arbitraire, du moins lorsqu'il prétend retrouver à la base de ces deux traditions une même conception juridique. Certes, les deux promesses — celle dont se prévalaient les descendants d'Abraham et celle dont se réclamaient les Davidides — étaient en quelque sorte « inconditionnelles », mais seule la seconde se préoccupait explicitement de cette question. La promesse accordée à Abraham et confirmée dans une vision n'était inconditionnelle que dans la mesure où un oracle de salut et une vision théophanique ne comportaient guère de précisions sur les conditions auxquelles leur octroi et leur accomplissement étaient soumis. En fait, nous avons vu que l'octroi d'oracles de salut présupposait l'existence d'un « état de salut »⁴⁴⁷. Pour que l'oracle se réalise, il fallait évidemment que le bénéficiaire demeurât attaché à la divinité, c'est-à-dire se maintînt dans « l'état de salut ». Point n'était besoin de préciser cette « condition », tant elle allait de soi. En revanche, la promesse dynastique des Davidides, telle qu'elle est reflétée par 2 Sam 7 et le Ps 89, insistait clairement sur l'irrévocabilité du don. L'enjeu du don dépassait le sort de son détenteur du moment. Le maintien de la dynastie devait être assuré même en cas d'infidélité de l'un de ses représentants. C'est sur ce point que l'analogie signalée par Weinfeld avec les actes de donation orientaux est la plus frappante et la plus pertinente. En fait, la promesse accordée à Abraham et la promesse davidique non seulement ont des origines indépendantes mais encore se réfèrent à des modèles juridiques et littéraires différents. La première provient de l'oracle de salut, alors que la seconde s'est inspirée de l'acte de donation.

444. Un point commun entre les actes de donation et les oracles de salut réside peut-être dans le fait que tous deux comprennent des éléments au parfait et d'autres à l'imparfait. Dans le premier type, le constat de la donation, de l'élection ou de l'adoption est formulé au parfait (cf. les textes cités par WEINFELD, puis 2 Sam 7 : 8sq. ; Ps 2 : 7 ; 89 : 20sq.), alors que les conséquences de cet acte constituent, de même que les stipulations qui accompagnaient sa promulgation, sont formulées à l'imparfait. Dans l'oracle de salut, « l'assurance du salut » est formulée parfois au parfait (cf. *supra*, pp. 287sq.), alors que le « corollaire », c'est-à-dire la promesse proprement dite, se trouve toujours à l'imparfait. Pourtant, les différences entre les deux genres littéraires n'en sont pas estompées : l'oracle de salut s'adresse à un homme en détresse, ce qui n'est pas le cas pour la donation. D'autre part, dans l'oracle de salut, le don est *promis* pour une date à venir, alors que dans la donation, il fait l'objet d'un constat ou d'un serment. (C'est en ce sens que Gen 15 : 18b pourrait en effet être dérivé de la terminologie de la donation, ce qui ne serait d'ailleurs pas incompatible avec la particularité de ce passage, telle que nous l'avons dégagée, cf. *supra*, p. 317sq.).

445. A ce propos, cf. M. WEINFELD, *ibid.*, pp. 198-199.

446. Le dernier défenseur en est précisément M. WEINFELD (*ibid.*, pp. 184sq. et *passim*). Sinon, cf. par exemple D. N. FREDMAN, *Divine Commitment and Human Obligation. The Covenant Theme*, in *Interpretation*, 18, 1964, pp. 419-431.

447. Cf. *supra*, pp. 272sq. et n. 251, p. 309.

IV. GEN 22 : 15-18

Le récit du sacrifice d'Isaac (Gen 22 : 1-14* E) est suivi par une répétition de la promesse à Abraham.

15. L'Ange de Yahvé appela une seconde fois Abraham du ciel 16. et dit : « Par moi-même j'ai juré — parole de Yahvé — que, puisque tu as fait cette chose et que tu n'a pas refusé ton fils, ton unique, 17. je te bénirai vraiment et je multiplierai vraiment ta postérité comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est sur le rivage de la mer, et ta postérité conquerra la porte de ses ennemis. 18. En ta postérité se béniront toutes les nations de la terre, parce que tu as écouté ma voix. »

Il apparaît tout de suite que cette promesse ne comporte aucune des marques distinctives de l'oracle de salut. On n'y trouve ni la « Selbstvorstellungsformel », ni les éléments II, IIIa ou IIIb. Le seul élément formel qui y soit attesté est la « Heilsankündigung » (IV). D'autre part, la situation dans laquelle la promesse est accordée n'est pas celle de l'oracle de salut. La promesse ne se présente pas comme l'assurance du secours de Dieu dans une situation de détresse, mais comme la récompense divine d'un acte d'obéissance.

Tous les auteurs s'accordent à reconnaître le caractère secondaire des vv. 15-18 dans le cadre du chap. 22⁴⁴⁸. La promesse ne participe en rien à la courbe de tension du récit⁴⁴⁹, mais elle intervient après que la tension amorcée en 22 : 1 se soit résorbée. Le fait qu'elle a été insérée maladroitement dans le contexte apparaît notamment dans la précision *šnyf* au v. 15. D'autre part cette promesse ne peut pas avoir été empruntée à un autre contexte puisqu'au v. 15 elle s'appuie directement sur la formulation du v. 11a et qu'aux vv. 16b et 18b elle se réfère explicitement à l'épisode des vv. 1-14.

Par son contenu — la descendance innombrable et la bénédiction — la promesse de 22 : 15-18 fait écho à la thématique du Yahviste. Pourtant, divers indices nous montrent qu'elle ne peut en aucune manière être attribuée à ce narrateur. La promesse est motivée par l'obéissance d'Abraham. Or, ce motif qui n'est attesté ailleurs dans la Genèse qu'en 26 : 5, un passage également secondaire, est contraire à l'essence même du kérygme du Yahviste⁴⁵⁰. Il en va de même du v. 18a. Ce verset fait allusion à Gen 12 : 3b ;

448. Cf. entre autres, H. GUNKEL, *Gen.*, p. 239; O. PROCKSCH, *Gen.*, p. 319; J. SKINNER, *Gen.*, pp. 331sq.; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, p. 207; H. Graf REVENTLOW, *Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22*, BS, 55, Neukirchen, 1968, pp. 73-75; R. KILIAN, *Isaaks Opferung*, SBS, 44, Stuttgart, 1970, pp. 27-31.

449. Cf. C. WESTERMANN, *Arten der Erzählung in der Genesis*, in *TB*, 24, p. 34.

450. Cf. *supra*, pp. 103-116, 136-165, 328sq., voir aussi p. 186, n. 313.

18 : 18 ; 28 : 14, à des passages qui nous donnent tous trois les *ipsissima verba* du Yahviste⁴⁵¹. Ici encore, la portée primitive de l'affirmation du Yahviste a été déformée par la substitution du hitpa'el au niph'al. Alors que dans la perspective du Yahviste, Dieu annonçait à Abraham qu'en lui « seraient bénis tous les clans de la terre habitée » (ou, éventuellement, qu'en lui tous les clans « acquerraient la bénédiction »)⁴⁵², le rédacteur responsable de 22 : 18 affirme qu'en la postérité d'Abraham « se béniront (c'est-à-dire : se salueront, se souhaiteront la bénédiction) toutes les nations de la terre ». L'idée qui s'y trouve exprimée n'est plus celle de la *communication* de la bénédiction à tous les hommes à travers Abraham, mais celle de *l'envie* des nations à l'égard de la prospérité de la race d'Abraham. En d'autres termes, la grandeur et la richesse d'Abraham et de ses descendants deviendront proverbiales. Du même coup, l'aspect exhortatif impliqué par la promesse de Gen 12 : 3b⁴⁵³ s'estompe complètement. Il n'est donc pas exagéré de parler à propos de 22 : 18 d'une déformation du kérygme yahviste!

Dans l'ensemble, il s'avère que chacun des éléments de 22 : 15-18 a été glané ici et là dans les narrations yahviste et élohiste. Nous avons mentionné les allusions à 22 : 1-14 E et à 12 : 3b J. En outre, on relèvera que l'image des étoiles se trouve déjà en Gen 15 : 5, celle du sable de la mer en Gen 32 : 13, et que le vœu du v. 17bβ est attesté déjà en Gen 24 : 60⁴⁵⁴. Le serment mentionné au v. 15a est un reflet direct de Gen 24 : 7 et indirect de Gen 15 : 8-18.

Kilian⁴⁵⁵ insiste à juste titre sur la parenté étroite entre 22 :

451. Un certain doute subsiste, il est vrai, à propos de l'appartenance au Yahviste de Gen 18 : 18. J. WELLHAUSEN (*Comp.*, p. 26), H. GUNKEL (*Gen.*, pp. 202sq.) et d'autres considèrent le monologue de Yahvé aux vv. 17-19 comme une insertion secondaire dans la récit yahviste. Il ne fait pas de doute que le v. 19 est étranger et postérieur au Yahviste (cf. M. NOTH, *Übersetzungsgeschichte*, p. 259, n. 627; G. VON RAD, *ATD*, 2-4, p. 178), mais l'incertitude règne à propos du v. 18. D'une part ce verset semble interrompre le contexte entre le v. 17 et les vv. 20sq., d'autre part il est peut-être exigé par la scène du dialogue entre Yahvé et Abraham. En effet, celle-ci n'oppose pas l'Abraham vertueux aux Sodomites débauchés, mais le patriarche porteur de la promesse de bénédiction aux Sodomites non porteurs d'une telle promesse. Pour le Yahviste le problème est dès lors de savoir si la bénédiction accordée à Abraham pourra vraiment s'étendre aux Sodomites par l'intercession d'Abraham et si la promesse de 12 : 3b se réalisera. Le dialogue des vv. 20-33 se termine sur un point d'interrogation. De toute façon, c'est bien le sens passif du niph'al qui est indiqué par notre verset.

452. A ce propos, cf. *supra*, p. 62, n. 129, et G. WEHMBIER, *Der Segen im Alten Testament*, Basel, 1970, pp. 176-186. C. A. KELLER, art. *brk pi. segnen* in *THAT*, I, cols 363-367, cf. col. 364.

453. Cf. *supra*, pp. 62sq., 120, n. 81.

454. A ce propos, cf. dans le détail, O. PROCKSCH, *Gen.*, p. 319; R. KILIAN, *op. cit.*, p. 28.

455. R. KILIAN, *ibid.*, pp. 28-31.

15-18 et les parties secondaires de la promesse de 26 : 2-5⁴⁵⁶, et il rapproche ces deux passages de Ex 32 : 13⁴⁵⁷. Ces trois mentions de la promesse peuvent être considérées comme de petits commentaires « homilétiques » qui ont été greffés par un rédacteur post-yahviste et post-élohiste sur la trame déjà constituée de la narration JE⁴⁵⁸.

Nous pouvons donc conclure que la promesse de 22 : 15-18, qui ne revêt pas la forme d'un oracle de salut, ne remonte pas à un élément de tradition ancien.

V. GEN 26 : 2-5 ; 26 : 24sq. ; 46 : 2-4

Tout ce qui peut être dit sur la promesse dans le cycle d'Isaac a été dit plus haut⁴⁵⁹. Nous avons proposé de comprendre les trois passages 26 : 2-5* ; 26 : 24 ; 46 : 2-4 comme les vestiges ou les variantes d'une même promesse remontant au cycle d'Isaac primitif. Très approximativement, cette promesse devait avoir la teneur suivante :

« Je suis El, le Dieu de ton père (SF).
Ne crains rien (II),
(car) je suis avec toi (IIIa).
Descends en Égypte. C'est moi qui descendrai en
Égypte avec toi, c'est moi aussi qui t'en ferai
remonter (IV). »

Si notre hypothèse est correcte, l'oracle primitif du cycle d'Isaac comprenait donc les éléments suivants : SF, II, IIIa et IV. Isaac y recevait l'assurance de la conduite et de la protection divine pendant sa transhumance en Égypte jusqu'à son retour. Peut-être cet oracle comprenait-il également la promesse de la sédentarisation dans la région de Beershéba. Ainsi, dans le contexte narratif que nous lui supposons, l'oracle de salut était adressé à Isaac dans une situation de détresse (une sécheresse l'obligeant à risquer le voyage en Égypte). L'oracle était promulgué au *māqôm* de Beershéba dans le cadre d'une vision nocturne. Les éléments

456. 22 : 16a	<i>by n'šbtly</i>	26 : 3b	<i>whqmty 't-hšb'h 'šr nšb'ty l'brhm 'byk</i>
22 : 17aα	<i>ky-brk 'brkk</i>	26 : 3aβ	<i>w'brkk</i>
22 : 17aβ	<i>whrbh 'rbh 't-zr'k kkwkby hšmym</i>	26 : 4a	<i>whrbty 't-zr'k kkwkby hšmym</i>
22 : 18	<i>whlbrkw bzar'k kt gwyy h'rš 'qb 'šr šm't bily</i>	26 : 4b,5a	<i>whlbrkw bzar'k . kt gwyy h'rš 'qb 'šr šm' brhm bily</i>

457. R. KILIAN, *ibid.*, p. 27, n. 20.

458. Cf. H. Graf REVENTLOW, *op. cit.*, pp. 73-75.

459. Cf. *supra*, pp. 185-201.

anciens de la promesse de 26 : 2-5, 24sq. ; 46 : 2-4 se conforment donc très nettement à la structure, à la terminologie et au « Sitz im Leben » de l'oracle de salut.

VI. GEN 28 : 13,15

Ici encore, il suffira de récapituler ce que nous avons dit aux chapitres précédents⁴⁶⁰. La promesse faite à Jacob en 28 : 13,15 revêt clairement la structure d'un oracle de salut⁴⁶¹ :

13. Et voici que 'El' se tenait devant lui et dit :
 « Je suis 'El', le Dieu de ton père (SF).
 ' Ne crains rien (II) ' (LXX)⁴⁶²,
 La terre sur laquelle tu es couché je la donnerai
 à toi et à ta descendance.
 15. Voici, je suis avec toi, je te garderai partout
 où tu iras et je te ramènerai sur cette terre (IV),
 car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que j'aie
 fait ce que je t'ai promis (IIIb). »

L'oracle de salut comprend les éléments suivants : SF, II, IV et IIIb. Exceptionnellement, l'élément III (l'« exposé des motifs ») ne fait pas suite à l'élément II, mais a été placé à la fin de l'oracle. La promesse est adressée à Jacob dans un songe alors qu'il se trouve sans le savoir en un lieu saint (le *māqōm*). Elle lui est accordée dans une situation de détresse : Jacob est en fuite, et il est sur le point de quitter les terres fertiles (la *'adāmāh*) pour le désert. Ainsi, la structure et la terminologie de l'oracle, le cadre local de sa proclamation et la situation de son destinataire concordent parfaitement avec ce que nous savons de l'oracle de salut. Toutes les conditions sont donc remplies pour que la promesse de 28 : 13,15 soit considérée comme un oracle de salut.

460. Cf. *supra*, pp. 173-185, 211-240.

461. A notre connaissance, C. A. KELLER est le seul auteur à l'avoir reconnu. Il écrit (*Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden I*, in *ZAW*, 67, 1955, pp. 141-168, voir p. 166) : « Das Orakel (vv. 13,15) ist also ein Heilsorakel kräftigster Art, dessen kultische Anklänge besonders in den Aussagen b) (v. 15a) und c) (v. 15b) nicht zu verkennen sind. Man ist beinahe versucht von einem Orakel an einen zum Kampf gegen die Feinde susziehenden König zu sprechen. »

462. Cf. *supra*, pp. 231sq.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

Au terme de nos analyses, nous sommes à même de tirer quelques conclusions sur le genre littéraire et le « Sitz im Leben » de la promesse patriarcale.

1. Oracle de salut et promesse patriarcale

Nous avons constaté que dans ses attestations les plus anciennes, la promesse non seulement revêt la forme d'un oracle de salut, mais encore apparaît dans un cadre local et dans des circonstances conformes au « Sitz im Leben » primitif de ce type d'oracles. Partout où la promesse s'est avérée remonter à un niveau oral de la tradition, partout où elle participe directement à la courbe de tension de l'unité narrative à laquelle elle appartient, la promesse se présente comme un oracle de salut. Nous avons vu que c'était le cas en Gen 15 : 1 et en Gen 28 : 13,15 ainsi que dans la promesse primitive du cycle d'Isaac (dont les vestiges sont préservés en Gen 26 : 2-3a ; 26 : 24 et 46 : 2-4). En plus de la structure formelle de l'oracle de salut, ces trois récits ont en commun les points suivants : a) La mention de l'oracle est précédée de quelques précisions sur l'apparition de la divinité⁴⁶³. b) L'oracle est octroyé dans un lieu saint (un *māqôm*)⁴⁶⁴. c) L'oracle a dans le récit la fonction d'une assurance de secours divin dans une situation de détresse⁴⁶⁵. d) L'oracle n'est pas sollicité, mais il est adressé spontanément au patriarche⁴⁶⁶.

En revanche, partout où la promesse n'appartient pas à une unité narrative issue de la tradition orale, elle ne porte plus les marques de l'oracle de salut. Des quatre éléments principaux de l'oracle de salut, seul subsiste l'élément IV (le « corollaire » ou « l'annonce du salut »). Même la « Selbstvorstellungsformel » fait

463. Gen 15 : 1 *bmhzh* ; 46 : 2 *dmr' i hlyth* (cf. 26 : 24 *bylyh hhw'*) (cf. *supra*, pp. 195, 307) ; 28 : 13 *wnhh ghwh nsh 'lyw* (à ce propos, cf. *supra*, pp. 375q., *infra*, pp. 378-379).

464. Gen 15 : Mamré (cf. *supra*, p. 78 n.) ; 26 : 25q. etc. : Beerséba (cf. *supra*, pp. 189sq., n. 324, p. 195, n. 330) et 28 : 13,15 : Béthel.

465. Cf. *supra*, pp. 175sq., 200, 324, n. 413.

466. A ce sujet, cf. *infra*, pp. 343sq.

défaut⁴⁶⁷. Nous avons pu faire ces constatations non seulement à propos des promesses secondaires insérées en 22 : 15-18 et 26 : 3b-5, mais aussi à propos des trois promesses contenues dans la « Grundschrift » préyahviste des chap. 12 et 13 (12 : 1,7; 13 : 14, 15,17). Certes, le don de la promesse se déroule toujours dans un *māqôm* — même pour des rédacteurs tardifs la promesse était apparemment impensable en dehors de son cadre culturel —, mais la situation du destinataire de la promesse n'est plus la même. La promesse ne vient plus répondre concrètement à une menace pesant sur le patriarche, mais elle se présente soit comme une récompense (Gen 22 : 15-18; 26 : 3b-5), soit comme une déclaration programmatique indépendante du sort du patriarche (Gen 12-13*). Il apparaît ainsi que dès le moment où la promesse patriarcale a été extraite de son contexte narratif primitif, elle a perdu non seulement la *fonction*, mais aussi les *marques formelles* de l'oracle de salut.

Nous pouvons donc affirmer que dans son cadre originel la promesse patriarcale *est* un oracle de salut. Cette affirmation est plus lourde de conséquences qu'elle ne le paraît au premier abord.

La plupart des auteurs parlent de la « promesse » (die « Verheissung ») comme s'il s'agissait d'un phénomène narratif, littéraire ou culturel bien établi, comme si la promesse était une « réalité » qui pouvait se passer d'une définition plus précise. En fait, la confusion dont témoigne souvent la littérature exégétique au sujet de concepts aussi différents que la « promesse », la « bénédiction » et le « serment », démontre amplement la nécessité d'une définition précise du phénomène de la « promesse ».

L'hébreu ne connaît pas de verbe ou de substantif particuliers qui correspondent à nos vocables « promettre » et « promesse ». Les verbes utilisés sont toujours *dbr*⁴⁶⁸ et *'mr*⁴⁶⁹. La promesse est donc une « parole ». Elle est une parole de salut adressée par Dieu à un homme en détresse. Alors que notre mot « promesse » envisage d'emblée l'avenir, le mot « parole » peut concerner le passé et le présent aussi bien que l'avenir. Et en effet, l'oracle de salut n'est pas d'abord la prédiction d'un événement salutaire *futur*, mais elle est en premier lieu une assurance de salut dans le *présent*, en ce sens qu'elle apporte la réponse à une détresse *actuelle*. Et c'est précisément parce qu'elle répond à un besoin du présent qu'elle

467. Nous faisons abstraction, bien entendu, des promesses de la narration sacerdotale, où la « Selbstvorstellungsformel » réapparaît sous l'influence manifeste de la narration yahviste (cf. Gen 17 : 1; 35 : 11).

468. Gen 15 : 1,4 (*dbr-yhwh*); 28 : 15 (*'t 'kr-dbrty lk*).

469. Gen 12 : 1,7; 13 : 14; 15 : 5,7; 16 : 11; 21 : 17; 22 : 16; 26 : 2,24; 28 : 13; 32 : 10 (*'mr 'ly*), 13 (*w'th 'mrl*); 46 : 2,3.

engage aussi l'avenir. Dans son analyse de la structure de l'oracle de salut, Westermann⁴⁷⁰ a bien compris cette relation puisqu'il a désigné l'élément IV (la prédiction de l'événement attendu) comme le « corollaire » (« die Folge ») de l'assurance du salut. Il importe de voir, par conséquent, que le poids de l'oracle porte autant sur les éléments SF, II et III, qui affectent le présent (ou même le passé, pour IIIb) que sur l'élément IV, qui comprend la « promesse » proprement dite. Ainsi les formules « je suis le Dieu de ... » (SF), « ne crains rien » (II), « car je suis avec toi » (ou « car j'ai exaucé ta prière ») (III) ne sont pas de simples fioritures de style qui encadrent la promesse, mais elles sont la substance même de l'oracle de salut. Le mot « promesse » n'est donc qu'une traduction très partielle du concept sous-jacent aux oracles de salut que nous avons signalés.

Dès le moment où nous découvrons que la promesse patriarcale a son origine dans l'oracle de salut, ou mieux : que la promesse originelle est un oracle de salut, il est possible, sur le plan phénoménologique, de la distinguer de l'« inspiration charismatique », de la « bénédiction » et du « serment », de ces concepts, donc, qui ont été si souvent invoqués par les exégètes pour rendre compte de la promesse patriarcale.

2. Oracle de salut et inspiration charismatique

A plusieurs reprises, V. Maag⁴⁷¹ a cherché à mettre la promesse patriarcale en rapport avec le phénomène de l'« inspiration charismatique » observé chez certains chefs nomades des temps modernes. Plusieurs autres exégètes l'ont appuyé en relevant que le même phénomène se retrouvait chez les chefs militaires charismatiques des livres de Josué et des Juges⁴⁷². Selon cette hypothèse donc, les promesses de la Genèse auraient leur origine dans l'ordre de départ donné, à la veille d'une transmigration, par un chef nomade à sa tribu, ... ou alors, dans l'ordre de combat lancé par un commandant à ses troupes avant la bataille. En se référant à l'exemple des Bachtiares (une peuplade nomade d'Iran), V. Maag a montré que cette inspiration se fait au moyen d'une prise de possession quasi extatique. Le chef attend l'inspiration avant de donner le signal du départ. Le chef est en quelque sorte son propre « médiateur », un peu comme Josué⁴⁷³ ou encore comme ces chefs charismatiques de l'antiquité arabe qui réunissaient en leur personne les rôles de chef tribal (*sayyid* ou *šayḥ*), de commandant militaire

470. Cf. *supra*, pp. 235sq.

471. V. MAAG, *Der Hirte Israels*, in *STU*, 28, 1958, pp. 2-28, surtout pp. 10sq., 13-15; *Malkût JHWH*, in *Congress Volume Oxford 1959*, *VTS*, 7, 1960, pp. 129-153, surtout pp. 137-140; *Das Gottesverständnis des Alten Testaments*, in *NTT*, 21, 1966-1967, pp. 161-207, surtout pp. 166-171.

472. Cf. R. RENDTORFF, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*, in *ZThK*, 59, 1962, pp. 145-167, surtout pp. 166sq.; G. FORNER, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1969, p. 27; F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege*, *AthANT*, 60, 1972, pp. 172-183.

473. Cf. F. Stolz, *op. cit.*, pp. 176sq.

(*'aqid*) et de voyant (*kāhin*)⁴⁷⁴. L'inspiration, attendue ou provoquée, n'est pas liée à un sanctuaire : elle peut se produire dans le désert, n'importe où⁴⁷⁵. Selon Maag, la promesse reçue au cours de cette inspiration se conformerait au modèle de l'exhortation adressée par Dieu à Abraham en Gen 12 : 1 : « Va-t-en de ton pays, de ta parenté et de la maison de ton père, vers le pays que je te ferai voir. » En substance, elle comprendrait donc toujours un impératif (l'ordre de départ) et une promesse (l'assurance de conduite et de protection divines). Tous les autres objets de la promesse (terre, descendance, etc.) seraient secondaires par rapport à cette forme primitive⁴⁷⁶. Toute association avec les *meqômôt* palestiniens serait, elle aussi, secondaire.

L'analyse de la forme littéraire et du « Sitz im Leben » de la promesse, telle qu'elle a été menée tout au long de cette troisième partie de notre travail, nous montre clairement que l'hypothèse de Maag ne parvient pas à rendre compte de l'origine et de la fonction de la promesse patriarcale. Nous nous limiterons donc aux quatre observations suivantes :

1) Seuls Gen 12 : 1 et 31 : 3, 13 se conforment au schéma proposé par Maag. Certes, il n'est pas inconcevable que ces textes préservent des vestiges d'exhortations « charismatiques » du type observé chez les Bachtiars, mais ces textes ne font évidemment pas partie des promesses patriarcales proprement dites. D'autre part, nous verrons que ces passages trouvent, indépendamment du phénomène de l'« inspiration », une fonction appropriée dans les cycles narratifs auxquels ils appartiennent⁴⁷⁷.

2) La promesse patriarcale, définie comme un oracle de salut, est indissociable des *meqômôt*, c'est-à-dire des sanctuaires dans lesquels elle est située par les récits de la Genèse. Il est d'ailleurs significatif qu'en Gen 31 : 13 la divinité qui apparaît en songe à Jacob pour lui donner l'ordre du retour s'identifie expressément comme le El (du *māqôm*) de Béthel et se réfère à la visite de Jacob à ce *māqôm*.

3) Dans les oracles de salut de Gen 28 : 13, 15 et de Gen 26 : 2-5, 24 sq. ; 46 : 2-4, l'assurance de la conduite et de la protection divines est étroitement liée à la promesse du don de la terre. Cette assurance n'est donc nullement un élément étranger à l'oracle de salut.

4) Il est vrai que dans les récits de la Genèse le patriarche apparaît comme « son propre médiateur » puisque les oracles de salut lui sont adressés en dehors de toute médiation cultuelle, et cela contrairement à la pratique cultuelle ordinaire. Mais cette révélation spontanée n'est certainement pas le signe d'un « cumul de fonctions », comme le voudrait F. Stolz⁴⁷⁸. Ainsi que nous le verrons ci-dessous, ce trait trouve sa meilleure explication dans le genre « merveilleux » de la légende cultuelle⁴⁷⁹. Enfin, on relèvera que les songes et les visions, dans lesquels les oracles de salut sont accordés

474. Cf. F. Stolz, *ibid.*, pp. 177-182.

475. V. MAAG voit d'ailleurs là une analogie importante avec les révélations du « Dieu des pères » dans les récits patriarcaux. Il écrit (*art. cit.*, in *STU*, 28, 1958, p. 13) : « Die Gottheit nimmt also ihrerseits den Kontakt auf. Sie tut das aber nicht an einem dafür irgend charakteristischen Ort. Nicht in einem Sanktuarium tut sie es, sondern irgendwo, unterwegs. Auch nicht an eine bevorzugte Zeit hält sie sich. Sie kommt unvermutet, wann und wo es ihr grad beliebt. »

476. A ce propos, cf. aussi *supra*, p. 171, n. 273.

477. Cf. *infra*, pp. 566-572.

478. F. Stolz, *op. cit.*, pp. 181sq.

479. Cf. *infra*, pp. 343sq.

aux patriarches, ne peuvent guère être mis sur le même pied que l'inspiration extatique dont bénéficient les chefs militaires et les voyants « charismatiques ».

3. Oracle de salut et bénédiction

G. Wehmeier a publié récemment un ouvrage sur l'emploi de la racine *brk* dans l'A.T. et dans les textes ouest-sémitiques⁴⁸⁰. Il s'agit là probablement de l'investigation la plus méthodique et la plus soignée, menée jusqu'à ce jour sur le concept de la « bénédiction »⁴⁸¹. Parmi les résultats de l'enquête de Wehmeier, voici ceux qui sont pour nous du plus grand intérêt⁴⁸² :

1) Dans l'Ancien Testament comme dans tout le domaine ouest-sémitique, la racine *brk* reflète à l'origine un concept que l'on pourrait définir par « force vitale », « plénitude de vie », « puissance de fertilité » (dans les domaines humain, animal et végétal), « prospérité », etc.⁴⁸³. La bénédiction est la force de Dieu qui agit dans la nature en faveur de la vie⁴⁸⁴. Ce sens premier de la racine *brk* reste déterminant tout au long de l'histoire de ce terme.

2) Les effets de la bénédiction ne sont jamais attribués à l'homme, mais toujours à Dieu — ou, dans le polythéisme, à une divinité particulière. Quand Dieu en est le sujet grammatical, la bénédiction n'est pas communiquée par la parole⁴⁸⁵, mais par une action invisible dont seuls les effets peuvent être constatés. Avant l'Exil, il n'est pas question non plus de la communication de la bénédiction par un acte cultuel.

3) Si la bénédiction est pour Dieu un acte « factitif », elle est pour l'homme un acte « déclaratif ». L'homme est incapable de produire les effets de la bénédiction. Il ne peut être que l'intercesseur ou, tout au plus,

480. G. WEHMEIER, *Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk*, in coll. *Theologische Dissertationen*, 6, Basel, 1970.

481. Pour d'autres indications bibliographiques, cf. *supra*, p. 98, n. 17. Cf. maintenant aussi J. SCHARBERT, art. *brk, brkh*, in *ThWbAT*, I, 1972, cols 808-841.

482. Le groupement et la formulation des conclusions sont les nôtres.

483. WEHMEIER rend par « Lebens-, Vermehrungskraft, Fülle » (*op. cit.*, p. 65) le contenu sémantique de la racine ouest-sémitique *brk*. Pour l'A.T. il écrit : « Im nicht-theologischen Sprachgebrauch meint *b-rākā* die Kraft des Wachstums und Gedeihens, die sich vor allem in der Fruchtbarkeit der Menschen und des Viehs und im Ertrag der Felder äussert. [...] In 25 Belegen ist die *b-rākā* ausdrücklich als Gabe Gottes bezeichnet. Auch an diesen Stellen ist die Grundbedeutung 'lebensfördernde Kraft'. In manchen Fällen ist stärker die Mitteilung dieser Kraft ins Auge gefasst, in anderen werden mehr ihre Wirkungen hervorgehoben, [...] » (*ibid.*, p. 101). « Auf's Ganze gesehen, lässt sich also feststellen, dass es das Nomen weitaus stärker mit dem Bereich des Handelns als dem des Redens zu tun hat. Es meint eher *euergesia* als *eulogia*, eher *benefactio* als *benefectio*. » (p. 102).

484. G. WEHMEIER, *ibid.*, p. 101.

485. WEHMEIER n'a relevé que deux cas où la bénédiction divine est transmise par la parole : le récit sacerdotal de la Création et És 19 : 25 (cf. *ibid.*, p. 170), et même dans ces deux occurrences le sens factitif de *brk* n'est pas entièrement écarté. « In allen übrigen Fällen ist nicht zu erkennen, dass es um ein verbales Geschehen ginge, vielmehr ist ein unmittelbares, sich in Vermehrung, Wachstum und Erfolg manifestierendes Tun gemeint » (*ibid.*). WEHMEIER rejette ainsi les thèses de E. BICKERMANN (*Bénédiction et prière*, in *RB*, 69, 1962, pp. 524-532) et de F. HORST (*Segen und Fluch. II*, in *RGG*³, V, cols 1649-1651) pour qui la bénédiction est une « formule rituelle [...] efficace par sa propre vertu » (*RB*, 69, 1962, p. 524).

le « médiateur » de la bénédiction divine⁴⁸⁶. En « bénissant » son prochain, l'homme ne peut pas lui communiquer une force qui lui serait propre, mais il peut invoquer la bénédiction divine sur lui⁴⁸⁷. Quand l'homme en est le sujet grammatical, la bénédiction est donc un acte verbal, mais la formule par laquelle s'exprime cet acte a toujours un caractère optatif ou jussif, et non factitif.

4) Cela dit, Wehmeier reconnaît⁴⁸⁸ dans l'A.T. quelques traces d'une conception préyahviste (« vorjahwistisches Segensverständnis ») selon laquelle la bénédiction résidait non pas dans l'invocation de l'action divine, mais dans la communication « magique » de la force vitale d'un homme à un autre. Wehmeier croit retrouver des vestiges de cette conception dans les couches pré littéraires de Gen 27 ; 32 : 23-33 et de Nb 22—24. Il relève qu'en Gen 32 : 27, 29, Jacob arrache à son adversaire (divin ou démoniaque) quelque chose de sa force vitale, et qu'en Gen 27 : 4, 19, 25, 31, c'est la *néphesh* d'Isaac qui est censée bénir Jacob. D'autre part, Isaac doit être fertilisé par un repas avant de pouvoir donner sa « bénédiction ». Enfin, la force vitale, une fois accordée, ne peut plus être reprise, de sorte qu'il ne reste pour Ésaü que la *néphesh* négative. Ces observations amènent Wehmeier à admettre une origine « magique » de la bénédiction malgré l'absence de cette conception dans le reste de l'A.T. et dans tous les textes eucst-sémitiques.

Ce dernier point appelle tout de suite une précision. On admet aujourd'hui, à juste titre, que les « Segensprüche » de Gen 27 : 27b-29, 39b-40 sont secondaires par rapport au récit primitif, puisqu'ils présupposent l'identification entre Ésaü et Édom⁴⁸⁹. Il est concevable, par conséquent, que le récit de Gen 27 n'ait pas comporté à l'origine de formule de bénédiction. Dans ce cas, la bénédiction d'Isaac aurait été comprise, en effet, comme la communication « immédiate » de la puissance de vie et de prospérité du père à son fils. Cependant, cela ne nous paraît pas exclure la possibilité que la « force vitale » ainsi transmise ait une origine divine. Il est frappant de voir qu'Isaac n'est pas maître de sa bénédiction. Il ne peut que « l'orienter » vers tel ou tel destinataire. C'est pourquoi Isaac reste, même dans les couches les plus anciennes du récit, un « médiateur » de la bénédiction. Or, nous verrons, en parlant de la « pierre sacrée »⁴⁹⁰, que la « médiation » ne peut être provoquée que par une divinité. Une pierre est « sacrée » non parce qu'elle serait imprégnée d'un « fluide magique » (impersonnel), mais parce qu'elle est considérée comme médiatrice de la présence d'une divinité (personnelle !). Il est donc probable que la « bénédiction » dont dispose Isaac n'est pas conçue comme une force magique impersonnelle, mais bien comme le don d'une divinité⁴⁹¹.

Nous retiendrons donc des observations de Wehmeier le fait que la bénédiction n'est pas dans son essence un phénomène verbal. Elle est l'action cachée de Dieu dans l'homme et dans la nature. Lorsque Dieu

486. Cf. G. WEHMEIER, *ibid.*, pp. 66, 143sq.

487. « [Auch in Gen 27 : 27-29] ist dieser 'Segen' in seinen wesentlichen Bestandteilen prekativ zu verstehen : Isaak wirkt den Segen nicht, sondern er erbittet ihn von Gott » (G. WEHMEIER, *ibid.*, p. 144). Dans le même sens, cf. J. SCHARBERT, *art. cit.*, in *ThWbAT*, I, cols 836sq. ; contre C. WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München, 1968, pp. 57-59.

488. G. WEHMEIER, *ibid.*, pp. 145, 189-198.

489. Cf. V. MAAG, *Jakob-Esau-Edom*, in *TZ*, 13, 1957, pp. 418-429.

490. Cf. *infra*, pp. 409sq.

491. Cf. *supra*, n. 487.

béni, il ne peut le faire autrement qu'en « réalisant » la bénédiction. La *berākāh* de Dieu n'est pas « annoncée » par une parole⁴⁹² ni communiquée par un geste. Elle ne se laisse pas prévoir : elle peut seulement être constatée a posteriori. Elle se mesure, par exemple, à l'accroissement d'un troupeau, à l'abondance d'une récolte, ou au nombre d'enfants dans une famille. Il va de soi, dès lors, que l'homme ne peut pas « opérer » la bénédiction. Certes, il peut invoquer Dieu et le prier d'étendre sa bénédiction plus particulièrement à tel individu, à telle famille, à tel troupeau ou à tel champ ; il peut même tenter, comme en Gen 27, de transmettre la bénédiction d'une manière « immédiate », mais en définitive il n'a pas d'autorité sur la bénédiction, et la divinité n'est pas matériellement liée par cette invocation ou par cette « transmission ».

Nous mesurons maintenant à quel point le concept de « l'oracle de salut » est différent de celui de la bénédiction. Si la bénédiction est une *action* de Dieu, qui ne peut être qu'invoquée par l'homme (au mode optatif), l'oracle de salut est une *parole* de Dieu, qui peut être transmise par un médiateur inspiré (au mode indicatif). Si la bénédiction se constate a posteriori, l'oracle est proclamé *avant* de se réaliser (ou dès le début de sa réalisation). Alors que la bénédiction s'opère dans le domaine de la nature — en se concrétisant notamment dans l'accroissement de la famille et des troupeaux et dans la fertilité du sol —, l'oracle de salut vise le domaine « politique » ou « historique ». Comme nous l'avons vu, les bienfaits divins annoncés par l'oracle de salut se situent en dehors du cycle de la nature. Dans un oracle de salut, Dieu garantit la protection d'un fugitif pendant son errance, la sécurité d'un clan pendant sa migration, la victoire d'un chef militaire dans une bataille, la prise de possession d'un certain territoire. Ainsi, l'hétérogénéité entre la bénédiction et l'oracle de salut reflète dans une certaine mesure la polarité entre la révélation « naturelle » et la révéla-

492. C'est sur ce point, précisément, que le Yahviste innove. Comme H. W. WOLFF (*Das Kerygma des Jahwisten*, in *TB*, 22, pp. 351-361) et C. WESTERMANN (*Arien der Erzählung in der Genesis*, in *TB*, 24, pp. 25sq., 32sq.; *Der Segen in der Bibel*, 1968, pp. 52-56, 60) l'ont montré, le Yahviste a fait de la *berākāh* un objet de la promesse (cf. aussi *supra*, pp. 61sq.). Il en a même fait l'objet principal de la promesse. Cette réinterprétation de la promesse patriarcale se fait en Gen 12 : 2-3 par l'insertion du leitmotiv de la bénédiction, et en 13 : 16 et 28 : 14 par l'insertion de la promesse d'une descendance innombrable. Alors que la promesse primitive concernait l'avenir « politique » du clan (la protection pendant les migrations et la prise de possession de terres fertiles), le Yahviste interprète cette promesse comme la préfiguration de la *berākāh*. Elle se réalisera non plus seulement sur le plan « politique », mais aussi dans l'ordre « naturel » : la terre prospérera, le peuple s'accroîtra. A la suite de L. KÖHLER (*Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1966*, pp. 55sq.), WESTERMANN (*ibid.*, pp. 200sq.) estime que le Yahviste revendique ainsi pour Yahvé les puissances de fertilité attribuées par la population autochtone à Baal, mais il insiste aussi sur le fait que le Yahviste n'opère pas cette revendication en « naturalisant » la promesse, mais précisément en « historicisant » la *berākāh*. Dans l'œuvre du Yahviste, la bénédiction est historicisée de deux manières : 1) Elle devient l'objet d'une *annonce* divine, alors que dans sa conception primitive la bénédiction se reconnaît à ses fruits. 2) Elle ne se réalise plus seulement par l'action secrète de Dieu dans la nature, mais aussi par l'action « historique » de Dieu à l'égard des hommes et par l'action « politique » des hommes à l'égard de leurs prochains (ou des peuples à l'égard de leurs voisins) : « C'est en toi que seront bénis tous les clans de la terre » (Gen 12 : 3b). Nous retrouvons dans ce dernier élément l'aspect exhortatif, voire polémique, du kerygme du Yahviste (cf. *supra*, p. 120, n. 81). Les hommes, et le peuple d'Israël en particulier, sont appelés à *participer* à la réalisation de la *berākāh* et à *œuvrer* pour l'extension de la bénédiction à toutes les nations.

tion par la parole ou, d'une manière encore plus générale, entre la « nature » et « l'histoire »⁴⁹³.

Ces considérations nous montrent aussi qu'il n'y a dans le cycle de Jacob aucun conflit entre la promesse et la bénédiction. A supposer que le thème de la bénédiction appartienne vraiment au cycle primitif⁴⁹⁴, le geste d'Isaac en Gen 27 : 23, 27sq. (avec ou sans « Segensspruch ») représente l'invocation sur Jacob (ou la « communication » à Jacob) de la puissance de vie et de fécondité attendue de Dieu. Mais l'auditeur du récit ne sait pas si la bénédiction « invoquée » par erreur sur Jacob sera efficace, d'autant plus que Jacob se met par sa fuite dans une situation où la bénédiction devient pratiquement irréalisable. L'exaucement de l'invocation d'Isaac est donc mis en question — malgré le *gm-bruk yhyh* de 27 : 33 (qui est peut-être secondaire) —, et l'action cachée de Dieu en faveur de la prospérité et de la fécondité de Jacob est apparemment interrompue. C'est ici qu'intervient l'oracle de salut accordé à Jacob en Gen 28 : 13, 15. Il s'agit là de la première parole de Dieu dans le cycle de Jacob, c'est-à-dire de la première intervention ouverte de Dieu dans le cours des événements. Dans cette parole, Dieu annonce à Jacob qu'il le protégera pendant son errance, qu'il le ramènera à cet endroit et qu'il lui donnera cette terre en possession. En d'autres termes, Dieu lui donne l'assurance qu'il le replacera dans une situation où la bénédiction pourra reprendre son cours. L'oracle de salut survient dans une situation excep-

493. A ce sujet, cf. G. WEHMEIER, *op. cit.*, pp. 228sq. WEHMEIER oppose la bénédiction non pas à la promesse, mais aux « actes salutaires » de Dieu : « In allen Schichten des AT lässt sich die Verschiedenheit von leitendem und segnendem Handeln Gottes nachweisen, wenn auch der eine oder andere Aspekt unterschiedlich stark betont wird. Dabei ist die Reihenfolge nicht umkehrbar: den Grund und die Mitte des Glaubens Israels bildet die Befreiungstat Gottes; aber eben der Gott, der sein Volk ' aus Aegypten herausgeführt ' hat, gewährt nun auch die Erhaltung und Förderung des Lebens im Lande. Gott ist nicht nur in den einmaligen, punktuellen Akten der Errettung am Werk, sondern auch in den kontinuierlichen Prozessen des Wachstums und Gedeihens, nicht nur in der ' Geschichte ', sondern auch in der ' Natur ' » (p. 228). Sur la polarité entre l'action « bénédicente » et l'action « salvifique » de Dieu dans l'Ancien Testament, cf. surtout les considérations fondamentales de C. WESTERNANN, *Der Segen in der Bibel*, 1968, pp. 9-22, 31-42 et *passim*. Mais cf. aussi les réserves de J. SCHARBERT, *op. cit.*, in *ThWbAT*, I, cols 839sq.

494. Comme nous le verrons (cf. *infra*, p. 522), l'épisode de la vente du droit d'aînesse (la *békôrâh*) en Gen 25 : 29-34 est probablement une variante du récit de Gen 27. Si jamais, comme le pensent E. A. SPEISER (« I know not the day of my death », in *JBL*, 74, 1955, pp. 252-256, réimprimé in E. A. SPEISER, *Oriental and Biblical Studies*, Philadelphia, 1967, pp. 89-96) et G. WEHMEIER (*ibid.*, p. 192), le récit de Gen 27 concernait primitivement, lui aussi, le transfert de la *brk* et non de la *brkh*, la « bénédiction » pourrait être une réinterprétation ultérieure (mais toujours préyahviste, bien entendu) de ce récit. Cette hypothèse est cependant fort peu vraisemblable. Signalons que M. TSEVAR (art. *békôr*, in *ThWbAT*, I, 1972, cols 643-650, voir cols 649sq.) se demande, au contraire, si ce n'est pas l'institution de la *békôrâh* qui a été projetée secondairement dans les récits patriarcaux. En fait, il n'est pas certain que la *békôrâh* et la *bérkâh* soient aussi incompatibles dans un même contexte narratif qu'on le dit communément. On trouve, par exemple, dans l'épopée de Kéret (KRT B [= III KRT], III, lignes 16-18) le même jeu de mots entre *br* et *brk* qu'en Gen 27 : 36. A ce propos, cf. H. SAUREN et G. KESTEMONT, *Keret, roi de Habor*, in *UF*, 3, 1971, pp. 181-221, voir p. 206, n. 64. Cf. aussi *infra*, p. 522, n. 199b. Pour ce qui est de Gen 32 : 23-33, le seul autre récit du cycle de Jacob parlant directement de l'octroi d'une bénédiction, nous avons vu qu'il a été inséré à cet endroit par le Yahviste (cf. *supra*, pp. 100sq.). Ce récit appartient probablement à la tradition du patriarche Israël.

tionnelle — nous avons parlé à ce propos d'une situation de détresse. Aussi la puissance de Dieu se manifeste-t-elle autrement dans l'oracle que dans la bénédiction. L'oracle traduit une intervention « unique », et correspond à un acte « historique » ou « politique ». Cette intervention devient nécessaire dès le moment où l'action « naturelle » et « continue » de Dieu dans la bénédiction a été interrompue pour une raison ou une autre. L'histoire de Jacob, telle qu'elle est préfigurée par l'oracle de Gen 28 : 13, 15 est donc l'histoire d'une intervention « historique » de Dieu en faveur du patriarche. Cette histoire débouche sur la réinsertion de Jacob dans l'ordre « naturel » de la bénédiction divine⁴⁹⁶.

4. Oracle de salut et serment

Si la promesse est un oracle de salut, elle ne peut pas non plus être confondue avec le serment. Nous avons dit l'essentiel sur la relation entre l'oracle de salut et le serment au cours de notre analyse de Gen 15⁴⁹⁷. Nous pouvons donc nous y référer. Rappelons simplement que le serment est à l'origine un geste ou une parole d'auto-imprécation. L'homme qui prête serment déclare se soumettre à la vengeance de la divinité si l'assertion qu'il vient de faire se révélait fautive ou si l'engagement qu'il vient de prendre ne devait pas être tenu. Le serment se réfère donc toujours à une parole : à une assertion ou à une promesse. Normalement, Dieu ne prête pas serment, car il ne saurait invoquer une puissance supérieure à la sienne. Mais nous avons vu qu'en Gen 15 : 8-12, 17 sq., Dieu accomplit dans une vision accordée à Abraham le geste de l'auto-imprécation. Il s'agit là d'une confirmation « exceptionnelle » et merveilleuse d'un oracle de salut préalable. Ce récit nous montre donc que l'oracle de salut et le serment sont deux phénomènes distincts.

5. Oracle de salut et révélation spontanée

Il nous faut mentionner encore un dernier problème, que nous avons d'ailleurs effleuré à plusieurs reprises : nous avons constaté que dans la « vie réelle », l'oracle de salut était toujours sollicité et proclamé par l'intermédiaire d'un « prêtre-prophète »⁴⁹⁷. Comment se fait-il que dans tous les récits patriarcaux l'oracle de salut est accordé au patriarche spontanément par la divinité⁴⁹⁸?

A notre sens, la spontanéité de la révélation doit s'expliquer par le caractère « merveilleux » ou « légendaire » des récits de promesse.

496. Pour les mêmes raisons, il nous est impossible d'accepter la thèse de I. BLYTHIN (*The Patriarchs and the Promise*, in *Scottish Journal of Theology*, 21, 1968, pp. 56-73) selon laquelle la « bénédiction » et la « promesse » correspondraient, dans les récits patriarcaux, à deux couches de tradition différentes. Seul l'élément de la « bénédiction » remonterait à un niveau « patriarcal » de la tradition, alors que la « promesse » serait le produit d'une réinterprétation « israélite » de cet élément primitif.

496. Cf. *supra*, pp. 295-330.

497. Cf. *supra*, pp. 241-289.

498. La même question pourrait être posée à propos des songes. Normalement, un songe obtenu dans un sanctuaire avait été « provoqué » par un rite d'incubation. Or, en Gen 15 et 28, comme d'ailleurs dans la plupart des « récits de songe » de l'ancien Orient, les songes sont envoyés spontanément par la divinité. Cf. *infra*, pp. 372-375.

Le même phénomène peut d'ailleurs être observé dans la plupart des textes extrabibliques qui rapportent l'octroi d'un oracle de salut⁴⁹⁹. Comme les récits de Gen 15 et 28, ces textes ne reflètent pas la pratique réelle de l'échange oraculaire. Pour des raisons de prestige ou de propagande, les rois orientaux transformaient les oracles qu'ils avaient obtenus par des intermédiaires culturels en révélations divines spontanées. Ces oracles prenaient de ce fait une validité encore plus absolue. Les récits de révélations divines accordées aux rois ou aux patriarches entendent se situer dans un espace privilégié où les relations entre Dieu et son élu ne posent pas de problèmes, et où les intermédiaires culturels sont superflus. C'est là aussi le domaine du songe et de la vision.

Dans ce genre de récits ce n'est donc pas la spontanéité de la révélation divine qui doit nous étonner. Plus remarquable est le fait que les narrateurs aient recouru instinctivement à la forme de l'oracle de salut pour exprimer ces révélations surnaturelles. Les narrateurs nomades de Gen 28 ne pouvaient faire autrement que de donner à la parole de Dieu la forme oraculaire qui leur était devenue familière par leur fréquentation du *māqôm* de Béthel. D'autre part, il ne faut pas sous-estimer dans le contexte de la narration primitive le caractère étiologique de l'oracle spontané. C'est précisément parce que l'oracle initial a été accordé jadis à leur ancêtre d'une manière spontanée que les descendants de Jacob peuvent aujourd'hui *solliciter* des oracles au *māqôm* de Béthel.

Mais nous touchons là au problème délicat du rapport entre la promesse et la légende culturelle, et c'est à ce problème que nous consacrerons la quatrième partie de notre travail.

499. Cf. *supra*, pp. 216sq., 223-228 et *infra*, pp. 383-387.