

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL – FACULTÉ DE THÉOLOGIE

Genèse 38 dans le champs de l'intertextualité. D'une approche synchronique à l'évaluation diachronique.

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur en théologie par
Susanne Müller Trufaut, Paris

Professeur responsable :
Martin Rose

NEUCHÂTEL
2001

La faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel,
sur la base des rapports des professeurs Albert de Pury (Genève),
Othmar Keel (Fribourg) et Martin Rose (Neuchâtel),
autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois
exprimer d'opinions sur les propositions qu'elle contient.

Neuchâtel, le 21 novembre 2000

Le doyen : Pierre Luigi DUBIED

Table des matières

<i>Avant propos</i>	8
<i>Introduction</i>	
I.	Remarques préliminaires.....9
II.	Les divers milieux pratiquant l' <i>intertextualité</i> ou l'étude de la <i>relation entre textes</i> 10
II.1	L' <i>intertextualité</i> dans la critique littéraire moderne non-biblique..... 10
II.1.a	La théorie d'origine et le post-structuralisme..... 10
II.1.b	Réactions critiques à la théorie d'origine 11
II.2	Lecture intertextuelle ou narratologique des textes bibliques..... 12
II.2.a	Voix en faveur des critères de la théorie d'origine de l'intertextualité..... 12
II.2.b	Prise de distance par rapport aux critères de la critique littéraire moderne 14
II.3	Relations "entre textes" dans l'exégèse historico-critique..... 18
II.3.a	Les différentes "critiques", leurs enjeux et présupposés..... 18
II.3.b	Quelques réactions critiques de la recherche (surtout) récente..... 20
II.4	Lectures "intertextuelles" de Gn 38 (monographies)..... 21
II.4.a	M.P. Cowan (1990)..... 21
II.4.b	E. Salm (1996) 23
II.4.c	M.E. Menn (1997)..... 23
III.	Présupposés, méthode et critères de l'étude présente..... 24
III.1	L'intérêt initial porté à l'étude des liens probables entre Gn 38 et d'autres textes de l'Ancien Testament..... 24
III.2	Intertextualité : d'une approche synchronique à l'évaluation diachronique 24
III.2.a	Le choix du terme "intertextualité" 24
III.2.b	Procédé général adopté dans cette étude..... 25
III.2.c	Intertextualités : étapes et critères d'évaluation..... 25
III.3	La question des traditions orales et de l'aspect rédactionnel..... 27
III.3.a	Intertextualité et tradition orale 27
III.3.b	L'aspect rédactionnel..... 28
III.4	Brève conclusion : objectifs, enjeux et risques..... 28
<i>A. Histoire de la recherche (sous l'angle de l'herméneutique des exégètes)</i>	
I.	L'emplacement de l'histoire de Juda et de Thamar ou : quel lien avec quel contexte ? 30
I.1	Les premiers témoins 30
I.2	Les positions des exégètes modernes..... 30
I.2.1	Absence d'explication 31
I.2.2	Positions en faveur d'une appartenance de Gn 38 à l'histoire de Joseph 31
I.2.2.1	Pour une appartenance d'origine 31
2.2.1.1	Attachement aux traditions 31
2.2.1.2	Argumentation thématique..... 32
2.2.2	Argumentations à partir de la forme littéraire des textes..... 32
2.2.2.1	Fidélité ou retour aux traditions..... 32
2.2.2.2	Lecture à partir de la rédaction finale du Pentateuque à l'époque post-exilique : entre diachronie et synchronie 33
2.2.2.3	Approche littéraire ou "art of biblical narrative" 34
2.3	Opposition à un lien d'origine entre Gn 38 et l'histoire de Joseph..... 36
2.3.1	Arguments contre le lien d'origine..... 36
2.3.2	Hypothèses quant à la raison de l'emplacement d'origine de Gn 38..... 36
2.3.3	Explications de l'emplacement actuel 36

II.	La question de l'unité de Gn 38 (stade oral, auteur, rédacteur) : quels réponses et critères pour quelle théorie ?.....	38
II.1	Théorie des sources.....	38
II.1.1	Le(s) Yahviste(s) classique(s) : Xe - VIIIe siècles	38
II.1.2	Oppositions à J en raison du style et du contenu de Gn 38.....	39
II.1.3	Le Jéhoviste : seconde moitié du VIIIe siècle.....	40
II.2	Opposition à la théorie des sources : la nouvelle critique.....	41
II.2.1	Nouvelle théorie des compléments	41
II.2.2	Modèle des unités majeures	42
II.2.3	Diverses approches menant à l'époque post-exilique.....	42
III.	Genre et enjeux de Gn 38.....	43
III.1	Histoire tribale ou histoire familiale ?.....	44
III.1.1	Histoire tribale <i>et</i> histoire familiale (solution diachronique)	44
III.1.2	Une histoire tribale surtout: souvenirs de l'origine de la tribu de Juda.....	45
III.1.3	Une interprétation davidique.....	46
III.1.4	Une histoire familiale : mise en avant des individus	47
III.2	Morale, éthique, survie et - ou - divertissement.....	48
III.2.1	Morale, éthique, survie.....	48
III.2.1.1	Une femme combat pour ses droits: une lutte contre l'oppression.....	48
III.2.1.2	"Genesis 38 - Ein "Lehrstück alttestamentlicher Ethik" (Th. Krüger).....	49
III.2.1.3	L'observation du lévirat comme message moral de Gn 38	50
III.2.1.4	La survie de la communauté - à quel prix ? - et la nationalité de Tamar.....	50
III.2.2	Ethique et divertissement ou divertissement tout court	52
III.3	Gn 38 : un récit profane ou théologique ?.....	53
B.	<i>Tensions internes de Gn 38 et vérification d'éventuelles intertextualités</i>	57
0.	La structure du chapitre : premier découpage.....	57
I.	Première partie : Gn 38, 1-5.....	59
I.1	Gn 38,1-2	59
I.1.1	Tensions internes.....	59
I.1.2	Vérification d'éventuelles intertextualités.....	61
I.1.2.1	Avec l'histoire de Joseph.....	61
I.1.2.2	Avec d'autres textes de l'Ancien Testament.....	63
1.	La formule <i>וַיְהִי בְּעֵת הַהִיא</i> et variantes	63
2.	Le verbe <i>נָסָה</i> (et <i>יָרַד</i>)	64
2.a	Jg 4,11 (et contexte).....	64
2.b	Textes de la Genèse.....	64
3.	"Adoullam"	65
3.a	Situation géographique	65
3.b	Mi 1,12. (14).15	65
3.c	1 S 22,1ss	66
4.	Le nom propre <i>חִירָה</i> : un double jeu de mots ?	67
4.a	<i>Hiram</i> , l'ami de David (avec une reprise de 1 S 22,1ss)	67
4.b	<i>hida</i> - "énigme"	67
5.	La suite " <i>בּוֹא אֶל אִשָּׁה, לִקַּח, רְאֵה</i> "	67
5.a	Jg 14,1ss (16,1)	68
5.b	2 S 11,1-5	68
5.c	Gn 34,2.....	69
6.	<i>בֵּית-אִישׁ</i> (Lv 21,9).....	69
I.2	Gn 38,3-5	70
I.2.1	Tensions internes.....	70
I.2.2	Vérification d'éventuelles intertextualités.....	72

I.2.2.1	Avec l'histoire de Joseph.....	72
I.2.2.2	Avec d'autres textes de l'Ancien Testament.....	73
1.	La suite "קרא שם, ילד בן, הרה".....	74
1.a	Gn 29,32 - 30,24	74
1.b	1 Ch 7,23.....	74
2.	Er et Onan (Ml 2,12).....	75
3.	Er, Onan, Shéla (Thamar et Batshua) dans d'autres notices généalogiques (Gn 46,12; Nb 26,19; 1 Ch 2,3 1 [Ch 4,21; 9,5; Ne 11,51])	75
4.	"כזיב"	75
4.a	"Kézib/Akzib" - situation géographique	76
4.b	Kézib et Shéla, ou : כזב et שלה en 2 R 4,16.28	76
5.	בלידתה (Gn 35,16.17).....	77
II.	Deuxième partie : Gn 38,6-11.....	79
II.1	Gn 38,6-7	79
II.1.1	Tensions internes.....	79
II.1.2	Vérification d'éventuelles intertextualités.....	81
II.1.2.1	Avec l'histoire de Joseph.....	81
II.1.2.2	Avec d'autres textes de l'Ancien Testament.....	81
1.	La formule "לָקַח אִשָּׁה לְ" et ses variantes (Gn 24 ; 34 ; Jg 14 etc.)	81
2.	Le "premier-né" - et sa mise à mort par Yahvé.....	82
3.	"Thamar" (I).....	83
II.2	Gn 38,8-10	84
II.2.1	Tensions internes.....	84
II.2.2	Vérification d'éventuelles intertextualités.....	86
II.2.2.1	Avec l'histoire de Joseph.....	86
II.2.2.2	Avec d'autres textes de l'Ancien Testament.....	88
1.	Le lévirat (Dt 25,5-10) et d'autres lois qui peut-être s'y réfèrent (Lv 18,16 ; 20,21) avec un excursus sur le livre de Ruth	88
2.	"Corrompre à terre" (שחת ארצה) : un rite de fécondité à l'arrière-plan ?.....	93
3.	Emploi des verbes היה קיום hi., et נתן en lien avec ורע (2 S 7,12 ; Lv 18,20 ; Gn 15)	94
4.	"Etre mauvais/agir mal" aux yeux de Yahvé (2 S 11,27)	94
5.	Yahvé qui "fait mourir".....	96
II.3	Gn 38,11.....	97
II.3.1	Tensions internes.....	97
II.3.2	Vérification d'éventuelles intertextualités.....	98
II.3.2.1	Avec l'histoire de Joseph.....	98
II.3.2.2	Avec d'autres textes de l'Ancien Testament.....	98
1.	Renvoi de la belle-fille (Rt 1,8.13)	98
2.	Retour de la veuve dans la maison de son père (Lv 22,13)	99
3.	"Thamar" II (2 S 13.14)	101
4.	Le topos de la femme fatale (Tobit 3,7ss ; 8,10).....	103
	Premier bilan intermédiaire des intertextualités (Gn 38,1-11)	106
III.	Troisième partie : Gn 38,12-23.....	117
III.1	Gn 38,12-13	117
III.1.1	Tensions internes.....	117
III.1.2	Vérification d'éventuelles intertextualités.....	119
III.1.2.1	Avec l'histoire de Joseph.....	119
III.1.2.2	Avec d'autres textes de l'Ancien Testament	120
1.	"Mort (d'une femme) et consolation"	120

	2.	La "tonte" (Gn 31,19; 1 S 25; 2 S 13,22s)	120
	3.	"Timnah" - emplacements géographiques	122
	4.	הָם, "beau-père" (1 S 4,19.21)	123
	5.	"Juda monte" (Jg 1,11).....	123
III.2		Gn 38, 14-19	123
III.2.1		Tensions internes.....	123
III.2.2		Vérification d'éventuelles intertextualités.....	129
III.2.2.1		Avec l'histoire de Joseph.....	129
III.2.2.2		Avec d'autres textes de l'Ancien Testament	131
	1.	Le topos du vêtement (et de la tromperie)	131
	1.a	Le vêtement de la veuve (Dt 24,17 ; 2 S 14,2.5).....	132
	1.b	Le voile (Gn 24,65 ; avec une évaluation de Gn 24,67).....	132
	2.	Le topos du "chevreau des chèvres" (et de la tromperie) - (Gn 27,9ss ; 30,37ss [Jg 15,1)	134
	3.	וַיִּחְשְׁבָהּ וּמַה-תֵּתֶן-לִי (Gn 15 ; 1 S 1,13).....	135
	4.	Le topos de la prostituée	136
	4.a	Gn 34.....	137
	4.b	Os 4,10.14 (2,4.7).....	138
	5.	בוא אל et נתן, הבה (Gn 29.30)	139
	6.	Prohibition du rapport sexuel avec la belle-fille (Lv 18,15 ; 20,12)	140
III.3		Gn 38,20-23	141
III.3.1		Tensions internes	141
III.3.2		Vérification d'éventuelles intertextualités	146
III.3.2.1		Avec l'histoire de Joseph	146
III.3.2.2		Avec d'autres textes de l'Ancien Testament.....	147
	1.	שלה ביד (רעהו) (1 S 16,20 [Za 11,6])	147
	2.	לקח מיד האשה (Nb 5,25 ; Lv 15,19)	147
	3.	לא מצא (Dt 22,3.14.17.23.27)	148
	4.	(וישאל) אנשי מקמה (המקום) - (Gn 26,7 ; 29,22)	149
	5.	קדשה, "prostituée sacrée" ? - un workshop.....	149
	5.a	Sources vétérotestamentaires	150
	5.b	Sources extra-bibliques.....	154
	5.c	Le terme קדשה dans un contexte tardif (post-exilique), avec une note finale sur Esd 9,2	156
	5.d	Excursus iconographique : du "type" dit "qoudshou" à la constellation "arbre flanqué de capridés"	159
	6.	בוז (Pr 12,8).....	161
		<i>Deuxième bilan intermédiaire des intertextualités (Gn 38,12-23)</i>	<i>162</i>
IV.		Quatrième partie : Gn 38,24-26	165
IV.1		Tensions internes.....	165
IV.2		Vérification d'éventuelles intertextualités.....	172
IV.2.1		Avec l'histoire de Joseph.....	172
IV.2.2		Avec d'autres textes de l'Ancien Testament	176
	1.	Exécution (par le feu) pour délit sexuel.....	176
	1.a	Lv 21,9	176
	1.b	Dt 22,21.22.....	177
	1.c	La mort par le feu pour d'autres motifs : Jg 14,15; 15,6 (Jos 7,15) - avec une évaluation de l'ensemble des parallèles entre Gn 38 et le cycle de Samson.....	178
	2.	Sceau, corde, bâton	180

3.	הוא / היא (Gn 25,5)	181
4.	אָנְכִי הָרָה (2 S 11,5)	182
5.	צֶדֶק	183
5.a	"Elle est plus juste que (en droit contre) moi" (צֶדֶק מִן)	183
5.b	צֶדֶק et תְּסָר : Thamar/Ruth et la spécificité de la notion צֶדֶק à l'époque tardive	183
5.c	צֶדֶק et חֶכְמָה : Thamar, Ruth et "Dame Sagesse" (des Proverbes)	186
V.	Cinquième partie : Gn 38,27-30	190
V.1	Tensions internes	190
V.2	Vérification d'éventuelles intertextualités	194
V.2.1	Avec l'histoire de Joseph	194
V.2.2	Avec d'autres textes de l'Ancien Testament	195
1.	הַמִּלֵּדֶת et בְּלִדְתָּהּ (Gn 35,16ss)	195
2.	Le thème de jumeaux	196
2.a	(Ct 4,2.5 ; 6,6 ; 7,4) Gn 25,24-26 et contexte	196
2.b	Interprétation symbolique de la rivalité entre jumeaux	198
3.	Pérez et Zérach	200
3.a	Pérez (et la racine פֶּרֶץ)	201
3.b	Zérach (et la racine זֶרַח)	202
4.a	וְתִקְשֹׁר שָׁנִי (et le topos de la prostitué) : Jos 2,21 avec contexte	205
4.b	Excursus : de Dt 6,8 ; 11,18 (קֶשֶׁר עַל יָד) à l'iconographie de la prostituée avec ornement frontal	207
5.	Thèmes mythologiques à l'arrière-fond de Gn 38,(20ss) 27-30 ?	208
	<i>Troisième bilan intermédiaire des intertextualités (Gn 38,24-30)</i>	<i>210</i>
C.	<i>Evaluation</i>	<i>217</i>
I.	Rappel des intertextualités de Gn 38	217
I.1	Récits patriarcaux (les cycles de Jacob et d'Abraham)	217
I.1.a	Cycle de Jacob	217
I.1.b	Cycle d'Abraham	218
I.1.c	Installation (pacifique) et permanente en Canaan	219
I.2	Autres textes de l'Ancien Testament	219
I.2.a	Récits davidiques	219
I.2.b	Passages législatifs	220
I.2.c	Cycle de Samson	221
I.2.d	Livre de Josué	222
I.2.e	Livre de Ruth	222
I.2.f	L'histoire de la Sunamite (2 R 4,8ss)	222
I.2.g	"Thamar" : symbole de vie ("palmier"), prostituée et "consacrée"	223
II.	Gn 38 : un texte homogène ?	223
II.1	Critères essentiellement linguistiques	224
II.1.a	"Yahvé" (présence divine et profil profane)	224
II.1.b	La formule "dtr" : "être mauvais aux yeux de Yahvé"	224
II.1.c	La formule "dtr" : "en ce temps-là"	225
II.1.d	קִדְשָׁהּ et זִוְנָה	225
II.2	Critère essentiellement thématique : des aspects collectifs et individuels sont-ils conciliables ?	225
III.	Quel cadre socio-historique pour la conception de Gn 38 ?	226
III.1	Indices "intertextuelles" pour l'époque de la conception de Gn 38	226
III.2	Rappel des enjeux de Gn 38 et des milieux qu'ils interpellent	227
III.2.a	Responsabilité individuelle à l'intérieur d'une collectivité	227

III.2.b	Lien avec l'étranger : une question de l'identité et de la survie.....	228
III.3	Profil "non-exodique" et cadre géographique de Gn 38	228
III.3.a	Profil "non-exodique"	228
III.3.b	Cadre géographique	230
III.4	Les réformes anti-exogamiques d'Esdras/Néhémie	232
III.4.a	Les critères d'un mariage autorisé.....	232
III.4.b	Les enjeux des réformes anti-exogamiques	233
III.4.c	Poids ou l'autorité des réformes	234
III.4.d	Une situation conflictuelle à l'arrière-fond de la conception de Gn 38.....	235
IV.	Le milieu de la conception de Gn 38	236
IV.1	Gn 38 face aux milieux de création ou de rédaction littéraire post-exiliques	236
IV.1.a	Le(s) Yahviste(s) tardif(s).....	236
IV.1.b	La "strate judéenne" située au Ve siècle	237
IV.1.c	Processus de la rédaction finale du Pentateuque : un compromis entre milieux deutéronomistes et sacerdotaux	238
IV.2	Le עַם הָאֶרֶץ comme milieu de conception de Gn 38 ? - une hypothèse de travail	239
IV.2.a	Le profil du עַם הָאֶרֶץ (à l'époque monarchique, exilique et post-exilique)	239
IV.2.b	Le עַם הָאֶרֶץ comme milieu porteur des traditions patriarcales ?.....	240
IV.2.c	Arguments en faveur de l'hypothèse d'une conception de Gn 38 dans le milieu du עַם הָאֶרֶץ	241
IV.2.d	Le matériau traditionnel utilisé en Gn 38 : un conflit entre traditions et actualité.....	242
V.	L'intégration de l'histoire de Juda et Thamar dans l'Ancien Testament	243
V.1	Raison(s) de l'emplacement actuel de l'histoire de Juda et Thamar.....	243
V.2	L'intégration de l'histoire de Juda et Thamar : par qui et pourquoi ?.....	244
<i>Bibliographie</i>		245
<i>Illustrations</i>		254

Avant-propos

L'élaboration de cette thèse a été consciemment suivie, d'un bout à l'autre, par mon directeur de thèse, le Professeur Dr. Martin Rose. "C'est le travail de tout directeur de thèse", dira-t-on, mais c'est là un postulat qui n'est déjà pas évidente en soi. C'est encore moins évident lorsque le travail à superviser ne se présente pas comme un travail de "disciple". Je tiens ainsi à souligner que j'ai été entièrement libre quant au choix et du sujet de ma thèse et de la méthode exégétique employée – liberté que j'ai beaucoup appréciée. Compte tenu des divergences d'opinion, notamment au niveau méthodologique, j'ai souvent été soumise à des remarques critiques, mais au lieu de me freiner, ces critiques – car toujours constructives – ont contribué à l'avancement de mon travail.

Mes remerciements vont ensuite aux deux membres du jury – les Professeurs O. Keel (Fibourg) et A. de Pury (Genève). Ce travail a été dès ses débuts conçu en français. Compte tenu du fait qu'il ne s'agit pas de ma langue maternelle, j'ai fait relire et corriger le manuscrit par deux francophones, Mme F. Antoine-Durand et Mme S. Burgelin (Paris) à qui je dis également un grand merci.

Je tiens encore à signaler que la littérature secondaire parue après le premier dépôt de ce travail en Juin 1999 n'a pas été intégrée.

INTRODUCTION

I. Remarques préliminaires

La diversité des approches exégétiques autant que des présupposés herméneutiques des exégètes, fait qu'un seul et même texte de l'Ancien Testament reçoit des interprétations variées, voire opposées.

L'histoire de Juda et Thamar (Gn 38) ne fait évidemment pas exception et les questions principales qu'elle soulève - raisons de son emplacement actuel, datation, enjeux - reçoivent des réponses divergentes. Abordée dans de nombreux articles et commentaires, elle a notamment fait l'objet de trois monographies - toutes publiées récemment - qui témoignent de deux tendances majeures de la recherche actuelle : une approche synchronique, dite littéraire ou narrative, proposée par M.P. Cowan (1990), qui s'inspire de plusieurs modèles dont celui de R. Alter, d'A. Berlin, de M. Sternberg, de J. Kristeva etc. Cette approche est également celle d'E.M. Menn (1997) dont l'intérêt principal porte plutôt sur l'interprétation de Gn 38 dans l'exégèse juive ancienne. L'autre tendance, représentée par E. Salm (1996), est celle d'une lecture diachronique basée sur l'exégèse historico-critique avec une analyse linguistique synchrone selon W. Richter (1971), B. Willmes (1990) et d'autres. Différentes dans leur approche de base, ces monographies ont néanmoins un point en commun que l'étude ci-après partage : il s'agit de l'intérêt - plus important chez M.P. Cowan que chez E. Salm, ici primordial - porté au phénomène de l'*intertextualité*.

Ainsi que l'indique son titre, notre étude n'est ni purement synchronique, ni purement diachronique. D'une manière générale, la prise en compte des deux aspects - voire la revendication de leur complémentarité - n'est guère nouvelle (cf., par exemple, R. Rendtorff 1988), mais qu'en est-il lorsque cette double lecture est liée à l'*intertextualité* ?

Avant d'y répondre, il nous paraît important de cerner la signification, voire les significations du terme *intertextualité*.

Au *niveau linguistique*, les deux composantes du terme - "inter" et "textualité" - indiquent qu'il s'agit d'une "relation réciproque" (*inter*, "entre") qui se joue au niveau des textes (*textuel*). Etudier Gn 38 sous l'angle de ses *intertextualités* bibliques signifie donc - selon cette compréhension linguistique - que l'on s'interroge sur les liens réciproques intentionnels entre ce chapitre et d'autres textes de l'Ancien Testament : ces derniers font-ils référence à Gn 38 ou Gn 38 s'y réfère-t-il ? Cette signification, cependant, ne s'avère guère suffisante lorsqu'on se situe au niveau de l'utilisation de ce terme dans les sciences littéraires, où les compréhensions divergent alors selon les approches exégétiques et leurs critères respectifs.

"L'exégèse biblique procède souvent par comparaison d'énoncés empruntés à des textes divers. On cherche entre eux des «contacts formels» (au plan du signifiant) ou de contenu ; on détecte des «influences», ou du moins des traits communs, à des séries de textes qui s'éclairent mutuellement au sein d'ensembles aux frontières plus ou moins nettes. Peut-on parler d'intertextualité à ce propos ? Ce terme est si élastique aujourd'hui que la question n'a guère d'intérêt si l'on n'analyse pas les mécanismes de la signification qu'il recouvre dans les diverses applications qui en sont faites". (J. Delorme 1979: 56).

Au *niveau des sciences littéraires*, le terme "intertextualité" fait référence à une théorie précise élaborée par J. Kristeva (1969), qui se caractérise, entre autres, par une approche purement synchronique (pour plus de détails, voir infra § II.1). Dans le domaine biblique, une telle approche constitue la base des lectures structuralistes ou bien de celles, dites littéraires ou narratives, qui cherchent notamment à étudier les relations "entre textes". Ceci ne signifie pas pour autant qu'elles s'inscrivent d'emblée dans la théorie de J. Kristeva, car à l'intérieur de cette même approche de base (synchronique), il existe une variété de critères. Plusieurs exégètes pratiquant une lecture littéraire ou narrative emploient ainsi le terme *intertextualité* sans pour autant appliquer l'ensemble des critères inhérents à la théorie de J. Kristeva, et certains d'entre eux vont même jusqu'à prêter intérêt aux aspects diachroniques (pour plus de détails, voir infra § II.2.a). L'étude des relations "entre textes", finalement, fait depuis toujours partie des approches essentiellement diachroniques - approches que l'on associe, dans le domaine biblique notamment, à l'exégèse historico-critique.

Face à cette diversité, on rencontre deux attitudes principales sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir (cf. § II) : celle qui estime que le terme *intertextualité* doit rester ancré dans la théorie de J.

Kristeva, et celle qui consiste à reconnaître deux façons principales - et donc non exclusives, mais néanmoins *distinctes* - de comprendre l'intertextualité : l'une synchronique, l'autre diachronique.

Afin de préciser notre méthode et nos critères (cf. § III), il nous a paru nécessaire de commencer par un bref aperçu des différentes compréhensions de l'intertextualité dans les diverses approches examinant le phénomène de la relation "entre textes".

Nous procéderons en quatre étapes : La première consistera à présenter brièvement le milieu d'origine, non-biblique, du concept d'*intertextualité* (§ II.1.a) ainsi que les oppositions qui s'y dessinent face à ce concept d'origine (§ II.1.b). La deuxième étape nous amènera dans les milieux bibliques qui s'intéressent au phénomène des relations "entre textes" (§ II.2), où les visées synchroniques et diachroniques s'entrecoupent parfois. On distinguera là encore entre ceux qui adhèrent au concept d'origine de l'intertextualité (§ II.2.a) et ceux qui s'en éloignent (§ II.2.b). Un troisième paragraphe sera consacré à l'exégèse historico-critique (§ II.3). La dernière étape (§ II.4) nous conduira à l'étude des relations "entre textes" ou des "intertextualités" dans la recherche sur Gn 38 : ce sera pour nous l'occasion de revenir sur les monographies de M.P. Cowan, d'E. Salm et d'E.M. Menn.

II. Les divers milieux pratiquant l'*intertextualité* ou l'étude de la *relation entre textes*

II.1 L'*intertextualité* dans la critique littéraire moderne non-biblique

a) La théorie d'origine (de M. Bakhtine à J. Kristeva) et le post-structuralisme

C'est dans les années 1920, en Russie, que M. Bakhtine introduisit dans la critique littéraire les termes "dialogue" et "ambivalence", afin de signaler qu'un écrivain entre en dialogue avec d'autres textes et qu'il faut prendre en compte l'insertion de l'histoire (de la société) dans le texte, et celle du texte dans l'histoire (cf. aussi infra).

Quelque quarante années plus tard, les idées de M. Bakhtine furent introduites en France par J. Kristeva (1969) qui créa alors le terme "intertextualité"¹. Avant d'y venir, il est important de signaler ce que M. Bakhtine - et dans sa suite J. Kristeva - entend par "texte" :

"... Bakhtine situe le texte dans l'histoire et dans la société, envisagées elles-mêmes comme textes que l'écrivain lit et dans lesquels il s'insère en les récrivant. La diachronie se transforme en synchronie, et à la lumière de cette transformation l'histoire *linéaire* apparaît comme une *abstraction* ; la seule manière qu'a l'écrivain de participer à l'histoire devient alors la transgression de cette abstraction par une écriture-lecture, c'est-à-dire par une pratique d'une structure signifiante en fonction de ou en opposition avec une autre structure. L'histoire et la morale s'écrivent et se lisent dans l'infrastructure des textes. Ainsi, polyvalent et pluridéterminé, le mot poétique suit une logique qui dépasse la logique du discours codifié, et qui ne se réalise pleinement qu'en marge de la culture officielle."²

Un texte utilise, et réagit donc à un autre texte au sens propre (document écrit) ou figuré (histoire, société) et peut ainsi devenir "une contestation sociale et politique"³. Ceci conduit J. Kristeva à dire :

"... tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'*intertextualité*, et le langage poétique se lit, au moins, comme double."⁴(...) Le texte littéraire s'insère dans l'ensemble des textes: il est une écriture-réplique (fonction ou négation) d'un autre (des autres) texte(s). Par sa manière d'écrire en lisant le corpus littéraire antérieur ou synchronique l'auteur vit dans l'histoire, et la société s'inscrit dans le texte. La science paragrammatique doit donc tenir compte d'une ambivalence : le langage poétique est un

¹ Ce paragraphe n'a aucunement la prétention de présenter tous les détails, parfois fort complexes, de la théorie de J. Kristeva relative à l'intertextualité. Dans la mesure où les exégètes que nous mentionnerons par la suite s'y réfèrent de façon très générale seulement, nous nous limiterons à en résumer les quelques grandes lignes mises en avant par ces derniers.

² J. Kristeva (1969: 144).

³ J. Kristeva (1969: 144).

⁴ J. Kristeva (1969:146).

dialogue de deux discours.(...) Le langage poétique apparaît comme un dialogue de textes : toute séquence *se fait* par rapport à une autre provenant d'un autre corpus, de sorte que toute séquence est doublement orientée: vers l'acte de la réminiscence (évocation d'une autre écriture) et vers l'acte de la sommation (la transformation de cette écriture)" ⁵.

J. Kristeva va cependant plus loin que M. Bakhtine en faisant disparaître l'entité "auteur" en faveur du lecteur et du processus de lecture :

"Le sujet de la narration, par l'acte même de la narration, s'adresse à un autre, et c'est par rapport à cet autre que la narration se structure. (...) Nous pouvons donc étudier la narration, au-delà des rapports signifiant-signifié, comme un dialogue entre le *sujet* de la narration (S) et le *destinataire* (D), l'autre. Ce destinataire n'étant rien d'autre que le sujet de la lecture, représente une entité à double orientation: signifiant dans son rapport au texte et signifié dans le rapport du sujet de la narration à lui. Il est donc une dyade (D1, D2), dont les deux termes étant en communication entre eux, constituent un système de code. Le sujet de la narration (S) y est entraîné, se réduisant ainsi lui-même à un code, à une non-personne, à un *anonymat* (l'auteur, le sujet de l'énonciation) qui se médiatise par un *il* (le personnage, sujet de l'énoncé). L'auteur est donc le sujet de la narration métamorphosé par le fait qu'il s'est inclus dans le système de la narration ; il n'est rien ni personne, mais la possibilité de permutation de S à D, de l'histoire au discours et du discours à l'histoire. Il devient un anonymat, une absence, un blanc, pour permettre à la structure d'exister comme telle."⁶

Parallèlement ou à la suite de J. Kristeva, les théories concernant le phénomène intertextuel ont été étudiées par des chercheurs surtout (post-)structuralistes qui, malgré leurs différences, sont au moins en accord sur quelque données principales :

Chez R. Barthes (1970: 146), par exemple, on retrouve l'idée que le texte est un "tissu de citations tirées d'innombrables centres de la culture" - position rejointe, entre autres, par J. Derrida (1979: 84) : "... a differential network, a fabric of traces referring endlessly to something other than itself, to other differential traces". L'approche intertextuelle, finalement, ne s'intéresse pas à l'influence d'un auteur ou d'une source littéraire sur un(e) autre, mais au processus de lecture toujours changeant, alors dépendant des lecteurs et de leurs conditions culturelles respectives. En guise d'exemple, on citera ici U. Eco (1985: 61ss) : "un texte, tel qu'il apparaît dans sa surface (ou manifestation) linguistique, représente une chaîne d'artifices expressifs qui doivent être actualisés par le destinataire. (...) Parce qu'il est à actualiser, un texte est incomplet et cela pour les deux raisons" que sont "l'infinité de l'interprétation" et la "complexité" du texte en tant qu'un "tissu de non-dit". Ainsi le texte "vit sur la plus-value de sens qui y est introduite par le destinataire".

Ces lectures, où "tout texte est un intertexte" (R. Barthes 1973: 372), ont suscité des oppositions au sein même de la critique littéraire moderne.

b) Réactions critiques à la théorie d'origine

Maintenant l'idée que l'intertextualité se définit par la lecture, M. Riffaterre (1981: 107) introduit la notion de l'évolution historique : les textes auxquels il est fait référence dans une oeuvre, les intertextes, ne sont reconnaissables que par ceux qui les connaissent, c'est-à-dire par des lecteurs soit contemporains de l'époque de la conception de cette oeuvre, soit par des lecteurs fort érudits. Pour tout autre lecteur, le texte devient quasiment illisible puisque les intertextualités ne sont plus perçues. Il ne s'agit donc plus d'un processus de lecture ouvert, mais d'une lecture déterminée par la reconnaissance des intertextualités mises en place par l'auteur.

Une telle reconnaissance est également requise par G. Genette (1982: 2), qui se démarque de la théorie de J. Kristeva par une définition dite "plus restrictive" de l'intertextualité. Selon lui, il s'agit d'"une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes" caractérisée, "le plus souvent, par la présence effective d'un texte dans un autre" - présence alors repérable par des citations, le plagiat ou par des allusions "c'est-à-dire d'un énoncé dont la pleine intelligence suppose la perception d'un rapport entre lui et un autre auquel renvoie nécessairement telle ou telle de ses inflexions, autrement non recevable".

⁵ J. Kristeva (1969:181).

⁶ J. Kristeva (1969:156).

U. Broich (1985: 120s) s'oppose notamment à l'abandon de l'entité-auteur et propose lui aussi une utilisation plus restrictive ("more limited") de l'intertextualité où les intentions de l'auteurs sont sensées être reconnaissables par les lecteurs : "an author refers to other texts within his own text expecting his readers to understand these references as part of the strategy of his text".

Un résumé de ces différentes positions est proposé par N. Piégay-Gros (1996: 7-41). Ce résumé inclut une présentation de la théorie d'origine de l'intertextualité, par rapport à laquelle l'auteur prend ses distances. C'est "au prix d'une certaine infidélité à la théorie initiale de l'intertextualité" que N. Piégay-Gros estime que la notion d'intertextualité "ne doit être ni l'objet d'une extension excessive - toute trace d'hétérogénéité serait une marque intertextuelle -, ni d'une restriction abusive - seules importeraient les formes implicites, qu'il faudrait examiner indépendamment de toute référence à l'auteur et à l'Histoire. Notre hypothèse est qu'une telle inflexion ne signifie nullement un retour dissimulé à l'ancienne critique des sources"⁷

II.2 Lecture intertextuelle ou narratologique des textes bibliques

Le titre de ce paragraphe demande une brève précision quant au terme "narratologique" qui y figure. La narratologie, de même que, par exemple, le structuralisme, est une branche du domaine plus vaste de la "science littéraire" moderne (*science of literature*), qui est particulièrement développée dans l'espace anglophone. Souvent désignée par le terme *poetics*, le critère commun aux différentes lectures narratologiques en est l'approche synchronique des textes et l'étude des liens qui existent entre eux. Un bon nombre de chercheurs issu de ce domaine d'origine non biblique, tel par exemple R. Alter (1981), s'est intéressé aux textes bibliques et en a proposé des lectures selon des critères littéraires ou narratologiques. D'où leur intégration dans ce paragraphe.

Lorsqu'on parle d'approches synchroniques des textes bibliques, qui cherchent à trouver et à interpréter des liens (linguistiques et thématiques) entre ces derniers, on pense tout d'abord à l'exégèse rabbinique ancienne (*midrashim*), dont le procédé se rencontre déjà dans l'Ancien Testament lui même, puis à Qûmran (cf. les *pesharim*). L'exploitation des analogies textuelles dans une visée synchronique est donc fort ancienne.

Dans l'exégèse moderne, l'intérêt d'une approche synchronique des textes bibliques (vétéro- ou néo-testamentaires), et leur compréhension en tant que littérature apparaît à la fin du XIXe siècle (cf. *The Literary Study of the Bible* de R. Moulton, 1899). Cependant, la véritable percée eut lieu 70 ans plus tard seulement, grâce notamment à J. Muilenburg (1969), qui élabore alors une nouvelle méthode appelée "rhetorical criticism". Depuis lors, l'application de la science littéraire au domaine biblique s'est considérablement développée. Le but commun, à savoir l'étude des textes bibliques en tant que littérature, n'a cependant pas empêché la constitution d'oppositions, dont la source remonte sans doute à la variété des critères et méthodes au sein même de cette science (où la valeur de l'approche structuraliste, par exemple, est parfois mise en cause⁸). Malgré ces divergences, il y a eu des tentatives - notamment de la part des biblistes - de définir l'approche littéraire.

a) Voix en faveur des critères de la théorie d'origine de l'intertextualité et du structuralisme

Parmi les tentatives de définir l'approche littéraire dans le domaine biblique, on mentionnera les critères retenus par K.R.R. Gros Louis dans ses "Methodological Considerations" (1982: 14-17) :

(1) La réalité littéraire de la Bible peut être étudiée avec les méthodes de la critique littéraire qui est applicable à tout texte (1982: 14).

(2) La critique littéraire présuppose l'unité du texte (1982: 15).

(3) Le fait d'approcher la Bible en tant que littérature signifie que l'intérêt est porté sur le texte lui-même (en tant que partie d'un ensemble), et non pas à ses arrière-fonds historiques ou textuels, aux circonstances qui ont occasionné sa forme actuelle,

⁷ Pour éviter un malentendu, on signalera que la "critique des sources" à laquelle N. Piégay-Gros fait référence est celle qui se pratique dans le domaine de la critique littéraire moderne non-biblique.

⁸ A cet égard, cf., p.ex., R.N. Whybray (1983: 76).

ou encore à ses fondations religieuses ou culturelles. Il s'agit, en bref, d'une approche essentiellement non-historique (1982: 15).

(3) L'intérêt porte ainsi non pas sur le monde réel (historique) que reflète le texte, mais sur le monde fictif créé par le narrateur (1982: 14).

(4) L'intention du narrateur, c'est-à-dire de l'auteur de l'ensemble textuel présent, ainsi que les interpellations du public qui lui est contemporain, ne jouent qu'un rôle minime dans la critique littéraire (1982: 16).

(5) La critique littéraire s'intéresse d'abord à la question de savoir comment une oeuvre est structurée et organisée (1982: 17).

On s'aperçoit que les éléments mentionnés ci-dessus - notamment la non-historicité et l'abandon de l'entité-auteur - trouvent une certaine correspondance dans la théorie de l'intertextualité élaborée par J. Kristeva, tandis que l'importance accordée à l'organisation du texte trouve un écho du côté du structuralisme. Les exégètes appliquant les critères du structuralisme aux textes bibliques sont nombreux. Nous nous limiterons ici à un seul exemple, à savoir M. Bal. Ce choix est dû au fait que M. Bal revendique aussi le concept de "narratologie". Dans son ouvrage paru en 1985 *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, l'auteur se base sur la narration en général (c'est-à-dire non exclusivement biblique) tout en se servant de nombreuses données qui caractérisent les approches structuralistes. L'un des intérêts principaux de M. Bal consiste à dévoiler une erreur estimée couramment commise dans la culture actuelle, à savoir celle de voir dans une narration, biblique ou non-biblique, la représentation d'une réalité objective. Selon elle, la narration est un mode d'auto-expression culturelle, où a lieu la rencontre subjective (et par là variable) entre le texte et le lecteur (1985: 5).⁹ Quant au narrateur, M. Bal estime qu'il est une fonction et non pas une personne : il n'est donc pas non plus l'équivalent de l'auteur. C'est l'agent omniscient qui articule les signes linguistiques constituant le texte ; il est extérieur à l'histoire qu'il raconte - ce qui confère aux lecteurs le sentiment de partager son omniscience (1985: 120ss).

On notera encore que M. Bal fait, entre autres, une distinction entre ce qu'elle appelle "fabula" et "story" : la première est constituée par une série d'événements logiques et chronologiques causée ou expérimentée par des acteurs. A travers ces événements, la "fabula" elle-même est déjà porteuse de sens. La seconde est une "fabula" dont les événements sont présentés d'une certaine façon. Dans la mesure où cette présentation peut évoquer des thèmes que les événements de la "fabula" partagent avec d'autres textes, la "story" est plus riche en informations (1985: 5s). Le terme "story" signale donc, au fond, que l'on interprète un texte à travers ses intertextualités.

Dans ce qui suit (cf. § b) nous verrons qu'un certain nombre d'exégètes pratiquant l'approche narrative ou littéraire accordent de l'importance au narrateur tout en introduisant quelques notions diachroniques. Cet état de fait soulève des critiques de la part de ceux qui se rallient aux critères d'origine inhérents à l'intertextualité définies par J. Kristeva.

Dans leur introduction au recueil d'articles consacrés à l'intertextualité, publié en 1995, G. Aichelle et G.A. Phillips cherchent justement à *mettre en question* la tendance, notamment de certains biblistes, à employer l'intertextualité comme un outil, selon eux restrictif, servant à fixer les intentions de l'auteur et les influences littéraires¹⁰. Ces explications 'intertextuelles' banales de citations, d'allusions etc. qui revendiquent un intérêt pour l'histoire sont restrictives et extrêmement minces comparées à la théorie de Kristeva, théorie qui n'est guère intéressée aux frontières textuelles, mais où le processus intertextuel crée et recrée constamment des lecteurs, voire des mondes¹¹.

⁹ L'aspect des lectures multiples - qui rejoint le concept d'origine de l'intertextualité - est ensuite développé dans son ouvrage consacré à la lecture féministe d'histoires d'amour de la Bible (*Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington - Indianapolis, 1987.) où M. Bal insiste surtout sur la possibilité d'une opposition face à une lecture largement adoptée et donc prédominante (1987: 2-4). A cet égard, cf. déjà J. Kristeva, mais aussi R. Alter.

¹⁰ G. Aichelle/G.A. Phillips (1995: 7) : "... to challenge the tendency especially among certain biblical scholars to employ intertextuality (along with other theoretical concepts) as a restrictive tool for nailing down authorial intent and literary influence (for example, see Buchanan, Draisma and Hays)." Les références des trois exemples mentionnés sont : George W. Buchanan, *Introduction to Intertextuality*, Lewiston/NY, 1994 ; Sipke Draisma, éd., *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Iersel*, Kampen, 1989 ; Richard Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, 1989.

¹¹ "... readers are constantly made and remade in and through the intertextual process; worlds are remade as well. There is little closure and fixing of textual boundaries associated with Kristeva's notion of intertextuality. (...) Traditional 'banal' source

b) Prise de distance par rapport aux critères de la critique littéraire moderne

Les critères mentionnés ci-dessus, ne sont pas partagés, du moins dans leur ensemble, par tous ceux qui étudient la Bible en tant que littérature, donc comme unité littéraire. Les divergences se situent notamment au niveau de la compréhension de l'entité que constitue l'auteur de cette unité, généralement appelé le "narrateur". Plusieurs chercheurs, qu'ils soient à l'origine des biblistes ou des non-biblistes, accordent, en effet de l'importance aux *intentions* de cet auteur, ce qui implique une prise en compte du monde particulier dans lequel cet auteur se situe. Ce monde, toutefois, n'est pas le monde réel ou historique, mais le monde narratif constitué par les textes bibliques, qui a ses caractéristiques linguistiques et narratives propres.

L'application des critères généraux de la science littéraire moderne aux textes bibliques est ainsi jugée problématique par certains. Les quelques exemples qui suivent démontreront cependant qu'il y a de nouveau une certaine diversité au sein de ces oppositions. Les présentations se feront dans un ordre chronologique. Dans la mesure où l'application des critères de la science littéraire profane (*poetics*) aux textes bibliques se rencontre surtout depuis les années 1970 (cf. supra § a), cette époque nous servira de point de départ.¹²

Dès 1968, M. Sternberg, chercheur particulièrement engagé dans l'application des critères de la science littéraire profane (*poetics*) aux textes bibliques, a publié un bon nombre d'articles relatifs à cette recherche. Ces derniers sont énumérés au début (et repris au cours) de son ouvrage publié en 1985, intitulé *The Poetics of Biblical Narrative*, où il revient sur les critères essentiels de son approche.

Le terme *poetics* désigne un travail systématique de la littérature en tant que telle. L'intitulé *poetics of biblical narrative* signale donc d'emblée que la narration biblique est une oeuvre littéraire (1985: 2). Malgré ce premier présupposé, M. Sternberg se distancie de certains critères de l'approche dite "littéraire", tels qu'ils sont notamment résumés par K.R.R. Gros Louis (cf. supra § a). L'application des critères modernes de cette approche aux textes bibliques (1985: 3), ainsi que la revendication d'une non-historicité (1985: 8ss), lui semblent problématiques : les données grammaticales et sémantiques jouent, certes, un rôle important dans l'étude littéraire des textes bibliques, mais l'auteur (dit *narrateur*) biblique détermine le sens d'un mot, d'une phrase, d'une métaphore etc., par référence à des conventions de son époque qu'il estime connues de la part de ses destinataires (ibid.). D'où la nécessité d'étudier et de déterminer les codes linguistiques propres aux narrations bibliques, parmi lesquels M. Sternberg mentionne notamment "dialogue, répétition, omission, ring pattern, temporal bearing, narrative stance" (1985: 12).

M. Sternberg se rallie à l'un des présupposés principaux des approches littéraires qui consiste à partir de la forme actuelle des textes, dont l'ensemble est considéré comme unité littéraire formée par le narrateur (1985: 7). En appliquant ce présupposé au domaine biblique, M. Sternberg est conduit à parler d'un "narrateur omniscient" qui connaît l'ensemble des narrations et de leurs codes (1985: 12) et qui se sert des outils linguistiques et structuraux (mentionnés ci-dessus) afin de produire des effets sur son public. C'est surtout à partir de cette dernière observation que M. Sternberg développe son concept de la narration biblique en tant que véhicule de communication : il distingue entre "source-oriented approaches to the Bible" et "discourse-oriented analysis". Contrairement à d'autres praticiens de l'approche littéraire (cf. aussi infra), M. Sternberg accorde une certaine valeur à la première (diachronique) en ce qu'il l'estime nécessaire à la seconde : là où l'objectif est celui de donner sens au discours (à la communication), toute reconnaissance ou conjoncture relative à la source constitue une aide à l'interprétation et à la découverte de ses règles artistiques ("Where the object is to make sense of the discourse, all knowledge or conjecture about the source operates as an aid to interpretation and the discovery of its artful rules" ; ibid. 19).

A première vue, l'approche de M. Sternberg semble donc à la fois autant diachronique que synchronique. B.M. Levinson (1991: 131s) cependant démontre que la méthodologie de M. Sternberg reste, au fond, exclusivement synchronique puisque le texte est analysé non pas comme un produit rédactionnel, mais comme une unité (composition) - produit du narrateur

critical ('intertextual') explanations of citation, allusion, allegoresis and the like, which claim a concern for history, prove exceedingly thin by comparison because they fail to take into account the historical and cultural nature of textual productivity and the implicature of readers in the production of culture ..." (ibid. 10s).

¹² Ces exemples ne se veulent aucunement exhaustifs et le choix d'un bon nombre d'auteurs est dû au fait qu'ils servent de référence au travail que M.P. Cowan a consacré à Gn 38 (cf. infra § II.4.a) ; les noms des auteurs en question seront soulignés dans ce qui suit.

artistique¹³ (cf. ci-dessous R. Alter). En cela, estime B.M. Levinson, la méthode synchronique de M. Sternberg doit beaucoup de son inspiration à la grande tradition de l'ancienne exégèse rabbinique¹⁴.

Le chercheur le plus connu ayant appliqué les critères de l'approche narrative aux textes bibliques est sans doute R. Alter, dont l'ouvrage intitulé *The Art of Biblical Narrative*, publié en 1981, est devenu un outil de référence dans ce domaine. Issu des milieux littéraires non-bibliques, il estime que l'analyse littéraire est essentielle pour comprendre les relations entre les textes bibliques. Ladite "new narratology" lui paraît toutefois trop élaborée dans ses analyses. Aussi appelle-t-il à la simplicité et cherche "to illuminate the distinctive principles of the Bible's narrative art" (1981: IX). Parmi ces principes indiquant les relations entre différents textes, R. Alter compte notamment les répétitions - de termes, d'expressions, d'idées, de syntaxe, de scènes-types etc.¹⁵ Ces répétitions trahissent les intentions du narrateur omniscient, c'est-à-dire de l'auteur de la forme actuelle des textes, qui se sert de ces éléments conventionnels pour anticiper ainsi les attentes des lecteurs. Ceci ne signifie pas que l'intention du narrateur corresponde à ces dernières, au contraire : tout en se servant d'éléments conventionnels, le narrateur peut justement chercher à rompre avec des structures culturelles établies (1981: 47ss).

Plusieurs des ces conceptions rappellent celles de M. Sternberg (cf. supra) dont R. Alter cependant se distancie en ce qui concerne la compréhension de "la Bible comme littérature" ("the Bible as literature") - compréhension que R. Alter (ibid. 18s) estime trop restrictive en ce qu'elle ne prend pas suffisamment en compte la Bible comme document religieux : "I would prefer to insist on a complete interfusion of literary art with theological, moral, or historiosophical vision, the fullest perception of the latter dependent on the fullest grasp of the former".¹⁶

En s'en remettant exclusivement à la forme actuelle des textes, R. Alter se distancie explicitement de l'exégèse historico-critique qui cherche à reconstruire les sens et les sources du texte d'origine - ce qui n'empêche pas que lui-même a parfois recours à des observations diachroniques¹⁷. Par l'importance accordée à l'intention du narrateur, il s'éloigne en même temps (comme M. Sternberg) du concept de l'intertextualité dans son sens d'origine. Bien qu'il insiste sur le rôle important du lecteur dans la production de sens, R. Alter estime cependant celui-ci attendu et anticipé par le narrateur. Le sens - comme le remarque déjà M.P. Cowan (1990:47) - se trouve ainsi dans le texte et ne découle pas uniquement d'un processus ouvert de lecture.

Adele Berlin s'inscrit dans la lignée de M. Sternberg et de R. Alter, auxquels elle fait d'ailleurs référence dans son ouvrage paru en 1983 qui porte le titre *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. On y retrouve ainsi une réticence par rapport aux critères de la narratologie ou des paradigmes structuralistes (1983: 15s). A. Berlin insiste particulièrement sur le but poursuivi par la science littéraire (*poetics*) qui consiste non pas à interpréter le texte, mais à y découvrir des blocs littéraires et les règles par lesquelles ils sont assemblés. La connaissance de ces règles est essentielle, bien qu'elle ne devienne utile qu'au moment où elle est mise au service de l'interprétation du texte ; autrement dit : lorsqu'on sait *comment* un texte fonctionne pour exprimer un sens, on a plus de chances de découvrir le contenu de ce dernier (1983: 17).

La question du sens des méthodes qui permettent de le découvrir a toujours été au centre des études bibliques. La science de la littérature, plutôt récente dans ce domaine, a des précurseurs fort anciens, tels notamment les commentaires midrashiques, qui s'en distinguent toutefois sur un point essentiel : selon le principe midrashique, la similarité formelle entre deux passages

¹³ "He makes his sole focus the narrator as the reflex of the author; the text is construed as a compositional unity, the product of the artistic control of its author. This approach permits Sternberg to analyze the narrative rules underlying the text's composition. As such, although he is concerned with history to a far greater extent than many other practitioners of the newer literary approach to the Bible, his explication of the text is synchronic rather than diachronic: his expositions never refer to an editor or redactor or view the text as deriving from multiple hand's, as a unity redactional rather than compositional in origin" (B.M. Levinson 1991: 131s.).

¹⁴ "Although Sternberg invokes modern literary theory - the terminology of *poetics* - to formulate his synchronic method, in fact his respect for the integrity of the text and the intentionality of its details derives much of its inspiration from the great tradition of ancient rabbinic exegesis" (ibid. 132).

¹⁵ "What role does literary art play in the shaping of biblical narrative ? A crucial one, I shall argue, finely modulated from moment to moment, determining in most cases the minute choice of words and reported details, the pace of narration, the small movements of dialogue, and the whole network of ramified interconnections in the text" (1981: 3). "By literary analysis I mean the manifold varieties of minutely discriminating attention to the artful use of language, to the shifting play of ideas, conventions, tone sound, imagery, syntax, narrative viewpoint, compositional units, and much else" (1981: 12).

¹⁶ R. Alter (ibid. 18ss) se réfère ici à une série d'articles de M. Sternberg publiés entre 1968 et 1977.

¹⁷ Cf., p.ex., la discussion de l'inversion des termes "Midianites" et "Ismaélites" en Gn 37 et en Jg 8 que R. Alter propose dans son article "Putting together Biblical Narrative" (1988: 17s) où il parle alors d'une allusion que l'auteur du récit de Gédéon ferait au texte plus ancien de l'histoire de Joseph. Pour une réaction à cet exemple précis, cf. la remarque d'A. Berlin (1991: 125) : "Alter, the arch-opponent of historical criticism, is, irony of ironies, using the supposedly synchronic literary approach to learn diachronic lessons about the relative dating of the texts".

implique une similarité de sens, tandis que la science littéraire s'interroge d'abord sur les règles formelles (1983: 18). Ni les *midrashim*, ni d'ailleurs les approches littéraires modernes qui suivent les principes de ce dernier en étudiant les mots, les phrases, les motifs etc. d'un texte, ne cherchent à découvrir des règles générales de composition¹⁸.

Conformément au but de la science littéraire, A. Berlin cherche donc à établir de telles règles générales pour le domaine particulier des textes bibliques (1983: 19). Les critères sont d'ordre linguistiques, mais aussi relatifs au contenu (motifs, types d'acteurs et leur changement etc. ; *ibid*) dont l'évaluation doit se faire par une comparaison avec d'autres textes de l'Ancien Testament : "If the same things are said, and said in the same way, often enough, then some general conclusions can be drawn, some poetics principals discovered" (1983: 20). Le but de l'interprétation d'un texte biblique est justement celui de découvrir, à partir de ces règles, ce que l'auteur du texte cherche à représenter.¹⁹

On signalera aussi quelques propos plus récents d'A. Berlin formulés en 1991 dans son article intitulé "Literary Exegesis of Biblical Narrative: Between Poetics and Hermeneutics". On y retrouve trois données abordées dans son ouvrage de 1983 - à savoir la distance par rapport à l'approche dite "littéraire", l'interprétation *midrashique*, ainsi que la question des analogies (formelles, de contenu) entre les textes de l'Ancien Testament - qui sont maintenant accentuées et articulées de façon différente. Dans cet article, A. Berlin s'attaque notamment aux présupposés de base des lectures narratives consistant à considérer des similarités verbales ou thématiques entre deux narrations distinctes comme indices d'une interdépendance - ce qui conduit à les interpréter l'une à la lumière de l'autre. Or, selon A. Berlin (1991: 120), il s'agit là d'une stratégie interprétative - d'une procédure herméneutique - et non pas, comme le pensent les praticiens de l'approche narrative, d'une donnée relative à la composition d'origine d'un texte²⁰. Autrement dit, le commentaire *midrashique* établit déjà des liens entre différentes péricopes qui partagent les mêmes mots ou phrases, mais l'établissement de ces liens s'y fait au niveau exégétique, c'est-à-dire herméneutique, sans prétendre qu'un texte (son auteur) se référerait à l'origine explicitement à un autre texte (*ibid.* 124s)²¹. Les liens entre textes que ceux qui pratiquent l'approche narrative considèrent être établis par le narrateur, ne sont très souvent établis que par le lecteur ("They are comparisons generated by the reader", *ibid.* 128). C'est là justement une donnée principale caractéristique du concept d'origine de l'intertextualité, à laquelle A. Berlin ne semble cependant pas adhérer. Selon elle, la possibilité d'une présence réelle d'allusions voulue par l'auteur du texte reste, certes, envisageable. Mais quant à la question de savoir comment les reconnaître, elle estime que c'est un sujet qui demande une plus ample discussion, tout en faisant appel à la prudence (*ibid.*) : des correspondances verbales *peuvent* indiquer une allusion, mais ne le font pas nécessairement. De plus, la correspondance d'un seul terme ou usage ne prouve pas en soi qu'une histoire se réfère à une autre ; une telle éventualité a besoin d'être confirmée par ce qu'A. Berlin appelle, sans plus ample définition, une "independent evidence".²²

Quant à une critique ouverte de la théorie de J. Kristeva - dans laquelle tout risque finalement de devenir un "intertexte" - on peut d'abord mentionner E. Van Wolde (1997: 3) : "Kristeva's definition, 'every text is absorption and transformation of other

¹⁸ Il en est autrement pour les approches structuralistes qui cherchent à établir des règles générales. Dans la mesure où ces approches sont souvent très abstraites et théoriques, A. Berlin (1983: 19) estime toutefois qu'elles ne contribuent guère à une meilleure compréhension des textes bibliques.

¹⁹ Conformément à toute approche relative à la science littéraire, A. Berlin estime que le sens des textes bibliques est à chercher dans leur forme actuelle plutôt que dans les événements situés à l'arrière-fond ou dans leur évolution. Les données linguistiques sont à comprendre comme des techniques littéraires et non pas comme des indices de sources, d'unités indépendantes ou de rédacteurs. A. Berlin partage toutefois avec les approches historico-critiques la présupposition de base que le texte peut véhiculer des données historiques, voire se référer à des antécédents, notamment à des thèmes, motifs, type d'acteurs ou histoires - écrites ou orales - que l'auteur utilise alors à ses fins, car aucun texte ne naît dans un "vacuum" (1983: 128). Ceci n'empêche pas que le point de départ des analyses pratiquées par A. Berlin est celui des textes tels qu'ils se présentent dans leur forme actuelle.

²⁰ "I think that we have here an interpretive strategy - a hermeneutic procedure - and not, as its practitioners think, a compositional device".

²¹ Berlin illustre ses propos par l'exemple de *Genesis Rabbah* 63,8 qui discute le terme '*admoni*' employé dans l'Ancien Testament par rapport à Esau (Gn 25,25) et à David (1 S 16,12) : "On the strength of the use of the same word in reference to Esau and David, the Midrash draws a conclusion about their shared characteristics (...). And, since Esau lived before Samuel, it assumes that Samuel knew of the midrashic interpretation of '*admoni*' as applied to Esau. But it does not suggest, as the modern literary commentaries might, that the story of Esau influenced the story of David - that the author of the David story intentionally employed the word '*admoni*' in order to create an echo of the Esau story".

²² "... how can we identify allusions ? This is a subject that requires more discussion, but I think that we can qualify it by saying that verbal correspondances *may* indicate an allusion but does not necessarily do so. To confirm an allusion we would generally need more than the correspondence of a single term or usage, and, more important, we would want some independent evidence of the borrowing of one story's words by another. In the end, it may remain a subjective judgement, but it is worth thinking through the criteria more carefully than has been done thus far, both in the interest of developing sound exegetical principles and in the interest of untangling the literary history of the Bible".

texts', is very much open to question, for in any case a text, alongside possible intertextual elements, consists to a larger extent of elements that are not borrowed from other texts, and of sentences which definitely do not occur in any other text. If it means that texts are constructed from sounds and words which also occur in other texts, the definition of intertextuality is not of much use, and no more than tautology. The concept of intertextuality has developed into so broad an idea, in which everything has become an intertext, that it does not function as a distinct concept anymore".

Une prise de distance critique par rapport à la théorie de J. Kristeva se dessine aussi dans l'ouvrage collectif récent (2000) intitulé *Intertextualité. La Bible en échos* - qui nous servira à créer un lien avec le paragraphe suivant consacré à l'exégèse historico-critique.

Cet ouvrage regroupe des approches diverses, mais quelques principes communs sont signalés dans la *Préface* par les éditeurs D. Marguerat et A. Curtis (ibid. 5-11), qui se réfèrent notamment aux contributions mentionnées ci-dessus de G. Genette et de N. Piégay-Gros (cf. supra § II.1.b). Quant à ces principes, on constate un certain flou en ce qui concerne les notions inhérentes à la "diachronie" et à la "synchronie" - termes d'ailleurs absents de cette *Préface*.

Les critères de la théorie de J. Kristeva étant jugés extensifs (ibid. 7), les éditeurs (ibid.) optent pour une acception "plus limitée, plus serrée, donc plus opératoire" qui "assigne à l'intertextualité un champ précis, qui est *la relation de co-présence entre deux ou plusieurs textes* (par le biais de la citation, de la référence, de l'allusion ou du plagiat) *ou la relation de dérivation d'un texte à un autre* (la parodie qui transforme, ou le pastiche qui imite)"²³. Les termes "citation", "référence", "allusion" - bref, l'idée de "la présence d'un texte dans un autre" - rappellent les "instruments classiques de la critique littéraire" (cf. ibid. 6) ou des sources, qui "postule que le texte est la concrétion d'un amalgame d'emprunts (repérables et isolables) et d'apports originaux de l'auteur. Le texte fini est donc lu comme la résultante d'un système de reprises et d'influences, dont il est possible de reconstituer la genèse. Il est possible aussi de montrer ce que la singularité et l'originalité du texte doivent au contexte socioculturel de sa rédaction" (ibid. 8). D. Marguerat/A. Curtis en viennent ainsi à dire (ibid.) que "critique et intertextualité ne sont pas sans affinités", car l'intertextualité "postule, elle aussi, l'existence de textes-sources conçus comme principe nourricier de l'oeuvre". Autrement dit : "Contrairement à la position dure adoptée par les premiers théoriciens (Kristeva, Barthes), l'intertextualité selon nous ne heurte pas fondamentalement la critique des sources. Elle la contient et adopte partiellement ses procédures".

Ceci n'empêche pas qu'il y a aussi des différences que D. Marguerat/A. Curtis résument en trois points : (1) "l'intertextualité ne prétend pas reconstruire un scénario de cause à effet reliant les textes-sources au texte fini. (2) "La notion de texte référé s'étend au-delà de la présence physique du texte-source, pour englober toute littérature ayant sur le texte référent une fonction inspiratrice ou matricielle". (3) "Les théoriciens de l'intertextualité ont coupé avec la notion (idéaliste et subjectiviste) d'auteur qui habite encore l'exégèse historico-critique ; ils y substituent un concept de stratégie d'écriture ou - pour emprunter les mots d'Umberto Eco - ils passent de l'*intentio auctoris* à l'*intentio operis* (de l'intention de l'auteur à l'intention de l'oeuvre). En résumé, l'intertextualité dépasse la critique des sources "de manière significative en quittant sa fixation obsessionnelle sur le questionnement génétique pour envisager, entre texte référent et texte référé, un jeu multiple d'échos, de reprises, de continuités et d'écarts"²⁴. Ces propos - notamment la référence à U. Eco avec la mention de l'oeuvre à la place de l'auteur - donnent l'impression que l'intertextualité définie par D. Marguerat et A. Curtis s'inscrit dans les critères des approches narratives (non-mentionnées) qui partent de la forme actuelle de l'ensemble des textes, donc d'une lecture synchronique (ouverte), où l'on n'accorde guère d'importance à l'historicité. La dernière remarque relative à l'intertextualité dans cette *Préface* présuppose toutefois un contexte historique précis, voire l'existence d'un "auteur" qui cherche à interpeller son public (ibid. 10) : "L'intertextualité nécessite un lecteur complice. Hors de la citation affichée, on a vu que le procédé fonctionne à mots couverts. Mais il n'est pas d'allusion qui ne soit d'une certaine façon ludique, fonctionnant comme un clin d'oeil, sollicitant la sagacité de ceux qui lisent. L'allusion convoque un groupe de lecteurs complices. Et comme le fait particulièrement apparaître l'écriture du quatrième évangile, l'intertextualité présuppose une communauté de lecture tout autant qu'elle la renforce".

²³ Les termes "co-présence" et "dérivation" sont empruntés à G. Genette (1992) auquel D. Marguerat/A. Curtis se réfèrent aussi plus loin (2000: 8) quant à son élaboration d'une typologie de l'intertextualité. Cette typologie comprend cinq critères dont le premier est jugé le plus repérable (ibid. 9) : "L'intertextualité proprement dite est «une relation de co-présence entre deux ou plusieurs textes», qui concrétise la présence effective d'un texte dans un autre par voie de citation ou d'allusion. A cette forme qu'on dira classique, assurément la plus repérable, s'ajoutent quatre autres types" (à savoir l'hypertextualité, la métatextualité, la paratextualité et l'architextualité).

²⁴ D. Marguerat/A. Curtis rejoignent ici la position de N. Piégay-Gros (1992: 28-32).

Le paragraphe présent a confirmé la variabilité, dans une même orientation de base (synchronique), *et* des critères menant à établir des liens entre textes bibliques, *et* de leur évaluation (par rapport à l'intention de l'auteur et/ou à la réception par les lecteurs). Cette variabilité demande à être acceptée, et au lieu de se prononcer sur la validité ou la non-validité des différents critères, il est préférable d'indiquer (et de justifier) ses préférences. De façon plus générale, cela vaut également pour les deux orientations de base, l'une synchronique, l'autre diachronique. Cette dernière sera traitée dans le paragraphe suivant sous l'angle particulier de la question des liens entre textes bibliques.

II.3 Relations "entre textes" dans l'exégèse historico-critique

L'étude des liens entre textes n'est pas réservée aux approches synchroniques. Elle fait aussi intégralement partie des approches diachroniques, et plusieurs chercheurs parlent même d'une orientation diachronique de l'*intertextualité* ²⁵.

Dans le domaine biblique, la diachronie est généralement rattachée à l'exégèse historico-critique. Bien qu'il s'agisse de données connues, il nous a paru utile de commencer par une brève présentation des diverses étapes classiques de cette exégèse où l'accent portera sur les buts respectifs d'une recherche de relations "entre textes" ; nous y intégrerons chaque fois quelques questions ou réflexions critiques qui anticiperont des données reprises lors de la présentation de notre propre méthode.

a) Les différentes critiques, leurs enjeux et présupposés

Dans l'exégèse historico-critique classique, l'étude des liens linguistiques et thématiques entre textes ne constitue pas une étape proprement dite, mais elle fait partie des différentes méthodes.

Dans la *critique littéraire*, elle sert essentiellement - parfois encore de nos jours - à établir des critères pour telle ou telle *source*: un vocabulaire stéréotypé (forme) - comprenant celui des noms divins - et des concepts théologiques (contenu) constituent des critères pour attribuer un texte à J/E /Je/D/P et pour établir des interdépendances avec d'autres textes alors jugés d'une même main ou école (rédactionnelle)²⁶. Outre leurs tendances théologiques, ces "mains" ou écoles sont généralement rattachées à une époque historique relativement précise, ce qui (pré)détermine fortement l'interprétation des textes respectifs.

On peut en donner un exemple concret en rapport avec l'histoire de Juda et Thamar : en raison de quelques expressions linguistiques et notamment à cause de la présence du nom divin Yahvé (Gn 38, 7.9), un bon nombre de représentants de l'exégèse historico-critique classique ont attribué Gn 38 au Yahviste, ce qui les a conduits - en suivant le système de Wellhausen - à dater la version écrite de l'histoire de Juda et Thamar au Xe/IXe siècle. Ceci exclut donc d'emblée la possibilité que ce récit puisse faire allusion à des textes législatifs (D/P) ou de rédaction deutéronomiste, jugés plus tardifs - même si des parallèles de forme et de contenu pourraient, a priori, le suggérer. Le profil théologique ou idéologique attribué aux sources sus-mentionnées a lui aussi des impacts sur l'interprétation de Gn 38. Prenons pour exemple le lien amical avec les étrangers qui s'y dessine : dans la mesure où un tel lien est condamné par l'historiographie dtr, on en déduit souvent que l'histoire de Juda et Thamar doit refléter une situation antérieure, soit celle (à vrai dire non tangible) des patriarches, soit celle de l'époque du

²⁵ Cf. p.ex., J.W. Voelz (1989: 34) : "Intertextuality is a concept which is broad in scope. It may properly be applied to the idea that a given text is composed of prior texts, both written and non-written alike (...). If it is understood that such a textual composition is within ken of the author, then an intertextual investigation is source-oriented. If it is understood that such a textual composition is outside the author's ken, yet detectable apart from him and his consciousness, then the investigation is text-oriented (cf. structuralism)". Encore plus récemment E. van Wolde (1997) qui distingue deux visions contradictoires possibles : "in the first one intertextuality is restricted to text production, and in the second one intertextuality is limited to text reception (1997: 4). La première "form of intertextuality is essential diachronic or historic in nature" (1997: 5).

²⁶ Cf. p.ex., l'ouvrage méthodologique relativement récent de P. Guillemet/M. Brisebois (1987) où on lit à cet égard : La *critique des sources* vise "à examiner l'unité ou le caractère composite d'un texte. Elle cherche à retracer dans un ou plusieurs textes les strates ou les petites unités littéraires que quelqu'un a utilisées pour composer une nouvelle unité littéraire. Le but ultime est d'en arriver à présenter le ou les textes-sources qui ont servi à l'éditeur ou au rédacteur final" (1987: 227). Pour ce faire, "Il faut presque toujours faire une analyse des mots utilisés dans un passage pour découvrir si ces mots appartiennent au vocabulaire d'un auteur précis, d'un rédacteur connu ou d'une tradition. Ce travail est fait à l'aide d'une concordance - (...) - et il est absolument nécessaire ; toutefois, bien souvent, c'est le travail le plus mal fait au niveau de la critique des sources" (1987: 242).

Yahviste davidique/salomonien - si ce dernier est considéré favorable aux liens avec les étrangers - ou encore celle qui est ultérieure à ce Yahviste dans le cas où ce dernier est jugé hostile à leur égard.

En dehors de la critique littéraire, la question des liens entre textes intervient dans *l'histoire des formes* (*Formgeschichte*) qui remonte à H. Gunkel, et dont le but principal est l'attribution de tel ou tel passage (ensemble) biblique à un genre précis. Aussi bien au niveau de leur stade premier (oral), qu'à celui de leur forme actuelle (écrite), ces genres sont caractérisés par des traits linguistiques et stylistiques communs, mais aussi, et surtout, par des données relatives aux idées, alors caractéristiques d'un enracinement sociologique précis (*Sitz im Leben*) qui change suivant les différents stades de la transmission. En mettant l'accent sur les genres, dont l'étude nécessite que l'on interroge l'ensemble du matériel à disposition (donc l'ensemble des textes bibliques, voire aussi extra bibliques), H. Gunkel réagit de façon critique à l'application excessive de la théorie des sources, où le découpage du texte en petits morceaux fait disparaître ce dernier²⁷. Particulièrement intéressé à l'origine (orale) des traditions, H. Gunkel accorde une importance moindre à ceux (c'est-à-dire aux cercles ou écoles) qui les ont collectionnées et ensuite mises par écrit (bien qu'il pratique la critique des sources, notamment dans son commentaire de la Genèse paru en 1901). L'intérêt porté à l'origine, finalement, ne signifie pas pour autant que H. Gunkel se soit intéressé à l'histoire des origines d'Israël - intérêt, cependant, auquel il a ouvert la voie²⁸.

En ce qui concerne la position de H. Gunkel, on retiendra d'abord son mérite quant à la revalorisation du regard porté sur l'ensemble du matériel à disposition (quant à la prise en compte du matériel non biblique, cf. aussi infra ad. *histoire des religions*) et quant à l'importance accordée au *Sitz im Leben*. Dans la mesure toutefois où l'intérêt porte surtout sur l'origine orale des traditions, dont la teneur a pu changer au cours de la transmission, il ne s'agit pas d'une revalorisation de la teneur littéraire des textes bibliques tels qu'ils se présentent actuellement. Selon la *Formgeschichte* définie par H. Gunkel, les critères linguistiques du texte actuel (voire ses intertextualités) ne peuvent guère être considérés comme des indices qui nous renseigneraient sur l'origine, par exemple, de l'histoire de Juda et Thamar. A cet égard, il faudra notamment revenir sur la question de l'étendue de l'activité des écrivains (que H. Gunkel considère avant tout comme des compilateurs des traditions).

L'intérêt que l'approche de H. Gunkel a soulevé pour l'histoire ou la préhistoire d'Israël est lui aussi fort important, notamment (mais non exclusivement) en ce qui concerne l'interprétation des textes de la Genèse : s'agit-il, selon le point de vue classique, de *légendes* comportant des informations (ou du moins des souvenirs) historiques réelles, ou plutôt, suivant un courant exégétique récent, de récits qui, comme le texte biblique en général "est le résultat d'un travail historiographique portant sur le passé un regard fondamentalement idéologique"²⁹?

Dans *l'histoire des religions* (aussi appelée *méthode comparative*), déjà brièvement mentionnée dans le cadre de la *Formgeschichte*, il s'agit de chercher des parallèles thématiques et linguistiques avec des textes non-bibliques et d'étudier les influences mutuelles.

Cette méthode peut être aussi déterminée par des présupposés d'ordre historique, car même s'il s'avère plus ou moins possible de dater les sources non-bibliques, il en est souvent autrement pour les textes de l'Ancien Testament. Les choses se compliquent lorsque plusieurs passages vétéro-testamentaires attestent un motif ou une législation connus par des sources extra-bibliques, car se pose alors la question de l'origine : tel ou tel passage de l'Ancien Testament se réfère-t-il à un autre texte biblique ou à une donnée culturelle connue par ailleurs - et comment interpréter des divergences éventuelles ? Ici aussi les présupposés inhérents à la critique des sources - notamment leur datation - peuvent être déterminants. Gn 38, avec la coutume du lévirat qui y est mentionnée, nous en fournira un exemple concret.

²⁷ "Das schlimmste aber ist, daß über all dem Mannigfaltigen, was man von Exegeten erfährt, Eines in Gefahr ist, zurückzubleiben : nämlich der Text !" (H. Gunkel 1913: 11s ; propos repris d'un article de 1904).

²⁸ "Gunkel lui-même ne s'est guère intéressé à la reconstruction de l'histoire d'Israël, car ce qui comptait pour lui, c'était les expériences plutôt que les événements, les formes typiques plutôt que les textes uniques, les situations plutôt que les institutions. Mais les conséquences de l'approche de Gunkel furent considérables également pour les recherches historiques. Une voie d'accès ayant été ouverte vers les traditions pré-littéraires, l'intérêt des chercheurs allait se déplacer de l'époque monarchique vers la période prémonarchique, vers les « temps des origines »" (A. de Pury, éd., 1989: 35).

²⁹ J.-D. Macchi (1999: 13).

L'*histoire des traditions* est consacrée à la recherche de thèmes traditionnels (tel, par exemple, la sortie d'Égypte) qui sont véhiculés dans des milieux spécifiques et caractérisés par un "vocabulaire caractéristique", c'est-à-dire par "une forme linguistique *très stable*"³⁰.

Ici aussi le point faible concerne la reconstruction du cadre historique auquel on fait remonter telle ou telle tradition, et cela notamment lorsqu'on est amené à une époque très ancienne : "... il ne faut pas minimiser le fait que les problèmes et les incertitudes d'une hypothèse (d'une reconstruction) augmentent dans la mesure où l'on remonte à un temps archaïque, pré littéraire. Particulièrement, en ce qui concerne les *débuts*, il faut toujours se rendre compte que l'argumentation reste dans le domaine de la *probabilité*. Pourtant, les disciples de Martin Noth, de Gerhard von Rad etc. ont compris les hypothèses de leurs maîtres comme des descriptions définitives et quasiment objectives"³¹.

En fin de parcours intervient généralement l'*histoire de la rédaction* qui part des présupposés suivants : "aucun livre de l'Ancien Testament n'a conservé la forme qu'il avait reçue lors de sa première écriture ; la plupart des livres ou même des textes de l'Ancien Testament ne sont pas le résultat du travail d'un seul auteur, mais ils tirent leur origine d'écoles ou de groupes d'auteurs ; le matériel de plusieurs textes ou récits n'a pas été créé, mais il existait déjà sous une forme orale ou écrite ; les textes de l'Ancien Testament furent souvent réécrits, modifiés et enrichis par de nouvelles idées selon l'intervention d'un ou de plusieurs rédacteurs successifs ; les réécritures, modifications ou enrichissements des textes ont été faits dans un but particulier ou à l'aide d'une approche théologique spécifique ; (...) le ou les rédacteurs ont laissé leur empreinte stylistique dans le texte et il est possible de la découvrir à l'aide d'une étude littéraire"³².

Ces observations sont assez communément admises comme des faits dans l'exégèse historico-critique, et cela notamment lorsqu'on parle d'un *livre* (ou lorsqu'on analyse une *suite de chapitres*). Cependant, la question qui se pose est celle de savoir si tout texte de l'Ancien Testament, c'est-à-dire même des récits plutôt isolés (tel Gn 38), a forcément fait l'objet d'un travail rédactionnel. Avec cette question on touche aussi à celle relative à la distinction entre "auteur" et "rédacteur". Autrement dit : la présence d'intertextualités est-elle nécessairement le signe d'un travail de rédacteur ou ne peut-elle pas aussi témoigner d'une stratégie d'auteur ?

b) Quelques réactions critiques de la recherche (surtout) récente

Plusieurs de nos réflexions critiques intégrées ci-dessus dans le résumé des différentes étapes de l'exégèse historico-critique, qui posent la question des liens entre textes, reflètent celles de la recherche (surtout) récente :

Le critère des noms divins, la théorie des sources en général, ainsi que le critère du vocabulaire stéréotypé - même dtr - ont tous été mis en cause plus ou moins récemment³³.

La reconstruction de l'histoire et de la préhistoire d'Israël n'est pas restée à l'abri de la nouvelle critique³⁴, où surgissent des visions très différentes d'un certain consensus classique, voire de nouveaux présupposés³⁵.

³⁰ M. Rose (1988: 352).

³¹ M. Rose (1988: 353).

³² P. Guillemet/ M. Brisebois (1987: 444).

³³ Cf., p.ex., M. Rose (1988: 344) : "En ce qui concerne le Pentateuque, on a très souvent l'impression qu'il a été traité comme un gâteau que l'on partageait en quatre portions (à savoir J, E, D et P). En tous cas, il devait être partagé ! Aujourd'hui, on est plus prudent en ce sens que l'on ne pratique plus une séparation littéraire partout où ce serait *possible*, mais on la limite aux cas où cela est *nécessaire*." En ce qui concerne une brève histoire de la recherche concernant l'ébranlement progressif de la théorie classique des sources, voir A. de Pury, éd., (1989: 43-66). Pour une mise en question du vocabulaire stéréotypé dtr, cf., p. ex., K. Schmid (1996: 33).

³⁴ Cf. A. de Pury, éd., (1989: 50ss).

³⁵ Cf., p.ex., J.-D. Macchi (1999: 13s) dont les propos ont été cités plus haut dans le cadre de la discussion de l'histoire des formes (§ II.2.b.1). La tendance à renoncer à toute tentative de reconstruire l'histoire des débuts d'Israël et de se limiter à la situation historico-théologique de l'époque post-exilique trouve cependant des oppositions au sein même des exégètes qui se distancient par ailleurs des modèles classiques de M. Noth ou de G. von Rad (cf., p.ex., M. Rose 1988: 353).

Plusieurs exégètes s'opposent à l'idée que chacun des différents textes bibliques a connu un stade oral. Tout en admettant que tel ou tel auteur ou école a puisé dans les traditions, ils accordent ainsi aux écrivains une créativité propre³⁶.

Face aux découpages excessifs entrepris par la critique littéraire, on assiste finalement à une (nouvelle) revalorisation de la synchronie. La question qui nous intéresse plus particulièrement est celle de savoir si cette revalorisation a un impact sur l'intertextualité : déjà H. Gunkel (cf. supra § b.1) a plaidé en faveur d'un regard sur l'ensemble des textes bibliques, mais dans la mesure où il revalorise en même temps les traditions orales, il attache une importance moindre aux critères linguistiques en tant qu'indices d'interdépendances textuelles³⁷. Dans ce sens, l'approche synchronique de la *Formgeschichte* n'a qu'un impact relatif par rapport à l'intertextualité³⁸. Pour la raison mentionnée ci-dessus, la recherche récente cherche aussi à revaloriser l'étude de leur forme actuelle. Contrairement à la démarche de H. Gunkel, cependant, le regard synchronique n'y est pas porté sur l'ensemble des textes de l'Ancien Testament, mais sur le texte (ou la péricope) préalablement délimité(e) : on étudie la structure, la syntaxe, le style, le vocabulaire etc. de sa forme actuelle ; il s'agit pour ainsi dire d'une étude synchronique interne³⁹. En ce qui concerne les liens textuels externes de ce texte, c'est-à-dire ceux qu'entretiennent avec lui d'autres textes de l'Ancien Testament, en revanche, les critères et leur évaluation restent généralement diachroniques, donc relatifs aux méthodes de l'exégèse historico-critique présentées plus haut (§ b.1). L'analyse synchronique interne n'a donc, en elle même, aucun impact sur l'étude des liens avec d'autres textes (bien qu'elle permette de cerner des critères qui peuvent ensuite servir à évaluer des intertextualités⁴⁰).

II.4 Lectures "intertextuelles" de Gn 38

L'histoire de Juda et Tamar est abordée dans divers articles traitant de l'intertextualité. Dans le présent paragraphe, nous nous limiterons à présenter les monographies mentionnées au début de cette introduction. Les autres contributions mentionnées ci-dessus seront intégrées dans le paragraphe consacré à l'histoire de la recherche.

a) M. P. Cowan, *Genesis 38 : The Story of Judah and Tamar and Its Role in the Ancestral Narratives of Genesis*, 1990.

Dans son paragraphe intitulé "méthodologie", M.P. Cowan (1990: 45-92) se réfère à un bon nombre d'auteurs qui partagent une approche essentiellement synchronique, tout en s'en distinguant au niveau des détails. Une première partie est consacrée à des études littéraires ou narratives particulièrement intéressées aux narrations bibliques (cf. supra notre § II.2.b), c'est-à-dire à celles de R. Alter (1981), d'A. Berlin (1983) et de M. Sternberg (1985).

Des propos de R. Alter, M.P. Cowan retient l'importance accordée aux diverses répétitions, en donnant cependant une priorité aux thèmes, ou topoi, et au fait qu'un texte - tout en se servant de ces données conventionnelles - peut chercher à les contredire⁴¹. Contrairement à R. Alter, M.P. Cowan situe cependant ce dernier phénomène au niveau d'un processus ouvert de lecture, et non pas à celui de l'intention de l'auteur.

³⁶ L'activité créatrice d'un auteur proprement dit est notamment reconnu chez les prophètes. Cf., p.ex., O.H. Steck (1996: 173), "kreative Neuaussagen". Quant à l'existence de récits autonomes et isolés, tel Gn 14, cf. R. Rendtorff (1977: 152).

³⁷ Cf. H. Gunkel (1913: 38) : "Ferner wird man viel mehr als bisher die mündliche Überlieferung auch für die Beurteilung literarischer Erscheinungen in Betracht ziehen müssen. Man wird z.B. in der Annahme literarischer Abhängigkeit viel vorsichtiger werden usw." (propos repris d'un article publié en 1906).

³⁸ En ce qui concerne le phénomène des traditions orales dans la recherche d'intertextualités, voir aussi le dernier paragraphe de cette introduction (§ III.3.a) où nous présenterons notre propre approche.

³⁹ Cf. notamment l'ouvrage méthodologique de W. Richter (1971) qui a été suivi par G. Fohrer (1973) et bien d'autres. Pour un bref résumé de ces approches (en français), voir P. Guillemet/M. Brisebois (1987: 209ss).

⁴⁰ Cf. aussi infra § III.2.b où nous reviendrons sur la validité des résultats d'une analyse synchronique interne et sur leur importance quant à l'évaluation d'éventuelles intertextualités.

⁴¹ "The discussion of type-scenes and conventions recognizes both the power of such devices to structure meaning and the freedom of the particular text to break out of culturally defined structures" (M.P. Cowan 1990: 50).

Se distinguant d'A. Berlin en restant à un niveau strictement synchronique, M.P. Cowan s'inspire de cette dernière quant à l'importance qu'elle accorde à la reconnaissance de certains types, notamment d'acteurs conventionnels, et à leur fonction dans un récit⁴². Ceci confirme tout d'abord que M.P. Cowan met l'accent sur des topoï. La raison principale pour laquelle elle s'intéresse à A. Berlin semble toutefois se situer au niveau du mot-clé "conventionnel" qui nous ramène à R. Alter et à son hypothèse qu'un texte peut justement chercher à rompre avec des conventions. C'est en effet ce que M.P. Cowan cherche à démontrer dans son étude de Gn 38 qui, selon elle, met en cause le système de valeur patriarcal (1990: 2)⁴³.

L'intérêt porté à M. Sternberg paraît aller dans le même sens. Partageant avec lui (ainsi qu'avec R. Alter et A. Berlin) le concept du narrateur omniscient, elle en retient surtout l'accent mis sur des techniques de persuasion qui dirigent les réponses du lecteur⁴⁴.

M.P. Cowan passe ensuite à M. Bal dont elle dit s'inspirer d'un point de vue méthodologique général, tandis que les études sus-mentionnées lui serviront à mettre l'accent sur quelques particularités des textes bibliques⁴⁵. Des aspects propres à la théorie narratologique de M. Bal, M.P. Cowan adopte surtout la distinction entre "fabula" et "story"⁴⁶. Les autres données retenues rejoignent celles que nous avons signalées plus haut chez R. Alter, A. Berlin et M. Sternberg et dont la plus importante est celle d'une lecture opposée à ce qui est conventionnel - en l'occurrence patriarcal⁴⁷.

Ce n'est qu'à la fin de son paragraphe consacré à la méthodologie que M.P. Cowan aborde - de façon très générale - le concept d'intertextualité élaboré par J. Kristeva. Les raisons pour lesquelles elle s'y réfère sont les suivantes : l'intertextualité implique une lecture reconnaissant que les éléments d'un texte sont non seulement l'objet d'un jeu interne, mais aussi en interaction avec d'autres textes⁴⁸ ; l'accent y est mis sur le rôle du lecteur (de la lecture) qui donne un sens au texte à travers ses intertextualités⁴⁹ ; en raison de la multitude des lectures possibles, la théorie de J. Kristeva laisse une place à ce qui est marginal et hétérogène ; de même que la théorie de M. Bal, elle permet des lectures qui mettent en question des relations sociales établies⁵⁰.

L'utilisation restreinte du concept d'intertextualité par M.P. Cowan est due au fait que ce dernier est basé sur des narrations modernes se référant à d'autres sources *écrites*. La narration hébraïque, en revanche, a été développée dans une situation où les "textes" étaient originellement des *traditions orales* basées sur des thèmes ou motifs conventionnels. D'où la priorité que M.P. Cowan attribuera à ces derniers dans son étude des intertextualités de Gn 38⁵¹.

⁴² "... the emphasis she places on recognizing types or conventionally structured characters, identifying significant traits, and specifying the function of characters within the story" (M.P. Cowan 1990: 54).

⁴³ Cf. infra note 56 de cette introduction.

⁴⁴ "His approach to repetition and discrepancies in point of view as techniques that shape the response of the reader will supplement the work in these two areas done by Alter and Berlin. The role of grappling and ambiguity developed by Sternberg, particularly in relation to his discussion of the art of persuasion, will be helpful in analyzing the value system embodied in the Story of Judah and Tamar" (M.P. Cowan 1990: 67s).

⁴⁵ "This narratological approach is broader than that of the other three in that it is based on narrative in general, not just biblical narrative. It will be used as the primary method of analysis, while the work of Alter, Berlin, and Sternberg on biblical narrative will guide the work in terms of emphasis and limitations" (M.P. Cowan 1990: 68).

⁴⁶ "This distinction will be helpful in evaluating ways in which the particular story of Judah and Tamar relates to other texts based on similar series of events" (M.P. Cowan 1990: 70).

⁴⁷ "The analysis of Genesis 38 in this study shares with Bal her concern to demonstrate the possibility of a different reading of Genesis 38, a reading that questions the assumptions of patriarchy both within the text and within readings of the Story of Judah and Tamar" (M.P. Cowan 1990: 85).

⁴⁸ "... it involves a reading of a text that not only recognizes the interplay of elements within the text but also its interaction within other texts" (M.P. Cowan 1990: 92).

⁴⁹ "Because it is the reader who must discern the significance inherent in the intertextual relationship, meaning is a product of reading" (M.P. Cowan 1990: 97).

⁵⁰ "Kristeva's theory leaves room for the marginal and heterogeneous to participate in the intertextual production of meaning" (...). Bal et Kristeva "both develop theories that empower readings that challenge established social relations" (M.P. Cowan 1990: 95). Cf. aussi M.P. Cowan (1990: 100): "An intertextual reading of Genesis 38 may reveal ways in which this particular text critiques conventional ideas reflected in an intertext".

⁵¹ "Although Genesis 38 is a written text in its present form, it will be important to consider the oral tradition from which it came. Thus the intertextual study of Genesis 38 will pay particular attention to the themes, motifs, and conventions which represent the texts of its sociolect" (Cowan 1990: 102).

b) Eva Salm, *Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38*, 1996.

L'étude d'E. Salm s'inscrit dans l'exégèse historico-critique. En ce qui concerne la critique littéraire (1990: 12s), elle opte pour la combinaison de l'hypothèse documentaire et celle des compléments en se ralliant à P. Weimar (1977), E. Zenger (1982) et L. Ruppert (1984; 1985). Quant aux datations des différentes sources - J, E, Je, D(trG), P - on retrouve, à peu près, celles proposées par J. Wellhausen.

L'un des paragraphes de l'étude d'E. Salm s'intitule *Intertextualität* que l'auteur définit de la façon suivante (1990: 115) : "Eine intertextuelle Untersuchung ist die Analyse der Bezüge eines Textes zu seinem Kontext, der im weitesten Sinne verstanden wird" (*Une étude intertextuelle est l'analyse des rapports d'un texte avec son contexte qui est compris au sens le plus large*). Quant aux critères de ces rapports, E. Salm (ibid.) se réfère à l'article "Extreme Exegese" de B. Willmes (1990) qui touche au phénomène des relations "entre textes", sans cependant employer le terme *intertextualité*. Chez B. Willmes (1990:84s), ces relations sont surtout abordées suivant des critères relatifs au contenu et traitées dans le sous-paragraphe intitulé "Denkmodelle, Handlungs- und Empfindungsmuster" (*modèles de pensée, tissus d'action et de sensation*)⁵² - dont la finale renvoie brièvement à des critères de style (tournures particulières telles que des expressions fixées, des combinaisons de mots typiques, des formules).

Malgré la définition préalable de l'intertextualité ("le contexte le plus large"), E. Salm se limite ensuite à étudier l'intertextualité de Gn 38 - suivant les critères surtout thématiques exposés par Willmes - dans le contexte restreint de Gn 37-50 puisque l'histoire de Juda et Thamar se trouve dans le cadre de celle de Joseph⁵³.

Outre le fait que la définition du concept d'intertextualité donnée par E. Salm est non seulement très vague - et, en fin de compte, même pas respectée - on signalera ici par anticipation que l'attribution de Gn 38 (vv.1-26) et de l'histoire de Joseph à un seul et même auteur (Jéhoviste) conduit Salm à étudier le phénomène d'une façon strictement synchronique.

c) M.E. Menn, *Judah & Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis*, 1997.

La monographie de M.E. Menn, de même que celle de M.P. Cowan, s'inscrit dans le cadre d'une approche synchronique de Gn 38.

Bien qu'elle s'intéresse avant tout à la réception de Gn 38 dans l'exégèse juive, M.E. Menn présente d'abord sa propre analyse - brève, mais fort intéressante - de l'histoire de Juda et Thamar. D'où l'intérêt de mentionner son étude dans le présent paragraphe⁵⁴.

L'introduction de M.E. Menn laisse entendre que son analyse de Gn 38 s'inspire de l'exégèse juive ancienne quant à l'importance que cette dernière accorde à "its plot and characters, its narrative art and themes, and its numerous points of contact with other canonical texts" (1996: 12). Aussi se concentre-t-elle, d'une part, sur la dynamique interne et à l'art narratif ("narrative art") de Gn 38 même et, d'autre part, sur les points de contact entre Gn 38 et une variété d'autres passages bibliques (ibid.), parmi lesquels elle mentionne particulièrement des passages législatifs du Pentateuque (1996: 13). La terminologie employée par M.E. Menn (cf. notamment "plot", "characters", "narrative art") laisse supposer qu'elle s'inscrit aussi dans la lignée des études littéraires ou narratives modernes, auxquelles elle se réfère d'ailleurs au cours de son exégèse. De façon explicite dans son introduction, elle mentionne uniquement le structuralisme : précisant qu'elle cherchera à considérer "each interpretive treatment of Genesis 38 as a coherent system of

⁵² Par le choix de ce titre, B. Willmes se réfère à Schweizer (1989) qui pose la question (ibid.109) de savoir si l'auteur d'un texte emprunte ses idées et descriptions - ou les action des acteurs de son texte - à d'autres textes présumés connus. Signalant ensuite qu'un phénomène semblable a déjà été supposé par F. Huber (1973) - qui parle entre autres d'images ou de thèmes marqués contenant des motifs - Willmes convient que l'on touche ici la question du "genre", voire celle des traditions.

⁵³ "Da Gen 38 im Rahmen der Josefsgeschichte zu finden ist, eines trotz aller Quellenscheidung durch Komposition weitgehend zusammenhängenden Textes, bedarf es einer genaueren Darstellung, inwieweit Kontextualität zu dieser besteht oder nicht. Intertextualität soll folglich in der vorliegenden Arbeit nur im engsten Sinne einer Untersuchung der Bezüge zwischen Gen 38 und seinem unmittelbaren Kontext, Gen 37; 39-50, verstanden werden" (Salm 1990: 115s).

⁵⁴ Dans la mesure où nous nous intéressons ici exclusivement à l'analyse que M.E. Menn propose de Gn 38, nous ferons abstraction des méthodes auxquelles elle fait référence concernant la réception des textes bibliques dans l'exégèse juive.

parts", elle estime que "The analogy between language and myth employed by structuralists proves helpful in this regard, because it points out that each element of a system has meaning only within the context of that system as a whole" (1996: 10).

III. Présupposés, méthode et critères de l'étude présente

1. L'intérêt initial porté à l'étude des liens probables entre Gn 38 et d'autres textes de l'Ancien Testament.

L'intérêt initial qui nous a conduit à (ré-) étudier les liens probables entre Gn 38 et d'autres textes de l'Ancien Testament comporte deux orientations principales ; l'une est relative au contenu, l'autre - qui y est étroitement liée - est d'ordre méthodologique.

Notre intérêt relatif au contenu part d'un constat fort simple, mais qui, du moins à notre connaissance, n'a pas encore été souligné jusqu'à présent : dans l'ensemble de l'Ancien Testament, Gn 38 est le seul témoin narratif⁵⁵ de la fondation de la famille de *Juda* - éponyme à la fois de la tribu, du royaume du sud et de la province perse. En tant qu'histoire d'origine d'une entité aussi connue et importante, on devrait donc, a priori, s'attendre à ce qu'elle ait connu une diffusion orale ou /et écrite assez large. D'où la probabilité - et c'est là le présupposé principal de cette étude - que le récit de Gn 38, ou du moins certains éléments qui le caractérisent (installation pacifique de Juda en Canaan ; fondation d'une famille dans ce pays étranger avec une [deux] femme[s] autochtone[s], noms des enfants nés de cette [ces] union[s] etc.), trouve des échos ailleurs dans l'Ancien Testament, ne serait-ce que par des allusions (comme c'est, par exemple, le cas pour le cycle de Jacob).⁵⁶

Plusieurs études finalement - de l'exégèse historico-critique jusqu'aux lectures strictement synchroniques - ont déjà émis l'hypothèse que l'histoire de Juda et Tamar comporte, quant à elle, des références non seulement à des thèmes connus par ailleurs dans l'Ancien Testament, mais aussi à des textes vétéro-testamentaires précis (par exemple aux textes relatifs à David⁵⁷) - sans que l'ensemble du texte de Gn 38 ait été examiné sous cet angle. La question d'un tel jeu de références ou d'intertextualités a donc également un intérêt, et mérite d'être étudié de façon détaillée.

En examinant les deux orientations, étudiées seulement de façon partielle jusqu'à présent, nous espérons obtenir des informations sur l'origine de Gn 38.

2. Intertextualité : d'une approche synchronique à l'évaluation diachronique

a) Le choix du terme "intertextualité"

Ayant pour but d'obtenir des informations quant à l'origine de Gn 38, notre étude s'inscrit dans la visée principale de l'exégèse historico-critique. Le moyen par lequel nous espérons y parvenir, à savoir l'étude des relations "entre textes", en fait intégralement partie. A cet égard, on rappellera deux observations faites préalablement (supra § II.b) : dans l'exégèse historico-critique, cette étude n'est pas prise en compte au point de venir constituer une étape ou une méthode proprement dite ; (2) les différentes méthodes qui

⁵⁵ Nous employons le terme "narratif" au sens d'une *histoire* ou d'un *récit entier* consacré à la fondation de la famille de Juda - profil par lequel Gn 38 se distingue des brefs passages purement généalogiques que l'on rencontre ailleurs dans l'Ancien Testament par rapport à la descendance de Juda.

⁵⁶ Notre intérêt initial se distingue ainsi de celui de M.P. Cowan et d' E. Salm qui cherchent à appliquer une méthode exégétique (narrative ou historico-critique) à un texte choisi en raison du fait qu'il a pour centre une figure féminine. Cf. M.P. Cowan (1990: 2) : "Some literary studies have begun to see connections between Genesis 38 and its context on verbal or thematic levels but have not explored this issue in depth. Because literary approaches have offered some promise in this regard and because they seek to study the text as it is rather than attempting to get behind the text to an earlier form, or to historical events, this study will build upon their work. (...) The selection of Genesis 38 as the subject of the dissertation was based partly on an interest in highlighting a text in which a woman plays a vital role and one that presents a challenge to the dominant patriarchal structures of society." E. Salm (1996: 5) : "Meine Wahl, eine Untersuchung zu Gen 38 durchzuführen, traf ich allein aufgrund der 'Tatsache', daß in diesem Kapitel eine Frau im Mittelpunkt steht. Eine literar - und traditionskritische Analyse, so der Arbeitstitel, erschien mir weiter nicht schwierig."

⁵⁷ Encore récemment G.Y.S. Ho (1999).

se sont intéressées à cette étude sont, du moins en partie, marquées par des réflexions diachroniques où la question des datations peut jouer un rôle important.

Ces deux observations sont à l'arrière-fond des raisons pour lesquelles nous avons choisi le terme *intertextualité* afin de cerner le profil de notre étude : par sa *signification linguistique* (cf. supra § I), le terme *intertextualité* cerne parfaitement notre *souci premier* qui est celui d'étudier la relation "entre textes", c'est-à-dire les références que d'autres textes de l'Ancien Testament font peut-être à Gn 38 ou que l'histoire de Juda et Thamar fait éventuellement à ces premiers. Au niveau de la *réception habituelle* de ce terme dans les *sciences littéraires* (bibliques ou non bibliques), l'intertextualité évoque généralement une approche synchronique qui fait abstraction d'un phénomène - fort épineux dans le domaine de l'Ancien Testament - qui est celui des datations. Afin d'éviter des présupposés concernant ces dernières - avec leur impact sur l'évaluation des ressemblances éventuelles entre textes - il nous semble en effet nécessaire de travailler, du moins en un premier temps, de façon synchronique⁵⁸. L'aspect diachronique, qui nous ramène à l'approche historico-critique - et qui nous sépare de la définition d'origine (et encore habituelle) de l'intertextualité - ne devra intervenir qu'en fin de parcours. Quant aux étapes et critères d'évaluation des intertextualités, cf. infra § 2.c.

b) Procédé général adopté dans cette étude

Nous partirons de la forme actuelle, donc finale, du texte massorétique de Gn 38⁵⁹, dont l'étude de la structure fera l'objet d'un premier paragraphe (§ B.0). Chacune des différentes parties obtenues sera ensuite examinée en deux temps (§ B.I) :

En premier lieu, on examinera les *tensions internes*, à savoir le style, les thèmes et le vocabulaire de chaque partie ainsi que leurs reprises à l'intérieur de Gn 38⁶⁰ - ce qui devrait nous fournir des renseignements sur les enjeux de l'histoire de Juda et Thamar. Compte tenu du fait que ces enjeux peuvent également avoir un impact sur des décisions prises dans le domaine de la critique textuelle, cette dernière sera intégrée dans l'étude des tensions internes où elle se fera au fur et à mesure que nous avancerons dans le texte. La question (d'ordre diachronique) d'éventuels couches ou remaniements rédactionnels ne sera posée que lors de l'évaluation finale (§ C ; cf. aussi infra).

La deuxième étape consistera à étudier les éventuelles *intertextualités* de Gn 38. Afin de ne pas introduire d'emblée des présupposés, on partira (comme M.P. Cowan et contrairement à E. Salm) du contexte le plus large, c'est-à-dire de l'ensemble de l'Ancien Testament.

c) Intertextualités : étapes et critères d'évaluation

En ce qui concerne les étapes et critères d'évaluation, il nous faut d'abord signaler que nous ne nous référons pas à une "autorité" particulière.

Dans la description qui suivra, le lecteur retrouvera des critères linguistiques et thématiques qui font partie de toute étude intertextuelle. Au niveau linguistique, nous nous rallions à celles et ceux qui s'opposent à l'application de concepts modernes et qui préfèrent les particularités inhérentes aux textes bibliques (cf. supra § II.2.b). A cet égard, nous introduisons toutefois une nuance : dans les approches littéraires, les particularités des textes bibliques sont établies à partir d'un regard synchronique porté sur

⁵⁸ On peut à cet égard renvoyer à Th. Römer (2000: 32) qui, quant à l'exégèse historico-critique, parle d'une "intertextualité censurée" : "... il y a aussi, en exégèse, une censure de certaines enquêtes intertextuelles, due en particulier à des présupposés de datation".

⁵⁹ Les autres versions seront prises en compte au cours de la critique textuelle.

⁶⁰ Au niveau du but, cette démarche correspond à ce que certains manuels méthodologiques appellent une "analyse de la forme" (cf., p.ex., W. Richter 1971: 72ss) ou simplement "analyse du texte" (cf. P. Guillemet/M. Brisebois 1987: 207ss). Au départ, le but d'une telle démarche était celui de redonner de la valeur au texte lui-même que la critique des sources classique avait tendance à découper en petits morceaux. Bien qu'en accord en ce qui concerne le fond, nous sommes en désaccord en ce qui concerne la forme, c'est-à-dire le procédé généralement adopté dans cette analyse (qu'E. Salm intitule "analyse linguistique synchrone") et qui consiste à présenter les données sous forme de divers tableaux. Une telle présentation fait en sorte que le texte lui-même risque (de nouveau) de disparaître (cette fois-ci) derrière des chiffres et des abréviations. C'est du moins le cas chez E. Salm où l'évaluation des tableaux laisse à désirer. Nous avons donc senti la nécessité d'aborder ces questions d'une façon moins technique en restant davantage en contact avec le texte (tout en y incluant la critique textuelle).

leur ensemble, voire à partir du "narrateur" qui est à l'origine de l'unité littéraire actuelle de l'Ancien Testament. Ceci conduit à établir des particularités qui, justement, sont parfois davantage littéraires (c'est-à-dire de l'ordre de la structure littéraire) que purement linguistiques. Dans l'étude ci-après, en revanche, le critère linguistique sera compris dans son sens strict et concernera donc uniquement la forme grammaticale d'un terme ou sa combinaison avec un autre.

Une autre observation concerne le domaine thématique, ou celui des *topoi* : assez fréquemment, l'approche littéraire établit des intertextualités à partir des correspondances relatives à ce domaine - et cela, même si les termes employés divergent⁶¹. Pour notre part, nous estimons nécessaire que les observations thématiques soient confirmées au niveau linguistique - et vice versa⁶².

Venons en maintenant aux étapes et critères d'évaluation des intertextualités tels que nous les envisageons.

(1) La première étape, située à un niveau strictement synchronique, consistera à évaluer si les critères de la forme, du contenu et des enjeux permettent d'envisager une intertextualité. Le critère de départ qui nous conduira de Gn 38 à d'autres textes est d'ordre linguistique (et non pas thématique). Une correspondance linguistique, même exacte, ne constituera cependant pas un critère suffisant en soi, et cela d'autant moins que la forme en question est fréquemment attestée dans l'Ancien Testament ou qu'il s'agit d'une formule stéréotypée. En complément de la forme, il faut donc interroger le contenu des textes qui partagent des correspondances linguistiques et juger si les enjeux respectifs permettent d'envisager que l'un se réfère à l'autre. Nous insistons sur la complémentarité de ces critères dont aucun ne devra être négligé.

(2) L'étape suivante (qui présuppose une correspondance linguistique), fait intervenir la diachronie en ce qu'il s'agit maintenant d'évaluer, à partir du critère du contenu et des enjeux, lequel des deux passages a le plus de chances de se référer à l'autre⁶³ : si les deux textes poursuivent une même idée, on peut envisager que l'un d'eux serve de référence, au sens d'une "autorité" alors revendiquée. Si les enjeux sont différents, il faut se demander si cette différence peut s'avérer significative - au sens notamment d'une opposition voulue à l'idée ou concept véhiculés. Une telle opposition est probable surtout lorsqu'elle ressort à plusieurs reprises à travers d'autres intertextualités. Lorsqu'un seul et même terme, ou thème, est évoqué dans plusieurs passages bibliques, deux scénarios sont possibles : soit ils sont employés dans les textes indépendamment les uns des autres, de sorte qu'il n'y a pas d'intertextualité, soit un texte se réfère explicitement à plusieurs autres textes - ce qui est envisageable à condition que l'étude diachronique (cf. infra étape 3) permette de suggérer que ces textes sont supposés connus. Les critères d'évaluation sont de nouveau relatifs au contenu et aux enjeux.

En ce qui concerne le compte rendu de ces évaluations, deux procédés étaient envisageables : l'un, concis, qui consiste à ne communiquer que les résultats ; l'autre, plus détaillé, qui invite le lecteur à suivre de façon critique l'argumentation alors proposée pour toutes les hypothèses envisageables, même dans les cas où l'on arrivera finalement à se prononcer contre l'éventualité d'une intertextualité. Bien que de longue haleine et demandant plus d'effort au lecteur, nous avons retenu le second procédé qui permettra de suivre l'ensemble de la réflexion et ainsi de mieux illustrer les raisons conduisant à retenir tel ou tel texte de référence.

(3) S'ensuit l'évaluation de l'ensemble des résultats obtenus : Gn 38 fait-il ou sert-il de référence à des textes ou passages soit très divers, soit proches quant à leur genre ou à leur thématique? Que peut-on

⁶¹ Aussi bien dans la monographie de M.P. Cowan que dans celle d'E. Salm, l'accent est mis sur les critères thématiques (*topoi*), et s'il est évident que le *contenu* constitue effectivement un critère important, il n'en reste pas moins - surtout lorsqu'on se situe au niveau de *textes* (cf. aussi infra) - qu'il demande à être complété par celui de la *forme*, donc par une prise en compte des parallèles (ou divergences) linguistiques ; autrement dit : un *topos* commun, comme par exemple, celui de la tromperie, ne suffit pas pour que l'on envisage une intertextualité et cela d'autant moins que les termes employés sont différents.

⁶² Quant au principe, nous nous rallions ainsi à Th. Römer (2000: 32) : "... il faut, dans l'idéal, des arguments matériels, textuels et idéologiques pour définir l'«intertexte»". L'auteur, cependant, ne propose pas un plan de travail quant aux différentes étapes, car son article n'est pas consacré à la méthodologie.

⁶³ On rappellera ici qu'Adele Berlin estime nécessaire que la référence d'une histoire à une autre soit confirmée par une donnée autre que linguistique - donnée cependant qu'elle ne définit pas (cf. supra § II.2.b). Avec les termes *contenu* et *enjeux* nous avons ci-dessus établi les critères susceptibles de fournir une telle donnée. Le point de départ est évidemment la correspondance linguistique exacte (même racine, voire même forme grammaticale), mais l'évaluation dépend du contenu, c'est-à-dire des enjeux.

éventuellement en déduire sur son origine ? C'est lors de cette dernière étape seulement qu'interviendra la question des datations.

Une étude approfondie de chacun des textes étant impossible, on devra ici s'appuyer sur des exégèses antérieures. La priorité sera accordée aux recherches récentes, sans qu'il y ait un critère précis de sélection. Il s'agira plutôt de présenter diverses hypothèses et conclusions et de les faire entrer en discussion avec les résultats obtenus par l'évaluation mentionnée ci-dessus de l'ensemble des intertextualités de Gn 38, dans le but de proposer une hypothèse quant à l'époque de la conception du *texte* de l'histoire de Juda et Thamar. Le matériel à traiter s'étant révélé abondant, cette démarche se fera en plusieurs temps, d'abord au moment des bilans intermédiaires - nécessairement provisoires - puis lors du bilan final (§ C. Evaluation).

3. La question des traditions orales et de l'aspect rédactionnel

a) Intertextualité et tradition orale

Compte tenu du fait que des documents écrits constituent la seule base de toute exégèse, et notamment celle d'un travail intertextuel, il a été jusqu'ici uniquement question de *textes*. Dans la mesure où il a déjà été montré à plusieurs reprises que l'histoire de Juda et Thamar se présente sous une forme extrêmement construite, c'est-à-dire comme une véritable oeuvre littéraire, on pourrait, a priori, se contenter de cette base.

Ici deux remarques s'imposent : (1) Une approche diachronique exige que l'on envisage au moins l'éventualité d'une *tradition orale* de Gn 38 - tradition qui a pu subir des changements plus ou moins importants lors de sa mise par écrit et lors de ses réceptions éventuelles dans d'autres récits. (2) Même une étude synchronique part du présupposé que les textes bibliques remontent à des traditions orales : ceci, conduit notamment M.P. Cowan à relativiser la théorie de l'intertextualité élaborée par J. Kristeva.

ad (1) Vouloir remonter à une tradition orale est déjà en soi une entreprise délicate, qui peut même paraître déplacée dans le cadre d'un travail cherchant à établir des intertextualités. La prudence en effet s'impose, mais nous estimons qu'une prise en compte des deux critères mentionnés ci-dessus (forme, contenu) permet néanmoins d'obtenir quelques informations des textes. Il est un fait que des traditions orales, présupposées antérieures à la version écrite, restent plus ou moins hors de portée de l'analyse linguistique. Mais cette dernière peut au moins fournir des indices au cas où le(s) concepteur(s) d'un texte cherche(nt) - aussi - à interpeller un public ne connaissant telle ou telle tradition (narrative, législative etc.) que par ouï-dire : un tel auditoire aura en effet besoin d'allusions explicites (noms de lieu ou noms propres, termes techniques ou formules, enchaînement de thèmes etc.), tandis que des allusions implicites (jeux de mots) ou autrement subtiles ne sont probablement accessibles qu'à un public *lettré* (voire peut-être avant tout aux concepteurs ou compilateurs des textes visés). Si donc l'histoire de Juda et Thamar ne devait contenir que des allusions (jugées) explicites, on pourrait supposer qu'elle s'adresse surtout à des auditeurs : il est alors évident que de telles allusions ne fourniraient que des indices très approximatifs pour sa datation. La présence d'allusions implicites, présupposant des *textes*, ne constituerait pas encore une preuve en soi que cette histoire n'existait pas avant sa mise par écrit⁶⁴, car si ces allusions se trouvaient aux extrémités du chapitre ou dans des (parties de) versets jugé(e)s inutiles pour sa compréhension, on pourrait toujours opter pour une main rédactionnelle (cf. aussi infra) ; si, en revanche, la référence était faite dans un endroit estimé indispensable, l'éventualité d'une existence orale de l'histoire de Juda et Thamar se trouverait fortement réduite (d'où l'importance de l'étude préalable de ses *tensions internes*).

ad (2) Chez M.P. Cowan⁶⁵, le présupposé de l'existence de traditions orales conduit à établir des intertextualités à partir surtout des critères de contenu (thèmes, motifs, scènes ou acteurs types etc.). En tant que procédé,

⁶⁴ Il va de soi que ceci est également valable pour les textes se référant éventuellement à Gn 38, car même s'il devait s'avérer que l'histoire de Juda et Thamar ne se trouve pas citée dans les textes jugés pré-exiliques, on devra, entre autres, reposer cette question forte pertinente : "L'absence d'une tradition dans les textes bibliques en dehors du Pentateuque signifie-t-elle nécessairement que cette tradition n'était pas connue avant l'exil ... ? " (A. de Pury, éd., 1989: 79). La réponse dépendra surtout de l'importance qu'une telle tradition, en l'occurrence celle de l'histoire de Juda et Thamar, pouvait avoir à l'époque pré-exilique - question par laquelle on s'attaque surtout au statut authentique ou rédactionnel de sa finale (vv. 27ss) rapportant la naissance d'un ancêtre (Pérez) de David.

⁶⁵ Cf. supra § II.4.a.

l'interrogation de critères essentiellement thématiques, en vue d'établir des liens entre différentes histoires bibliques, peut effectivement se défendre dans une étude qui met l'accent sur le lecteur alors supposé connaître l'ensemble des textes bibliques (d'où l'aspect diachronique est donc absent). Le présupposé de départ de M.P. Cowan (qui est aussi celui de la majorité des exégètes historico-critiques) nous paraît cependant appeler à une certaine prudence. Sans vouloir mettre en cause l'importance du phénomène des traditions orales dans le monde du Proche-Orient ancien dans lequel s'inscrit la culture biblique, il nous semble exagéré de supposer que chaque détail d'un texte a forcément connu un stade oral antérieur - supposition qui mettrait en cause la capacité ou volonté créatrice de son auteur. A cela s'ajoute la possibilité que même une tradition orale peut être marquée non seulement par des motifs ou thèmes, mais aussi par des expressions. Autrement dit: ce n'est pas parce qu'on envisage l'éventualité de traditions orales que la recherche de liens entre différents passages bibliques doit négliger les données linguistiques.

b) L'aspect rédactionnel

Une approche diachronique présuppose finalement que l'on envisage aussi un remaniement rédactionnel du texte, soit sous forme de couches successives, soit sous forme d'une relecture finale. L'intervention rédactionnelle sur un document déjà existant ne devra cependant pas être considérée comme une certitude, mais demandera à être vérifiée pour chaque texte particulier. Les critères permettant de décider s'il y a ou non intervention rédactionnelle sont fournis par le texte lui-même, c'est-à-dire par l'ensemble des résultats de l'étude de ses tensions internes et externes. Aussi la question d'un remaniement rédactionnel éventuel ne saurait être posée qu'en fin de parcours.

Nous avons signalé plus haut que l'étude des tensions internes de Gn 38 - qui prend en compte des critères relatifs à la forme et au contenu - devra nous donner une idée sur les enjeux de l'histoire de Juda et Thamar. En même temps, elle nous permettra de voir s'il s'agit d'un texte homogène, ou bien s'il comporte des éléments contradictoires ou "étrangers" à la structure et/ou aux idées générales du récit. Lorsque de tels éléments figurent aux extrémités du texte, ou dans tout autre passage médian jugé non indispensable pour la compréhension du récit, on *pourrait* effectivement opter pour la solution rédactionnelle - mais une telle décision *ne s'impose pas obligatoirement*. Il reste en effet dans le domaine du possible que ces éléments "étrangers" soient au service des intentions du concepteur (auteur) du texte, qui cherche ainsi à attirer l'attention sur un des points particuliers. Afin de décider si tel pourrait être le cas, on devra prendre en compte les idées et les enjeux que le récit véhicule tant au niveau interne qu'à travers ses intertextualités. Ces dernières nous apprendront notamment si Gn 38 cherche à interpeller un (ou des) milieu(x) particulier(s) - interpellations qui pourraient aussi se manifester, ici et là, à l'intérieur même de l'histoire de Juda et Thamar, moyennant la reprise du langage ou/et des concepts propres à ce(s) milieu(x). La présence de termes ou d'idées caractéristiques d'un milieu connu ailleurs dans l'Ancien Testament, ne constitue donc pas davantage une preuve que ce milieu est intervenu (de manière rédactionnelle) dans le texte de Gn 38 - bien que l'on ne puisse pas d'emblée exclure une telle possibilité.

Les décisions, redisons-le, dépendront de l'évaluation des informations obtenues au cours de l'étude des tensions internes et externes de Gn 38 - avec tous les risques qu'une telle évaluation comporte.

4. Brève conclusion : objectifs, enjeux et risques

Les objectifs et les enjeux de cette étude ont déjà été esquissés à travers les deux orientations qui sont à l'origine de notre intérêt à étudier Gn 38 sous l'angle de ses intertextualités (cf. supra § III.1).

En posant la question de la double réception, c'est-à-dire de celle de l'histoire de Juda et Thamar - ou de certains de ses traits caractéristiques - dans les autres textes de l'Ancien Testament, ainsi que celle de la réception de ces derniers en Gn 38, nous espérons obtenir des informations sur le milieu (lieu, cercles porteurs) et l'époque de sa conception. Ces informations proviendront en fin de compte de la datation des textes auxquels Gn 38 se réfère et qui s'y réfèrent, ainsi que du dialogue (critique) que l'histoire de Juda et Thamar ouvre éventuellement avec des milieux connus par ailleurs dans l'Ancien Testament.

Dans la mesure où le moyen mis au service de cet objectif, c'est-à-dire l'intertextualité dans une visée à la fois synchronique et diachronique, est plutôt inhabituel, les enjeux de notre étude ne se situent donc pas

seulement au niveau de la compréhension de Gn 38, mais aussi au niveau méthodologique : l'accentuation de la complémentarité de l'approche synchronique et diachronique n'est, certes, pas nouvelle en soi, mais elle sort néanmoins du cadre habituel généralement attaché à une étude sur l'intertextualité (cf. supra § I). La question soulevée par ce constat n'est pas celle de la légitimité de notre approche - car nous estimons que toute approche est légitime à partir du moment où les critères et raisons en sont signalés (cf. supra § III.2) - mais plutôt celle de sa validité exégétique qui, cependant, ne saurait être appréciée qu'à partir des résultats et des argumentations qui y conduisent.

Ces résultats dépendront de l'évaluation des informations obtenues au cours de l'étude, et dans la mesure où l'évaluation finale se fera ici dans une optique diachronique, on ne pourra exclure le risque d'une surinterprétation de telle ou telle parallèle textuelle - problème qui ne se pose pas dans les approches exclusivement synchroniques puisque le processus de lecture y est ouvert. Les différents critères établis ci-dessus et l'importance accordée à l'évaluation de l'ensemble des intertextualités chercheront cependant à y remédier.

Nous rappelons, en dernier lieu, que le lecteur rencontrera nécessairement dans cette étude des éléments déjà signalés dans des travaux précédemment consacrés à Gn 38, mais c'est là - tout comme le risque de surinterprétation - le propre de toute exégèse.

Ces travaux n'ayant pas encore fait l'objet d'un résumé en langue française, il nous a semblé utile de consacrer un premier paragraphe à l'histoire de la recherche⁶⁶. Renouant avec ce qui a été dit au début de cette introduction sur l'impact de la méthode exégétique choisie, ce paragraphe montrera comment les exégètes répondent, suivant leurs présupposés herméneutiques respectifs, aux questions de l'emplacement, de la datation (stade oral, auteur, rédacteur) et des enjeux de Gn 38.

⁶⁶ Une histoire de la recherche assez complète se trouve déjà, en anglais, dans la monographie de M.P. Cowan. Cette dernière n'était disponible qu'aux Etats-Unis au moment où j'ai commencé mon étude sur Gn 38 ; je remercie à cette occasion Eva Salm de m'en avoir fait parvenir une copie. Le lecteur germanophone trouvera d'ailleurs dans l'ouvrage d'E. Salm de nombreux renvois à la littérature secondaire au fur et à mesure de l'exégèse ; les tendances de la recherche récente y sont cependant, comme chez M.P. Cowan, quelque peu délaissées.

A. HISTOIRE DE LA RECHERCHE sous l'angle de l'herméneutique des exégètes

I. L'emplacement de l'histoire de Juda et Thamar ou : quel lien avec quel contexte ?

1. Les premiers témoins

"Not only modern scholars, but also medieval commentators like Rashi (1040-1105) and Ibn Ezra (1092-1167) have almost been stopped short by the insertion of the thirty-eight chapter of Genesis between the thirty-seventh and thirty-ninth, i.e., by the insertion of the Judah and Tamar story into the carefully wrought and arranged narrative of Joseph. (...) As we would expect, however, neither renaissance nor medieval commentators are the first to be sensitive to the literary-editorial difficulty. It disturbed the author of *Jubilees*, as far back as approximately the middle of the second century B.C., if not earlier."¹

C'est effectivement le livre des *Jubilés* qui, le premier, atteste les changements intervenus par rapport à l'histoire de Juda et Thamar telle qu'on la connaît du texte massorétique et, probablement déjà, à l'époque de la LXX.

Racontée après le récit de la vente de Joseph et de son ascension en Egypte (*Jubilés* 39-40; cf. Gn 37,2 et 39-41*) - lui-même dissocié de l'épisode rapportée en Gn 37,3ss (dont une partie seulement se trouve en *Jubilés* 34) - l'histoire de Juda et Thamar se trouve non seulement déplacée, mais aussi considérablement modifiée au niveau de son contenu, comme d'ailleurs bien d'autres textes de la Genèse repris dans les *Jubilés*. Aussi est-il difficile de savoir si son auteur a réellement été gêné par son emplacement d'origine, comme le suggère J. Goldin (1977), ou si cette modification ne reflète pas plutôt "differing exegetical and literary purposes"². Plus de prudence encore mérite la position de D.B. Redford (1970) qui en déduit que "chapter 38 long found no permanent resting place"³.

Il n'est pas non plus évident d'interpréter le silence de Philon d'Alexandrie à l'égard de l'emplacement de cette histoire. Le fait qu'il ne la mentionne que très rarement, et alors de façon très allégorique⁴, témoigne peut-être d'une gêne générale face à ce chapitre - gêne (ou rejet) clairement apparente chez Flavius Josèphe qui l'ignore tout simplement dans ses *Antiquités Juives* ⁵.

Or, quelle que soit l'intention qu'on leur prête, ces trois auteurs témoignent encore d'une liberté à l'égard de la tradition, que l'on ne retrouvera plus dans la littérature rabbinique. La fidélité à l'égard de l'Écriture qui caractérise cette littérature, n'empêcha cependant pas un certain étonnement face à l'emplacement de Gn 38 :

"Juda went down. Before this we read, The Midianites sold him (Joseph) into Egypt (37:36): surely it should have gone on to say, Joseph was brought down to Egypt (39:1) ? R. Leazar explained: (The interruption) is in order to couple the two instances of descent. R. Johanan said: In order to link the two statements, "Discern, I pray you." R. Samuel b. Naham said: In order to link the episodes of Tamar and Potiphar's wife, and teach that even as the former's motives were pure, so were the latter's." (Genesis Rabba 85,2)⁶.

2. Les positions des exégètes modernes

Les différentes attitudes attestées chez les interprètes anciens - changement de l'emplacement (*Jubilés*) - son maintien, malgré l'étonnement (littérature rabbinique) - absence d'explication (Philon) - se rencontrent également chez les exégètes modernes, et cela depuis la fin du siècle dernier jusqu'à nos jours.

¹ J. Goldin (1977: 27).

² C'est ce que J. Goldin lui-même suggère un peu plus loin (1977: 28, n.5).

³ D.B. Redford (1970: 18).

⁴ Cf. J. Goldin (1977: 28 avec n. 7-9).

⁵ Cf. Livre II,9-39. La seule trace de l'histoire de Juda et Thamar s'y trouve en II,178 qui ne fait cependant que reproduire la note généalogique de Gn 46,12.

⁶ Citation d'après M. M. Kasher (1962: 59).

2.1. Absence d'explication

Cette position est généralement caractéristique des ouvrages ou articles qui ne traitent pas l'ensemble de Gn 38, mais uniquement un de ses motifs particuliers (tel, par exemple, le lévirat). Dans les autres cas, elle est due à un intérêt porté principalement à l'histoire de Juda et Thamar en tant que telle⁷, à une approche particulière⁸, à une lecture synchronique présupposant des liens entre les textes⁹ - ou encore à des raisons peu évidentes¹⁰.

2.2. Positions en faveur d'une appartenance de Gn 38 à l'histoire de Joseph

La plupart des exégètes optant en faveur d'une appartenance de Gn 38 à l'histoire de Joseph pratiquent, pour des motifs divers, une lecture synchronique. Leurs présupposés diffèrent cependant en ce que pour les uns Gn 38 a depuis toujours appartenu à son contexte actuel, tandis que d'autres argumentent à partir de la (première ou dernière) conception littéraire de Gn 37-50. Il en est de même pour les quelques pratiquants d'une approche plutôt diachronique que l'on rencontrera dans ce paragraphe (cf. 2.2.1.2 et finale de 2.2.2.3).

2.2.1. Pour une appartenance d'origine

2.2.1.1. Attachement aux traditions

Il s'agit des exégètes (de confession juive ou chrétienne) qui, pour des raisons avant tout théologiques, sont restés attachés à la tradition selon laquelle la Genèse, livre homogène (conçu par Moïse), témoigne d'un plan divin et rapporte des événements authentiques. D'où la nécessité - déjà ressentie par l'exégèse rabbinique - de trouver des arguments logiques en faveur de ce lien, postulé d'origine, entre Gn 38 et son contexte.

Bien qu'il applique les nouvelles méthodes exégétiques de son temps (mélange de l'hypothèse des compléments d'Ewald et de la théorie documentaire de Hupfeld), F. Delitzsch (1872) reste avant tout marqué par les deux conceptions traditionnelles signalées ci-dessus : considérant la Tora comme un ensemble homogène et planifié ("einheitliches und planmässiges Ganzes"), on peut, selon lui, s'attendre à ce que le contenu historique de la Genèse soit crédible (ibid. 13.46). D'où son hypothèse d'un lien causal entre Gn 38 et l'histoire de Joseph¹¹, textes par ailleurs déjà liés en raison de leur appartenance aux *toledot* de Jacob : le ch. 38 reflète le danger qu'encourt la maison de Jacob (représentée par Juda) quand elle se fixe contrairement au plan divin. De là naît l'impulsion d'un nouveau mouvement que l'histoire de la lignée élue reçoit en Joseph. Or, lorsque les chemins de la maison de Jacob - qui se séparent au ch. 38 - se retrouvent finalement en Egypte, il est nécessaire de connaître l'histoire de la famille de Juda.

Chez C.F. Keil (1878: 285s) - qui développe l'hypothèse de Delitzsch - on trouve un argument qui peut rappeler l'une des raisons déjà évoquées dans *Genesis Rabba* 85,2 - à savoir celle de la double descente : selon Keil, le séjour de Jacob en Egypte aurait été préparé de manière directe par la vente de Joseph (ch. 37), et de façon indirecte par la menace que l'amitié avec des Cananéens représentait pour l'élection divine d'Israël (ch. 38) - menace nécessitant alors cet éloignement temporaire du pays, conté par la suite. Gn 38 fait ainsi intégralement partie de la préhistoire d'Israël et se trouve placé en cet endroit puisque les événements qui y sont contés ont eu lieu après la vente de Joseph.

Estimant que l'histoire de Juda et Thamar a été placée après la vente de Joseph afin que le lecteur perde ce dernier de vue, mais aussi pour des raisons chronologiques, P. Heinisch (1930: 360), qui voit en Gn 38-41 une oeuvre de Moïse lui-même (ibid. 73), établit un lien avec la suite en présupposant que Juda aurait rejoint sa famille d'origine après les événements désagréables contés au ch. 38.

⁷ Cf. p. ex., G. A. Rendsburg (1986).

⁸ Cf. p. ex., S. Niditch (1979) qui n'a pas cherché à résoudre le problème de l'emplacement en annonçant clairement s'intéresser principalement à une analyse sociologique.

⁹ Voir, p. ex., M. Sternberg (1992).

¹⁰ C'est le cas, p. ex., chez S. R. Driver (1904: 326-332).

¹¹ "... der Inhalt von c. 38 ist für die Geschichte Israels von gar nicht geringerer Wichtigkeit, als die Geschichte Josephs. Ja er steht mit letzterer sogar in Causalzusammenhang" (1872: 458).

Avec B. Jacob (1934), qui s'inscrit dans l'exégèse juive, on retrouve l'idée d'une Genèse conçue dans un seul esprit (ibid. 10). L'auteur établit ainsi un lien entre ce qui précède et ce qui suit le ch.38 : l'engagement de Thamar s'explique par le fait que Juda l'a mise au courant de la promesse divine : "des rois sortiront de toi", faite à Abraham (Gn 17,16) et à Jacob (Gn 35,11), qu'elle a alors, à juste titre, référée à elle-même. Quant à l'emplacement de Gn 38, B. Jacob part de la naissance de Pérez, ancêtre du roi messianique, et se rallie à l'explication midrashique selon laquelle le sauveur est né avant le commencement d'une servitude¹².

Pour D. Kidner (1967: 187), Gn 38 crée un suspens pour le lecteur quant à l'avenir de Joseph, mais le but principal de ce chapitre consiste à mettre la fidélité et la chasteté de Joseph - décrites sous peu (ch. 39) - dans un contexte qui témoigne de leur rareté.

Une argumentation contraire à celle de Kidner se trouve chez A. Wildavsky (1994: 38), qui voit en Joseph un anti-héros qui montre au peuple hébreu ce qu'il ne faut pas faire : élevé en Hébreu, il s'est égyptianisé, raison pour laquelle cet "assimilateur" a été remplacé par Moïse (qui, élevé en Egyptien, s'est hébraïsé). Ce dernier, le "donneur de la loi", a emmené le peuple de l'endroit où Joseph l'avait laissé afin de maintenir sa pureté religieuse par une séparation d'avec les Egyptiens (raison pour laquelle l'histoire de Joseph est suivie de l'Exode). Encore fallait-il que l'histoire de Joseph - traitant de la question de la survie du peuple - soit aussi précédée (préfigurée) par un modèle du droit chemin à suivre: c'est le but de l'histoire de Juda et Thamar, qui enseigne aux dirigeants qu'ils ne sauraient sauver leur peuple en violant la loi morale.

2.2.1.2. Argumentation thématique

G.R.H. Wright (1982) explique l'emplacement de l'épisode de Thamar dans le roman de Joseph par leur appartenance originaires à un même cycle relatif au mythe de la mort et de la résurrection d'un sauveur conçu dans une relation incestueuse et né dans un arbre¹³.

E. Salm (1996: 116ss.132ss) signale plusieurs liens thématiques entre Gn 38 et l'histoire de Joseph, à savoir: l'absence d'indications temporelles précises ; la peur de Juda - il craint l'opinion publique (38,23), de même qu'il craint son frère Joseph (43,3-5) ; le topos "reconnaître/ne pas reconnaître" (37,32.33 ; 38,25.26), lié au motif du "vêtement" et de la "tromperie"; le contraste entre Thamar et la femme de Potiphar (Gn 39) ; l'évolution de Juda et de Joseph. Outre ces liens thématiques, elle accorde une grande importance à l'arrière fond sapientiel. Se référant à G. von Rad (1953) qui l'a démontré au niveau des ch.37.39-50, E. Salm applique d'abord deux principes de la sagesse ancienne à Gn 38 : Yahvé est cause et garant de l'ordre du monde sans avoir besoin de se manifester de façon directe ; les structures créées par lui peuvent être comprises par tous les hommes, indépendamment de leur origine. Selon E. Salm, le lecteur a ainsi pu reconnaître à travers l'action de Thamar que celle-ci a compris la volonté divine. S'y ajoutent des parallèles entre Gn 38 et quelques passages des Proverbes, alors établis au niveau du contenu : Thamar et Juda ressemblent au sage et au fou de Pr 14,8 (idem Pr 14,29) ; Thamar se comporte comme une sage, car elle n'essaie pas de se venger du mal qui lui a été fait (Pr 20,22) ; derrière l'action risquée de Thamar se dessine une confiance en Dieu qui voit le bien et le mal (cf. Pr 15,3 et Gn 38,7.10) ; Thamar offre à Juda la possibilité de changer de voie, ce en quoi elle est comparable à la "femme sensée" envoyée par Dieu (Pr 19,14). De ces liens, E. Salm déduit que Gn 38 n'a jamais connu un autre emplacement que celui qu'il occupe actuellement, voire qu'il a été spécialement conçu pour cet emplacement¹⁴.

2.2.2. Argumentations à partir de la forme littéraire des textes

Admettant que l'histoire de Juda et Thamar fut probablement au départ un récit oral indépendant, les exégètes présentés ici argumentent à partir de sa forme actuelle, donc littéraire. On distingue, de nouveau, différentes approches ou présupposés.

2.2.2.1. Fidélité ou retour aux traditions

¹² B. Jacob (1934: 724) : "bevor eine Knechtschaft beginnt, wird schon der Erlöser geboren", cf. *Genesis Rabba* 85,1.

¹³ G.R.H. Wright (1982: 529): "motifs in the Tamar Story suggest that it is essentially non-historical and derives from the myth of the dying and returning saviour begotten in incest and born in/by/from the tree. Thus it is a working over the same field as the Joseph Romance and is conformable with it". Voir aussi infra notre § B.V.2.2.5.

¹⁴ E. Salm (1996: 202) : "das Kapitel hat nicht nur nie woanders gestanden - es wurde speziell für die Stelle, die es heute einnimmt, konzipiert. Das zeigen die deutliche Anbindung an Gen 37, die vielen Hintergrundangaben sowie der Kontrast zwischen Tamar und der Frau Potifars. Hinzu kommt die Verbindung der Kapitel 37, 38 und 39 durch die Wandlung, die beide Charaktere, Juda als auch Joseph, durchmachen."

La position d' U. Cassuto reste nettement caractérisée par un attachement à l'unité de la Thora¹⁵. Quant à l'histoire de Juda et Thamar, il estime (1929 ; 1973: 30ss) qu'il s'agissait d'abord d'un récit oral indépendant qui faisait partie d'une "folk-tradition" sans lien avec d'autres narrations. Elle aurait ensuite été reprise par un auteur qui l'a alors spécialement composée comme suite à la vente de Joseph : étant donné que la responsabilité de cette vente incombe à Juda, Gn 38 montrerait comment Dieu lui fait payer cette faute. D'où aussi des parallèles intentionnels entre 38,25-26 et 37, 32s.

De même que Cassuto, J. Goldin (1977) n'exclut pas que l'histoire de Juda et Thamar constituait à l'origine un récit indépendant avec des intentions propres. Pour l'essentiel, il s'inspire cependant de l'exégèse rabbinique classique qui présuppose des liens thématiques ou idiomatiques entre un texte et son contexte: quel qu'il soit, l'auteur de la forme et de l'emplacement actuels de Gn 38 a dû être guidé par ce qui lui paraissait être "a sound literary principle" : "either a thematic or idiomatic connection or association must be present between the story of the sale of Joseph into bondage and the account of Judah's encounter with Tamar." (ibid. 29). D'après J. Goldin, il s'agirait du thème de la victoire du plus jeune sur l'aîné qui s'inscrit dans le dessein divin : Juda est l'ancêtre de la tribu la plus importante d'Israël. Au départ, en revanche, c'est-à-dire dans sa famille d'origine, Juda occupe une place peu importante, car il n'est que le quatrième fils de Jacob qui, de plus, accorde une préférence à Joseph. C'est l'emplacement actuel de l'histoire consacrée à Juda qui annule ce décalage et qui permet de mettre Juda au premier rang: les trois frères aînés de Juda, à savoir Ruben, Siméon et Lévi sont tombés en disgrâce (Gn 34; 35,22) et Joseph, le fils préféré, a disparu à la fin du ch. 37. Par rapport à l'ordre des naissances des fils de Jacob, l'intérêt porte maintenant sur Juda qui sera alors le premier à assurer une descendance. Parmi celle-ci figure notamment un ancêtre de David, à savoir Pérez, dont le récit de naissance comporte de nouveau le thème de la victoire du plus jeune sur l'aîné - victoire qui est le signe de l'élection divine (ibid. 42s).

Selon C.M. Carmichael (1979: 2), la Genèse est un mélange complexe de légendes, de lois et de mythes étiologiques "invented long after the events in question but recorded as the events themselves with a view to explaining and even justifying it. Within this mix unified themes are to be found." Dans le cas de Gn 38 et de l'histoire de Joseph, les thèmes unificateurs sont d'abord l'arrière-fond sapientiel et la loi du talion (ibid. 57s) : le premier chapitre de l'histoire de Joseph relate les événements de sa jeunesse de façon à ce qu'ils anticipent ceux qui engageront le destin de la famille entière de Jacob - Juda y compris. À la façon sapientiale, Juda est personnellement tenu pour responsable de la vente de Joseph et du chagrin de son père (ch.37) d'où - en raison de la loi du talion - la suite de l'histoire : de même que Joseph est forcé de quitter sa famille, ainsi Juda quitte ses frères (et tous deux seront en contact avec des étrangers) pour apprendre ce que signifie la perte d'un enfant (argument déjà donné dans la Mishna, Sanh.102a). D'autres thèmes unificateurs sont la naissance de jumeaux et l'inversion du droit d'aînesse (Gn 38,27ss ; 41,50ss). Ces liens se voient finalement confirmés par Gn 49,8-12, qui contient des allusions à la fois à Joseph et à Juda (ibid. 59ss).

Le retour aux traditions, plus particulièrement à l'approche midrashique, est également préconisé par B.J. Diebner. Dans la mesure cependant où Diebner part du Pentateuque en tant qu'ensemble constitué à l'époque post-exilique, nous intégrerons sa position dans le prochain paragraphe.

2.2.2.2. La Genèse ou/et le Pentateuque comme un ensemble conçu à l'époque post-exilique¹⁶ : entre synchronie et diachronie.

Pour E. Fox (1989: 36), la Genèse se présente comme un livre cohérent, subdivisé en quatre parties (Gn 1-11 ; 11,27 ou 12,1 - 25,11 ; 25,19-36,43 ; 37-50) - dont chacune atteste quatre thèmes identiques : A. Une figure choisie par Dieu (Noé ; Abraham ; Jacob ; Joseph). B. La faveur divine qui va au plus jeune (Abel ; Isaac ; Jacob ; Joseph), thème alors lié à celui de la haine (Cain-Abel ; Sarah-Hagar ; Esaü-Jacob ; Joseph/ses frères). C. Menace de la continuité de la famille (assassinat d'Abel ; stérilité de Sarah ; Isaac et Jacob sont presque tués ; Joseph est presque tué ; des fils de Juda meurent ; la famille de Jacob succombe presque à la famine). D. Chaque partie se termine par des décès (Haran, Thera ; Sarah, Abraham, Ismaël ; Déborah, Rachel, Isaac ; Jacob, Joseph).¹⁷ La structure de base de l'ensemble étant caractérisée par l'opposition "sélection/survie <-> "lutte/désastre", E. Fox (ibid. 37) suppose que la conception de la Genèse en tant que livre doit être située dans un temps

¹⁵ U. Cassuto (1961: 103) : "... a unity, in truth, that does not exclude (...) a multiplicity and variety of source materials, nor even their reflection in the text before us; but a unity, none the less."

¹⁶ En ce qui concerne l'époque post-exilique, voir aussi infra § A.II.2.3.

¹⁷ Dans cette délimitation des quatre parties, Gn 38 est incluse dans l'histoire de Joseph. Au niveau des thèmes communs, on s'aperçoit cependant que la prise en compte de Gn 38 provoque, au point C, une coupure à l'intérieur de l'histoire de Joseph. Cette donnée significative n'est pas soulevée par E. Fox.

marqué par une crise nationale et religieuse, c'est-à-dire à l'époque exilique ou post-exilique. E. Fox estime cependant que l'on ne doit pas s'arrêter à cette époque historique particulière, car si ce livre a pu survivre, c'est justement parce que ses messages ont continué à interpeller des publics divers. Se situant ainsi entre l'approche diachronique (historique) et l'approche synchronique (littéraire), l'auteur termine son article en rappelant "that source-critics, form-critics, and rhetorical critics have much to learn from one another."

Une appréciation semblable quant à la cohérence dont témoigne la forme actuelle du livre de la Genèse se rencontre chez J. Blenkinsopp (1992: 108), qui estime que l'histoire des origines de l'humanité (1-11) et l'histoire familiale des ancêtres (12-50) se présentent comme un continuum narratif bien organisé - allant de la Création jusqu'à la descente en Egypte. C'est cette structure-même qui inscrirait dans la narration le thème de l'exil et du retour, ainsi que celui de l'extinction et de la survie, comme indices interprétatifs importants. Gn 38 servirait à retarder la progression de la narration tout en réunissant des motifs prééminents dans l'ensemble de l'histoire ancestrale: absence d'enfants, naissance de jumeaux dans des circonstances extraordinaires, subversion du principe du droit d'aînesse et relations problématiques avec la population cananéenne. S'y ajoute une autre donnée significative témoignant de la structure fictive des généalogies : Juda - comme Adam, Lamech et Noé - a trois fils, de même que la lignée ancestrale commence par les trois branches de la famille Terahite. Rappelant le thème de la préférence divine pour le cadet, J. Blenkinsopp en vient à la conclusion (ibid. 109) que "viewed in its totality, the genealogical schema exhibits the fulfilment of the creation command to encrease and multiply, while at the same time embodying tension between universalism and particularism, a central feature of the emergent judaism of the Second Temple period."

Avec B.J. Diebner (1992), nous passons à l'ensemble littéraire plus vaste du Pentateuque. Selon cet exégète (ibid. 57), il est "raisonnable de partir du Pentateuque dans sa totalité. Il faut essayer de définir le(s) contexte(s) historique(s) qui permettrai(en)t d'élucider les intentions du Pentateuque voire de ses auteurs" - car "On nous a transmis le Pentateuque comme un ensemble littéraire en cinq parties. Il s'agit là d'une intention voulue ; il faut donc chercher à en comprendre chaque partie dans ce contexte, et n'en chercher les intentions et les fonctions possibles que dans le contexte du Pentateuque entier." Pour ce faire, et pour "comprendre la tradition narrative dans son rapport à la tradition juridique", B.J. Diebner adopte le modèle des "*midrashim* du judaïsme antique et la méthode exégétique <midrashique>" (ibid. 57s)¹⁸. Gn 38 lui paraît, d'une part, "être un ajout "actualisant" la tradition de Joseph plus ISRAELITE que JUDEENNE, qui insiste trop sur le rôle dominant de Joseph par rapport à ses frères. Son ascension est en quelque sorte "freinée" par la tradition JUDEENNE du chapitre 38."¹⁹ D'autre part, cependant, il soulève que Gn 38, ainsi que l'histoire de Joseph, sont différents des récits patriarcaux précédents en ce que le mariage avec des femmes étrangères n'y donne pas lieu à une critique. Puis il conclue (ibid. 66) : "Genèse 37-50 corrige donc les textes précédents, en accord halachique avec Dt 23,8ss, "Tu ne mépriseras pas l'Edomite, car il est ton frère " (cf. Gn 25,27.32ss et 38,27ss) et "Tu ne mépriseras pas l'Egyptien, car tu as été migrant dans son pays" (cf. Gn 41 et 45-50ss)."

2.2.2.3. Approche littéraire ou "art of biblical narrative"

Les lectures rencontrées ci-dessus trouvent leur continuité (également au niveau des arguments) dans les approches dites littéraires. Généralement indifférentes à l'historicité, elles sont basées sur la présupposée cohérence artistique du texte final où le concept de l'intertextualité et l'idée d'un narrateur omniscient jouent un rôle important²⁰.

Le premier représentant de l'approche littéraire qui a étudié Gn 38 et ses liens avec l'histoire de Joseph est R. Alter (1981: 3ss). Parmi ces liens, R. Alter reprend d'abord des observations déjà faites dans l'exégèse rabbinique (Genesis Rabba 85,2), à savoir le thème de la séparation indiqué par la racine ירד (Gn 38,1; 39,1), puis la formule de reconnaissance הכר נא (Gn 37,32; 38,25) - tout en liant cette dernière au thème de la tromperie et au motif du chevreau (37,31; 38,17.20.23). Mentionnant ensuite le motif du renversement du droit d'aînesse par l'élection du plus jeune, que Gn 38 partagerait avec l'ensemble de la Genèse, R. Alter envisage une sorte d'ironie pouvant expliquer l'emplacement du chapitre à cet endroit précis : tandis que les rêves de Joseph, l'avant-dernier fils de Jacob, ont laissé entendre qu'il régnerait sur ses frères (37,6-10), c'est Juda, son aîné, qui sera le progéniteur des rois d'Israël (38,27-30). Par le récit des trois premières naissances, en revanche, le début du ch.38 serait mis en opposition avec la fin du ch.37 où Jacob pleure son fils - à quoi s'ajouterait le contraste entre le "père inconsolable" (37,35) et

¹⁸ Cette approche se trouve déjà présentée dans une série d'articles dans *DBAT* datant de 1983/1984 qui n'ont cependant pas donné lieu à une analyse de Gn 38.

¹⁹ (1992: 62 n. 22). Les majuscules désignent Israël et Juda comme entités politiques.

²⁰ Voir aussi supra notre introduction § II.2.a.

"Juda consolé" (38,12). Selon R. Alter, ces différentes données stylistiques et thématiques montreraient à l'évidence "how brilliantly it (i.e. Gn 38) has been woven into a complex artistic whole" (ibid. 20).

C.G. Williams (1982: 103) signale les mêmes éléments que R. Alter en y ajoutant le changement intérieur de Juda qui - bien que préparé en Gn 38 - n'intervient qu'au moment de sa descente en Egypte (44,18-34). De ces liens, il déduit que l'auteur - qui "sees the divine hand in the course of complex human events"- avait l'histoire de Joseph constamment à l'esprit.

M.P. Cowan (1990) reprend aussi quelques éléments mentionnés par R. Alter. Il s'agit notamment de la racine ירד qu'elle associe à la descente en Egypte et à celle vers le shéol (Gn 37,35; 42,38; 44:29.31) qui évoque l'étranger, la mort et la séparation - donc des thèmes omniprésents en Gn 38 (ibid. 187ss). Outre la formule הָכַר נָא (ibid. 190ss), M.P. Cowan mentionne le motif de la tromperie et celui du premier-né évincé par le cadet - thèmes que Gn 38 partage non seulement avec l'histoire de Joseph, mais aussi avec d'autres récits de la Genèse (ibid. 1922ss). Avec ces derniers, Gn 38 partagerait également le thème de la procréation (continuation de la lignée familiale par la naissance d'un fils signalée par le mot תולדות - présent en Gn 38 par la racine ילד), celui de la promesse faite aux patriarches (sous-jacente en Gn 38 par le mot וְרַע, et enfin celui de la stérilité que M.P. Cowan considère comme étant le thème principal de l'ensemble de Gn 38, ou de la *fable centrale*. A la lumière des autres récits de la Genèse qui en parlent, c'est-à-dire grâce à l'*intertextualité*, les lecteurs s'aperçoivent de la particularité de ce récit : Thamar n'y étant pas dite stérile et l'absence d'enfants étant la faute des hommes, ils reconnaissent que ce récit met en question la conception culturelle (patriarcale) d'après laquelle la promesse divine relative à la descendance est menacée par les femmes. Ceci serait souligné par le fait que Dieu a choisi Thamar pour accomplir cette promesse. A côté de cette *fable centrale* avec son thème de la stérilité, M.P. Cowan détecte en Gn38 des *sous-fables* qui - traitant du but de Thamar de retrouver une place dans la structure sociale - refléteraient une autre intertextualité (ibid. 187-222).

A.J. Lambe (1999) se base explicitement sur les conclusions de R. Alter et propose d'étudier le développement du caractère de Juda tel qu'il se révèle à travers le "structural pattern of departure-transition-return". Une partie de sa conclusion correspond notamment à celle d'E. Salm (cf. supra § A. I.2.2.1.2 ; voir aussi, infra, H. Seebass) - sans qu'un renvoi y soit fait - à savoir: "... the episode of Genesis 38 is intimately related to the Joseph story. This relationship is shown by focusing upon the character development of Judah. (...) ... the dramatic experiences that Judah undergo in ch.38 is crucial to understanding Judah's important role as spokesman for the family in the Joseph story". Comme d'autres exégètes pratiquant l'approche narrative, il note finalement que d'autres thèmes ou motifs "such as identity, justice, responsibility, blessing, reconciliation, continuity and favouritism ... connect ch. 38 to the whole of the book of Genesis" (ibid. 68).

D'autres exégètes se distinguent de ceux qui sont mentionnés ci-dessus dans la mesure où ils attribuent Gn 38 à une source (J). Leur argumentation cependant s'inscrit dans la lignée de l'approche littéraire.

Il s'agit d'abord de H. Seebass (1978: 74ss) qui considère Gn 38 comme un thème secondaire ("Nebenthema") de l'histoire de Joseph, cependant indispensable à cette dernière puisqu'elle sert à préparer le rôle important que Juda y jouera par la suite : apparaissant en 38 comme pater familias et juge de sa maison (vv.24-26), il y a reçu le poids nécessaire lui permettant d'apparaître devant Joseph comme un partenaire quasi égal. C'est en effet après le discours de Juda (44,18-34) que Joseph, le maître-juge égyptien, se fera connaître à ses frères, premier pas vers la réunification de la famille. On retrouve ensuite un argument déjà rencontré, à savoir que ce même discours témoigne aussi d'un changement intérieur de Juda, préparé par le ch.38, car contrairement à 37,25-28 où il n'avait souci que de lui, il pense maintenant à son père (vv.29.31.34). H. Seebass en conclut que ce thème secondaire aide finalement à comprendre pourquoi Juda est non seulement comparable, mais même (d'après Gn 49,8-12; 22-26) supérieur à Joseph.

Mettant l'accent sur "the narrative and theological linkages between this chapter and its neighbors", G.J. Wenham (1994: 365) estime que l'épisode de Juda et Thamar fournit un commentaire de ce qui s'est passé auparavant tout en donnant une vue anticipée de ce qui est à venir (ibid. 363). Outre les thèmes déjà rencontrés ci-dessus²¹, on y trouve celui de l'injustice qui va être réparée et reconnue par celui qui l'a commise (38,26 et 42,21). La finale de Gn 38, à savoir la naissance de Pérez, ancêtre de David, voire du Christ, amène G.J. Wenham à une conclusion qui va plus loin que M.P. Cowan et qui étend la lecture intertextuelle au Nouveau Testament : Gn 38 focalise non seulement les idées principales de l'ensemble de l'histoire des patriarches, mais "this story, which at first sight seems to be so marginal to biblical history, records a vital link in saving

²¹ G.J. Wenham (ibid. 364s) mentionne : la tromperie ; le changement du caractère de Juda en 38,26 - sans lequel on ne comprendrait pas son attitude en 44,18-38 ; la double exploitation du thème de la préférence divine pour le cadet (38,27-30 et son allusion à Jacob/Esau) que Wenham interprète, contrairement à R.Alter, comme une assurance de la réalisation des rêves de Joseph (37,7ss) ; la promesse divine d'une descendance nombreuse faite aux patriarches, à laquelle Onan se montre insensible en refusant de procréer ; c'est par l'action de Thamar, l'étrangère, précurseur de Ruth, que la promesse faite à Abraham va se réaliser.

history. Tamar, through her determination to have children, secured for Judah the honor of fathering both David and the Savior of the world" (ibid. 370).

2.3 Opposition à un lien d'origine entre Gn 38 et l'histoire de Joseph

C'est la position de la majorité des exégètes qui travaillent de façon diachronique quelle que soit leur théorie (des sources ; des compléments etc.). Ne pouvant toutefois pas nier certaines similitudes ou tensions thématiques entre le ch.38 et son contexte narratif, ils les emploient soit comme un argument contre ce lien, soit - en les jugeant secondaires - pour expliquer l'insertion rédactionnelle de Gn 38.

2.3.1. Arguments contre le lien d'origine

L'argument principal est celui de la continuité narrative entre les ch. 37 et 39²², alors perturbée par le ch.38²³, ou, plus généralement, l'homogénéité ou la cohérence de l'histoire de Joseph dont chaque épisode, à part le ch.38 ("digression"), s'inscrit dans une continuité²⁴. Outre l'autonomie thématique, cette fois-ci de l'histoire de Juda et Thamar²⁵, on rencontre quelques arguments plus détaillés :

D'après Gn 38, Juda se sépare de ses frères, fait non mentionné dans l'histoire de Joseph où il est toujours en leur compagnie²⁶ - et cela en tant que célibataire²⁷. L'émigration en Egypte n'est aucunement présumée en Gn 38²⁸. Le caractère noble de Juda, tel qu'il se dessine dans l'histoire de Joseph, est en contradiction avec son comportement en Gn 38²⁹. Dans l'histoire de Joseph, Juda et ses frères apparaissent finalement soumis à leur père, tandis que d'autres chapitres montrent certains d'entre eux indépendants et/ou en opposition à lui : Siméon et Lévi en Gn 34, Ruben en Gn 35,21, puis Juda en Gn 38³⁰.

2.3.2. Hypothèses quant à l'emplacement d'origine de Gn 38

Le premier à avoir soulevé des ressemblances entre les épisodes de la vie de Siméon/Lévi, Ruben et Juda fut J. Wellhausen (1889: 50), qui en déduit que le ch.38 se trouvait à l'origine combiné avec les ch. 34. 35,21 - avant qu'une main probablement tardive ne l'ait inséré à l'endroit actuel, puisque le ch.37 atteste (encore) la présence de Juda parmi ses frères. Cette hypothèse quant à l'emplacement d'origine de l'histoire de Juda et Thamar fut largement adoptée³¹. D'autres signalent des liens thématiques entre Gn 34; 35,2; 38 sans cependant se prononcer quant à l'emplacement d'origine de l'histoire de Juda et Thamar³².

2.3.3. Explications de l'emplacement actuel

L'argument le plus souvent évoqué est d'ordre chronologique:

²² Cf., p.ex., J. Wellhausen (1889: 50), H. Holzinger (1898: 227), H. Schüngel-Straumann (1984: 149).

²³ Cf. O. Procksch (1924: 207), R.H. Pfeiffer (1930: 69), J. Chaine (1948: 387), J. Skinner (1948: 450).

²⁴ Cf. E. König (1925: 672), G. von Rad (1949; 1968: 364), J. Van Seters (1992: 207s), M.H. Matthews/D.C. Benjamin (1993: 115).

²⁵ Cf. E. Blum (1984: 224), H.-Chr. Schmitt (1988: 87 n.390), J.A. Soggin (1993: 281).

²⁶ Cf. H. Gunkel (1901: 371), B. Luther (1906: 202), G. von Rad (1949; 1968: 364), B. à Luke (1965: 52).

²⁷ Cf. B. Luther (1906: 202).

²⁸ Cf. H. Gunkel (1912: 410), J. Skinner (1951: 450), M.C. Astour (1966: 185), J. Van Seters (1992: 208).

²⁹ Cf. R.H. Pfeiffer (1930: 70).

³⁰ Cf. W. Rudolph/P. Volz (1933: 183).

³¹ Cf. H. Holzinger (1898: 227), R. Smend (1912: 96s), O. Eißfeldt (1922: 26), O. Procksch (1924: 207), E. Blum (1984: 210).

³² Cf. H. Gunkel (1901: 371), C. Westermann (1982: 42), A. de Pury (1989: 88), ou W. Dietrich (1989: 50s).

On mentionnera aussi la position de J. Vermeylen (1989: 163.168) qui ne se prononce pas sur l'emplacement d'origine de Gn 38, mais sur son appartenance à un ensemble de textes autres que Gn 34 et 35,21 : il s'agit des textes du type "Yahviste salomonien" - parmi lesquels figurent, entre autres, Gn 25,22-23*; 27,1-40*; 29,15-30,24*; 32,28-29a ; 37,5-8; 38,1-30; 41,45*.50-52* et 48,1-20. Outre l'emploi constant du nom de Yahvé, ils ont en commun le motif du choix du cadet de préférence à l'aîné, à quoi s'ajoutent, dans la plupart des cas, l'absence d'intervention visible de la part de Yahvé, qui est cependant l'auteur réel des choix opérés, ainsi que l'absence d'un jugement moral sur la conduite parfois scandaleuse des personnes.

"... le Yahviste, qui a trouvé ce morceau dans des traditions anciennes, a dû résoudre le problème de l'endroit où il fallait placer cet épisode dans la suite des traditions qu'il rapportait." (G. von Rad 1949 ; 1968: 364).

"Genesis XXXVIII tells how Judah left his brothers, and it records events lasting twenty years or more, while XXXVII includes Judah with his brothers when they sale the young Joseph into slavery. Nor is there any place after XXXVII where the story of Judah and Tamar would have fitted better than in its present position. The story had to come, not only after the sale of Joseph, but also before Judah settled in Egypt with the other sons of Jacob, and there is no obvious place for it later than XXXVIII. The editor - and I see no good reason why the editor should not have been J himself - had to dovetail the two traditions together as best as he could." (J.A. Emerton 1975: 348).

Or, déjà H. Gunkel (1901: 371) avait jugé cet emplacement adroit : après le ch.37 se trouve un espace temporel dans l'histoire de Joseph où l'on n'entend plus parler de ses frères. C'est dans ce laps de temps, se disait celui qui a inséré le ch.38, qu'a dû se passer l'histoire de Juda et Thamar. Cette argumentation fut suivie par E.A. Speiser (1964: 295), par J. Scharbert (1986: 242) et, de façon légèrement modifiée, par G. von Rad (1949; 1968: 364) - "on obtient un certain effet en faisant disparaître complètement Joseph de la scène pendant un certain temps, comme il a disparu des yeux de son père et de ses frères" - auxquels d'autres exégètes se sont ralliés³³.

En dehors de l'argumentation chronologique³⁴, on rencontre diverses propositions thématiques pour expliquer l'emplacement actuel de Gn 38 :

Son insertion sert à mettre un espace entre les versets contradictoires 37,36 et 39,1³⁵ ; elle est due au thème commun d'un mariage non critiqué avec une étrangère³⁶ ; elle s'explique par la présence de Juda au ch.37³⁷, ou encore par le souhait du rédacteur de faire ressortir soit la position de Juda parmi ses frères³⁸, soit le contraste entre son comportement critiquable et l'attitude de Joseph³⁹. Ce dernier argument est contraire à celui du changement de caractère de Juda qui permet de jeter un pont entre Gn 37 et 44,18ss⁴⁰ et à celui de la loi du talion : de même que Juda a sauvé la vie de Joseph, ainsi Thamar sauvera la lignée de Juda de l'extinction tout en le préservant de prononcer sur elle une sentence de mort illégale⁴¹. Outre le fait que Jacob et Juda sont tous deux des patriarches, trompés et obligés de reconnaître une pièce à conviction, on mentionne le contraste entre Thamar et la femme de Potiphar (ch.39)⁴².

Nous avons rencontré plusieurs des motifs ci-dessus mentionnés dans les lectures narratives (cf. supra § I.2.2.2.3) où ils servent à démontrer les liens entre Gn 38 et l'histoire de Joseph. Ces mêmes motifs peuvent cependant être jugés superficiels⁴³ ; autrement dit : une même donnée thématique peut être utilisée

³³ Cf., p.ex., D.B. Redford (1970: 17s), J.A. Emerton (1975: 349) ou E. Blum (1984: 224 n. 3). Voir aussi l'argument de L. Ruppert (1984: 215) : "um die Zeit zu überbrücken".

³⁴ Cf. aussi G.W. Coats (1974: 17), B. Vawter (1977: 389), Th. Römer (1992: 78).

³⁵ H. Holzinger (1898: 230).

³⁶ Cf. Th. Krüger (1993:225s).

³⁷ J. Wellhausen (1889: 50) qui a été suivi par O. Procksch (1924: 207), H. Junker (1949: 101), J. Scharbert (1988: 35) ou encore par N. Kebekus (1990: 28) qui parle plus précisément de l'intérêt porté à Juda au ch.37.

³⁸ Cf. H. Ryle (1921: 358).

³⁹ Cf. H.-Chr. Schmitt (1980: 87).

⁴⁰ Cf. J. Scharbert (1986: 242) ou W. Dietrich (1989: 50s). W. Dietrich distingue entre une version d'origine de l'histoire de Joseph ("Nouvelle") - où Juda n'est guère mis en relief - et sa version élargie (texte actuel) où ce personnage devient central. Cette importance de Juda trouve un écho dans les histoires relatives aux patriarches, à savoir en Gn 49,8-12 et en Gn 38 que Dietrich met en rapport avec Gn 34 et 35,22 : seul Juda se tire d'une affaire délicate pour lui-même et pour l'avenir de sa famille ; son rôle privilégié a été prolongé dans l'histoire de Joseph par le concepteur de la version élargie qui y aurait inséré l'histoire de Juda et Thamar dont les vv. 25b et 26a (voire aussi les vv.27-30) seraient de sa main.

⁴¹ Cf. M.H. Matthews/D.C. Benjamin (1993: 115).

⁴² D.B. Redford (1970: 18).

⁴³ Cf., p.ex., G.W. Coats qui, en 1974, mentionne parmi les liens entre Gn 38 et l'histoire de Joseph le motif de la tromperie, la formule de reconnaissance et le verbe ירר (ibid. 15ss) - liens cependant qu'il déclarera plus tard comme étant "purement superficiels" (1983: 274).

ou exploitée de façon à servir d'argument soit pour, soit contre l'appartenance de Gn 38 à l'histoire de Joseph⁴⁴.

Ceci confirme - outre l'importance des présupposés respectifs des exégètes - que la question du lien entre l'histoire de Juda et Thamar et son contexte actuel est complexe. D'où, probablement aussi, une certaine ambiguïté que l'on a pu remarquer chez tel ou tel exégète⁴⁵. Une telle ambiguïté est parfaitement illustrée par cette position d'A. Soete (1987: 153) - se résumant au constat que la nouvelle de Thamar a été insérée dans l'histoire de Joseph "dont elle est certes indépendante, mais pour laquelle elle n'est cependant pas sans importance puisqu'elle traite d'un personnage essentiel de l'histoire de Joseph" - ou aussi par ces propos plus argumentés de H.J. Boecker (1997: 53s) qui revient, entre autres, à la position de H. Seebass présentée ci-dessus : notant que l'un des problèmes centraux de l'interprétation de Gn 38 est celui de son contexte littéraire, notamment son rapport avec l'histoire de Joseph, H.J. Boecker se rallie d'abord à l'opinion majoritaire selon laquelle Gn 38 en était originairement indépendante. L'emplacement actuel, estime-t-il ensuite, demande cependant à être pris en compte au niveau de l'exégèse, c'est-à-dire au niveau de l'interprétation du texte final où les réflexions de Seebass seraient à prendre en considération.

**II. La question de l'unité et de la datation de Gn 38 (stade oral, auteur, rédacteur) :
quelles réponses et quels critères pour quelle théorie ?**

1. Théorie des sources

1.1. Le(s) Yahviste(s) classique(s) - (Xe-VIIIe siècles)

Les exégètes adhérant à la théorie des sources attribuent Gn 38 presque unanimement à la source J définie par Wellhausen⁴⁶, parfois avec des subdivisions en J1 et J2⁴⁷, ou à une main yahviste secondaire⁴⁸. En même temps, ils adoptent aussi le présupposé de Gunkel selon lequel chaque texte de la Genèse avait d'abord circulé oralement avant d'avoir été recueilli et mis par écrit par un auteur biblique.⁴⁹

Cette attribution à J se fait en raison de l'emploi du nom יהוה aux vv.7.10 et de quelques tournures ou mots considérés comme caractéristiques de cette source, alors surtout évoqués par les exégètes plus anciens - ou simplement parce qu'il s'agit là de l'opinion prédominante. La mise par écrit de Gn 38 se voit ainsi fixée au Xe (parfois au IXe ou VIIIe) siècle - donc, en tout cas, avant les textes prophétiques et législatifs (D)⁵⁰. Son stade oral doit, par conséquent, être plus ancien - fait que de nombreux exégètes jugent confirmé par la façon non critique dont il y est question des relations entre Juda et les Cananéens⁵¹.

⁴⁴ Cf., p.ex., H. Schweizer (1991: 325-330) qui, s'appuyant sur une vérification textuelle détaillée des divers éléments de Gn 38, arrive à séparer ce chapitre, sans façons, de l'histoire de Joseph.

⁴⁵ Cf. aussi M. Savage (1980: 98s) : "No matter what the diachronic situation of the Joseph Narrative may be, rhetorical analysis (a synchronic approach) has demonstrated that the episodes of the received text (with the possible exception of the Tamar episode) are integral to the narrative structure of the tale."

⁴⁶ Cf. A. Dillmann (1882: 378), J. Wellhausen (1889: 50), H. Holzinger (1898: 227), S.R. Driver (1904: 326), H.E. Ryle (1921: 358), E. König (1925: 67), W. Rudolph/P. Volz (1933: 181), J. Chaine (1948: 382), G. von Rad (1949; 1969: 364), J. Skinner (1951: 450), E.A. Speiser (1964: 295), J.A. Emerton (1975: 346ss), B. Vawter (1977: 390), H.-F. Richter (1977: 87), H. Seebass (1978: 76), G.W. Coats (1983: 274), L. Ruppert (1984: 216), H. Schüngel-Straumann (1984: 149), J. Scharbert (1986: 242), A. Soete (1987: 153), K. Koch (1953; 1991: 74), J. Wenham (1994: 365).

⁴⁷ Cf., p.ex., R. Smend (1912: 96s) qui attribue Gn 38 à J1 (indépendant de J2). Il fut suivi par W. Eichrodt (1916: 99) et par O. Eißfeldt (1922: 26s) sauf que ce dernier appela J1 la "Laienquelle" (L) ; cf. aussi C.A. Simpson (1948: 129), puis J. Vermeylen (1989: 179.182) qui distingue entre un Yahviste davidique (Dv) et un Yahviste salomonien (J) auquel il attribua Gn 38.

⁴⁸ Cf. H. Gunkel (1901: 369) et O. Procksch (1924: 207).

⁴⁹ Malgré cela (ou peut être justement parce qu'il s'agit d'un présupposé allant de soi), leurs contributions - surtout celles qui figurent dans des commentaires de la Genèse - *commencent* généralement par l'indication de la source - donc par celle de l'auteur biblique. Cette anticipation est en même temps la marque d'un autre présupposé, à savoir celui du terminus ad quem du stade oral et du terminus a quo de la mise par écrit.

⁵⁰ Cf. aussi G.A. Rendsburg (1986b: 442 n.14) qui s'oppose à la théorie des sources, préférant "to see more unity in Genesis than is usually assumed and to date the book to the 900s"; encore jugea-t-il cette opposition peu importante "since both my approach and that of many upholders of the Documentary Hypothesis concur in dating Gen. XXXVIII to the United Monarchy."

⁵¹ Cf., en guise d'exemple, H. Holzinger (1898: 227): "Das Kapitel ist einheitlich, fraglos von J (יהוה) und v. 7.10, הבה, ורע בעיני פ

Du fait que la majorité des exégètes voit dans l'histoire de Juda et Thamar un récit (homogène⁵²) que le Yahviste aurait repris tel quel de la tradition orale, l'attribution à ce dernier n'a, au fond, que deux conséquences : (1) la fixation du terminus ad quem du stade oral. (2) La possibilité d'expliquer pourquoi cette histoire a trouvé son entrée dans le corpus biblique, le Yahviste étant considéré comme un collectionneur de traditions relatives aux ancêtres d'Israël et intéressé à la lignée de David (cf. infra § A. III.1.3). La thèse que l'insertion de cette histoire ancienne dans son contexte actuel n'est due qu'à un rédacteur plus tardif⁵³ reste ainsi également sans conséquence pour son interprétation. J.A. Emerton (1979: 403), qui attribue Gn 38 à J, va même jusqu'à dire :

"It may be doubted whether it would make much difference to the interpretation of the story if a different view of source analysis were adopted. It is also doubtful whether any change in understanding the story may be detected in later stages of the redaction of the Pentateuch."

1.2 Oppositions à J en raison du style et du contenu de Gn 38

B. Luther (1906: 200ss) distingue deux étapes principales dans le devenir de Gn 38. A l'origine, une *nouvelle* (conçue à partir d'une "ausgeführten Erzählung"), constituée des vv. 6-30, dont le but est de raconter comment la tribu (ou plutôt le royaume) de Juda, menacée d'extinction ou d'une autre catastrophe, a été sauvée sans l'aide du personnage éponyme. Le genre même de la nouvelle présupposant une époque d'activité littéraire intense, Luther donne un indice qui mène à dater la nouvelle de Thamar du IX^e siècle : il se pourrait qu'elle ait un lien avec un événement historique "de cette époque" où deux femmes avaient joué un rôle important, à savoir Athalie (qui avait exterminé toute la race royale en Juda) et Jehosheba (grâce à laquelle Joas échappa à cette extermination). La nouvelle a ensuite été reprise par l'auteur de l'ensemble du ch.38. Or, selon Luther, ni l'auteur (non judéen) de la nouvelle, ni celui de l'histoire entière (prb. judéen), ne peut être "J" ("J1"), car chez ce dernier, les fils d'Israël sont célibataires lors de leur descente en Egypte - thème d'ailleurs absent chez les deux auteurs qui s'imaginent que Juda et ses fils n'ont jamais quitté le pays. S'y ajoute que l'auteur de la nouvelle parle de façon non-critique de certaines choses - notamment de la קדשה - ce qui est contraire au caractère de "J". Luther suppose cependant que l'auteur de l'ensemble de Gn 38 a été influencé par "J" : celui-ci raconte la genèse du peuple jusqu'à la naissance des éponymes des différentes tribus, mais ne s'occupe pas de leurs subdivisions. C'est là qu'intervient l'auteur de Gn 38 qui parle des origines des lignées de Juda et de leur installation dans le pays. En cela, Gn 38 est un récit parallèle au récit de la conquête de "J", sauf que Juda y reçoit - comme Jacob chez "J" - un caractère pacifique.

D'après R. Pfeiffer (1930: 69), "the story of Juda and Tamar disturbs the contexte and has no place in J", car : dans l'histoire de Joseph, attribuée à J, Juda a un caractère noble, ce qui n'est pas le cas en Gn 38 dont l'ambiance plutôt primitive, voire barbare, est d'ailleurs en contraste avec le style fin et sophistiqué de J. Y est liée l'image idyllique que J peint de l'époque des patriarches, tandis que Gn 38 est marquée par la lutte pour la survie, la violence, l'inceste. S'y ajoute le caractère de Dieu : intéressé, chez J, à la gloire future d'Israël et à sa destinée parmi les nations, il est celui qui punit les fautes des hommes dans

v.16, וְיָצָא כֵן v.26, vgl. auch v.27f. mit 25,24f), aber da Cap. 39 unmittelbar an 37 anknüpft, nicht an seinem ursprünglichem Ort. (...) Wenn hier unbefangen vom Konnubium mit Kanaanitern geredet wird, wovon J in 24,3 nichts wissen will, so ist das ein Zeichen, dass Cap. 38 einer älteren, der Wirklichkeit der Dinge noch näher stehenden Schicht angehört". Pour un exemple de l'exégèse plus récente, cf. Schüngel-Straumann (1984: 149).

⁵² Se prononcent contre une homogénéité d'origine de l'histoire de Juda et de Thamar : H. Gunkel (1901; 1910) qui voit dans les vv.12-26 et les vv.1-11.27-30 deux parties d'abord indépendantes, tandis que B. Luther (1906) estime que les vv.1-5 furent ajoutés ultérieurement (cf. infra § A.III.1.2). D'après L. Ruppert (1984: 216), les vv.27-30 - car parallèles au récit de la naissance d'Esau/Jacob (Gn 25,21-26) - auraient pu circuler en Juda sans ce qui les précède. D'après H. Schüngel-Straumann (1984: 154), la naissance d'un seul enfant aurait suffi au dénouement de l'histoire ; d'où son hypothèse, appuyée par un renvoi au livre de Ruth, que la finale ne parlait à l'origine que de Pérez. G. von Rad (1949; 1968: 365) se montre hésitant quant aux vv. 1-11 : estimant que "ce fragment (...) a tous les caractères d'un exposé autonome" et que "l'histoire proprement dite ne commence qu'aux vv. 12ss", il juge ces versets cependant nécessaires, car "pour que le lecteur puisse comprendre cette étrange affaire, il faut d'abord que le narrateur lui apprenne quelques faits dont la conjoncture prépare le terrain de l'épisode entre Juda et sa belle-fille".

⁵³ A. Dillmann (1882: 378), p.ex., opte pour "R", responsable de la rédaction de A-B-C (= P-E-J) achevée avant l'incorporation de D (ca. 650-623). J. Wellhausen (1889: 50), qui sert de référence à O. Procksch (1924: 207), parle d'une "main plus tardive" dont la date n'est pas précisée. Pour H. Holzinger (1898: 227), il s'agit de RJe (ca. 621). W. Rudolph/P. Volz (1933: 183) optent pour le rédacteur de la Genèse, alors associé à école dtr de l'exil. Voir aussi J. Skinner (1951: 450) selon lequel il s'agit de RJe (avant 620), alors suivi par L. Ruppert (1984: 216) qui situe RJe au milieu du VII^e s.

l'histoire de Juda et Thamar. Celle-ci n'est cependant pas la seule à attester ces différentes données, car Pfeiffer les retrouve dans d'autres passages de la Genèse - ch. 14 ; 19,1-26.30-38 ; 34 ; 35,5.21s ; 36,9-39 - alors tous attribués à ce qu'il appelle la source "S" (du *sud* ou de *Séir*) : remontant à l'époque de Salomon, cette littérature édomique autonome aurait commencé à intéresser les Israélites durant l'exil - puis c'est le rédacteur final du Pentateuque qui l'aurait insérée, morceau par morceau, dans les narrations de JEP au cinquième siècle.

Signalant que Gn 38 est "unanimentement attribuée à J", C. Westermann (1982: 42s) s'oppose à cette attribution en estimant que les raisons avancées sont insuffisantes : les preuves linguistiques sont précaires et le cadre généalogique (vv. 1-2. 27-30) parle contre J⁵⁴. Quant à la transmission, C. Westermann distingue deux stades : il y a d'abord le noyau de l'histoire (vv. 12-26) qui a circulé oralement et de façon indépendante ; les parties généalogiques (vv. 1-11.27-30) sont, elles aussi, jugées "relativement" indépendantes puisqu'elles contiennent des indications sans importance pour la compréhension des vv.12-26 ; l'ajout de ce cadre généalogique au noyau narratif s'expliquerait par le souci de garantir la transmission de ce dernier moyennant son rattachement à un ancêtre connu par les lecteurs - et par rapport auquel Gn 38 apporterait des informations nouvelles⁵⁵. Cette histoire orale, comportant alors l'ensemble des versets⁵⁶, serait née parmi les descendants de Juda et Thamar dans une population mixte où Cananéens et immigrants israélites (jacobites) cohabitaient pacifiquement et se mariaient entre eux, fait qui se serait étonnamment préservé au cours de la longue histoire de la tradition. Celle-ci s'achève avec un rédacteur qui l'aurait insérée dans le cycle de Jacob puisqu'elle traite, de même que Gn 34 et 35:21-22, d'un de ses fils.

J. Van Seters (1992: 207) qui attribue au Yahviste (daté à l'époque post-exilique) le rôle principal dans la composition du Pentateuque, considère Gn 38 comme une narration "pré-yahviste" (date non signalée), similaire à nombre d'autres traitant de l'ethnographie et de la généalogie de l'ancien Israël (comme, par ex., les histoires de naissance des douze fils de Jacob). Le fait qu'il s'y agisse d'une tradition plus ancienne que l'oeuvre plus large du Yahviste serait par ailleurs indiqué par la relation amicale avec les Cananéens dans la mesure où celle-ci refléterait une vue ethnographique très différente de la sienne.

Une conception semblable du Yahviste-rédacteur (post-Dt, mais pré-dtr) se rencontre chez Ch. Levin (1993) qui considère cependant Gn 38 comme un ajout "post-yahviste" (antérieur à P). Son argumentation se limite aux remarques suivantes (ibid. 271) : il s'agit d'un texte visiblement tardif et construit qui se réfère à d'autres textes de la Genèse (tel qu'à Gn 25,24-26 ou à Gn 37, 32s) et où le paradigme de la loi du lévirat est largement développé.⁵⁷

1.3. Le Jéhoviste (seconde moitié du VIII^e siècle)

P. Weimar (1977: 168s), qui n'a pas fait une analyse détaillée de Gn 38, compte ce chapitre parmi des histoires conçues à l'époque de la menace assyrienne (sont citées : Gn 12,10-20* ; Gn 34* ; Gn 38* ; Nouvelle de Joseph ; Ex 1,15-20* ; Ex 2,1-10*) : elles témoignent d'une influence sapientiale, d'un grand penchant pour des matières étrangères, et ce sont souvent des femmes qui y jouent le rôle décisif. On y constate également une réception de thèmes mythiques, un langage archaïsant, lié à une conception consciemment archaïque de Dieu, qui leur donnent une expression ancienne. A l'origine toutes indépendantes et sans lien avec "E" ou "J", elles auraient été remaniées, puis intégrées par le Jéhoviste (qui a réuni "E", "J" ainsi que des traditions propres), chez qui la tension "vie-mort" joue un rôle important.

Cette conception du Jéhoviste est aussi celle adoptée par E. Salm (1996: 12s), à la différence qu'elle ne le considère pas comme le rédacteur, mais comme l'auteur de Gn 38, plus précisément des vv.1-26. Cette attribution est basée sur deux données étroitement liées : (1) Le présupposé que le Jéhoviste est l'auteur de l'histoire de Joseph. (2) Des nombreux points communs qu'E. Salm trouve entre Gn 38 et l'histoire de Joseph, elle déduit que le Jéhoviste a conçu Gn 38,1-26 expressément pour cette dernière, et cela sans se baser sur une tradition orale, qu'elle juge inexistante. Quant au but de l'histoire, l'auteur le voit dans la

⁵⁴ "Obwohl Gen 38 einstimmig zu J gerechnet wird, ist das nicht genügend begründet. Die Sprachbeweise sind dürftig, und der breite genealogische Rahmen (V.1-2.27-30) spricht gegen J."

⁵⁵ "Einer solchen ausführlichen genealogischen Rahmung bedarf die Erzählung, weil sie selbständig umlief (...). Sie hat ihren Grund darin, daß der Erzähler seinen Zuhörern von ihren Ahnen erzählt, im genealogischen Rahmen knüpft er an ihr Wissen an und ergänzt es. Von ihnen sollen sie nun in der Erzählung etwas Neues erfahren".

⁵⁶ C. Westermann ne dit pas explicitement si l'histoire qui circulait oralement parmi les descendants de Juda et Thamar comportait déjà le cadre généalogique, mais sa remarque citée ci-dessus ("Von ihnen sollen sie nun in der Erzählung etwas Neues erfahren") ainsi que la suite de son exposé le laissent supposer. Il en est autrement pour son hypothèse que la finale n'aurait, à l'origine, parlé que de Pérez, car rien n'indique à quel moment remonte l'ajout de Zérach.

⁵⁷ "Das in grosser Breite erzählte Paradigma für das Gesetz über die Schwagerehe (Dt 25,5-10) ist spürbar ein später, konstruierter Text, für den Vorlagen wie Gen 37,32s (= v. 25-26) und Gen 25,24-26 (= v.27-30) benutzt sind. (...). On notera que Christoph Levin commence ses quelques remarques sur Gn 38 par cette citation de J. Wellhausen (1889: 48) : "Da Kap. 39 die unmittelbare Fortsetzung von Kap. 37 ist, so kann Kap. 38 erst von späterer Hand hinter Kap. 37 gestellt sein." On se rappelle cependant que Wellhausen a attribué Gn 38 à la source J.

critique du comportement de Juda, alors transposable à celui des puissants du royaume du sud après la chute de Samarie, - époque de misère sociale pour une grande partie de la population, notamment pour les défavorisés de la société, représentés en Gn 38 par Thamar. Les vv.27-30, attribués à un rédacteur proche de la pensée jéhoviste, poursuivraient la trame didactique des vv.1-26: à travers le parallèle avec la naissance d'Esau/Jacob, l'Etat de Juda s'y voit accordé une position comparable à l'importance de l'Etat d'Israël - ce qui signifie que les exigences de Yahvé à son égard sont également les mêmes. Si Juda, et plus précisément la royauté davidique mise en relief par Pérez, change de voie comme l'a fait l'ancêtre éponyme, alors sa maison subsistera.

2. Oppositions à la théorie des sources : la nouvelle critique

Rejeté dès son émergence par la plupart des exégètes restés fidèles à la tradition (cf. supra § I.2.2.1.1), le système de Wellhausen a toujours compté des opposants au sein même du mouvement historico-critique, bien que leur nombre se soit surtout accru depuis les années 70 de ce siècle⁵⁸. Les différentes tendances que l'on rencontre depuis se caractérisent généralement par une datation tardive - soit de la conception même des textes de la Genèse, soit de leur(s) rédaction(s)⁵⁹. L'importance de cette différence est évidente et s'illustre notamment par le cas de Gn 38.

2.1 Nouvelle théorie des compléments

L'impact de cette théorie sur l'interprétation de Gn 38 est relativement faible en ce que ses adhérents jugent l'histoire de Juda et Thamar souvent ancienne et/ou homogène.

Un des premiers à avoir présenté une nouvelle théorie des compléments (concernant Gn 37-49) est D.B. Redford (1970) : l'histoire de Joseph a été constituée d'une "Rubenversion" (proche de "E"), alors complétée par une "Judaversion" (proche de "J") - toutes deux conçues entre 650 et 550. A cela se sont encore ajoutées quelques parties dues au rédacteur de la Genèse. Parmi celles-ci, D.B. Redford compte la chronologie artificielle de l'histoire de Joseph moyennant laquelle ce rédacteur aurait essayé de résoudre le problème posé par le ch.38, qu'il avait déjà trouvé à l'endroit actuel : en donnant dix-sept ans à Joseph au début de l'histoire (37,2), trente ans quant il devient gouverneur d'Egypte (41,46) et trente-sept ans au commencement de la famine quand ses frères descendent en Egypte, il obtient vingt ans entre le ch.37 et le premier voyage de Juda - espace où les événements du ch. 38 ont pu se dérouler (ibid. 17). Quant à la provenance d'origine de Gn 38, récit au départ indépendant, Redford se limite à relever ses liens avec le livre de Ruth en supposant que ces deux histoires attestent peut-être les restes d'un cycle de légendes concernant la descendance de David - sans cependant préciser si ces récits ont été conçus durant la vie même de ce roi ou plus tardivement (ibid.).

H.-Chr. Schmitt (1980: 87 n. 390) considère lui aussi Gn 38 comme une histoire indépendante qui ne faisait partie ni de la couche judéenne⁶⁰ de l'histoire de Joseph, ni de l'histoire yahviste des fils de Jacob (Gn 34; 35,21,22; 49,1*.2-7). Ne se prononçant pas sur l'origine de Gn 38, il attribue son insertion à la rédaction yahviste tardive (exilique ou post-exilique) dont le but aurait été de créer un contraste entre le comportement critiquable de Juda (mariage avec une cananéenne) et celui de Joseph, refusant les avances de la femme de Potiphar (ch.39). Selon H.Chr. Schmitt, ce rédacteur a également retravaillé le texte : il lui attribue l'insertion du nom "Yahvé" (vv.7.10) qui surprend dans cette histoire restant, par ailleurs, dans l'immanence ; à cela s'ajoute que ce nom y est utilisé en lien avec la tournure *רַע בְּעֵינַי*, jugée apparentée au style dtr. Supposant que le terme *יָבֵם*(v.8) témoigne lui-aussi de cette couche tardive, Schmitt signale finalement l'expression *בֵּית הָהוּא* (v.1), elle-aussi fréquemment employée dans la littérature dtr.

N. Kebekus (1990) détecte dans l'histoire de Joseph une "couche de Ruben", retravaillée par "Je" (= "Rubenerweiterung"), puis par le rédacteur (post-exilique) du Pentateuque ("RP"), identifié à la "couche de Juda". Ne se prononçant pas sur la date d'origine de Gn 38, il est d'avis que son insertion à l'endroit actuel est due à ce rédacteur, qui l'aurait aussi fortement remaniée (ibid. 333) : estimant que seuls les vv. 12-26* avaient été transmis de façon indépendante, il lui attribue les vv. 1-11.27-30, dont le caractère d'ajout se montrerait par le manque d'homogénéité littéraire à la fois thématique (vv.12-26 "Familiengeschichte"

⁵⁸ Cf. A. de Pury, éd. (1989: 43-66)

⁵⁹ Cf. aussi le bref résumé fait par J.-D. Macchi (1999: 11ss).

⁶⁰ Ladite "Judaschicht" de H.Chr. Schmitt est comparable à la "Judarezension" de D.B. Redford, sauf que H.Chr. Schmitt la date à l'époque de David/Salomon - donc avant la "Rubenschicht", qui aurait retravaillé la première à l'époque exilique/post-exilique.

de caractère profane ; vv.1-11.27-30 "Stammesgeschichte" avec accentuation théologique aux vv. 7.10 - et influence dtr au niveau de la formule ⁶¹רַע בְּעֵינֵי יְהוָה et stylistique (vv. 12-26 surtout dialogues ; vv.1-11. 27-30 narratif).

2.2 Modèle des unités majeures (ou : hypothèse des fragments revue et corrigée)

Parmi ceux qui ont abandonné la théorie des sources pour décomposer le Pentateuque en unités majeures, à l'origine indépendantes les unes des autres, on mentionnera d'abord R. Rendtorff (1975/77) dont le modèle revient à "une sorte d'hypothèse des fragments revue et corrigée". Dans cette perspective, rien ne s'opposerait donc à la présence, dans le Pentateuque, d'ensembles littéraires anciens et même très anciens. Mais le Pentateuque en tant que tel ne serait que le résultat d'un effort rédactionnel de l'époque post-exilique."⁶²

Appliquant le modèle de R. Rendtorff à Gn 12-50, E. Blum (1984: 441ss) s'oppose à la théorie des sources en rejetant notamment le critère des noms divins⁶³. Quant à Gn 38, il s'intéresse surtout au "comment" et au "pourquoi" de son insertion dans l'histoire de Joseph, mais reste assez vague en ce qui concerne son origine : entité littéraire autonome, il s'agirait d'une étiologie des lignées de Juda et de la primauté de la maison de David - reçue à l'époque biblique comme une partie de la préhistoire généalogique de ce dernier. Par rapport à l'âge de cette histoire, E. Blum évoque, d'une part, l'hypothèse déjà rencontrée de la relation pacifique avec les Cananéens, puis postule, de façon générale, que "nos traditions de la Genèse présupposent un Israël qui, avec l'intégration de Juda et le rôle particulier de Joseph, a (pour nous) sa première attestation certaine à l'époque davidique-salomonienne" (ibid. 491). Au niveau des unités majeures dégagées de Gn 12-50, E. Blum rattache l'histoire de Juda et Thamar aux chapitres 34* ; 35,21.22a - racontant, eux aussi, un épisode de la vie d'un fils de Jacob - et au ch.49. Ces passages seraient devenus les pièces d'un *kompositionellen Zusammenhangs* appelé "groupe de textes judéens" dont l'enjeu ressort du ch.49 : deux fils de Jacob - Joseph et Juda - y reçoivent des bénédictions particulièrement importantes, mais c'est Juda qui aura le rôle prédominant. C'est lui qui régnera sur ses frères (vv.8.10) suite à la perte du droit d'aînesse de Ruben (v.3s) et à la malédiction de Siméon et de Lévi (vv.5-7), justifiées au niveau narratif par les épisodes racontés aux ch. 34 et 35,21s. Le ch. 38, en revanche, s'y insère avec sa tradition judéenne d'une étiologie de Juda et son renvoi implicite à David. Aucun de ces passages n'étant cependant pensable en tant qu'unité textuelle indépendante sans attache à son contexte narratif plus large, Blum arrive à la conclusion que ce groupe judéen présupposait l'existence et du cycle de Jacob et de l'histoire de Joseph - tous deux conçus dans le royaume du nord. Leur intégration dans ces deux traditions du nord n'étant envisageable qu'après une réception judéenne de ces derniers, il la date après la chute de Samarie et, plus précisément, sous le règne de Josias : ceux qui s'étaient réfugiés en Juda y avaient amené leurs traditions dont la réception positive fut alors possible, puisque les revendications d'une légitimité du pouvoir israélite qui s'en dégageaient étaient devenues politiquement inopérantes. S'y ajoute que le règne de Josias fut caractérisé par une politique non seulement judéenne, mais pan-israélite - climat favorable à la coexistence de traditions opposées (où Juda cependant l'emporte).⁶⁴

2.3 Diverses approches et critères menant à l'époque post-exilique

Pratiquant une analyse *structuraliste*, E.R. Leach (1969) postule : "whatever may have been the origin of particular Biblical stories, their synthesis has made them into a unity; they are not just a 'collection' of stories, they are stories constituting a sacred history and it is the historical element, the sense of ongoing destiny, that give the Old Testament its value as a symbol of the unity of the Jewish people." (ibid. 28). Selon lui, cette unité serait le résultat d'un travail d'éditeurs (IV-I siècles av.J-C) caractérisés par leur attachement à la loi d'Esdras/Néhémie contre l'exogamie - aussi reflétée dans un bon nombre de textes

⁶¹ N. Kebekus est cependant plus précis que H.Chr. Schmitt : l'idée d'une *personne* mauvaise aux yeux de Yahvé est, certes, absente dans l'historiographie dtr, mais "RP" - plus tardif - aurait parfaitement pu employer cette formule à sa façon.

⁶² Evaluation faite in : A. de Pury, éd. (1989: 66) ; pour un bref compte rendu de la thèse de Rendtorff, cf. aussi, ibid., 62ss.

⁶³ Cf. déjà B.D. Eerdmans (1908) qui s'est opposé au système de Wellhausen en considérant le mot *אלהים* non pas comme un nom divin, susceptible de donner lieu à une source, mais comme un pluriel, témoignant du polythéisme des patriarches. Ce fut le point de départ de sa mise en question des sources, à la place desquelles il mit une "récension de Jacob", comportant la plupart des textes de la Genèse (ad quem 700), enrichie ensuite par une "récension de Juda" - où Yahvé était devenu un dieu national - puis par des textes post-Dt, caractérisés par le monothéisme (ibid. 92). Quant à Gn 38 - qu'il n'a pas étudié en détail - Eerdmans l'attribua, avec Gn 39, à un "Ergänzer", jugeant leur matériel plus tardif que les légendes de la récension de Jacob, mais plus ancien que Dt (1908: 67).

⁶⁴ Concernant le "groupe judéen" d'E. Blum, cf. aussi J.-D. Macchi (1999: 304) qui la date cependant à l'époque post-exilique tout en restant hésitant quant à l'histoire de Juda et Thamar (ibid) : "Le récit de Gn 38 en fait-il également partie ? La question reste ouverte".

bibliques, dont certains traitent le problème de savoir comment un(e) Israélite "pur-sang" peut engendrer des enfants légitimes avec un(e) partenaire étranger(e). Quant à Tamar, mère de Pérez, ancêtre de David-Salomon, l'argumentation de Leach est très simple, car, dit-il : "Tamar's ancestry is unspecified but, by implication, it is pure not foreign."⁶⁵

Une position semblable se retrouve chez B.J. Diebner/H. Schult (1975: 2ss) qui expliquent l'origine du Pentateuque à partir de la situation après l'exil. Selon eux, toutes les histoires de la Genèse traitant du problème des mariages mixtes refléteraient la situation d'Esdras/Néhémie et dateraient de cette époque. Le ch.38, de même que le ch.34, montrerait ainsi que tous les moyens étaient bons pour éviter des mariages avec les Cananéen(ne)s.⁶⁶ Dans son article de 1992, où il reprend sa présentation de la Genèse comme un midrash de la Tora du judaïsme post-exilique, B.J. Diebner arrive à une interprétation différente de Gn 38 en ce qu'il soulève ici la position non-hostile de ce chapitre à l'égard des étrangers⁶⁷. A part quelques ajouts postérieurs, le livre achevé de la Genèse daterait de la deuxième moitié du II^e siècle av.J.C. Parmi ces ajouts, l'auteur compte la finale actuelle du chapitre 38 (vv.27-30) qui "refléterait la situation politique postérieure à 37 après (!) J.C., c'est à dire l'époque depuis laquelle Edom/Idumée, le jumeau de Juda (cf. JACOB/ESAU), porte la pourpre royale (Karmesin)." (ibid. 62, n.62).

Envisageant une origine ancienne de l'histoire de Juda et Tamar, Th. Krüger (1993) estime, avec une référence à C. Westermann, "que le texte ne peut guère être attribué à la source J" (qui est de toute façon mise en question de nos jours). Optant lui-aussi pour une croissance littéraire du texte, il reprend les indices signalés par Westermann (l'autonomie relative des vv. 1-11 et 27-30 par rapport à 12-26) puis évoque le "caractère d'ajout" de 14b, le changement terminologique קדשה/זונה, ainsi que l'absence du nom "Hira" aux vv. 20ss (ibid. 224 n. 68). Quant à l'interprétation de Gn 38, Krüger part de la forme finale - et du texte de Gn 38, et du Pentateuque- en estimant que cette histoire s'explique surtout dans le contexte post-exilique de la loi d'Esdras/Néhémie contre l'exogamie, à laquelle cependant elle s'opposerait par une critique des présupposés éthiques qui sont à la base de cette loi (pour plus de détails, cf. ci-dessous § A. III.2.2.) Par cette hypothèse, il répond à l'étonnement de C. Westermann quant à la préservation de la cohabitation pacifique entre Israélites et Cananéens dans la tradition, car, dit-il : si, dans la phase finale du Pentateuque à l'époque post-exilique, le problème de la démarcation ethnique d'Israël et des mariages mixtes est devenu particulièrement virulent, alors il est au moins envisageable que Gn 38 - indépendamment de l'époque de sa conception - ait été reçu comme une prise de position contre une démarcation ethnique rigoureuse.

Jugeant impossible d'attribuer Gn 38 à une des sources du Pentateuque, J.A. Soggin (1993) se base sur des données relatives au style et au contenu de ce chapitre homogène pour en proposer une datation très tardive. Sont mentionnés : (1) Liens avec le livre de Ruth. (2) Analogies avec les livres deutéro-canoniques de Tobit (aux vv. 11.14) et de Judith (au v.14). (3) Formes hébraïques parfois incorrectes ou imprécises (vv. 3.5.14.24.29) pouvant indiquer que l'hébreu n'était plus une langue parlée couramment. (4) Un hellénisme (זָרָה, vv. 18-20). (5) Emploi imprécis de זונה et קדשה. Pour Soggin, Gn 38 et le livre de Ruth appartiennent aux textes - parmi lesquels il compte aussi le livre de Jonas - qui apparaissent fondamentalement amicaux envers les Cananéens, et les non-Israélites en général. Ce n'est qu'un détail évoqué au sujet du livre de Ruth qui permet de deviner quelle époque est plus précisément visée : "... in Ruth something like a conversion to Judaism by the Moabite partner takes place, an element completely absent from our text. Ruth appears therefore as the theologically more mature work, part of the missionary effort that distinguished later Judaism and especially Pharisees." (ibid. 286).

Nous avons vu qu'un bon nombre d'exégètes considère Gn 38 comme un récit ancien dont le stade oral est antérieur à l'époque monarchique à laquelle remonte sa fixation par écrit, tandis que d'autres optent pour une conception ou réception exilique, voire post-exilique. Dans les pages qui précèdent, nous avons également eu quelques échos quant aux motifs ou thèmes que les exégètes ont soulevés dans ce texte. Le prochain paragraphe servira à les regrouper et à en dégager les lignes principales.

III. Genre et enjeux de Gn 38

"What is Genesis 38 about ? Who emerges as the story's protagonist ? Early Jewish interpreters give different answers to even those basic questions, depending on the parts of Genesis 38 that they emphasize, the other biblical passages they read in connection with this narrative, and the perspectives, concerns, and patterns of reading they bring to the text."⁶⁸

⁶⁵ (1969: 58). Cf. aussi infra § A.III.1.3.

⁶⁶ La nationalité de Tamar n'étant pas indiquée (contrairement à celle de la femme de Juda), les auteurs considèrent la première comme une Israélite (ibid. 9, n.19). Le critère qui semble les amener à voir en Gn 38 une opposition aux mariages mixtes est le suivant : le lévirat avec le semi-Cananéen Shéla est refusé à Tamar qui se procure ensuite des fils légitimes de Juda (ibid. 5).

⁶⁷ Cf. supra § A.I.2.2.2.1.

⁶⁸ E.M. Menn (1997: 13s).

Ces propos d'E.M. Menn sont aussi parfaitement valables pour les exégètes modernes, où le critère du style et du genre conduit souvent à une distinction entre le cadre (vv. 1-5 ou 1-12/27-30) et la partie centrale (vv. 6-26 ou 12-26) : le premier, d'aspect généalogique ou étiologique, est fréquemment qualifié d'*histoire tribale* (Stammesgeschichte), tandis que le second, davantage narratif, est souvent désigné par le terme de *nouvelle*⁶⁹, celle-ci considérée comme une *histoire familiale* (Familiengeschichte). L'évaluation de ces données s'avère étroitement liée à la question de savoir si les personnages présentés dans ce chapitre sont des individus ou des représentants de tribus, et dépend ainsi en grande partie de la conception de l'historicité des récits de la Genèse⁷⁰.

1. Histoire tribale ou histoire familiale ?

Les différences de genre et de style à l'intérieur du chapitre sont signalées par presque tous les exégètes, mais rares sont ceux qui l'expliquent de façon rédactionnelle (cf. 1.1). L'opinion majoritaire opte effectivement en faveur d'une unité d'origine de l'histoire de Juda et Thamar et privilégie alors soit l'aspect tribal, soit le caractère familial (cf. infra 1.2. et 1.3).

1.1 Histoire tribale et histoire familiale (une solution diachronique)

Les quelques exégètes qui ont adopté la solution diachronique ont en commun de considérer la partie narrative comme étant la plus ancienne. A part cela, leurs conceptions différentes de l'historicité des récits les amènent à des interprétations divergentes.

Conformément à sa thèse selon laquelle les récits de la Genèse remontent à des *légendes*, H. Gunkel (1901) applique ce terme ("Sage") à Gn 38 : basés sur des souvenirs historiques, les vv.1-12 et 27-30 racontent la légende tribale de Juda, c'est-à-dire l'origine de ses lignées qui, à la façon antique, sont présentées comme des personnes. Sont ainsi considérées comme *informations historiques* : la séparation de la tribu de Juda des autres tribus d'Israël et son lien avec les Cananéens ; les trois lignées de Juda : Er, Onan, Shéla ; le rattachement de la dernière à la localité Kézib et l'extinction rapide des deux premières ; la formation de la lignée de Pérez et de celle (édomite) de Zérach. Quant au récit de leur naissance, Gunkel hésite entre une valeur purement légendaire et l'écho d'une rivalité réelle qui s'est soldée par la victoire de la lignée de Pérez. C'est à partir de cette tradition, dont l'ancienneté est démontrée par le lien amical avec les Cananéens, que s'est formée la légende de Thamar⁷¹. Cette conception, proposée dans la première édition de son commentaire de la Genèse, se voit corrigée dans la troisième édition (1910), où Gunkel, se référant à B. Luther, présente l'ordre inverse : le facteur israélite (légende tribale) a été ajouté à la vieille légende de Thamar⁷² qui se compose de trois motifs : (1) Le motif de la veuve, dont la fidélité au mari défunt est récompensée par une descendance gagnée moyennant le lévirat. La naissance d'un enfant après la mort du mari rappelle aussi le mythe égyptien d'Isis. (2) Le motif de la fille concevant de son père contre sa volonté, qui rappelle la légende des filles de Loth et celle de Smyrna. On peut en rapprocher la légende de Judith en ce que la femme y joue son honneur pour un dessein plus élevé. (3) Le motif d'une femme accusée d'adultère qui, sur le point d'être mise à mort, est innocentée et sauvée au dernier moment, comme dans l'histoire de Susanna.

Pour B. Luther (1906: 180), le noyau le plus ancien de l'histoire (vv.6-30) constitue une nouvelle à laquelle l'auteur de l'ensemble du chapitre aurait ajouté les vv.1-5 afin de raconter l'origine des lignées de la tribu de Juda et les circonstances de

⁶⁹ En ce qui concerne la qualification "nouvelle", cf. déjà B. Luther (1906: 181-199).

⁷⁰ Pour une histoire de la recherche détaillée des différentes conceptions, voir H. M. Wahl (1997: 2-62).

⁷¹ "Die in cap. 38 wiedergegebene Tradition handelt nach ihrem ursprünglichen Sinn von der Entstehung der Geschlechter Judas. Aus dieser Tradition ist die vorliegende Sage von Tamar gestaltet worden." (1901: 377). Le fait que les traits de caractère de Juda y sont moins concis que ceux de Thamar s'expliquerait par le souci de l'auteur d'excuser le patriarcat ; d'où l'hypothèse de Gunkel "dass die Geschichte früher einmal urwüchsiger gewesen sei. In dieser vorauszusetzenden älteren Recension müsste eine Haupteigenschaft Judas, aus der er handelt, lebhaft dargestellt gewesen sein; dies würde die Sinnlichkeit gewesen sein, sein Verkehr mit Qedeschen, den seine Schwiegertochter kannte, und aus den sie ihren Plan baute" (ibid. 378). Cette hypothèse n'est plus reprise dans la troisième édition de son commentaire.

⁷² "Der Stoff des Kap. besteht aus zwei allogenischen Elementen (...). Der erste Stoff ist zumeist Nachhall von Stammesgeschichte, der zweite aber enthält einen andersartigen Sagenstoff. So scheint also auch in dieser Sage der israelitische Faktor nachträglich zu der alten Erzählung hinzugekommen sein" (1910: 419).

leur installation définitive dans le pays. Il s'agirait d'une habitude dominante dans la création littéraire de l'époque de cet auteur, où des récits historiques sont racontés avec les techniques et les motifs relatifs au genre de la nouvelle.

C. Westermann (1982: 42ss) parle non pas de nouvelle ou de légende, mais utilise les désignations "Familiengeschichte" et "Stammesgeschichte". L'enjeu principal du noyau d'origine (vv.12-26) ayant été de raconter le revirement du destin d'une femme, Thamar, et de traiter du droit familial (lévirat), il s'agissait donc au départ d'une histoire familiale et non pas tribale. Quant aux parties généalogiques ajoutées pour sauvegarder la transmission de cette histoire, il parle de "tradition". La valeur historique de ces généalogies n'est ainsi pas ouvertement mise en cause, mais aucunement défendue par Westermann qui ne se prononce explicitement que pour un seul élément historique: il s'agit du contact amical avec les Cananéens, dont il déduit l'ancienneté du récit.

N. Kebekus (1990 ; cf. supra § A.II.2.2) ne propose aucune interprétation pour le noyau d'origine (vv.12-26) qu'il appelle, lui aussi, "Familiengeschichte". Son évaluation des parties généalogiques ("Stammesgeschichte") attribuées au rédacteur judéen post-exilique se limite aux vv.27-30, où il voit un renvoi anticipé et implicite à David. La sorte d'historicité qu'il lui accorde devient manifeste lors de son interprétation de Gn 49,8ss : selon Kebekus, cette sentence sur Juda ne se réfère pas à la royauté historique de David, mais à l'attente du messie liée à la restauration de la royauté davidique à l'époque post-exilique.

De H. Gunkel (1901) à N. Kebekus (1990), en passant par C. Westermann (1982), la conception de l'historicité change donc considérablement : bien qu'il parle de "légendes", Gunkel accorde encore à ces récits un fond historique, alors fortement relativisé chez Westermann, puis considéré, par Kebekus, comme une donnée fictive servant à justifier la cause des auteurs ou rédacteurs tardifs. Ces degrés dans l'attachement à l'historicité jouent aussi un rôle important dans les cas où Gn 38 est considéré comme un récit homogène en ce qu'ils décident justement de l'enjeu accordé à l'ensemble du chapitre.

1.2 Une histoire tribale d'abord : souvenirs de l'origine de la tribu de Juda

Cette lecture est majoritaire chez les exégètes historico-critiques, qui restent attachés à une certaine historicité des événements rapportés dans la Genèse. On y retrouve généralement les positions de H. Gunkel dont l'explication des traits individuels dans l'histoire de Juda et Thamar se voit cependant mise en cause depuis M. Noth.

Considérant Gn 38 comme une légende tribale naïve pleine d'humour populaire, A. Dillmann (1882: 377) estime pourtant, avec d'autres, que ce récit contribue à l'histoire des tribus - notamment en ce qui concerne leur mélange avec les autochtones⁷³, l'origine des trois lignées principales de Juda⁷⁴ et la suprématie de Pérez⁷⁵.

Pour E. Meyer (1906: 433), l'histoire de Juda et Thamar, bien que présentée sous forme d'une nouvelle, est basée sur une légende généalogique racontant l'origine des trois branches de Juda.

Selon H.E. Ryle (1921: 358.363), Gn 38 symbolise des relations tribales plutôt qu'elle ne raconte une histoire personnelle. L'objectif premier est de préserver la tradition qui établit un lien entre les familles principales des "border races" et la grande tribu de Juda. Les vv.27-30 rapportent leur rivalité et la victoire de Pérez.

O. Procksch (1924: 207ss) voit dans ce chapitre une "krasse Ahnensage" dont l'arrière-fond serait une légende tribale d'une grande valeur historique. Le lien amical avec les Cananéens n'étant imaginable qu'à l'époque pré-mosaïque, O. Procksch estime qu'il s'agit de la source la plus ancienne de l'histoire de Juda.

J. Skinner (1951: 449s) parle d'un "substratum of tribal story", se présentant principalement comme un récit légendaire de l'origine des clans patriarcaux de Juda. Dans ce "nucleus historique", il reconnaît les mêmes "facts" que Gunkel.

Selon E.A. Speiser (1964: 300), c'est en raison de l'éventuelle prééminence de la tribu de Juda que l'histoire personnalisée (familiale) de cette branche avait un intérêt pour la tradition. Durant la période des Juges jusqu'à l'époque de David, Juda s'est agrandi en absorbant divers éléments cananéens. Le début de cette expansion est conté en Gn 38 qui se termine sur une note étiologique.

L'aspect étiologique est particulièrement mis en avant par M. Noth (1948: 163 avec n. 422) qui s'oppose cependant à y voir les simples reflets d'une situation historique. Selon lui, ils permettent de remonter à des faits historiques. En dehors de la formation

⁷³ Cf. aussi H. Holzinger (1898: 230), L. Ruppert (1984: 215) ou encore H.J. Boecker (1997: 59ss).

⁷⁴ Cf. déjà C.F. Keil (1878: 285), mais aussi S.R. Driver (1904: 326) ou encore J. Chaine (1948: 382) et L. Ruppert (1984: 216).

⁷⁵ Cf. aussi J. Chaine (ibid.) et L. Ruppert (ibid.).

des tribus, M. Noth voit ainsi en Gn 38 des échos quant à l'existence d'un clan adoullamite et "Suite" dont Hira et Shua sont les éponymes respectifs - ce en quoi il va beaucoup plus loin que d'autres exégètes qui cherchent à remonter à des données historiques⁷⁶.

Parmi les exégètes qui se montrent plus prudents quant à l'historicité des événements racontés, on peut encore nommer J.A. Emerton (1975: 344). Pour lui, Gn 38 semble être le reflet d'une histoire tribale, sans que l'on puisse s'attendre à ce que tous les détails du chapitre correspondent à ce qui s'est réellement passé dans les clans de Juda. Quelques années plus tard, pourtant, J.A. Emerton suggère que Gn 38 peut également être considérée comme une véritable histoire d'individus qui comporte cependant des motifs étiologiques concernant les ancêtres éponymes des clans de Juda (1979: 405).⁷⁷

L'idée que Gn 38 constitue une vieille légende tribale ("alte Stammesgeschichte") est finalement défendue par Th. Willi (1995) - qui se réfère notamment à J.A. Emerton - et qui déduit de ce texte des informations historiques quant à l'installation de Juda dans la Shéphala (ibid. 6ss. 161).

Outre l'installation de Juda en Canaan, les exégètes retiennent donc comme information historique la formation de ses clans. Parmi ceux-ci figure notamment Pérez "and some commentators believe that the accession to the kingship of David, who belonged to the clan of Pérez, is implied"⁷⁸.

1.3 Une interprétation davidique de Gn 38

Dépendant de l'historicité accordée aux événements racontés en Gn 38, mais aussi de la datation de ce chapitre, cette interprétation est absente chez la plupart des exégètes qui optent pour une origine très ancienne (pré-monarchique) de Gn 38 - à moins qu'ils argumentent par sa réception ultérieure, yahviste ou autre.

L'argument de la réception yahviste se trouve, entre autres, chez B. Vawter (1977) qui considère l'ensemble de ce chapitre comme une fable servant à certifier la création de la tribu - quels qu'en soient ses ancêtres réels - qui assume l'hégémonie en Israël sous David et Salomon : "The eventual pré-eminence of the Perez clan in Judah is the main point being driven at this story" (ibid. 392). "In the tradition represented by Ruth 4:18-22, 1 Chronic 2:5-15, Perez was the ancestor of David. If this tradition was already known to the Yahvist, it offered him a powerful incentive to include at all costs this judahite story wherever he could in his chronicle" (ibid. 400)⁷⁹.

C. Westermann (1982: 52) remarque que le lien entre Pérez et David n'est pas signalé en Gn 38 (contrairement à Ruth 4) - ce qui n'empêche que des auditeurs plus tardifs, connaissant l'ensemble de l'histoire retracée dans l'Ancien Testament, ont dû l'établir : pour eux, Gn 38 parle aussi de l'ancêtre de David en racontant comment la lignée de ce dernier a été sauvée grâce à l'initiative d'une femme d'origine cananéenne.

Une argumentation semblable se retrouve chez E. Blum (1984: 226). Parlant de la réception biblique de Gn 38, il estime que les vv.27-30 ne se comprennent qu'à la condition d'une prise en compte du fait que Pérez est l'ancêtre de David - fait qu'il n'est pas nécessaire de préciser aux lecteurs avertis. Gn 38 fournit ainsi non seulement une étiologie de la tribu de Juda au sens large, mais aussi celle de la primauté de la lignée davidique à l'intérieur de cette tribu.⁸⁰

⁷⁶ M. Noth (ibid.) s'attaque ainsi à ceux qui mettent l'aspect de l'histoire familiale au premier plan : "Es war eine einst übliche, etwas primitive Annahme, daß das Erzählte familiäre Geschehen in Stammesgeschichte zurückzuübersetzen sei, als ob Vorgänge laufend personifiziert würden und nicht vielmehr bestehende Zustände nachträglich aus individuellen Handlungen von Einzelpersonen einer schon fernen Vergangenheit später erzählerisch eine ätiologische Erklärung bekämen".

⁷⁷ Cf. aussi L. Ruppert (1984: 216s) qui considère la finale comme une étiologie de Pérez et de Zérach et en déduit la prédominance historique du premier. E. Blum (1984: 225) est d'avis que cette histoire donne clairement "eine Ätiologie jüdischer Sippen", mais remarque, quant à la finale : "Allerdings sollte aus diesem Erzählzug keine Stammesgeschichte herausgelesen werden, wonach zunächst die Sippe von Serach mächtiger schien, dann aber sich Perez durchgesetzt habe" (ibid. 226, n.17).

⁷⁸ J.A. Emerton (1979: 469).

⁷⁹ Cf. J.A. Emerton (1979: 470) : "Whether or not the story of the birth of Perez and Zerah came into existence before David became King, the authors of the J document is generally agreed to have lived after his rise of power. There is, therefore, nothing inherently improbable in the hypothesis that J understood the story against the background of the accession of David, who was believed to be a descendant of Perez." Voir aussi H. Schüngel-Straumann (1984: 149). On rappellera aussi que D.B. Redford (1970: 17) signale des liens entre Gn 38 et le livre de Ruth en supposant que ces deux histoires attestent peut-être les restes d'un cycle de légendes concernant la descendance de David.

⁸⁰ Pour l'interprétation de G. Rendsburg (1986) - qui voit en Gn 38 une histoire conçue à l'époque de la monarchie unifiée

L'interprétation davidique est donc également possible dans les cas où Gn 38 reçoit une datation tardive.

A cet égard on reviendra d'abord à N. Kebekus (1990) qui attribue les vv. 1-11 et 27-30 de Gn 38 à un rédacteur post-exilique (ibid. 27 n. 95), c'est-à-dire à la rédaction dite "judéenne" (cf. aussi supra § A.II.2.1). Selon N. Kebekus (ibid. 334s), l'intérêt que cette dernière montre en Gn 38,27ss (et en Gn 49,8ss) à l'égard du lien entre Juda et David ne se situe pas au niveau de la royauté historique de David, mais à celui de sa restauration dans le cadre post-exilique de l'attente messianique.

J.A. Soggin (1993 ; cf. aussi supra § A.II.2.3), de même que D.B. Redford et d'autres, établit un lien avec le livre de Ruth. Selon J.A. Soggin, le but de Gn 38 serait clairement montré par les analogies avec ce livre : il s'agit de procurer une généalogie à David. Les deux histoires soulignent l'élément cananéen du côté des mères, mais diffèrent cependant au niveau théologique : contrairement à Ruth, Thamar ne se convertit pas.

S'appuyant sur J.A. Soggin quant à l'époque de la conception de Gn 38, Graig Y.S. Ho (1999) démontre - en suivant la lignée prétracée par G. Rendsburg (1986) - que l'histoire de Juda et Thamar dépend de cette histoire de Succession et qu'elle cherche à "provide a 'narrative evidence' for David's genealogical link to Judah, i.e. to prove David's Jewishness" (ibid. 531)⁸¹.

A cet égard on rappellera finalement l'analyse structuraliste d'E.R. Leach (1969) qui interprète les textes bibliques à partir de l'époque post-exilique dans le cadre de la loi d'Esdras/Néhémie contre l'exogamie (cf. supra § A.II.2.3). Le problème principal résultant de cette loi aurait concerné l'ascendance du roi Salomon, elle-même considérée comme étroitement liée au droit de posséder le pays. Ainsi amené à interroger les généalogies, E.R. Leach s'intéresse essentiellement à la liste figurant dans l'évangile de Matthieu (1,2-16) et, plus précisément, aux quatre femmes qui y sont mentionnées : Thamar, Rahab, Ruth et Bath-Sheba. D'après lui, elles devaient avoir quelque chose en commun qui les rendait significatives en tant qu'ancêtres de Salomon. Suite à un examen synchronique de leurs histoires respectives contées dans l'Ancien Testament, Leach constate qu'elles démontrent comment un homme ou une femme israélites "pur-sang" peut engendrer un enfant israélite légitime avec un partenaire étranger. Prises dans leur ensemble, elles permettraient d'argumenter que Salomon était non seulement un descendant direct de Jacob, l'Israélite, mais aussi un descendant direct d'Esau, l'Edomite, voire de Heth, le Cananéen - donc l'héritier légitime de tous les pays, quelle qu'en soit l'origine.

L'interprétation davidique se rencontre finalement chez les exégètes attachés à la tradition d'une histoire du salut dont les événements sont annoncés : pour les lectures juives, l'histoire du salut se dessine à travers l'ensemble de l'Ancien Testament et se limite, dans notre cas, à la figure de David⁸². Dans une optique chrétienne, en revanche, l'histoire du salut trouve sa continuité et son aboutissement dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire dans la figure du Christ, descendant de David⁸³.

On mentionnera, en dernier lieu, les approches littéraires qui soit se limitent à l'Ancien Testament, soit s'étendent aussi au Nouveau Testament. Ici aussi l'interprétation davidique trouve des adeptes⁸⁴.

1.4 Une histoire familiale : mise en avant des individus.

visant à se moquer de la cour - voir infra § A.III.2.2.3.

⁸¹ Cf. I. Fischer (1994: 31) : "Wird mit der Geburt der Söhne Jakobs die Volksgeschichte Israels vorbereitet, so mit der Geburt der Söhne Judas die dynastische Linie des davidischen Königshauses". I. Fischer semble sous-entendre une datation tardive, mais elle ne donne pas de précisions à ce sujet.

⁸² Cf., p.ex., B. Jakob (1934: 721) pour qui la bonne compréhension de Gn 38 se déduit de ce qui précède ce chapitre, c'est-à-dire de l'annonce divine d'une descendance royale (Gn 17,16; 35,11) qui s'accomplit en Thamar ; cf. déjà supra § A.I.2.2.1.1.

⁸³ Cf., p.ex., F. Delitzsch (1872: 462) : "durch Perez ist Tamar Ahnfrau des ersten und des anderen David", ou L. Ruppert (1984: 230) : "wenn gerade Perez ein Ahn Davids (...) und damit ein Vorfahre Jesu, also des Messias (Christus) werden sollte (...), dann leuchtet bei dieser seiner Geburt wiederum etwas vom göttlichen Heilsplan auf"; propos analogues chez J. Scharbert (1986: 242s).

⁸⁴ Chez C.G. Williams (1982:103), p.ex., - et selon l'approche littéraire qu'elle adopte - le plan divin est lié à l'omniscience du narrateur : "The effect of the adroit, matter of fact account is to give the impression that the implied author sees the divine hand in the course of complex human events. Judah's exogamous escapades lead to the predicament of Tamar (...). Through her righteous self-assertiveness (...), Tamar protects herself, enables her twins to survive, and mitigates Judah's guilt by bearing an ancestor of David". Cf. aussi G.J. Wenham (1994: 370) : "Tamar, through her determination to have children, secured for Judah the honor of fathering both David and the Savior of the world."

"Le lecteur ancien ne pouvait faire autrement que de rapprocher les circonstances de ce récit de l'histoire des tribus de son temps, les comprendre comme une étiologie et une préhistoire des familles dans le sein de la tribu de Juda. Et pourtant, ce récit est beaucoup plus qu'une histoire plus ou moins déguisée de familles et de tribus. (...) Il serait barbare de tout vouloir interpréter par l'ethnologie ; ce serait méconnaître un facteur essentiel, leur merveilleuse ouverture sur tout ce qui est humain, passions, fautes, souci paternel, amour, honneur, esprit chevaleresque - tout cela bouillant dans le labyrinthe compliqué du petit cercle de la famille !" ⁸⁵

Cette position de G. von Rad, qui se caractérise par la reconnaissance de traits historiques, à la fois collectifs et individuels, de Gn 38, est, comme nous l'avons vu, partagée par J.A. Emerton, mais aussi par H. Schüngel-Straumann ou par J. Scharbert. D'autres, cependant, s'opposent explicitement à l'appellation "histoire tribale" (qui n'implique que des *souvenirs* historiques) pour mettre l'accent sur l'*authenticité* de ce qui est rapporté dans les textes bibliques.

P. Heinisch (1930: 359s) déduit de la contradiction entre la relation amicale avec les Cananéens dépeinte en Gn 38 et le récit de la conquête conté en Jg 1,2-20, que l'histoire de Juda et Tamar ne peut pas être une histoire tribale. Décrivant des personnages en chair et en os, il s'agit plutôt d'un épisode de la vie de Juda dont la transmission, malgré les faiblesses de ce patriarche, témoigne de l'objectivité de l'historiographie israélite.

D. Kidner (1967: 187) est motivé par le souci de donner plus de poids à l'historicité des personnes et des événements. Ce qui est raconté en Gn 38 a réellement eu lieu et ne sert pas seulement de cadre narratif : "As a piece of family story this chapter is important in settling the seniority within the tribe of Juda (...). There is no good reason for the assertion, more often made than supported, that the actors in this story are personifications of clans. The narrative (...) has a coherence and a precision of details which argue strongly for the actuality of its persons and events."

Comparant Gn 38 au livre de Ruth, J.A. Soggin (1993: 283) semble aussi mettre l'accent sur les personnes, sans pour autant insister sur leur historicité : "in both cases the reader is confronted with a family story, not a tribal story, in which the author speaks to his people about ancestry."

On pourrait ici ajouter quelques exemples d'approches littéraires où les individus, et plus précisément les relations inter-humaines, jouent aussi un rôle important. Or, compte tenu du fait que leurs interprétations sont généralement liées à des thèmes plus précis, elles seront intégrées dans le paragraphe suivant.

2. Morale, éthique, survie et - ou - divertissement.

Un bon nombre d'exégètes reconnaît en Gn 38 des messages sérieux tout en admettant, parfois, que cette histoire contient aussi quelques traits divertissants. En règle générale, cependant, l'accent est plutôt mis sur l'un de ces deux aspects et les exégètes qui les considèrent comme un ensemble sont plutôt rares.

2.1 Morale, éthique et survie

Ces enjeux que les exégètes reconnaissent en Gn 38 sont de nature diverse et parfois s'entrecroisent - fait qui témoigne de la richesse des motifs de cette histoire. Pour présenter les différentes positions, nous proposons de renouer en premier lieu avec la finale du paragraphe précédent, c'est-à-dire avec l'accent mis sur les individus, car cet accent est aussi caractéristique de l'exégèse féministe, qui dégage de Gn 38 le thème de la femme luttant pour ses droits. Ce thème nous amènera, en second lieu, à la notion plus vaste de la justice, qui sera illustrée par l'article de Thomas Krüger. Différents aspects qui s'en dégagent - à savoir le lévirat, le rapport avec les étrangers et la question de la survie - feront ensuite l'objet d'une reprise plus détaillée pour montrer leurs réceptions par d'autres exégètes.

2.1.1 Une femme combat pour ses droits : une lutte contre l'oppression

⁸⁵ G. von Rad (1949; 1968: 369).

Il s'agit ici du thème principal de Gn 38 tel qu'il est généralement, mais non exclusivement⁸⁶, dégagé par l'exégèse féministe. Indépendamment du fait que cette lutte s'inscrit ou non dans une approche littéraire, on constate que l'accent y est mis sur les relations inter-humaines et leur universalité plutôt que sur l'historicité :

"On ne peut pas supposer des événements historiques derrière ce qui est raconté ici. L'ensemble de Gn 38 ne reflète pas une réalité historique. Les auteurs créent pourtant une réalité - une réalité théologique. Ils présentent la vie comme elle pourrait être, telle que chacun, même aujourd'hui, peut en faire l'expérience. Ils montrent quelle est la volonté de Dieu et comment nous devons agir"⁸⁷.

Quant à l'action de Tamar et à son universalité, les exégètes (cités à titre d'exemples) se prononcent de la façon suivante :

Supposant que Gn 38 rapportait à l'origine comment une femme obtient des droits que les hommes responsables lui avaient refusés, H. Schüngel-Straumann (1984: 149.155s) voit son universalité dans la victoire du faible sur le plus fort, dans laquelle le peuple entier pouvait se reconnaître et trouver un encouragement.

Selon J.W.H. Bos (1989: 49), Tamar ne change pas les structures patriarcales du monde où elle vit. Un des principes résultant de ces structures est cependant mis en cause dans son histoire, à savoir que les promesses de Dieu ne se réalisent qu'à travers des initiatives masculines.

D'après F. van Dijk-Hemmes (1989: 152), la façon dont Tamar est traitée par Juda démontrerait l'existence d'une idéologie négative par rapport aux femmes, alors combattue par Tamar qui lutte pour ses droits. Le succès remporté par Tamar amène l'auteur à considérer Gn 38 comme un midrash de 2 S 13, c'est-à-dire comme une réhabilitation de cette autre femme dénommée Tamar qui, violée, reste victime.

S.P. Jeansonne (1990: 106) considère que l'injustice dont Tamar fait l'expérience est universelle. Elle gagne la sympathie des lecteurs, car ils peuvent s'identifier à son malheur. D'un autre côté, Tamar est un modèle de courage et son sort donne de l'espoir, bien que sa victoire ne soit que partielle (elle finit par avoir des enfants, mais Juda ne l'épouse pas) : "... Tamar's partial success sustained her hope. Dissatisfaction can either paralyze people or encourage them to fight for what is rightfully theirs. Tamar, fueled by her own resolve struggle for what she believed in, never gave up."

Les propos d'A. Soete (1987: 161) nous serviront de pont avec le paragraphe suivant. Particulièrement intéressée à la justification de Tamar, elle note que celle-ci agit pour son mari défunt et pour toute la famille en voulant assurer une descendance. Cet enjeu l'amène à risquer sa réputation, voire sa vie. Le critère central est la צדקה, c'est-à-dire la "justice" au sens d'une réalisation de la responsabilité propre qui fait en sorte que chaque membre de la communauté reçoit ce à quoi il a droit ("Gemeinschaftstreue"). Par l'action de Tamar, la structure du pouvoir du *pater familias* n'est pas rompue, mais le porteur de l'autorité est rendu conscient de sa responsabilité pour la communauté dont il est le chef. Cette prise de conscience est plus importante qu'un anéantissement de son pouvoir, car c'est un changement du système venu de l'intérieur. "Insofern trägt die Tamar-Novelle ein Postulat, einen Anspruch in sich, der Züge trägt, die immer wieder aktuell sind."

2.1.2 "Genesis 38 - Ein "Lehrstück" alttestamentlicher Ethik" (Thomas Krüger)

Gn 38 laisse apparaître une multitude de problèmes éthiques, car pratiquement chaque action des personnages du texte soulève chez le lecteur la question de savoir s'ils agissent "bien" ou "mal".

Le lévirat. Onan refuse de l'accomplir et Juda refuse de le faire accomplir par Shéla. Tamar se procure une descendance non pas par la voie légale du lévirat, mais par une ruse qui implique l'inceste.

Le tabou de l'inceste - qui n'est pas explicitement mentionné, mais qui influence probablement le jugement que le lecteur porte sur Tamar et sur Juda - soulève la question de savoir jusqu'où la fixation des lois le concernant (Lv 18,15; 20,12) correspond à la conscience générale du droit à l'époque où se situe la narration. Il en est de même pour le délit de prostitution, du moins culturelle : condamnée dans le Dt et dans le Lv, elle est encore reconnue à l'époque d'une population mixte où joue l'histoire.

⁸⁶ Dans son paragraphe consacré à l'histoire de la recherche, M.P. Cowan (1990: 38-42) mentionne ainsi plusieurs exégètes masculins qui ont accordé une certaine importance à la lutte de Tamar - sans cependant en avoir fait le centre de Gn 38 ; elle nomme, entre autres, B. Jakob (1934: 721ss), H. Gunkel (1969: 419), G. von Rad (1972: 262), G.W. Coats (1983: 276), N.K. Gottwald (1985: 176), C. Westermann (1986: 56).

Th. Krüger estime que le texte invite ses lecteurs non seulement à observer et à juger le comportement des acteurs sur fond de normes éthiques, mais qu'il les rend également attentifs à une série de problèmes que soulève une telle application dans des situations concrètes.

Lorsque Juda a demandé à Onan d'accomplir le lévirat, il avait pour but la conservation de la famille. Son refus de faire de Shéla le lévite de Tamar s'inscrit dans ce même but puisqu'il a peur que son dernier fils meure comme les deux autres. Il pense ainsi agir pour le bien de la communauté au nom de la צדקה, c'est-à-dire de la "Gemeinschaftstreue". Ce n'est qu'après coup que ce comportement de Juda s'avère inutile : aux vv. 24-26, face à la grossesse de la veuve non-remariée - qui ne peut d'abord s'expliquer que par la prostitution - Juda décide de sa mort. Puis Tamar dévoile la paternité de Juda, ce qui oblige ce dernier à réviser son jugement et à reconnaître que c'est Tamar qui a fait preuve de cette צדקה : "elle est en son droit - contrairement à moi". Le texte montre ici qu'un seul et même comportement peut être jugé différemment par une même personne, selon les circonstances qui changent. La compétence à porter un jugement éthique demande donc plus qu'une simple connaissance des normes généralement admises comme telles.

Selon l'auteur, Gn 38 propose précisément une réflexion critique de la valeur de la צדקה - critique visant alors des normes, ou un système d'orientation éthique qui en sont la base. Or, étant donné que Gn 38 parle sans gêne de la relation étroite entre Juda et les Cananéens qui aboutit à une filiation - par ailleurs expressément interdite (Ex 34,11-16; Dt 7,1-7) ou du moins fortement critiquée (Jos 23,12s; Jg 3,5s; cf. 1 R 11,1-8; Ps 106,34-39) et notamment proscrite chez Esdras/Néhémie (Esd 9-10; Ne 10,31; 13,1-3.27-29) - Krüger suppose que l'importance de la communauté sociale comme cadre d'orientation est ici relativisée d'un point de vue non seulement éthique, mais aussi ethnique: c'est Tamar, probablement cananéenne, qui montre un degré plus élevé de "Gemeinschaftstreue". Il suggère ainsi, en conclusion, que Gn 38 a reçu sa forme présente dans le contexte de la discussion post-exilique sur le mariage avec des non-judéens et des non-juifs. Dans cette discussion, le texte prendrait non seulement position contre un interdit rigoureux de l'exogamie, mais justifierait cette position par une réflexion critique sur des problèmes éthiques fondamentaux.

2.1.3 L'observation du lévirat comme message moral de Gn 38

Depuis la fin du siècle dernier jusqu'à nos jours, on rencontre des exégètes estimant que Gn 38 cherche, du moins en second lieu, à rappeler l'importance et la validité du lévirat - opinion cependant rejetée par d'autres.

Pour A. Dillmann (1882: 378), c'est un trait didactique secondaire de Gn 38 de rappeler le devoir du lévirat - idée que l'on retrouve chez S.R. Driver (1904: 326), D.B. Redford (1970: 16) puis chez E. Blum (1984: 225)⁸⁷. La position de H.E. Ryle (1921: 359) est légèrement différente en ce qu'il suppose que l'objectif subordonné à Gn 38 est de rapporter la tradition d'une origine pré-mosaïque de l'institution du lévirat, tandis que Ch. Levin (1993: 271) voit dans cette histoire estimée post-exilique un "Paradigma für das Gesetz über die Schwagerehe".

Le premier à s'être prononcé *contre* l'idée d'un message moral en Gn 38 via le lévirat est H. Gunkel (1901: 378), qui n'y voit qu'un "novellistisches Motif". J.A. Emerton (1979) s'y oppose en raison du caractère trop général de cette coutume⁸⁸, tandis que l'argumentation de H. Gunkel se retrouve chez E. Salm (1996: 150)⁸⁹.

2.1.4 La survie de la communauté - à quel prix ? - et la nationalité de Tamar

"Because of the eventual pre-eminence of the tribe of Judah, the personalized story of that branch was to obvious interest to tradition. (...) His line, however, is in danger of extinction; but a daughter-in-law by the name of Tamar, apparently another

⁸⁷ Traduction que nous proposons du texte d'origine d'Eva Salm (1996: 207).

⁸⁸ Cf. aussi C. Westermann (1982: 43) pour qui il s'agit dans l'histoire familiale d'origine d'un "Fall des Familienrechts" ; l'auteur ne parle cependant nulle part d'un message moral.

⁸⁹ (1979: 404) : "... there is no much in the story to suggest the didactic intention of inculcating such a general principal."

Canaanite, takes heroic measures and triumphs in the end (...). She had the stuff, is was felt, to be the mother of a viril clan, which is clearly the main theme of the story."⁹¹

Dans de nombreuses exégèses Thamar est, en effet, l'objet d'éloges en raison de son action garantissant la survie de la lignée de Juda. La nature de son action, ainsi que sa nationalité estimée généralement non-juive, interrogent cependant et suscitent des réactions ou interprétations diverses. Pour une minorité des exégètes, le lien de Juda avec les Cananéens est jugé de façon négative, voire interprété comme étant la cause des malheurs qui lui arrivent. Le jugement sur Thamar, en revanche, est généralement positif - surtout lorsqu'elle est considérée comme l'ancêtre de David.

C'est la cas de F. Delitzsch (1872: 463) pour qui Thamar, ancêtre du Christ, est une "sainte" - puis aussi de C.F. Keil (1878: 289) qui excuse le comportement de Thamar dans la mesure où son désir n'était pas d'ordre sexuel, mais celui d'avoir un enfant. Tous deux considèrent Thamar comme une étrangère, sans cependant insister sur ce point - ce en quoi ils se distinguent de B. Jacob (1934: 723) pour qui le mérite de Thamar est d'autant plus grand qu'elle est d'origine étrangère ("Ja sie steht noch höher, weil sie ursprünglich eine Fremde war.").⁹²

Dans la majorité des cas, on le rappelle, le lien avec les étrangers est considéré comme un phénomène caractéristique de l'époque ancienne dans laquelle cette histoire est généralement située. Quelques exégètes soulignent toutefois la nationalité non-juive de Thamar.

S. Niditch (1979) propose une analyse sociologique de Gn 38 où elle discute le statut des trois personnages incarnés par Thamar - celui de la prostituée, de la veuve et de l'étrangère - toutes femmes en marge de la société. Passant en revue différentes lois de l'Ancien Testament - notamment le lévirat et l'interdit de l'inceste - Niditch relève que l'action de Thamar - déterminée par son souhait d'avoir un enfant, vital pour son propre statut ainsi que pour la survie de la lignée de son défunt mari - se trouve en fin de compte justifiée par une application inhabituelle du lévirat : "An unusual adherence to the law of the levirate takes precedence over an incest law. Its vital importance to the health of society is thus underlined. Through her children, born to Judah, Tamar is made a full member of the patriarchal clan which she had first joined through her marriage to Er." (ibid. 149). L'auteur en déduit que l'histoire de Juda et Thamar traite du thème important de la stabilité et de la santé de la structure sociale d'Israël. Non censurée, car lue en entier et à voix haute dans les Synagogues, même les rabbins auraient reconnu "its sociologically constructive message" (ibid.).

Montrant comment les verbes de mouvement sont délibérément employés en Gn 38 pour indiquer un mouvement allant de la mort vers la vie, M.E. Andrew (1993: 262) note, de même que Niditch, que l'enjeu de la continuité de la vie l'emporte sur une conduite particulière, qui est condamnable. Or, c'est Thamar, donc non seulement une femme, mais une femme cananéenne, qui signale cet enjeu à Juda (ibid. 267s).

On se rappelle aussi la position de A. Wildavsky (1994: 38), pour qui la question principale de l'histoire de Joseph est celle de savoir ce que l'on peut faire pour assurer la survie de son peuple - ce à quoi Gn 38 répond aux lecteurs qu'ils ne pourront sauver leur peuple en violant la loi morale. Or, Thamar est moralement coupable et, de plus, elle est une étrangère. Selon A. Wildavsky (ibid. 46s), ces faits ont la même fonction, qui revient aussi au choix du cadet en faveur de l'aîné. Ils soulignent la force de la volonté divine qui ne correspond pas forcément à l'attente humaine : "the greater good of propagation in accord with God's will overcomes Tamar's transgression." Même, voire surtout, à une époque où le lien avec les femmes étrangères est mal vu (A. Wildavsky renvoie aux temps d'Esdras/Néhémie) "locating heroic virtue in a foreign woman would serve to reinforce

⁹⁰ "Da der Text nicht weiter auf rechtliche Einzelheiten eingeht (...) kann man (...) ausschließen, daß Gen 38 eine Erzählung ist, in der es um die Sitte des Levirats geht. Sie dient nur als ein Motif."

⁹¹ E.A. Speiser (1964: 300).

⁹² Cf. aussi S.P. Jeanson (1990: 100) : "After having determined Joseph's fate, Juda continues his questionable behavior. He leaves his brothers and his father and travels into Canaanite territory. There he "turned aside to an Adoullamite man (...)". The word used for "turned aside" (wayyet) may also be used figuratively to indicate deviating from what is right or to indicate disloyalty. The narrator thereby suggests that Judah's political loyalties are leaning in the direction of this Canaanite man. Like his uncle Esau, Judah distances himself from his own people (...). (...) Although Tamar's origine are not stated, the narrator suggests that she is a Canaanite because it is not specified that Judah went back to his own family or land for a wife. The depiction of Tamar as a righteous woman mitigates the denigration of the other Canaanites who feature in Judah's life. By leaving the issue ambiguous, however, the narrator may allow for greater acceptance of the woman who will become the ancestress of the Davidic line."

the view that carrying out God's promise was more important than violation of what ordinarily were strictly enforced commandments."

Dans son étude sur l'intertextualité dans le livre de Ruth et Gn 38, E. van Wolde (1997: 9) note que le lien principal entre ces deux histoires est celui du thème de la survie d'une famille judéenne garantie par des femmes étrangères. Or, constate-t-elle : "only after the foreignness of the foreigners is negated, are they acceptable as parts of their own history. The mirror intended to unveil the audience, unfortunately has lead to the emptying of the foreigners, who do not confront but confirm the Judahite identity." (ibid. 28).

Outre les quelques exégètes qui considèrent Thamar non pas comme une étrangère, mais comme une femme juive⁹³, on rencontre aussi quelques rares cas où la question de sa nationalité n'est pas ouvertement abordée. Contrairement aux autres étrangers de l'histoire, elle y est cependant présentée de façon positive, ce qui semble plutôt témoigner en faveur d'une appartenance au peuple juif.⁹⁴

2.2.3 Ethique et divertissement - ou divertissement tout court

Plusieurs exégètes ont reconnu des traits divertissants en Gn 38, bien que ses messages principaux soient jugés sérieux⁹⁵. Deux contributions exégétiques illustreront la façon dont ces deux aspects peuvent être gérés.

Selon G.W. Coats (1983: 8), la conception artistique de l'histoire de Juda et Thamar suggère de la considérer comme une nouvelle, genre littéraire servant "the purposes of entertainment". A l'origine peut-être l'oeuvre d'un "particular artist" qui "derives from an institution open for storytelling", cette histoire circulait probablement dans un environnement populaire et avait pour but de divertir en décrivant l'injustice commise contre une veuve sans défense, et sa victoire - car une histoire divertissante, conclut G.W. Coats, affecte l'édifice moral de la société (ibid. 276).

J. Scharbert (1988: 35s) argumente non pas par le genre littéraire, mais par des époques de réception différentes de Gn 38. Selon lui, cette histoire a dû être conçue dans la tribu de Juda, ou peut-être plutôt dans les clans avoisinants qui se moquent de l'ancêtre Juda. A l'origine, il s'agit donc probablement d'une bouffonnerie ("Schwank") que les clans cananéens, installés près de Kézib, se racontaient au sujet de l'ancêtre de cette tribu qui s'était laissé tromper par sa belle-fille cananéenne. Chez le Yahviste, en revanche, cette histoire reçoit un caractère plus sérieux: collectionnant les traditions anciennes, il l'a reprise pour deux raisons : elle lui permet d'illustrer le changement progressif du caractère de Juda et d'établir un pont généalogique entre les fils de Jacob et la dynastie de David, qui est issue de la tribu de Juda.

On mentionnera finalement deux exemples où le divertissement l'emporte clairement sur un message éthique ou moral quelconque.

⁹³ Ainsi B.J. Diebner/H. Schult et E.R. Leach (cf. supra § II.2.3) ou encore H.-Chr. Schmitt (1980: 87s note 390).

⁹⁴ Cf., p. ex., M.C. Carmichael (1979: 104 n.46), et M. Sternberg (1992: 485s) : "Having dissociated and distanced himself from his natural environment, he proceeds to sink as low as assimilation with his new associates (...) For geographical implies spiritual removal ("as far as"), deviance ("turned"), descent, or, if you like, fall ("went down") from the hill country to Adullam on the plain; and social intercourse in turn leads before long to forbidden marriage. Judah goes from bad to worse, and the worst is still to come. (...) Judah's illicit marriage lands him in a vicious circle of transgression and catastrophe, notably featuring various sexual crime-and-punishment cycles." C'est Thamar qui brise cet enchaînement du mal.

⁹⁵ Il en est ainsi dans quelques exégèses féministes. Cf., p.ex., J.W.H. Bos (1989: 41) qui note un trait humoristique aux vv. 20-23 : "The interlude (vv.20-23), which its humorous overtones, serves to relax the tension. These verses focus on Judah, who, with his friend Chirah, engages in bewildered action and conversation. We can sit back and laugh a little at them". F. van Dijk-Hemmes aussi (1989: 151) note un trait humoristique aux vv. 20-23 : "First disguised, now vanished, Tamar still controls the situation. If it was simple to send her away, it is now difficult to find her. The friend saddled with the task of sorting out his mess - all men in it together, isn't it ? - and who rightly seeks a sacred woman, cannot get rid of his kid-goat. 'The Torah laughs at men' is *Midrash Rabbah's* comment on this scene (1977: 795)". On mentionnera aussi Th. Krüger (1993: 223) : l'auteur ne parle pas expressément en termes de divertissement, mais propose toutefois que le récit de la séduction de Juda par une supposée prostituée (cultielle) peut être lu comme une parodie sur la crainte que les femmes étrangères entraînent les Israélites dans l'idolâtrie (cf. Ex 34,16) : Thamar a effectivement séduit Juda, mais seulement pour le bien de sa famille ! - Voir aussi le paragraphe "Judah through Ironic Eyes" chez E.M. Menn (1997: 35-41) qui présente quelques éléments comiques ou ironiques mentionnés ci-dessus et dans le paragraphe ci-présent, mais qui rassemble surtout les traits de caractère négatifs de Juda.

Selon G.A. Rendsburg (1986: 446), l'auteur de Gn 38 raconte moins les événements de la vie de Juda que ceux du roi David - comme l'indiquent des similitudes au niveau thématique, soulignées par des noms propres identiques. Son but étant de se moquer du roi et de sa cour, l'auteur a placé cette histoire dans un passé lointain afin de pouvoir plaider son innocence au cas où on l'aurait accusé d'insulter la famille royale. Quant aux lecteurs de Gn 38, il suppose qu'au moins les érudits entre eux ont dû comprendre la technique de l'auteur et la véritable intention du chapitre, dont la lecture leur aurait alors procuré un grand amusement.

J.L. Ska (1988) met aussi l'accent sur le lecteur et, plus précisément, sur le "secret dialogue qui s'instaure entre le narrateur et le lecteur. Il est à l'origine d'une ironie grandissante du texte" (ibid. 261). J.L. Ska exploite surtout la particule *וְ* qui établit, selon lui, un lien entre les passages où il est question de la connaissance ou de la non-connaissance que les acteurs ont de la situation - le lecteur étant, comme le narrateur, "omniscient". L'ironie qu'il en déduit s'illustre au mieux à travers les propos du v.14 où Tamar comprend que Juda n'a pas l'intention de lui donner Shéla pour lévir : "A présent, le comique de la situation saute aux yeux. Le lecteur sait ce que Juda sait et qu'il cache. Il sait que Tamar le sait aussi. En outre, il sait que Juda ne sait pas que Tamar le sait" (ibid. 262). Ska en conclut : "il semble que la narration de Gen 38 fasse usage à plusieurs endroits de propositions introduites par *kî* pour inviter le lecteur à décoder un message. Le plaisir de le déchiffrer n'est sans doute pas un des moindres éléments utilisés par ce texte pour orienter la lecture dans un sens précis" (ibid. 263).

*

Tout au long de cette histoire de la recherche, on a pu constater l'impact des différents présupposés des exégètes, et il paraît à peine exagéré de dire que la divergence principale provient de ce que l'on peut appeler la valeur historique ou universelle qu'ils accordent aux événements racontés en Gn 38 : chez les uns, l'historicité est reconnue, mais relativisée - et l'intérêt porte ainsi surtout sur des faits que l'on essaye de reconstituer avec un esprit rationnel ; chez les autres, l'attachement à la valeur historique des événements est plus grande jusqu'à être accordée aux individus - ce en quoi ils sont rejoints par des approches littéraires modernes qui, certes, ne sont pas attachées à une historicité des événements, mais à leur universalité et donc, pour ainsi dire, à leur authenticité. Le prochain et dernier paragraphe de cette histoire de la recherche reprendra ces divers éléments en posant la question de la valeur théologique accordée à l'histoire de Juda et Tamar.

3. Gn 38 : un récit profane ou théologique ?

"God's relatively minimal role in Genesis 38 contrasts with his central role in earlier chapters of Genesis and in the later books of the Pentateuch, which are replete with revelations of divine thought and speech, with self-disclosures to individuals and chosen people, and with powerful display of mercy and anger towards the created world, humanity, and Israel in particular. Even within the immediate context of the Joseph story, where an underlying divine guidance of the narrative is repeatedly noted indirectly by the narrator or by the characters themselves, the direct, punitive interventions early in Genesis 38 and the subsequent divine silence stand out markedly."⁹⁶

L'absence divine dans la majeure partie de l'histoire de Juda et de Tamar ainsi que l'intervention - brève, mais lourde de conséquences - de Yahvé aux vv. 7.10, certes, "stand out markedly". Or, malgré cela, on constate qu'un bon nombre d'exégètes ne se préoccupe pas de ce phénomène, voire ne pose même pas la question du caractère profane ou théologique de Gn 38. Ceci s'explique peut-être par l'intérêt qu'ils portent aux faits historiques et par leur approche rationaliste, car la plupart d'entre eux font effectivement partie de ceux qui considèrent Gn 38 comme une "histoire tribale" - apparemment sans grand intérêt théologique. Aussi est-il probablement significatif que l'aspect profane de ce récit soit postulé de la façon la plus marquée par l'un d'entre eux, à savoir par Gunkel (1901: 378) qui définit Gn 38 comme étant "l'une des légendes les plus 'rustiques' et, d'après sa partie principale, parfaitement profane" - avant de s'exclamer : "combien difficile est-il pour les exégètes théologiques de comprendre une légende antique !" ⁹⁷.

⁹⁶ M.E. Menn (1997: 41).

⁹⁷ "... eine der <urwüchsigsten> Sagen und ihrem Hauptteil nach durchaus profanen Charakters. Wie schwer wird es den theologischen Exegeten, eine antike Sage zu verstehen !".

A part chez G.W. Coats (1972: 462), selon lequel aucune observation théologique importante ne peut être faite concernant Yahvé, le Dieu qui tue ceux qui cherchent à éviter le lévirat ("no important theological observations can be made about Yahweh, the God who kills levirate dodgers") - cette position catégorique se retrouve uniquement chez H. Schüngel-Straumann (1984: 155), du moins en ce qui concerne ce qu'elle considère être l'histoire d'origine pré-yahviste correspondant aux vv.12-30 : cette histoire dont Yahvé est absent raconte comment une femme se bat pour ses droits. Elle n'est ni faible, ni sans défense et arrive à ses fins par ses propres forces. Lors de la reprise de cette histoire par le Yahviste, s'y voit introduit le thème de l'intervention divine en faveur de l'oppressé qui ne peut pas s'aider lui-même, ici, en l'occurrence, Er, le défunt, dont les droits sont violés par Onan, que Yahvé fait mourir.

L'aspect profane est également souligné par G. von Rad (1949) et par C. Westermann (1982) bien que tous deux y apportent aussi une petite touche théologique.

Pour G. von Rad (1949; 1968: 370), "on peut voir à quel point l'homme et l'humain dominant ici, dans le fait qu'il n'est question ni d'une parole, ni d'un acte de Yahvé dans le récit proprement dit, v.12-30. Les deux mentions faites en passant du nom de Yahvé, aux v. 7 et 10 n'ont pas une valeur fondamentale de programme pour l'ensemble de l'épisode. (...) La substance théologique de ce récit ne sera perçue que par celui qui sait à quel point les biens du salut auxquels aspire la vie de ces ancêtres d'Israël sont matériels. Mais à la différence de la plupart des histoires d'Abraham et de Jacob, il ne s'agit pas ici de la terre promise, mais de la bénédiction d'une nombreuse postérité."

Tenant les mêmes propos que G. von Rad quant à l'aspect profane de Gn 38, C. Westermann (1982: 52) se prononce différemment au sujet de l'aspect théologique, d'ailleurs estimé non indispensable pour la compréhension de l'histoire : cet aspect ne peut se trouver que derrière le jugement final de Juda où il déclare "elle est en droit contre moi", et par lequel il témoigne que le droit est plus important que sa propre autorité, qui en "prend un coup" dans cette affaire. Ce droit sert plus précisément à la sauvegarde de la communauté ("Bewahrung der Gemeinschaft"). Que ce soit Dieu qui sauvegarde la communauté à travers le droit est une évidence pour Juda, de sorte qu'il n'est pas nécessaire de le préciser. Justement en cela, l'histoire de Tamar est aussi une histoire biblique : "Es kann von dem Leben der Gemeinschaft bewahrenden Walten Gottes gesprochen werden, ohne dass es als solches benannt wird. Darin hat auch das Verhalten Tamars seinen Ort."

Le dernier aspect mentionné par C. Westermann, c'est-à-dire celui de la transcendance divine manifestée à travers l'ordre et l'application du droit qu'il a donné aux hommes, rappelle l'argumentation d'Eva Salm (1996) quant à l'arrière fond sapientiel de Gn 38, dont l'impact concerne le lecteur de l'époque et d'aujourd'hui⁹⁸.

L'omniprésence de Dieu est un postulat de la foi que nous avons également rencontré chez les exégètes attachés à la tradition d'une histoire du salut, c'est-à-dire d'un plan divin qui traverse les textes bibliques - donnée également présente dans les approches littéraires, où elle est transmise par le narrateur omniscient.

Parmi les exégètes attachés à la tradition d'une histoire du salut, on peut d'abord reprendre F. Delitzsch (1872: 459) pour qui l'objet principal de la sollicitude divine consiste - dans le contexte des récits relatifs à la famille de Jacob - à écarter le danger que cette dernière se perde dans un pays étranger (cf. aussi supra § I. 2.2.1.1).

O. Procksch (1924: 209) remarque, quant à la mort d'Onan, que Yahvé est le garant du sacré dans la vie et dans le droit.

U. Cassuto, (1929 ; 1973: 31) est d'avis que le juge de toute la terre fait payer ses fautes à Juda, qui a eu l'idée de vendre Joseph.

Selon L. Ruppert (1984: 229s) le plan du salut, voire la grâce divine, se dessine au travers de la naissance de Pérez : contrairement au jugement humain - représenté par les propos de la sage-femme déclarant que Zérach est sorti le premier (v.27) - le premier-né sera Pérez⁹⁹. C'est là "Gottes Fügung", car Pérez est l'ancêtre de David et de Jésus ; quant à la grâce, elle se manifeste par le fait que Dieu a choisi cette famille de péché comme celle dont sortira le Christ.¹⁰⁰

⁹⁸ "Der damalige Leser mag aufgrund der Art und Weise, wie Tamar handelt, erkannt haben, daß sie den Willen Gottes versteht" (1996: 132s). "... die in Gen 38 vorausgesetzte Allgegenwart Gottes gibt uns die Hoffnung, daß er mit unterdrückten Menschen wie Tamar ist, sie zu uns schickt, damit sie uns unser Tun erkennen lassen und wir Möglichkeiten zur Umkehr bekommen" (ibid. 209).

⁹⁹ Quant au choix du plus jeune correspondant au plan divin, cf. particulièrement J. Goldin (1977: 43). A cet égard on se rappellera aussi les propos d'A. Wildavsky (1994: 46) pour qui ce choix - au même titre que celui de Tamar, l'étrangère - témoigne de la force de Dieu "by running counter to expectation".

¹⁰⁰ Cf. aussi la position, moins nuancée, de J. Scharbert (1986: 243) : "Gott wird nicht ins Spiel gebracht. Aber dennoch zeigt

R. Alter, représentant de l'approche littéraire, parle d'une théologie implicite de la Bible hébraïque qui indiquerait un réalisme moral et psychologique complexe dans la narration biblique : les desseins de Dieu sont toujours empêtrés dans l'histoire, où leur réalisation dépend des actes d'hommes ou de femmes individuels, car c'est à travers eux que le Dieu biblique a choisi de communiquer son expérience avec Israël et l'histoire (1981: 175). Compris dans ce cadre des desseins de Dieu, les actes humains - tantôt positifs, tantôt négatifs - témoignent du principe compliqué et parfois contradictoire de l'élection divine (ibid. 185).

On remarque que les arguments avancés par les exégètes qui se prononcent en faveur d'un aspect théologique en Gn 38 s'avèrent, en règle générale, également valables pour d'autres récits bibliques. Etant donné que le propre de l'histoire de Juda et Thamar signalé au début de ce paragraphe n'y est pas soulevé, on peut même se demander si l'évaluation théologique n'est pas surtout due au présupposé que les textes bibliques ne sont, de toute façon, jamais entièrement profanes. Reste à savoir si les deux exégètes qui soulèvent explicitement la question du "pourquoi" de cette particularité de Gn 38, à savoir Th. Krüger (1993) et E.M. Menn (1997), apportent des réponses différentes quant à sa dimension théologique.

Th. Krüger (1993: 218) souligne d'abord que les événements des vv. 7 et 10 signalent au lecteur dès le début du récit, la possibilité d'un jugement éthique des hommes par Yahvé, à laquelle s'ajoute celle de son intervention en vue de la garantie d'une "sittlichen Weltordnung". Le fait que ces données ne soient ensuite plus mentionnées dans le texte est jugé significatif par Th. Krüger, qui suppose alors que certaines intentions du texte y sont véhiculées à l'arrière-fond. Il s'agit de trois critiques faites à l'égard d'une certaine conception théologique : (1) Dans la perspective du narrateur et du lecteur, Er et Onan ne meurent pas par hasard mais par suite de l'intervention divine, motivée par l'assurance d'une "sittlichen Weltordnung". Or, c'est justement par cette intervention que Yahvé met en danger la réalisation de cette "sittlichen Weltordnung" à un niveau interhumain. D'un point de vue éthique, le concept d'une divinité garante d'une "sittlichen Weltordnung", dans laquelle le "faire" et le "subir" d'un homme se correspondent, ne va pas sans faire problème¹⁰¹. (2) Ceci est d'autant plus valable lorsque les interventions divines pour l'assurance de cette "sittlichen Weltordnung" ne sont pas, sans autre, reconnaissables comme telles. 3. En Gn 38, les jugements éthiques entraînant la mort ne sont exécutés que par Yahvé - et là où il y a jugement humain, la peine de mort est finalement annulée (v.24-26). Le texte veut-il ainsi laisser entendre que la peine de mort prononcée par l'homme sur l'homme est éthiquement problématique en raison de la complexité des situations de décisions éthiques, et de la compréhension partielle de l'homme ?

Selon E.M. Menn (1997: 42-48), l'intervention de Dieu au début de l'histoire est en opposition avec son absence dans la suite du récit. Quant à la question de l'effet que cette opposition a pu produire sur les lecteurs, et notamment sur la façon dont ils évaluent l'histoire et ses acteurs, elle envisage l'hypothèse suivante: puisque Dieu intervient au début de l'histoire, le lecteur est conduit à évaluer aussi la suite dans une optique morale. Or, une telle évaluation conduit à condamner les actions respectives de Juda et de Thamar. Dans le seul passage positif, à savoir au v.26 où Juda revient sur sa décision en reconnaissant la justice de Thamar, il s'agit d'un jugement humain et non pas divin. Le seul moyen d'y introduire une dimension théologique consisterait à y voir une mesure tacitement approuvée par Dieu ("a measure of tacit divine approval") qui implique alors le concept, déjà rencontré, de l'omniprésence divine. Se situant dans une lecture synchronique, E.M. Menn y ajoute le critère de l'omniscience du lecteur actuel, qui a deux impacts : au niveau du récit de Gn 38, la connaissance du contexte canonique de l'Ancien Testament conduit le lecteur à établir un lien avec la royauté davidique élue par Dieu. D'un point de vue plus général, cette omniscience rapproche le lecteur d'un domaine que les récits bibliques réservent à Dieu. En situant Gn 38 à ce dernier niveau, E.M. Menn est conduit à opter pour un message théologique plus universel, qui consiste à mettre l'accent sur la connaissance partielle de l'homme, celle-ci déterminant d'ailleurs l'histoire de Juda et Thamar, tandis que l'omniscience est réservée à Dieu : "... an examination of this biblical narrative in terms of the theme of concealed and revealed knowledge give rise to a compelling theological understanding of the human condition. Although people make decisions and follows courses of action in that half-light of partial human knowledge, there may be a greater purposefulness to their lives visible only to the divine gaze."

der Ganze größere Erzählzusammenhang, wie alles Geschehen in einen grossen göttlichen Heilsplan eingeordnet ist".

¹⁰¹ "Gerade durch diese Eingriffe zur Verwirklichung einer "Sittlichen Weltordnung" bringt Jahwe deren Verwirklichung auf der zwischenmenschlichen Ebene in Gefahr ! Das Konzept der Gottheit als Garant einer "sittlichen Weltordnung", in der Tun und Ergehen, Haltung und Geschick eines Menschen einander entsprechen, erweist sich damit unter ethischen Gesichtspunkten als

Chez E.M. Menn, l'évaluation théologique de Gn 38 porte donc finalement sur la connaissance partielle que l'homme a des événements et de sa vie, dont le sens n'est connu que par Dieu. Ceci rappelle les propos de Th. Krüger, à la différence qu'il voit dans cette partialité de la connaissance mise en relief dans l'histoire de Juda et de Thamar un appel à la prudence quant aux jugements éthiques que l'homme est amené à prononcer, voire une critique des normes éthico-religieuses qui sont à la base de ces jugements¹⁰². Aussi, son évaluation théologique de ce récit diffère-t-elle considérablement de celle d'E.M. Menn.

durchaus nicht unproblematisch" (ibid. 219).

¹⁰² Pour plus de détails, cf. supra § A.III. 2.1.2.

B. TENSIONS INTERNES DE GN 38 ET VERIFICATION D'EVENTUELLES INTERTEXTUALITES

0. La structure du chapitre : premier découpage

La question de la structure de Gn 38 a été abordée à plusieurs reprises au cours du paragraphe précédent consacré à l'histoire de la recherche, notamment dans le cadre du genre littéraire. D'après un certain nombre d'exégètes, Gn 38 comporte ainsi une *histoire familiale* (vv.12-26) qui est encadrée par des éléments d'une *histoire tribale* (vv.1-11; 27-30), aussi appelés *généalogiques*. Les vv.1-11 sont souvent regroupés sous le titre d'*exposition* et parfois subdivisés en deux parties (vv.1-5 et vv.6-11), tandis que les vv.27-30 donnent lieu à des appréciations opposées : pour les uns, ils sont indispensables à l'histoire de Juda et Thamar et en constituent la finale ; pour d'autres - estimant que le point culminant est déjà atteint au v.26 - il ne s'agit que d'un appendice (rédactionnel). Ces découpages sont généralement appuyés sur une argumentation relative au *contenu* qui demande à être vérifiée et justifiée au niveau de la *forme*. A l'appui de cette thèse, on peut noter que les trente versets, mis à part les vv. 25 et 30, commencent tous par un verbe à l'inaccompli converti - indice d'un style narratif, d'ailleurs prédominant dans l'ensemble du récit. A six reprises, à savoir aux vv.1.7.24.27.28.29, il s'agit de la forme יְהִי que certains exégètes - dont, par exemple, E. Salm - considèrent comme un signe macrosyntaxique ("makrosyntaktisches Zeichen") servant à structurer le texte en signalant une nouvelle ouverture. Les vv.28.29 ne faisant que préciser l'information principale du v.27, E.Salm obtient ainsi quatre parties : I. vv.1-6, II. vv.7-23, III. vv.24-26, IV. vv.27-30¹.

Le découpage proposé par E. Salm est particulier quant à la coupure entre les vv.6 et 7 : liés au niveau du contenu par le fait qu'ils sont consacrés au premier-né de Juda, le critère de la forme aurait dû être complété par une argumentation thématique. Celle-ci se trouve chez G.W. Coats, J.W.H. Bos et A.J. Lambe - seuls exégètes à notre connaissance qui suggèrent, comme E. Salm, la délimitation d'une première partie aux vv.1-6 : selon G.W. Coats (1972: 461) il s'agit d'une "exposition of characters", et dans la mesure où Juda et Thamar apparaissent respectivement au début et à la fin de cette première partie, précise J.W.H. Bos (1988: 40ss), ils "entourent" les autres personnages qui disparaîtront successivement de la scène². A.J. Lambe finalement (1998) s'inspire du modèle de T. Todorov, à savoir de la "plot structure" d'une "narration idéale" dont la première des cinq phases, celle de l'*équilibre*, se dessine en Gn 38,1-6.

La constitution d'une deuxième partie allant du v.7 jusqu'au v.23 est défendable dans la mesure où les événements qui y sont rapportés sont effectivement très liés. Selon E. Salm, cette partie comporte une introduction (vv.7a-11g), une transition (v.12a-b), une partie principale (12c-19d), puis une finale (20a-23e). La délimitation de l'introduction se justifie par la coupure temporelle du v.12; celle de la transition, qui contient l'information de la mort de la femme de Juda et la fin du deuil de ce dernier - est en revanche quelque peu problématique en ce que les données de 12c-13 font partie de celles qui préparent l'action de Thamar, dont il sera question en 14-19. Selon E. Salm, les vv.27-30 finalement "wirken (...) syntaktisch wie ein Anhang" (ibid. 74) puisque le v.27 n'est lié au v.26 que par יְהִי et par la reprise du pronom suffixe de la 3. fém. sg הָ. Il existe cependant d'autres liens entre les vv.26 et 27 (cf. infra).

Gn 38 contient d'autres éléments formels sur lesquels on peut s'appuyer pour en établir la structure. Il s'agit des indications temporelles que l'on trouve aux vv.1a. 5d. 12a. 24a. 27a. 28a. 29a et 30a.

וַיְהִי בֹצֵת הָהוּא	v. 1a
וַהֲיָה בְכוֹיֵב בְּלִדְתָּהּ	v. 5e
וַיָּרְבוּ הַיָּמִים	v. 12a
וַיְהִי כְּמִשְׁלֹשׁ תַּדְּשִׁים	v. 24a
וַיְהִי בֹצֵת לְדָתָהּ	v. 27a
וַיְהִי בְּלִדְתָּהּ	v. 28a
וַיְהִי כְּמִשְׁבַּיִב יָדוֹ	v. 29a
וְאַחֵר	v. 30a

¹ Cf. E.Salm (1996: 69ss).

² On notera toutefois que J.W.H. Bos considère les vv.1-6 comme la première partie d'une *introduction* allant des vv.1-11.

Ce deuxième critère formel - qui confirme la délimitation des deux dernières parties suggérée par ויהי (vv.24-26 et 27-30) ainsi que le phénomène de répétition dans les versets finaux - introduit une nouvelle coupure à la fin du v.5 et au début du v.12. Il en résulte un découpage en cinq parties : I. vv. 1-5, II. vv. 6-11, III. vv. 12-23, IV. vv. 24-26, V. vv. 27-30. Ce découpage³ est corroborée par d'autres données du style et du contenu qui permettent également d'établir des sous-séquences.

Vv.1-5 Suggérée par les indications temporelles en 1a et 5e, cette délimitation se confirme par une continuité de style, c'est-à-dire par une suite de verbes à l'inaccompli converti (v.1 : וַיֵּרֶד, וַיֵּרֶד, וַיֵּרֶד ; v.2 : וַיֵּרֶד, וַיֵּרֶד ; v.3 : וַיֵּרֶד, וַיֵּרֶד ; v.4 : idem v.3, mais וַיֵּרֶד ; v.5 : וַיֵּרֶד, וַיֵּרֶד), interrompue en 5d par l'accompli וַיֵּרֶד. Ce changement de style anticipe, au niveau du contenu, une coupure temporelle par rapport au v.6. Les critères de style et de contenu indiquent finalement deux sous-séquences à l'intérieur des vv.1-5 où se prépare (vv.1-2), se réalise et se termine un premier cycle de naissances (vv.3-5). La première sous-séquence comporte uniquement des verbes à la 3.sg.m. : abstraction faite de la formule introductive וַיֵּרֶד, il s'agit de différents verbes d'action ayant Juda pour sujet. Les deux versets attestent respectivement un gentilicium suivi d'une proposition nominale de structure identique (v.1: אִישׁ עֶדְלָמִי וְשָׁמוֹ ; v.2 : אִישׁ כְּנָעִי וְשָׁמוֹ שׁוֹעַ ; הִרְיָה ; הִרְיָה). Ces éléments font défaut dans la seconde sous-séquence où les verbes à la 3.sg.fém. prédominent et s'inscrivent dans le topos "conception-naissance". La finale du v.5 met de nouveau l'accent sur le personnage de Juda ("et il était⁴ à Kézib lorsqu'elle l'enfanta") et crée ainsi une transition avec le sujet de 6a ("et Juda pris une femme pour Er...").

Vv. 6-11 Délimitée par les coupures temporelles aux vv.5 et 12, cette deuxième partie est séparée de la première par un saut dans le temps, car, avec le v.6, on passe à l'âge adulte du premier-né, Er, et à celui de son frère, Onan, tous deux liés par Tamar et par un destin commun, qui sera la cause du renvoi de cette dernière à la fin du v.11. Cette partie atteste un style moins homogène que celui de la précédente. Les changements stylistiques sont cependant progressifs : les vv.6-7 restent entièrement dans le style narratif caractérisé par des verbes à l'inaccompli converti. Le v.8 introduit un discours direct avec des impératifs, suivi d'éléments narratifs aux vv.9-10 décrivant l'exécution (partielle) de l'ordre donné (v.9) et sa conséquence (v.10). Le v.11 commence de nouveau par un discours direct avec un impératif, dont l'exécution, décrite dans un style narratif, est précédée d'un discours indirect. Il en résulte trois sous-séquences (vv.6-7, 8-10, 11) dont la délimitation est confirmée par l'emploi du verbe מוֹת au vv.7,10 (hifil) et 11 (qal), et par la mise en place de trois ensembles de personnages (Juda, Er, Tamar, Yahvé/Juda, Onan, Tamar, Yahvé/Juda, Tamar, Shéla).

Vv. 12-23 Inscrits dans un espace temporel très vague (וַיֵּרֶד בְּיָמֵינוּ), les événements racontés dans cette troisième partie sont séparés de la suite par une indication temporelle plus précise (v.24). La transition avec la partie précédente est marquée par le verbe מוֹת (12b) et par la reprise du style narratif, qui est maintenu jusqu'au v.16a. La suite du texte est rythmée par une alternance de discours directs (16b-18b.21b-e.22c-e.23b-e) et de passages narratifs (18c-20d.21a.22a-b.23a) - alternances qui ne correspondent cependant pas à la délimitation des deux sous-séquences principales se dégageant à l'intérieur des vv.12-23. La première de ces sous-séquences peut être délimitée grâce au cadre narratif formé par un parallélisme thématique entre les vv.14ab et 19bc (14ab : וַתֵּרֶם בְּצִיָּה וַתֵּרֶם בְּצִיָּה 19bc : וַתֵּרֶם בְּצִיָּה וַתֵּרֶם בְּצִיָּה) et par le mouvement contraire exprimé à travers les verbes וַתֵּרֶם (14c) et וַתֵּרֶם (19a). La seconde sous-séquence est également encadrée par des éléments parallèles (vv.20 et 23) : l'envoi du chevreau (20a : וַיֵּשֶׁלַח יְהוָה אֶת-הַגְּדִי הַעֲזִים 23d : וַיֵּשֶׁלַח יְהוָה הַגְּדִי הַזֶּה) et l'impossibilité de mettre la main sur la femme recherchée (20d : וְלֹא מָצָאָהּ 23e : וְלֹא מָצָאתָהּ). Les vv.12-13 servent à mettre en place ces deux sous-séquences, car ils introduisent les personnages clés (Juda, [Hira l'Adoullamite, cf. vv.20-23] et Tamar), le motif du voyage de Juda (וַיֵּרֶד צֹאנוֹ), qui trouve un écho dans la nature du prix proposé à la

³ Ce découpage est déjà proposé par H. Junker (1949: 110ss) et Th. Krüger (1993: 209). Quant à la coupure entre les vv. 5 et 6 et les vv.11 et 12, cf. aussi, entre autres, H. Gunkel (1901: 371s), E. König (1925: 670), P. Heinisch (1930: 355s), J. Skinner (1951: 449), S.P. Jeanson (1990: 100), G.J. Wenham (1994: 363).

⁴ Pour la critique textuelle, cf. ci-dessus § B.I.2.1.

⁵ E. Salm (1996: 100) remarque elle-même : "V6 steht infolge des großen Zeitsprungs isoliert zwischen V5 und V7."

prostituée (v.17 מִן-הַצֶּאֱזָן), puis le lieu où se déroulera l'action (Timnah, cf.v.14), celle-ci déclenchée par וַיָּגֵד לְתָמָר (13a).

Vv. 24-26 Introduite par l'indication temporelle וַיְהִי כְּמִשְׁלֹשׁ חֳדָשִׁים, cette quatrième partie est rythmée par une alternance régulière de style narratif (24abe.25abe.26abe) et de discours directs (24cd.25cd.26cd). Ce rythme souligne la densité de l'action, dont l'élément déclencheur וַיָּגֵד (24b) crée un lien avec la partie précédente.

Vv. 27-30 L'ensemble וַיְהִי בְּעֵת לִדְתָהּ (27a) et la forme parallèle בְּלִדְתָהּ (28a) qui introduit l'événement-même de la naissance, rapproche cette dernière partie de la première (vv.1-5). Le lien avec la partie précédente semble être établi par le terme לִדְתָהּ qui atteste la même structure grammaticale (ל+ inf.cs.+ suff. 3.fém.sg) ainsi qu'une assonance avec לִדְעָתָה, dernier mot du v.26. Le style narratif qui domine ces versets est interrompu en 28e et 29c par les remarques de la sage femme commentant la venue au monde des jumeaux.

I. Première partie: vv. 1-5

I.1 Vv. 1-2

I.1.1 Tensions internes

1 וַיְהִי בְּעֵת הַהוּא וַיֵּרֶד יְהוּדָה מֵאֶת אָחָיו וַיֵּט עַד-אִישׁ עַדְלָמִי וּשְׁמוֹ חִירָה ;
2 וַיְרָא-שָׁם יְהוּדָה בֵּת-אִישׁ כְּנַעֲנִי וּשְׁמוֹ שׁוּעַ וַיִּקְחֶהּ וַיָּבֵא אֵלָיָהּ ;

Le v.1 s'ouvre par la formule וַיְהִי בְּעֵת הַהוּא, "et en ce temps-là", qui suggère d'emblée que les événements racontés par la suite se rattachent à une époque précise. Celle-ci n'étant pas définie dans ce qui suit, le lecteur est amené à s'en remettre à ce qui précède l'histoire de Juda et Thamar dans son contexte actuel, à savoir la dernière information donnée dans le ch. 37, la vente de Joseph (37,36). En envisageant la possibilité que l'histoire de Juda et Thamar ait d'abord circulé indépendamment, c'est-à-dire en dehors de son contexte actuel, deux hypothèses, à vérifier ultérieurement, sont possibles : בעת הַהוּא est un ajout rédactionnel servant à intégrer le chapitre dans ce contexte, ou bien le début actuel de l'histoire correspond à sa version d'origine. Dans ce dernier cas de figure, le manque de précision concernant "cette époque" pourrait avoir eu pour but d'interpeller les lecteurs : à eux de découvrir un indice dans la suite du texte qui donne une indication pour "cette époque".

Une première précision est donnée à travers la racine ירד, "descendre" (attestée nulle part ailleurs en Gn 38), qui suit sous forme d'un inaccompli converti qal dont le sujet, Juda, sera présent jusqu'au v.26. La préposition composée מֵאֶת (qui a ici sa seule occurrence) a une double fonction : elle exprime un éloignement tout en introduisant ceux dont Juda s'éloigne, à savoir אָחָיו, "ses frères". Il en est de même pour l'ensemble עַד וַיֵּט en raison des deux connotations inhérentes à la racine נטה : la première, celle du changement de direction ou du "détournement", souligne la séparation d'avec les frères, tandis que la seconde - renforcée par la préposition עַד - est celle d'un mouvement vers l'avant ("tendre jusqu'à") dont la destination est ici de nouveau une personne présentée par un gentilicium et un nom propre.

(1) En ce temps-là, Juda descendit d'avec ses frères et se (dé)tourna jusqu'à un homme adoullamite dont le nom (était) Hira.

L'époque en question est donc celle marquée par la séparation de Juda d'avec ses frères et par le lien qu'il établit avec un autochtone ("étranger" au sens de non-judéen). En étant attentif aux reprises du vocabulaire à l'intérieur de Gn 38, on constate cependant que la combinaison de וַיְהִי avec בְּעֵת du v.1 se retrouve au v.27, c'est-à-dire dans la dernière partie de l'histoire (naissance des jumeaux de Thamar). La finale du récit est ainsi rattachée à son début - et peut-être cela suggère-t-il que l'événement important marquant l'époque de cette histoire est à chercher au niveau de la naissance des jumeaux dont l'un est un ancêtre de David.

הוא - qui fonctionne au v.1 comme un démonstratif - est ensuite exclusivement utilisé dans son sens premier, c'est-à-dire comme pronom personnel 3.fém.sg (toujours sans article vv. 16.21.25) se référant chaque fois à Thamar. On verra que chacun

de ces passages aurait été parfaitement compréhensible sans ce pronom - ce qui soulève la question de la raison de son utilisation (cf. infra).

La forme וַיֵּשֶׁב ne se retrouve qu'au v.11 avec cependant une différence au niveau de la forme (précédé de וְ) et du contenu (l'objet désigné par le suffixe n'est pas Juda, mais Shéla). Le singulier est attesté aux vv. 8(2x),9(2x),29.30 où l'on rencontre, comme (indirectement) au v.11, le thème de la procréation/descendance auquel s'ajoute - aux vv. 8,9,11 - celui de la mort. Ceci invite à vérifier ultérieurement si cette tension "vie/mort" trouve un écho quelconque dans la séparation de Juda d'avec ses frères. La forme verbale וַיֵּשֶׁב est reprise au v.16 où le sujet est de nouveau Juda qui se tourne, comme au v.1, vers une personne (לְ au lieu de עַד), à savoir vers Thamar - prise pour une prostituée. Le contexte et la préposition qui suit le verbe sont donc différents, mais il reste envisageable que le double emploi de cette racine (sous la même forme) soit au service d'un rapprochement avec le début de l'histoire : outre son nom, on apprend l'identité de l'homme du v.1 : il est adoullamite, donc un étranger - et en reportant cette information au v.16, on est conduit à se poser la question de savoir si Thamar/la prostituée n'est pas, elle-aussi, une étrangère.⁶

Critique textuelle. La combinaison de la racine נָסַח avec la préposition עַד , "jusqu'à", étant inhabituelle, les éditeurs de la BHS et une grande partie des exégètes proposent, avec un renvoi à Gn 38,16, de la remplacer ici par אֶל , "vers". On notera cependant aussi la position d'E. Salm (1996: 30) qui se prononce en faveur du maintien de עַד , "da es auf den Ort der Handlung ankommt (V2a : שם) und nicht auf diese selbst". Il est juste que cette préposition a ici une fonction spatiale, contrairement aux vv.11.17 où son sens temporel correspond au rôle que ces deux versets jouent dans l'enchaînement des événements. Dans la mesure cependant où le v.1 la fait suivre d'un gentilicium et non pas d'un nom de lieu, elle semble plutôt servir à situer l'ensemble des événements dans un espace, alors défini comme *étranger* (non-judéen) par אִישׁ עֶדְלָמִי , tandis que la qualification d'*ami* appliqué à cet homme aux vv.12.20 ajoutera une connotation positive⁷.

Juda reste le sujet du v.2 qui est introduit par le verbe de perception רָאָה . Au niveau de la forme, l'inaccompli converti וַיֵּרָא signale la continuité des événements, tandis que le contenu, "et il vit", marque un arrêt par rapport aux mouvements du v.1, dont la destination - "jusqu'à un homme adoullamite" - est ici reprise par la particule שָׁם , "là" (rappelons que le lieu exact de l'arrêt de Juda reste en suspens). L'objet de ce premier verbe est composé - "la fille d'un homme cananéen" - et à en juger par la proposition nominale qui suit - $\text{וַיִּשְׁמַע שׁוּאֵל בְּנֵי שׁוּאֵל}$ - l'accent est tout d'abord mis non pas sur cette fille, mais sur l'identité de son père. Le parallélisme avec le v.1 est indéniable (אִישׁ + gentilicium + nom propre) et met en relief ce que ces deux hommes rencontrés par Juda ont en commun : ils sont des étrangers que le narrateur présente par leur nom. Au niveau interne, cette dernière donnée indique une certaine familiarité, que la suite de l'histoire confirmera : pour Hira, la confirmation ne viendra qu'aux vv.12.20, tandis que pour Shua, elle est donnée par la suite du v.2 où l'intérêt reviendra sur la fille : Juda la *prend*, donc probablement l'épouse (cf. infra), puis *vient vers elle*, c'est-à-dire couche avec elle :

⁶ Les exégètes signalent généralement cette reprise de וַיֵּשֶׁב , mais à notre connaissance, seule M.E. Menn (1997: 37) propose un lien thématique : "The basic meanings of this verbal root include 'to stretch out' and to 'incline', so this verb may simply denote Judah's settling near his Adullamite companion by alluding to the action of stretching out or pitching a tent in Gen 38,1, and later it may simply denote his temporary detour from the road to Timnah in Gen 38:16. But since this verbal root in the causative stem can express the idea of leading someone astray, its use may imply that Judah erred in his alliance with the foreign population and with a prostitute." Dans la mesure où נָסַח est ici employé au qal et non pas au hifil, il nous semble problématique d'introduire une connotation morale - et la suite du récit montrera d'ailleurs que le lien avec les étrangers et la prostituée ne donne pas lieu à un jugement négatif. Cette idée de la connotation morale, notamment pour le v.1, est toutefois retenue par plusieurs exégètes (cf. H.R. § III.2.1.4). Le fait que les vv.1 et 16 ne donnent généralement pas lieu à un rapprochement s'explique facilement dans les cas où ils optent pour deux significations différentes : au v.1, נָסַח est compris au sens de "déployer sa tente" - le mot אֶהָל étant sous-entendu ou rajouté - tandis qu'ils optent pour la traduction "se tourner vers" au v.16. Mentionnons encore la proposition de J.A. Soggin (1993: 281) : selon lui, il s'agit au v.1 de la ("nouvelle") racine נָסַח II, dont le sens "to join (in business)" n'est cependant pas rapproché du "commerce" entre Juda et Thamar.

⁷ Outre qu'au v.2, le substantif אִישׁ sera encore repris au v.25 (לְאִישׁ) où il désigne Juda en tant que géniteur. On notera encore le pl.cs. aux vv. 21.22 où les hommes en question sont - comme "l'homme adoullamite" du v.1 - définis par un espace ou lieu qui est celui de la prostituée du v.16.

(2) Juda y vit la fille d'un homme cananéen dont le nom (était) Shua ; il la prit et coucha avec elle.

La forme verbale וַיִּרְאֵה ne se retrouve qu'au v.15 où il est construit avec un pronom suffixe 3.fém.sg (וְיִרְאֵהָ) se référant à Tamar/une prostituée aperçue par Juda. On peut déjà signaler que ce "voir"⁸ sera, comme dans la suite du v.2, suivi d'un contact intime avec la femme en question (v.18 וַיִּבְאֵהָ אֵלָיָהּ ; cf. aussi vv.8.9.16 où il s'agit toujours d'un rapport avec Tamar) et que celui-ci aura la même conséquence : וַתֵּהָרֶה "et elle conçut" (v.18 ; cf. v.3). Le verbe לָקַח est encore attesté aux vv.6.20.23.28, mais c'est uniquement au v.6 qu'il apparaît dans le sens de "prendre femme" : "et Juda prit une femme (וַיִּקַּח אִשָּׁה) pour Er son premier-né, et son nom (était) Tamar". Ce v.6 est aussi le seul verset du chapitre qui partage avec le v.2 (et 1) la proposition nominale "שֵׁם + nom propre", de sorte qu'il y a ici un certain rappel du début de l'histoire : aussi la reprise du verbe לָקַח pourrait-il suggérer rétrospectivement que Juda a effectivement épousé la fille de l'homme cananéen, fait qui sera confirmé au v.12 où elle sera dite "femme de Juda". Dans d'autres passages vétéro-testamentaires aussi le simple verbe לָקַח peut aussi signifier "épouser"⁹, mais compte tenu des parallèles avec le v.6, l'absence de לָאִישָׁהּ au v.2 peut tout de même surprendre et invitera ainsi à s'interroger sur d'éventuelles intertextualités.

Critique textuelle. Quant à l'ensemble "la fille d'un homme cananéen et son nom (à lui était) Shua" - וַיִּשְׁמוּ שׁוּא - il est à signaler que la LXX atteste ici un suffixe 3.fém.sg à la place du masculin : "et son nom (à elle) était Shua". Ce changement a pu être influencé par Gn 38,12, où le nom propre "Shua" est juxtaposé à בַּת-שׁוּעַ (בַּת-שׁוּעַ), ou/et par 1 Ch 2,3 où sont mentionnés les fils de Juda qui lui ont été enfantés בָּתֵּי-שׁוּעַ הַקְּנֻצִּיּוֹת, "par Batshua la Cananéenne". Les éditeurs de la BHS suggèrent déjà la forme du v.12 pour le v.2, mais ce changement ne s'y impose pas en raison du parallélisme avec le v.1 (וַיִּשְׁמוּ הָיָה). Cependant la différence entre les vv.2 et 12 interroge et invite de nouveau à poser la question d'une intertextualité.

Une grande partie du vocabulaire des vv.1.2 sera donc reprise dans la suite de l'histoire, et cela notamment en rapport avec Tamar, vers laquelle l'histoire semble être orientée dès son début. Il serait dès lors envisageable qu'une logique semblable soit à la base de l'utilisation du pronom personnel הוּא, dans la mesure où il pourrait être au service d'un rattachement de la personne qu'il désigne (Tamar, la prostituée) aux événements introduits au v.1 par וַיְהִי בִּצְעַת הַהוּא.

I.1.2 Vérification d'éventuelles intertextualités

I.1.2.1 Dans l'histoire de Joseph, aucune variante de la formule וַיְהִי בִּצְעַת הַהוּא - ni d'ailleurs le mot צַעַת - ne sont attestés. *Juda y* est mentionné à 11 reprises (37,26 ; 43,3.8 ; 44,14.16 ; 46,12.28 ; 49,8.9.10), mais aucune de ses actions n'y correspond à celles qui sont rapportées en 38,1-2.

Dans le paragraphe consacré à l'histoire de la recherche nous avons vu, surtout dans le cadre de l'approche littéraire, que le verbe יָרַד fait partie des éléments retenus par les exégètes qui cherchent à démontrer l'appartenance du ch.38 à l'histoire de Joseph. La forme וַיִּרְדֵּךְ n'y trouvant aucune occurrence, l'argumentation porte plutôt sur la thématique de la descente : esquissée en 37,25 (marchandises que les chameaux font descendre en Egypte), en 37,35 (plainte de Jacob : "je descendrai en deuil vers mon fils dans le shéol") et en 39,1 qui renoue avec 37,25 (Joseph est amené [hifil de יָרַד] en Egypte) - puis reprise tout au long des ch.42-44 (descentes des fils de Jacob vers l'Egypte pour l'achat de blé et problématique de la descente de Benjamin) - elle trouve son apogée en 45,9.13; 46,3.4 (Jacob descend en Egypte, assuré de l'assistance et des promesses divines). En Gn 38, en revanche, la descente n'est aucunement un leitmotiv : elle ne s'effectue qu'une fois, de sorte que cette thématique s'invalide comme preuve de son appartenance à l'histoire de Joseph. Rappelons aussi les arguments tout à fait pertinents des exégètes qui se prononcent contre cette appartenance : en Gn 38, Juda se sépare de ses frères et fonde une famille non mentionnée dans les ch.42ss où il apparaît, avec ses frères, comme célibataire dans la maison de son père¹⁰ - à quoi

⁸ La seule autre occurrence du verbe רָאָה figure au v.14 (רָאָתָהּ) où il n'a cependant pas la même connotation qu'aux vv.2.15 : il ne s'y agit pas d'un simple "voir", mais d'un constat rétrospectif (discernement).

⁹ Cf. Ex 2,1 ; Lv 18,17 ; 20,14.17.21 ; 21,7.13.14 ; Dt 20,7 ; 23,1 ; 1 R 3,7 ; 7,8 ; Jg 14,8 ; Ne 8,18 ; 1 Ch 2,19 ; 4,18.

¹⁰ Selon E.Salm (1996: 202), l'enjeu de Gn 38,1-26 ne serait ni la famille de Juda, ni sa séparation d'avec ses frères, mais sa conversion ("Umkehr") ; une reprise ultérieure des deux premières données serait ainsi non seulement inutile, mais elle aurait même pour conséquence de détourner le lecteur rétrospectivement de l'enjeu principal ; ("Da es in Gen 1-26 weder um die

s'ajoute que ce chapitre ne sous-entend en aucun façon la descente en Egypte. Une autre hypothèse consiste à considérer le verbe ירד en Gn 38,1 comme un ajout rédactionnel servant à établir un lien narratif entre ce qui précède et suit l'histoire de Juda et Tamar afin de permettre une meilleure insertion de cette dernière dans son contexte actuel¹¹ (pour une troisième possibilité, cf. infra § I.1.2.2.2.b).

L'argument d'une meilleure insertion de Gn 38 dans son contexte actuel pourrait également être avancé pour la forme אחיו ("ses frères"), car si presque la moitié des occurrences vétéro-testamentaires de cette forme figure dans le livre de la Genèse (39 x), on la trouve surtout dans l'histoire de Joseph (32x) et notamment au ch.37 (12x) qui atteste les deux seuls cas où le suffixe 3.m.sg se réfère à Juda (vv.26.27)¹². Au niveau du contenu cependant, 38,1 se distingue de tous les passages de l'histoire de Joseph utilisant le mot "frère", car ici seulement se trouve l'idée de la séparation exprimée moyennant מָצָא - idée qui est d'ailleurs suffisamment forte en soi pour faire sens en dehors du contexte actuel.

Le critère du contenu suggère également d'exclure un lien avec 39,21 et 49,15 qui attestent la forme גִּיט¹³, puis avec les passages employant le mot אִישׁ au sens de "homme" qui est nulle part suivi d'un gentilicium. Quant à l'inacc. conv. גִּירָא, "et il vit", on note 14 occurrences (39,3 ; 40,6.16 ; 42,1.7.27 ; 43,16.29 ; 45,27 ; 48,8.17 ; 49,15 ; 50,11.23). Dans la mesure où cette forme verbale est par ailleurs fréquente dans l'Ancien Testament, on accordera ici une importance particulière au fait que les sujets et les objets respectifs y sont chaque fois différents de ceux qu'on rencontre en 38,2. Seuls Gn 50,(10).11 comptent quelques parallèles, qui ne suffisent cependant pas à établir un lien avec le ch.38 : en 50,10, la particule très usitée שָׁם se réfère au territoire *cananéen* (cf.48,7), repris au v.11 avec גִּירָא : "et l'habitant du pays *cananéen* vit" ; dans les deux cas il ne s'agit cependant pas du gentilicium, mais de l'adjectif "cananéen". La seule occurrence du gentilicium כְּנַעֲנִי, toutefois au fém. et avec article, figure en Gn 46,10, c'est-à-dire dans la liste généalogique des descendants de Jacob, où il se réfère à la femme de Siméon.

La seule femme définie par l'expression בַּת-, "fille de", est l'épouse égyptienne de Joseph, "fille de Poti-Féra, prêtre d'On", mère de Manassé et d'Ephraïm (cf. Gn 41,45.50 ; 46,20). Le fait d'avoir épousé une femme étrangère crée certes un lien entre Juda et Joseph (cf. cependant aussi Siméon Gn 46,10), mais on signalera aussi que le verbe לקח dans le sens de "prendre femme", n'est pas employé dans l'histoire de Joseph. L'expression בוא אֵל, "venir vers (une femme)" avec sa connotation sexuelle, se trouve en Gn 39,14.17 où elle est cependant secondaire, car l'acte auquel Joseph se refuse et dont il est ensuite faussement accusé par la femme de Potiphar y est principalement exprimé à travers le verbe שָׁכַב + עִם, "coucher avec" (cf. vv.7.10.12.14). On peut donc supposer que l'auteur de Gn 38 aurait utilisé cette même terminologie-là s'il avait voulu établir un lien (ou un contraste) entre Juda et Joseph - et cela à plus forte raison s'il avait

Familie Judas geht noch um eine Trennung von seinen Brüdern, sondern letztlich um Judas Umkehr, bedürfen diese beiden Umstände keinerlei Erwähnung. Eine solche würde den Leser im Nachhinein von der eigentlichen Aussage ablenken."). Il restera à vérifier que la famille et la séparation ne font pas partie des enjeux de Gn 38, mais on peut dès à présent se demander si un auteur qui a écrit l'histoire de Juda et de Tamar expressément pour celle de Joseph, comme le dit E. Salm, n'aurait pas fait preuve de plus de finesse afin d'éviter les contradictions mentionnées ci-dessus.

¹¹ Cf. déjà les remarques d'E. Blum (1984: 224) reprises par N. Kebekus (1990: 27).

¹² L'histoire de la recherche a montré que ce passage a souvent été rapproché de Gn 38 où Juda, calculateur en 37,26s, finit par changer en reconnaissant ses torts envers Tamar (v.26) - ce qui expliquerait le changement de son caractère en Gn 44,33s. Afin de décider si le ch.38 a réellement cette fonction, il faudra ultérieurement comparer ces passages de façon plus détaillée. Cf. à cet égard § B.III.2.2.1.

¹³ Gn 39,21 rapporte יְהוָה אֱלֹהֵי יוֹסֵף אֶת-יוֹסֵף וְגִט אֵלָיו הָסֵד "Yahvé fut avec Joseph et *tendit vers lui* de la bienveillance" (= lui attira de la bienveillance, i.e. du chef de la prison). Dans la mesure où quelques exégètes considèrent l'éloignement de Juda d'avec (מָצָא) ses frères et son rapprochement auprès (וָיָסַד) d'un étranger comme des fautes, dont il subira les conséquences - deux de ses fils sont mis à mort par Yahvé - (cf. H.R. § III.2.1.4), on pourrait être tenté d'y opposer le fait que "Yahvé est avec (אֶת) Joseph". Or, nulle part en Gn 38 il n'est question d'une relation (positive ou négative) entre Juda et Yahvé, et on ne pourra pas davantage argumenter que יְהוָה אֱלֹהֵי יוֹסֵף se veut opposé au lien entre Juda et un étranger : comme déjà signalé (cf. supra note 6), ce contact ne donne lieu à aucune critique - ce à quoi s'ajoute que l'information de Gn 39,21 n'est pas d'ordre général, mais limitée à la situation précise qui est celle de Joseph en prison. Si on avait affaire à une intertextualité, on se serait finalement attendu à ce que Gn 38,1 et 39,21 emploient la même préposition avec le verbe נָסָה (pour la lecture אֵל en Gn 38,1 et les arguments en faveur du maintien de עַד, voir déjà ci-dessus).

Gn 49,15 n'a pas besoin d'être discuté puisqu'il s'y agit du présage concernant Issachar qui ne joue aucun rôle en Gn 38 (pas plus que dans l'histoire de Joseph).

écrit son histoire pour être insérée dans celle de Joseph¹⁴. Il est certes juste que l'expression **שָׁכַב עִם** [את] a très souvent dans l'Ancien Testament une connotation négative en ce qu'elle désigne des relations sexuelles interdites - cf. par exemple, Lv 20 - tandis que **בּוֹא אֵל** s'y emploie plutôt pour des rapports licites. Encore y-a-t-il des exceptions aussi bien pour **שָׁכַב עִם** (cf. Gn 30,15.16 ; 2 S 11,11) que pour **בּוֹא אֵל** (cf. 2 S 3,7 ; 2 S 16,22) de sorte que l'on pourra difficilement généraliser.

Nous retiendrons de ce qui précède que les quelques parallèles linguistiques entre Gn 38,1.2 et l'histoire de Joseph peuvent être interprétés comme des liens narratifs lorsqu'on pratique une approche proprement narrative qui part de la forme actuelle des textes où des ressemblances doivent de toute façon avoir un sens (intertextuel). Si on envisage, en revanche que Gn 38 a pu circuler indépendamment de l'histoire de Joseph, on doit admettre que ces liens ne sont pas suffisamment frappants ou convaincants pour parler en termes d'intertextualité (selon notre compréhension du terme) - ce qui vaut également pour le seul lien thématique qui se situe au niveau du mariage avec une femme étrangère.

I.1.2.2 La plupart des éléments composant Gn 38,1.2 se retrouvent dans d'autres textes de l'Ancien Testament. On évaluera ci-dessous:

1. La formule **וַיְהִי בְעֵת הַהִיא** et variantes
2. Le verbe **נָטָה** (et **יָרַד**)
- 2a. Jg 4,11 (et contexte ; Jg 15)
- 2b. Textes de la Genèse
3. "Adoullam"
- 3a. Situation géographique
- 3b. Mi 1,12.(14).15
- 3c. 1 S 22,1ss
4. Le nom propre **חִירָה/חִירָהָ** : un double jeu de mots ?
- 4a. *Hiram*, l'ami de David (avec une reprise de 1 S 22)
- 4b. *hida* - "énigme"
5. La suite : **בּוֹא אֵל אִשָּׁה** - **רָאָה** - **לָקַח**
- 5a. Jg 14,1ss (16,1)
- 5b. 2 S 11,1-5
- 5c. Gn 34,2
6. **בֵּת-אִישׁ** (Lv 21,9)

I.1.2.2.1 En dehors de Gn 38,1, l'expression **בְּעֵת הַהִיא** est encore attestée 17x dans l'Ancien Testament (exclusivement dans le Pentateuque¹⁵), tandis que sa variante **בְּעֵת הַהִיא** compte 42 occurrences (+ 7x précédée de **וַיְהִי**)¹⁶ : on peut donc parler d'une formule stéréotypée¹⁷, dont l'introduction par **וַיְהִי** n'est cependant pas habituelle.

En dehors de Gn 38,1, l'ensemble **וַיְהִי בְּעֵת הַהִיא** se retrouve uniquement en Gn 21,22 (pour la variante avec **הַהִיא**, cf. infra) où il introduit l'épisode de la seconde rencontre entre Abraham et Abimélek, tout en rattachant celle-ci au récit du (second) renvoi de Hagar. Dans la mesure où **בְּעֵת הַהִיא** a un caractère stéréotypé, de même d'ailleurs que la forme **וַיְהִי**, cette correspondance formelle entre Gn 21,22 et Gn 38,1 n'est pas suffisante en elle-même pour en déduire une intertextualité. Une telle intertextualité ne serait envisageable qu'à condition que Gn 21,22ss et Gn 38 partagent d'autres correspondances linguistiques ou thématiques - ce qui n'est pas le cas¹⁸. Le fait d'exclure un rapport intertextuel n'empêche pas de s'interroger

¹⁴ Pour Gn 39, voir aussi infra § B.III.2.2.1 et B.IV.2.1.

¹⁵ Gn 21,22 ; Nb 22,4 ; Dt 1,9.16.18 ; 2,34 ; 3,4.8.12.18.21.23 ; 4,14 ; 5,5 ; 9,20 ; 10,1.8.

¹⁶ La majeure partie figure dans les textes attribués à dtrH (cf. Jos 5,2 ; 6,26 ; 11,10.21 ; Jg 3,29 ; 4,4 ; 11,26 ; 12,6 ; 14,4 ; 21,14.24 ; 1 R 8,65 ; 11,29 ; 14,1 ; 2 R 8,22 ; 16,6 ; 18,16 ; 20,12 ; 24,10) et chez les prophètes (Es 18,7 ; 20,2 ; 39,1 ; Jr 3,17 ; 4,11 ; 8,1 ; 30,25 ; 31,1 ; 33,15 ; 50,4.20 ; Jl 4,1 ; Mi 3,4 ; So 1,12 ; 3,19.20 ; Dn 12,1) - à quoi s'ajoutent des passages tardifs (Est 9,9 ; Esd 8,34 ; Ne 1,16 ; 1 Ch 21,28.29 ; 2Ch 7,8 ; 13,8 ; 16,7.10 ; 21,10 ; 28,16 ; 30,3 ; 35,17).

¹⁷ Cf. E.Salm (1996: 192).

¹⁸ L'épisode qui précède Gn 21,22ss, à savoir le second récit du renvoi de Hagar, compte quelques parallèles avec Gn 38 qui

sur une éventuelle similitude quant à la fonction de l'emploi de la formule *וַיְהִי בְעֵת הַהוּא* en Gn 21,22 et en Gn 38,1. En Gn 21,22, cela ne fait guère de doute, cette formule crée un lien artificiel entre deux récits qui n'ont rien avoir l'un avec l'autre (si ce n'est la figure d'Abraham). En ce qui concerne l'histoire de Juda et Thamar et son contexte actuel, même si nous avons constaté que les quelques éléments étudiés jusqu'ici ne parlent pas en faveur d'une appartenance d'origine de Gn 38 à l'histoire de Joseph, il serait cependant tout à fait prématuré d'en déduire qu'ici aussi cette formule sert à établir un lien artificiel (rédactionnel) entre deux ensembles indépendants à l'origine.

En ce qui concerne l'ensemble *וַיְהִי בְעֵת הַהוּא*, il faut encore mentionner la variante *וַיְהִי בְעֵת הַהִיא* dont la seule attestation se trouve en 1 R 11,29 où elle introduit la rencontre entre le prophète Akhiyah et Jéroboam. Contrairement à Gn 21,22ss, 1 R 11,29ss atteste quelques similitudes de vocabulaire avec l'histoire de Juda et Thamar. Il s'agit toutefois d'un vocabulaire fréquemment utilisé dans l'Ancien Testament et c'est surtout l'absence de correspondances exactes quant aux formes qui exclut un lien avec Gn 38¹⁹. Quant à la fonction de *וַיְהִי בְעֵת הַהִיא* en 1 R 11,29, on retrouve l'idée d'une transition rédactionnelle (dtr) chez les exégètes qui attribuent au récit de 1 R 11,29ss un caractère secondaire par rapport à son contexte actuel²⁰. En ce qui concerne Gn 38,1, on ne se prononcera qu'en fin de parcours (cf. § C.II.1.c).

I.1.2.2.2.a C'est en Jg 4,11 seulement que le verbe *נָטָה* - à la même forme grammaticale qu'en Gn 38,1 (*וַיָּנִיחַ*) - est suivi de la préposition *עַד* : "Or Héber, le Kénite, s'était séparé (*וַיִּפְרָד*) de Caïn, des fils de Hobab, beau-frère de Moïse, et *il avait tendu sa tente jusqu'au* (*וַיָּנִיחַ אֶת־הוּא עַד*) chêne de Saanaïm, à côté de Qadesh". Nous y trouvons, comme en Gn 38,1, l'idée de la séparation, exprimée cependant par le nifal de *פָּרַד*. Selon nos critères, cette différence exclut une intertextualité qui aurait été marquée par l'emploi du même verbe. Jg 4,11 finalement - souvent considéré comme une glose préparant les événements contés aux vv.17-22 - se rattache à Jg 1,16, où il est question des fils de Kéni qui *montent* avec les *filles de Juda* de la ville des *palmiers* (*הַתְּמָרִים*) au désert de *Juda*. Le contexte narratif immédiat de Jg 4,11 a pour figure centrale la prophétesse Débora qui, *à cette époque* (*בְּעֵת הַהִיא*, v.4), rendait justice sous le *palmier* (*תְּמָר*) de Débora (v.5). Or, la belle-fille de Juda porte le nom "Thamar" qui signifie justement *palmier*. Le fait qu'il s'agisse dans les trois cas d'une orthographe différente (Jg 1,16 *הַתְּמָרִים* ; Jg 4,5 *תְּמָר* ; Gn 38,6ss *תְּמָר*) n'exclut pas d'emblée la possibilité d'une tradition orale établissant un lien entre l'histoire de Juda et Thamar et les récits attestés dans ces chapitres du livre des Juges. La problématique d'un rapprochement se situe plutôt au niveau du contenu: Thamar n'a pas les mêmes traits que Débora (elle n'est ni prophétesse, ni juge, ni belliqueuse) et Gn 38 n'atteste aucun lien entre (les fils de) Juda et (de) Kéni, pas plus que les noms de lieux mentionnés en Jg 1,16 ; Jg 4. Cette brève mise en parallèle confirme l'absence de liens déjà suggérée par E.Salm (1996:29) qui, évoquant Jg 4,11, argumente cependant exclusivement au niveau de la différence sémantique du verbe *נָטָה* dans ce passage où il est - contrairement à Gn 38,1 - combiné avec *אָהַל*, "tente". Cet argument, à lui seul, n'est toutefois pas entièrement convaincant (cf. § suivant).²¹

I.1.2.2.2.b Nous avons vu que le verbe *נָטָה* sert en Gn 38,1 à exprimer un déplacement dans l'espace, tandis que la préposition *עַד* présuppose un arrêt de ce mouvement. Ceci peut rappeler les descriptions des pérégrinations des patriarches dans le pays de Canaan où ils font halte à différents endroits. On pense plus précisément à Gn 12,8; 26,25 et 35,21 où il s'agit respectivement d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Israël) : celui-ci *déploie* (*וַיָּנִיחַ*) sa tente dans un lieu du pays (entre Béthel et Ai ; à Bersabée ; à Migdal-Eder)²².

sont cependant d'un ordre trop général pour en déduire une intertextualité ; cf. à cet égard le bref résumé au § B.II.1.2.2.1.

¹⁹ Dans les deux récits, une rencontre a lieu sur un *chemin* (1 R 11,29 : *בְּדֶרֶךְ* ; Gn 38,14,21 : *עַל-דֶּרֶךְ*) et un des personnages est *couvert* d'un vêtement (1 R 11,29 : *מִתְכַּסֶּה בְּשָׁלֵמָה* ; Gn 38,14 : *וַתִּכְסֶּה בְּצִיצִיָּהּ*). Il y a réception d'un objet accompagnée de la formule *קָח-לָהּ* (1 R 11,31) ou *תָּקַח-לָהּ* (Gn 38,23), puis il y est question de la *descendance*, *וְרֵעַ* (1 R 11,39 ; Gn 38,8,9), et d'un *acte ou comportement jugé aux yeux de Yahvé* (1 R 11,33 ; Gn 38,7,10).

²⁰ Cf., p.ex., S.J. de Vries (1985: 151) ; pour le caractère rédactionnel de 1 R 11,29ss, cf. déjà M. Noth (1968: 258).

²¹ On signalera encore que seul 2 S 22,10 (Ps 18,10) - partie d'un hymne de David - combine, comme Gn 38,1, les formes verbales *וַיָּרֶד* et *וַיָּנִיחַ*. Leur ordre est cependant inversé, le sujet ainsi que l'objet de *נָטָה* sont différents - "il (Yahvé) *déploia* les cieux et *descendit*" - et l'ensemble de l'hymne n'a, au niveau du contenu et de la forme, aucun autre parallèle frappant avec Gn 38.

²² Cf. aussi Gn 33,19 où Jacob s'établit à l'entrée de Sichem ; le verbe *נָטָה* y est cependant à la 3.m.sg de l'accompli *qal*.

Le passage le plus proche est celui de 35,21²³ qui mérite deux remarques : (1) Sans se référer au verbe נטה, J. Van Seters évoque l'hypothèse que 38,1 pourrait être compris comme la suite direct de 35,16-22, où serait mentionnée la région d'où Juda descend ensuite vers la Shéphéla²⁴. Or, si tel était le cas, on s'attendrait à ce que le début de Gn 38 renvoie à Migdal-Eder, ou du moins qu'y soit employé un locatif tel que מִשָּׁם (donc : "Juda descendit *de là*", au lieu de "d'avec ses frères"). (2) L'histoire de la recherche a montré que plusieurs exégètes rattachent le ch.38 aux histoires des autres fils de Léa - Siméon/Lévi (Gn 34), Ruben (35,22). Le bref épisode rapporté au sujet de ce dernier ne comporte cependant aucun parallèle linguistique avec Gn 38 (le rapport sexuel avec la servante de son père y est, de même qu'en Gn 34 - cf. infra - exprimé moyennant l'expression שכב את que l'on ne trouve pas en Gn 38).

Si aucun des passages mentionnés ci-dessus n'atteste un parallèle direct avec Gn 38, il reste toutefois envisageable que l'emploi du verbe נטה en Gn 38,1 ait pour objet de faire référence, de façon générale, à ces déplacements des patriarches dans un espace *étranger* ; l'omission du mot "tente" pourrait alors s'expliquer par le souci de faire ressortir le parallèle avec le v.16, à moins qu'elle ne cherche à signaler que Juda, quant à lui, s'est définitivement installé en Canaan au lieu de se déplacer en nomade. Outre le fait, peut-être significatif, que Gn 38 n'utilise pas le verbe גור, on notera que Gn 38,12s fera de Juda le propriétaire d'un troupeau qui semble effectivement se trouver dans un lieu fixe.

On reviendra en dernier lieu sur le verbe ירד. Dans le livre de la Genèse, ce verbe a sa plus forte fréquence dans l'histoire de Joseph, où il s'agit du leitmotiv de la "descente en Egypte", qui se retrouve aussi dans les récits patriarcaux (cf. Gn 12,10 et 26,2). A condition que cette association ait été suffisamment courante au point que le simple verbe ירד ait pu l'évoquer (dans le cadre des déplacements des patriarches), son emploi en Gn 38,1 pourrait avoir pour but de souligner l'idée contraire qui se dessine alors dans la suite du verset : au lieu de descendre en Egypte, comme ירד pourrait le laisser entendre, Juda reste dans le pays de Canaan où sa "descente" l'amène vers un habitant autochtone. Cette hypothèse demande à être vérifiée ultérieurement quant à la question de savoir si l'installation de Juda en Canaan joue un rôle en Gn 38 au niveau d'une opposition aux traditions exodiques.

I.1.2.2.3.a Contrairement au gentilicium עֲדֻלָּם, uniquement attesté en Gn 38, le lieu עֲדֻלָּם apparaît 8x dans l'Ancien Testament. Mentionné dans la liste des rois/villes battus par Josué (Jos 12,15), il est situé dans "le pays bas" (Shéphéla) à l'extrémité du territoire accordé à la tribu de Juda (Jos 15,35); (re)construit par Roboam (2 Ch 11,7), il était encore peuplé par les fils de Juda après l'exil (Ne 11,30). L'exégèse moderne localise ce lieu généralement au sud-ouest de Jérusalem²⁵, à 16km au nord-ouest d'Hébron et à 6km au sud-est de Socho au wadi-es-sur²⁶, et l'associe à l'actuel 'id-el-miyeh²⁷. Les exégètes qui considèrent Gn 38 comme une histoire tribale estiment qu'il reflète l'installation historique de la tribu de Juda dans la Shéphéla (cf. H.R. § III.1.1 et III.1.2). Nous reviendrons sur la question de l'historicité de Gn 38 - notamment sur l'évaluation des noms de lieu - dans la dernière partie de cette étude (§ C). Quand à Adoullam, il reste ici à vérifier si Gn 38 a un lien quelconque avec Mi 1,15 (1,12.14) ou à la "grotte d'Adoullam" - repaire de David.

I.1.2.2.3.b En Mi 1,15b - dont le TM rapporte : יְבוֹא כְבוֹד יִשְׂרָאֵל, "jusqu'à Adoullam viendra la gloire d'Israël" - le nom de lieu est précédé de la préposition עַד. Il en est de même pour אֵישׁ עֲדֻלָּם en Gn 38,1. Dans la mesure où cette préposition est fréquente, et compte tenu de la différence des

²³ On signalera encore que les établissements mentionnés ci-dessus vont de paire avec la construction d'un autel en 12,8 et 26,25 (cf. 33,20) dont l'absence en 38 correspond au caractère plutôt profane de ce chapitre. Le cas de 35,21 est différent, bien que ce passage soit, dans son contexte actuel, précédé de l'érection d'une stèle funéraire (v.20).

²⁴ J. Van Seters (1992: 207).

²⁵ Cf. S.R. Driver (1904: 327), H. Ryle (1921: 359), B. Jacob (1934: 711), D. Kidner (1967: 187), G. von Rad (1949; 1968: 365).

²⁶ Cf. O. Keel / M. Küchler (1984: 846s). Pour la localisation au nord-ouest d'Hébron, cf. aussi A. Dillmann (1882: 378), H. Ryle (1921: 359), J.A. Emerton (1975: 343) qui mentionne également Socho, B. Vawter (1977: 391), C. Westermann (1981: 45), H. Schüngel-Straumann (1984: 150), J. Scharbert (1986: 243), G.J. Wenham (1994: 366).

²⁷ Cf. H. Gunkel (1901: 372), H. Ryle (1921: 359), O. Procksch (1924: 207), B. Jacob (1934: 711), J. Skinner (1951: 450). Associé à l'actuel es-Sheik Madhkur par J.A. Emerton (1975: 343), cf. G.J. Wenham (1994: 366).

verbes (Gn 38,1 : ירד), à quoi s'ajoute une éventuelle corruption du texte (cf. infra), ce parallèle est à considérer avec prudence.

Avant d'en venir à l'évaluation du contenu, on signalera encore deux similitudes formelles entre Mi 1 et Gn 38. Gn 38,1 et Mi 1,12 sont les seuls passages de l'Ancien Testament où la racine ירד est combinée avec מֵאֵת (Mi 1,12 : מֵאֵת יְרוּשָׁלַם, "car un mal *est descendu depuis* Yahvé à la porte de Jérusalem"), mais aussi bien le verbe que מֵאֵת sont très usité par ailleurs ; Mi 1,14 finalement évoque le lieu "Akzib" ("les maisons d'Akzib deviennent mensonge pour les rois d'Israël") auquel on identifie souvent le lieu "Kézib" mentionné en Gn 38,5 dont l'orthographe est cependant différente. Les parallèles formels ne sont donc pas concluants et leur évaluation est rendue difficile par le fait que le texte de Mi 1 est jugé corrompu à maints endroits. Aussi devra-t-on commencer par interroger la thématique large de ce texte prophétique : il porte sur les conséquences du jugement de Yahvé à l'égard d'Israël (Samarie), qui menace également Juda et ses villes devenus aussi fautifs ; l'accusation principale est l'idolâtrie (v.7), la conséquence en étant la dévastation (v.6) et la déportation (v.16) - thèmes absents en Gn 38, qui ne constitue donc pas un texte de référence intéressant pour Mi 1, où les jeux de mots et allusions sont par ailleurs fréquents. Ces phénomènes semblent, entre autres, être présents en Mi 1,15b, que R. Vuilleumier/C.-A. Keller (1992: 23) corrigent ainsi en s'inspirant de la probabilité d'une paranomase et de la tradition davidique liée à Adoullam (et sans doute aussi des indications de l'apparat critique de la BHS) : עַד-עוֹלָם בְּעֶדְלָם יֵאָבֵד כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל, "pour toujours, à Adoullam, sera détruite la gloire d'Israël". Selon eux (ibid.), "Michée voit en David la gloire d'Israël. A ce roi et à ses successeurs, Dieu avait promis la pérennité (2 Sam. 7.16 : עַד עוֹלָם). Le peuple a malheureusement fait de cette promesse un droit définitivement acquis. Michée prend le contre pied." Or, quelle qu'en soit l'interprétation proposée, une référence à David (via Adoullam) paraît effectivement envisageable puisque Mi 1,12 semble déjà se servir de la tradition concernant ce roi (cf. 2 S 20,1).

Quant à l'autre cas de figure - celui où Mi 1 servirait de référence à Gn 38 - il apparaît que la différence au niveau de leur thématique générale est embarrassante. En ce qui concerne le contenu précis des trois versets mentionnés ci-dessus, on admettra que l'idée d'un mal venant de Yahvé (Mi 1,12) pourrait rappeler Gn 38,7.10 où Yahvé fait mourir deux fils de Juda, mais la grande absente est ici Jérusalem. Nous verrons ultérieurement que le lieu Kézib en Gn 38,5 semble y faire l'objet d'une paranomase avec le "mensonge"²⁸, comme c'est le cas en Mi 1,14, mais là encore l'entité interpellée, à savoir "les rois d'Israël", fait défaut en Gn 38²⁹. Une référence à Mi 1,15b signifierait finalement que Gn 38,1 cherche à associer Juda à la "gloire d'Israël", lecture cependant non justifiée par la suite de Gn 38 (ni d'ailleurs par d'autres intertextualités). Même s'il devait s'avérer que Gn 38 contient des allusions à David (cf. les deux paragraphes suivants), il ne serait guère envisageable que celles-ci se fassent à travers un texte lui-même paranomastique (Mi 1,15) dont deux autres éléments (le lieu Marésha et un jeu de mots avec ירש) sont, de plus, absents de l'histoire de Juda et Thamar³⁰.

I.1.2.2.3.c Adoullam, c'est-à-dire plus précisément "la grotte d'Adoullam", est connu comme étant le refuge le plus important de David (1 S 22,1 ; 2 S 23,13 ; 1 Ch 11,15) et le récit de 1 S 22,1ss n'est pas sans comporter quelques parallèles avec Gn 38,1. La première information de 1 S 22,1 concerne l'éloignement de David (מָן) du lieu où il se trouvait auparavant et d'où il rejoint la grotte : וַיֵּלֶךְ דָּוִד מִשָּׁם וַיִּמָּלֵט :

²⁸ Cf. infra § B.2.2.2.4.b.

²⁹ Dans la mesure où l'histoire de Juda et Thamar est située à l'époque des patriarches, il n'est guère étonnant que Jérusalem ou les "rois d'Israël" n'y soient pas mentionnés. Un intérêt porté à ces entités pourrait toutefois s'en dégager à travers des intertextualités, mais on signalera ici - par anticipation - que ni Jérusalem, ni les "rois d'Israël" dans leur généralité ne paraissent être visés en Gn 38.

³⁰ Quant à l'ensemble מֵאֵת אֶחָיו de Gn 38,1 on signalera encore que Dt 2,8 est le seul autre passage de l'AT où מֵאֵת a pour complément des "frères" - "nous nous détournâmes de nos frères (וַנִּעְזֹב מֵאֵת אֶחָיו), les fils d'Esau, qui habitent en Séir" - tandis que le passage parallèle en Nb 20,21 atteste, comme Gn 38,1, la forme verbale וַיֵּט : "et Israël *dévia* d'auprès de lui : וַיֵּט יִשְׂרָאֵל - (c'est-à-dire d'auprès d'Edom). Gn 38 fait certes référence à Esau (et Jacob) à travers le récit de la naissance des jumeaux (38,27, cf. Gn 25,24) et l'un d'eux, Zérach (38,30), est aussi l'homonyme d'un fils d'Esau (cf. Gn 36,13). Or, (pris séparément) aussi bien מֵאֵת que אֶחָיו sont fréquents dans l'Ancien Testament. A cela s'ajoute qu'Esau/Edom n'est pas explicitement nommé dans notre chapitre et que les parallèles mentionnés ci-dessus proviennent de deux textes différents. Il serait donc trop hasardeux d'établir un lien plus concret et de chercher à rapprocher la séparation de Juda d'avec ses frères de celle des Edomites d'avec les tribus d'Israël.

אֶל-מְעֵרַת עֲדֻלָּם, "Et David (s'en) alla de là et se réfugia dans la grotte d'Adoullam". Juda aussi s'éloigne (מָאָת), non pas d'un lieu, mais de ses frères - et le verbe de mouvement aussi est différent (יָרַד). Le verbe יָרַד cependant se rencontre dans la suite de 1 S 22,1 où il a pour sujet la maison du père et les frères de David - littéralement אָחָיו comme en Gn 38,1 - "ses frères et toute la maison de son père l'apprirent et ils descendirent vers lui, là". Ces parallèles, on le voit, concernent des mots par ailleurs fréquents dans l'Ancien Testament et il n'y a aucune correspondance exacte (à part אָחָיו, cependant sujet). A ce stade précoce de l'étude, rien ne permet donc de dire que le gentilicium *adoullamite* en Gn 38,1 cherche à renvoyer à David (une allusion contraire est exclue, car ce gentilicium, liée à une personne, n'évoque guère un lieu étroitement associé à la notion "grotte"). Nous verrons cependant ci-dessous que le nom propre porté par l'homme adoullamite pourrait évoquer celui d'un personnage proche de David, de sorte que l'on gardera le récit de 1 S 22,1ss en réserve.

I.1.2.2.4 Le nom *Hira* n'est pas attesté ailleurs dans l'Ancien Testament et son étymologie reste encore inexpiquée : peut-être s'agit-il simplement d'un nom transmis par la tradition, mais il est également légitime de se poser la question de savoir s'il est au service d'une allusion soit à un nom, soit à un terme phonétiquement proche.

I.1.2.2.4.a Le nom propre (biblique) se rapprochant le plus de celui qui est attesté en Gn 38,1 est *Hiram*. Il est porté par le roi de Tyr - connu comme étant proche de David au niveau politico-commercial (2 S 5,11) et relationnel (1 R 5,15), puis par ses liens avec Salomon (1R 5,15-26.32 ; 9,11s.14.27 ; 10,11.12). Peut-être s'agit-il d'une figure historique correspondant au roi sidonien du nom de חִירָם mentionné sur un fragment de bronze du temple de Baal-Lebanon³¹. L'autre personnage biblique ainsi nommé est un artiste tyrien, de mère israélite, chargé par Salomon de fabriquer les objets en airain pour le Temple (1 R 7,13.40.45). Au niveau du contenu, *Hira* (Gn 38,1) et *Hiram*, roi de Tyr, ont seulement deux points en commun : ils sont cananéens et liés d'amitié avec un judéen - ce qui ne suffit pas comme indice pour une intertextualité. Ainsi pourrait-on seulement argumenter que le gentilicium "adoullamite" en Gn 38,1 est également susceptible d'évoquer David - de sorte que l'on possède deux indices au début de l'histoire de Juda et Thamar qui pointent éventuellement dans la même direction. Dans la mesure où d'autres indices s'y ajoutent en Gn 38,2 (cf. infra § I.1.2.5.b), on s'interrogera dès à présent sur le topos commun qui se dessinerait derrière ces deux premières allusions potentielles : par rapport à ce qui a été dit ci-dessus concernant *Hiram* et *Hira*, on note que le refuge de David, la grotte d'Adoullam, paraît dissocié du pays de Juda (cf. 1 S 22,5 : "Gad le prophète dit à David: <ne reste pas dans le refuge, va, rentre au pays de Juda>") - de sorte que le topos commun pourrait être celui de *l'étranger*. Il n'en reste pas moins deux différences entre Gn 38 et 1 S 22,1ss qu'il faudra expliquer ultérieurement : Juda se sépare de ses frères, tandis que David est rejoint par eux ; Juda reste dans l'espace "étranger" qui fera "plus tard" partie du territoire éponyme, tandis que David finalement retourne en "Juda".

I.1.2.2.4.b Déjà G.A. Rendsburg (1986: 442) a fait un rapprochement entre *Hira* et *Hiram* en argumentant, entre autres, que "their names differ only in the last consonant: *hyrh* and *hyrm*". Or, si référence à *Hiram* il y a, pourquoi le nom en Gn 38,1 est-il légèrement différent ? Est-ce pour la même raison que G.A. Rendsburg évoque pour expliquer que l'auteur de l'histoire de Juda et Thamar la situe à l'époque des patriarches, à savoir que "the author can plead innocent if ever accused of directly insulting the royal family" ? (ibid. 445). Selon G.A. Rendsburg (cf. H.R. § III.2.2), Gn 38 aurait pour but de se moquer du roi David et de sa cour - hypothèse que l'on ne pourra pour l'instant ni réfuter, ni confirmer. La seule observation que nous sommes ici en mesure de faire - et elle ouvrira une autre piste - est celle que Gn 38 comporte éventuellement des *allusions* : peut-être se pourrait-il que l'auteur, tout en visant le nom *Hiram*, ait voulu signaler ce procédé dès le premier verset en employant la forme חִירָה qui se prête à un jeu de mots avec חִידָה, signifiant justement "allusion cachée, énigme".

I.1.2.2.5 Gn 38,2 rapporte que Juda "(y) vit la fille d'un homme" (וַיֵּרָא בֶּת-אִישׁ). Cette formulation

³¹ Cf. E. Mangenot (1926: 717).

ne trouve aucun parallèle dans l'Ancien Testament³². Dans quatre récits toutefois, un homme *voit* (וִיָּרָא) une femme, à la suite de quoi il aura des rapports intimes avec elle, et trois d'entre eux attestent aussi - comme Gn 38,2 - l'étape intermédiaire, à savoir que l'homme la "prend" (ou demande à ce qu'elle soit prise pour lui).

I.1.2.2.5.a Au niveau du vocabulaire, *Jg 16,1* est le plus proche de Gn 38,2, car c'est le seul texte vétérotestamentaire où l'on retrouve la combinaison וִיָּרָא שָׁם - suivie, un peu plus loin, de la formule וַיָּבֵא אֵלֶיהָ : "Et Samson alla à Gaza, y vit une femme (וִיָּרָא שָׁם אִשָּׁה) prostituée et eut commerce avec elle (וַיָּבֵא אֵלֶיהָ)". A cela s'ajoute que le terme וּזְנָה, "prostituée", se rencontre aussi en Gn 38 (v.15) - c'est-à-dire au début de la rencontre entre Juda et Tamar qui, par le vocabulaire, est étroitement liée au début du récit (vv.1.2). Bien que rares quant à leur combinaison ou juxtaposition, les mots en question sont cependant fréquents dans l'Ancien Testament. Aussi faudra-t-il s'en remettre au contexte pour évaluer la possibilité d'une intertextualité. Lors d'un premier regard sur la suite de *Jg 16,1* on ne reconnaît aucun lien thématique avec l'histoire de Juda et Tamar, de sorte qu'aucun des deux récits ne présente a priori, un intérêt à se référer à l'autre (cf. cependant infra § IV.2.2.1.c).

Une autre partie de l'histoire de Samson attestant davantage de parallèles avec Gn 38 est celle de *Jg 14,1ss*: Gn 38,1 et *Jg 14,1* sont les seuls passages de l'Ancien Testament où le fait de voir une femme est précédé par la descente du sujet masculin vers un lieu étranger - et le lieu mentionné en *Jg 14,1* se retrouve en Gn 38,12.13.14 : "Samson descendit à Timnah (וַיֵּרֶד שָׁמָּה תִּמְנָתָהּ) et vit une femme (וִיָּרָא אִשָּׁה) à Timnah parmi les filles des Philistins". En *Jg 14,2*, Samson demande à ses parents de lui *prendre* cette femme *pour épouse* (לְאִשָּׁה) - ce qui trouve une certaine correspondance en Gn 38,6 où la femme est également prise par un intermédiaire (וַיִּקַּח יְהוֹנָדָה אִשָּׁה לָּעָר; cf. aussi 38,14). En *Jg 15,1* finalement, Samson revient auprès d'elle pour *coucher avec elle* (אָבֹא אֶל-אִשְׁתִּי; cf. Gn 38,2 puis, pour le verbe à la première personne, Gn 38,16).

Il est vrai que la plupart de ces parallèles concernent des termes ou expressions largement attestés dans l'Ancien Testament. Le locatif de Timnah cependant fait exception, car en dehors de Jos 19,34, il se trouve exclusivement en Gn 38 (3x) et en *Jg 14* (5x). Aussi ne paraît-il pas entièrement exclu que l'une des deux histoires se soit inspirée du matériel narratif de l'autre. Quant à savoir lequel des deux récits a servi de modèle, il faut admettre que les données mentionnées jusqu'ici ne permettent pas encore de se prononcer. Nous y reviendrons donc ultérieurement (cf. infra § B.III.1.2.3.b).

I.1.2.2.5.b En 2 S 11, c'est David qui *voit* (וִיָּרָא) une femme (v.2), à savoir Batshéba (v.3), et envoie des messagers *la prendre* (v.4). Cette dernière donnée y est exprimée selon la même forme qu'en Gn 38,2 - וַיִּקַּח³³ - alors immédiatement suivie de la formule בּוֹא אֵל, qui diffère cependant de celle qu'emploie Gn 38,2 en ce que le sujet du verbe n'est pas l'homme, mais la femme (וַתָּבוֹא אֵלָיו, "et elle vint vers lui/entra chez lui"). Le verbe suivant est de nouveau au masculin - וַיִּשְׁכַּב עִמָּה - "et il coucha avec elle", et la conséquence est la même qu'en 38,3 : וַתֵּהָרֶה, "et elle conçut" (v.5). Il y a ainsi des différences au niveau de l'agent et donc du sens des verbes לָקַח³⁴ et בּוֹא³⁵. Deux données pourraient cependant suggérer une intertextualité : lors de l'étude des tensions internes de Gn 38, il a été signalé que la forme וַיִּקַּח en 38,2 - au lieu de la formule plus courante לָקַח employée en Gn 38,6 - est quelque peu surprenante et demande une explication. Dans la mesure où Gn 38,1 contient déjà deux autres allusions potentielles à David (cf. Adoullam et Hira), il serait au moins tentant d'expliquer cette forme par une référence à 2 S 11,4. Un rapprochement entre בַּת-שׁוּעַ, "fille de Shua" ("Batshua"), et בַּת-שֶׁבַע "Batshéba", proposé par quelques exégètes³⁵, deviendrait ainsi également envisageable. Notons cependant que la juxtaposition בַּת-

³² Une exception se trouve en Gn 6,2 où il s'agit cependant des "filles d'Adam" (בָּנוֹת הָאָדָם).

³³ Nous la trouvons également en *Jg 15,15* où le suffixe ne se réfère cependant pas à une femme. Il en est de même en Gn 8,8 ; *Jg 19,28* ; Jr 36,21 (puis en Dt 30,12.13 et 2 S 26,22 qui attestent וַיִּקַּח). Une femme en est l'objet en *Jg 19,1* et en 2 S 3,15, mais les contextes sont différents de celui de Gn 38,2.

³⁴ Batshéba ne deviendra l'épouse de David qu'après la mort de son mari (cf. 2S 11,17 et 12,9s.24).

³⁵ Appuyé sur deux versions de la *Vieille Latine* (115.117), l'éditeur de la BHS propose ici de mettre le verbe au masculin et le suffixe au féminin. Ce changement est également attesté par la LXX (L+B), mais ne s'impose pas comme le montre I. Teshima (1998: 172) : "It turns out that the underlying Hebrew of the greek translation, וַיִּקַּח וַיָּבֹא אֵלֶיהָ, is an expression of marriage in the Hebrew Bible. (...) Probably, the Greek variant did not come from the translator but from his Hebrew base text, in which

שׁוֹע ne se trouve qu'en Gn 38,12, tandis que plusieurs éléments, à savoir אִישׁ כְּנַעֲנִי וְשָׁמוּ, figurent en Gn 38,2 entre בַּת et שׁוֹע. Compte tenu des éléments sus-mentionnés, des lecteurs ou auditeurs bien familiarisés avec les traditions relatives à David ont peut-être déjà pu faire ce rapprochement au v.2, mais à moins de supposer que l'auteur ait voulu faire durer le suspens en confirmant cette lecture au v.12 seulement, on devrait chercher à expliquer pourquoi la forme plus proche de בַּת-שָׁבַע ne figure pas dès le début du récit (à cet égard, cf. infra § I.1.2.2.6). Dans l'hypothèse d'une allusion à Batshéba, on admettra finalement que celle-ci aurait été plus facilement reconnaissable si Gn 38,2 avait employé le nom שָׁבַע - d'autant que le procédé même de la paranomase aurait subsisté puisque le nom propre y est de toute façon séparé de בַּת. Le choix du nom שׁוֹע au lieu שָׁבַע demande donc également une explication.

On rappellera tout d'abord que 1 Ch 3,5 atteste pour Batshéba, femme de David, la variante בַּת-שׁוֹע, mais il s'agit là de la seule attestation qui, de plus, est très tardive et non appuyée par la LXX. Il est donc difficile de dire s'il existait une tradition concernant cette variante. Le nom שׁוֹע apparaît ailleurs dans l'Ancien Testament seulement sous la forme composée אֶבְי־שׁוֹע. Les personnes ainsi nommées sont un descendant de Benjamin (1 Ch 8,4) et un descendant d'Aaron (1 Ch 5,30s ; 6,35 ; Esd 7,5) - donc de nouveau des Israélites. Par rapport à l'hypothèse que בַּת אִישׁ en Gn 38,2 anticipe éventuellement la loi de Lv 21,9 (cf. ci-dessous § I.1.2.2.6), il est intéressant que ce nom composé soit porté par un membre de la classe sacerdotale et que שׁוֹע semble être étymologiquement proche d'une racine attestée en ougaritique avec le sens "sacrifier/ sacrifice" (idem en éthiopien et en arabe méridional ancien) qui désigne aussi le "prêtre chargé du sacrifice" (cf. KBL 1340; I שׁוֹע). Le fait cependant que ce sens de la racine שׁוֹע n'est pas attesté en hébreu réduit la possibilité que le nom employé en Gn 38,2 ait pu l'évoquer. Les significations connues en hébreu sont "appel à l'aide", "aide" et "noble", mais tout ce que l'on peut en dire est que les deux dernières donneraient une connotation positive à cet homme cananéen.

Pour en revenir aux allusions potentielles à la figure de David constatées jusqu'ici, on retiendra qu'elles se réfèrent à des textes (et contextes) différents et qu'elles ne concernent, chaque fois, que quelques détails de sa vie. On devra pour l'instant se contenter de l'hypothèse que l'auteur de Gn 38 exploite de façon large le matériel narratif ou littéraire concernant ce roi³⁷.

I.1.2.2.5.c En Gn 34 finalement - chapitre assez souvent rapproché de Gn 38 au même titre que Gn 35,22 - il s'agit de Sichem et de Dina, fille de Jacob : c'est le v.2 qui rapporte que Sichem la voit (וַיֵּרָא), la prend (וַיִּקַּח אֹתָהּ) et couche avec elle (וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ) en employant la force. Outre le fait que le verbe לָקַח y apparaît dans une autre forme et avec un autre sens qu'en Gn 38,2, on note de nouveau une terminologie différente pour désigner l'acte sexuel. Ceci exclut en tous cas une intertextualité entre Gn 34,2 et 38,2, mais nous aurons l'occasion de revenir sur Gn 34 de manière plus détaillée³⁸.

I.1.2.2.6 L'expression בַּת-אִישׁ, "fille d'un homme", ne se retrouve qu'en Lv 21,9 où il s'agit d'une loi concernant toute *fille d'un homme* prêtre qui se profane en se prostituant (תַּחֲלֵל לְזִנוּת) : profanant ainsi son père, elle sera brûlée par le feu (וְהָיָה מְחַלְלֶתָּ בָּאֵשׁ תִּשְׂרָף). Sans lien avec Gn 38,2, nous verrons que ce passage se montre pertinent pour le cas de Thamar, car - accusée de prostitution - Juda ordonne de la brûler (v.24). Nous y reviendrons lors de la discussion de Gn 38,24³⁸, mais on rappellera ici que d'autres éléments déjà ont suggéré un rapprochement entre "la fille d'un homme cananéen", c'est-à-dire la femme de Juda, et Thamar. Aussi n'est-il peut-être pas exclu que l'expression בַּת-אִישׁ cherche à anticiper des éléments futurs du récit, et que sa présence voulue en Gn 38,2 expliquerait alors pourquoi Gn 38,2 n'atteste pas la juxtaposition בַּת-שׁוֹע (cf. supra § I.1.2.2.5.b).

the implication of David's legal marriage to Bathsheba is unmistakable. On the other hand, the Massoretic Text, וַיִּקַּח וּתְבוֹא אֵלָיו, "he took her and she went to him" should be viewed as the more difficult reading, which has no interest in defending his act as a legal marriage. Therefore, the Greek variant which derived from his Hebrew *Vorlage*, is a secondary reading and an intentional change by which the scribe attempted to improve the story in terms of David's honor."

³⁶ Cf. notamment G.A. Rendsburg (1986: 441) qui, quant au nom בַּת-שָׁבַע, indique aussi la variante בַּת-שׁוֹע attestée en 1 Ch 3,5.

³⁷ Pour d'autres allusions probables, cf. infra § B.II.2.2.2.4 et B.II.3.2.2.3 ; pour le début de 2 S 11, voir notamment § B.IV.2.2.4.

³⁸ Cf. surtout § B.II.2.2.2.4.a.

³⁹ Cf. § B.IV.2.2.1.a.

I.2 Vv. 3-5
I.2.1 Tensions internes

- 3 וַתֵּהָר וַתֵּלֶד בֶּן וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ עֵר ;
4 וַתֵּהָר עוֹד וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ אוֹנָן ;
5 וַתֵּסֶף עוֹד וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ שֵׁלָה וְהָיָה בְּכִזְיֵב בְּלִדְתָּהּ אֹתוֹ ;

La finale du v.5 mise à part, ces trois versets sont construits de façon parallèle. Le premier événement rapporté au v.3 est la suite du dernier acte (rapport sexuel) du v.2 : וַתֵּהָר "elle conçut". Cette même information se trouve au début du v.4 où la répétition est soulignée par la particule עוד, "encore". Le v.5, en revanche, commence par un autre verbe, וַתֵּסֶף (סָפָה, "ajouter, continuer à, faire quelque chose encore une fois") qui n'exprime, au fond, rien d'autre que la particule עוד qui suit de nouveau et qui se trouve ainsi accentuée (encore !). Au niveau grammatical, וַתֵּסֶף עוד peut se référer directement à la forme וַתֵּלֶד, troisième élément dans les vv.3.4 (et elle enfanta encore), mais il n'est pas non plus exclu que le verbe חָרָה y soit sous-entendu ("de nouveau elle conçut et")⁴⁰. La dernière donnée commune à ces trois versets est celle de la nomination de l'enfant qui se fait par le père au v.3 - וַיִּקְרָא⁴¹ - puis par la mère aux vv.4.5 - וַתִּקְרָא. En ce qui concerne les débuts respectifs des versets, on relève une sorte de crescendo dans la répétition qui donne un aspect quasi technique (stéréotypé) à ces notices de naissance :

- | | | |
|----------------------------------|-----|---|
| (3) Elle conçut | et | enfanta un fils et il l'appela Er. |
| (4) Elle conçut encore | et | enfanta un fils et elle l'appela Onan. |
| (5) Encore une fois elle (conçut | et) | enfanta un fils et elle l'appela Shéla. |

Quant à la reprise de ces éléments dans d'autres versets du chapitre, on rappellera d'abord que la forme וַתֵּהָר fait partie des parallèles entre la fille de Shua et Tamar (cf. vv. 18.24s). L'inaccompli converti וַתֵּלֶד, en revanche, est uniquement employé aux vv. 3-5 et il se pourrait que l'auteur ne l'ait pas repris dans le cas de Tamar puisque les faits qu'elle conçoit et qu'elle enfante ne s'inscrivent pas dans une continuité narrative. L'infinitif ponctuel de la racine יָלַד (בְּלִדְתָּהּ), cependant, se trouve respectivement à la fin du v.5 (cf. ci-dessous) et aux vv.(27).28 où Tamar enfante des jumeaux.

Les deux premiers fils de Juda, à savoir Er et Onan, réapparaissent aux vv.6-7 (Er) et 8-10 (Onan) où ils entrent en scène en tant qu'adultes. Le nom de chacun d'eux y apparaît d'abord précédé de la préposition לְ (v.6 לְעֵר ; v.8 לְאוֹנָן), puis sans préposition (vv.7.9) : peut-être ce parallélisme formel sert-il à souligner le lien qui existe entre eux du point de vu du contenu, à savoir leur destin identique. Shéla sera encore mentionné trois fois dans ce chapitre (vv.11.14.26). Bien que jamais acteur, il sera l'enjeu de l'action de Juda et de Tamar et les trois passages en question sont liés entre eux par le vocabulaire :

- v.11 Juda renvoie Tamar, "jusqu'à ce que Shéla, mon fils ait grandi (עַד-יִגְדַּל שֵׁלָה בְּנִי)", car il a peur que son fils ne meurt.
v.14 Tamar se déguise, car elle a constaté que Shéla avait grandi (גָּדַל שֵׁלָה) et qu'elle n'a pas été donnée à lui (וְהוּא לֹא-נָתַנָּה)
לוֹ).
v.26 Juda reconnaît que Tamar a agi de façon plus juste que lui, "car je ne l'ai pas donnée à Shéla, mon fils (לֹא נָתַתִּיהָ לְשֵׁלָה) (בְּנִי).

Quant à la signification des noms propres des trois fils de Juda, on peut d'abord noter, avec E.Salm (1996: 151), que le texte ne fournit aucune étymologie explicite. Selon elle, il est toutefois envisageable qu'ils évoquaient, chez le lecteur de l'époque, des associations dont l'auteur - qui aurait reçu ces noms par la tradition - a pu se servir pour créer des tensions dans son texte (où la signification des noms ne correspondrait pas à ce qui arrive aux personnages en question). Cette hypothèse présuppose l'existence d'une tradition

⁴⁰ Les deux options sont représentées dans les traductions de l'Ancien Testament. Cf., p. ex., la Bible du rabbinat français : "De nouveau elle enfanta un fils", ou la Pléiade : "Elle conçut encore une fois et enfanta un fils".

⁴¹ Plusieurs manuscrits massorétiques, le Pentateuque Samaritain et le Targum Jonathan attestent au v.3 le féminin וַתִּקְרָא et la plupart des exégètes modernes se prononcent en faveur de ce changement. Il est vrai que la forme masculine casse ici le rythme répétitif, mais au niveau du contenu - ainsi H.J. Boecker (1997: 50) - elle ne s'avère aucunement problématique. Peut-être Boecker a-t-il raison de soulever que Juda ne nomme justement que le premier-né, son héritier, mais cette argumentation demande à être vérifiée dans les tensions externes de Gn 38,6.7 où il est question du "premier-né".

non seulement à l'égard de ces noms propres, mais aussi en ce qui concerne leur étiologie (alors communément admises). Dans la mesure où les noms eux-mêmes sont attestés dans d'autres textes de l'Ancien Testament se rapportant aux fils de Juda (cf. infra § B.I.2.2.2.3), on ne saurait exclure une tradition les concernant. Aucun de ces passages cependant ne propose d'étiologies, de sorte qu'il faudra alors compter sur des traditions transmises oralement (qui n'ont pas laissé de traces dans les textes). L'hypothèse des étiologies communément admises est donc fragile. Dans la mesure finalement où chacun de ces noms se prête, comme nous le verrons, à plusieurs associations d'idées, il faudra plutôt s'interroger sur les connotations suggérées à travers les tensions internes, voire externes, de Gn 38. Nous reviendrons sur "Er" et "Onan" à l'occasion de Gn 38,6-10, tandis que le nom "Shéla" demandera à être examiné dans le cadre de la finale de ce v.5 qui rapporte : *וְהָיָה בְּכֹזִיב בְּלִדְתָּהּ אִתּוֹ*.

Critique textuelle. Se référant à la LXX qui lit ici *αυτη δε ην*, les éditeurs de la BHS proposent de remplacer *וְהָיָה* par le pronom personnel fém. sg *וְהִיא* ("et elle était à Kézib..."). Cette correction est adoptée par la plupart des exégètes modernes dans la mesure où elle permet de garder une homogénéité au niveau du sujet féminin dominant les vv.3-5. Un tel changement ne nous paraît toutefois pas indiqué puisque la réintroduction d'un sujet masculin⁴², donc de Juda, crée une bonne transition entre la première et la deuxième partie de l'histoire tout en se révélant intéressante pour l'interprétation du v.5 (cf. infra). Le nom de lieu *כֹּזִיב*, "Kézib", n'est pas attesté ailleurs dans l'Ancien Testament - du moins sous cette forme. S'appuyant sur le Pentateuque Samaritain, les éditeurs de la BHS proposent la lecture *בְּכֹזְבָא* et renvoient à 1 Ch 4,22 où il est question des hommes de *כֹּזְבָא*, "Kozéba", dans un contexte mentionnant les fils de Shéla (v.21). La plupart des exégètes identifient cependant "Kézib" au nom de lieu "Akzib". Cette lecture ayant l'avantage de situer l'action dans la même région que celle que suggère Gn 38,1 par le gentilicium "adoullamite", c'est-à-dire dans la Shéphéla, on gardera le texte massorétique tel qu'il se présente. Quant à une explication pour le fait que Gn 38,5 choisit l'orthographe "Kézib" au lieu d'"Akzib", voir infra (§ B.I.2.2.2.5).

(5) et il était à Kézib lorsqu'elle l'enfanta.

C'est probablement parce que l'orthographe *כֹּזִיב* ne correspond pas exactement à celle d'autres lieux connus qu'elle a suscité des interprétations par assonances avec des substantifs ou verbes.

Déjà en Mi 1,14, le lieu *אֲכִיב* fait l'objet d'un jeu de mots avec *אֲכִיב*, "mensonge", et c'est une paranomase semblable que l'exégèse rabbinique, en premier, propose pour "Kézib", voire - à travers un autre jeu de mots - pour "Shéla" : Juda "was betrayed into error (*shalah*) and untruth (*kazab*) in the sale of Joseph. That is the meaning of "he was in Chezib when she bore him"⁴³. Quelques exégètes modernes ont fait aussi ce rapprochement avec le mensonge, mais leurs interprétations divergent.

C.J. Ball (1886: 96) parle d'un lien avec Tamar, trompée et trompeuse, qui serait significatif pour l'origine de la légende. Le fait qu'elle joue la prostituée amène finalement cet exégète à y rapprocher le nom fém. *כֹּזְבִי* ("Kozbi") portée par une des filles de Moab avec lesquelles les fils d'Israël sont en commerce (Nb 25,15). Selon A.B. Ehrlich (1908: 189s), Kézib ("Lugheim") serait mentionné comme lieu de séjour de Juda lors de la naissance de Shéla afin de faire allusion à la fausse promesse qu'il fera à Tamar au sujet de ce fils (cf. v.11). C.A. Ben-Mordechai (1939: 283ss), finalement, propose de traduire *בְּכֹזִיב* par "avec une coiffe (de nouveau-né)" dont Shéla aurait été couvert lors de sa naissance. Toute chose qui couvre symbolisant pour l'Hébreu le mensonge ou la tromperie, il en déduit que *כֹּזִיב* est un hapax qui demande à être dérivé du verbe *כָּזַב*, "mentir" - sans pour autant préciser à qui ou à quoi ce mensonge se réfère dans le récit. Considérée comme "fanciful" par J.A. Emerton (1975: 339), cette lecture de C.A. Ben-Mordechai est également rejetée par E.Salm (1996: 31) qui se base elle-même sur l'article *kzb* de R. Mosis (1984: 111ss) où sont proposées deux significations pour la racine *כָּזַב* : I. "mentir", II. "être plein, être resplendissant". Suivant sa proposition, à savoir que plusieurs noms de lieu ont peut-être pu être construits à partir de *כָּזַב* II, E. Salm estime qu'il pouvait en être de même pour Gn 38,5 : ceci signalerait au lecteur que Shéla était resplendissant, mais aussi que la plénitude des naissances était atteinte. N'excluant pas entièrement la connotation "mensonge" - qui pourrait indiquer l'aspect trompeur de la multitude des enfants de Juda (car deux d'entre eux mourront) - elle estime toutefois que cette dernière hypothèse demande beaucoup de prudence dans la mesure où les noms de lieu formés sur *kzb* sont généralement considérés comme proto-

⁴² Le Pentateuque Samaritain garde ici la forme masculine, mais établit une homogénéité au niveau du style narratif en la changeant en un inacc. conv., *וְהִיא*. Ce changement, à notre avis, ne s'impose pas en raison d'un parallélisme avec le v.9 que nous discuterons dans ce qui suit.

⁴³ Gen. Rabba 85,4 - traduit par M. Kashner (1962: 62).

israélites/cananéens⁴⁴. Avec l'interprétation à partir de כּוֹב II, Salm s'inscrit dans une longue tradition remontant aux premiers siècles de notre ère. L'idée de la "plénitude des naissances" rejoint effectivement celle, suggérée par la Vulgate, la Peshitta, le Targoum Palestinien etc., que la femme de Juda cesse d'enfanter après la mise au monde de Shéla⁴⁵.

De ces diverses suggestions, celle du rapprochement avec כּוֹב I "mentir", nous paraît être la plus probable, car (cf. déjà A.B. Ehrlich) Juda sera effectivement amené à faire un mensonge au sujet de Shéla: ses deux premiers fils - l'un époux, l'autre lévite de Tamar - ayant trouvé la mort, Juda craint que le contact intime avec cette femme ne coûte également la vie à son dernier fils. Aussi la renvoie-t-il avec une fausse promesse et l'empêche-t-il en même temps de se remarier, donc d'avoir des enfants (cf. v.11). La descendance - c'est-à-dire celle qu'Onan ne veut pas donner à son frère défunt - est explicitement l'enjeu de la tromperie décrite au v.9, qui sera punie de mort (v.10). Or, le v.9 est le seul verset du chapitre où l'on retrouve la forme verbale וְהָיָה employée au v.5 en rapport avec Kézib et la naissance de Shéla. Le topos de la descendance lié à celui de la tromperie se retrouvera au vv.14ss avec, là aussi, la présence de la mort (v.24s). Dans la mesure où nous avons pu constater que plusieurs éléments de la première partie (vv.1-5) sont repris dans la suite du récit, voire qu'ils anticipent des données importantes, il serait tout à fait envisageable que la tension "vie (descendance) - mort" et son lien avec le mensonge y soient également mis en place: au v.5, la vie est explicitement présente par la naissance de Shéla. La tromperie pourrait y être suggérée à travers une paranomase entre le lieu כּוֹב et la racine כּוֹב, voire aussi par celle, proposée par l'exégèse rabbinique, entre le nom שָׁלָה et le verbe שָׁלָה (hifil : "tromper"). Le topos de la mort est seulement présent de façon explicite dans la suite du récit, mais nous verrons que des intertextualités semblent déjà l'introduire au v.5 tout en confirmant peut-être le thème du mensonge.⁴⁶

Le nom "Shéla" a donné lieu à d'autres interprétations : S.P. Jeansonne (1990: 100) propose un rapprochement avec le verbe שָׁלַח, "être tranquille", pour le mettre en rapport avec la passivité du personnage. Cf. déjà l'exégèse rabbinique : "She called his name Shela because he was firmly planted (*nishtal*) in the world. Because he was granted the tranquillity (*shalvah*) of this world and the next"⁴⁷. On peut également signaler que la LXX rend le nom Shéla par Σηλωμ, ce qui correspond - retranscrit en hébreu - à שָׁלוֹם, cs de שָׁלוֹם, "paix, tranquillité". Ce changement par rapport à l'hébreu ne pourra cependant pas être interprété comme une étymologie que les auteurs de la LXX auraient voulu donner au nom "Shéla", car les deux autres noms (Er et Onan) sont transcrits littéralement. Σηλωμ finalement a une certaine ressemblance avec Σαλωμων, mais c'est sans se référer au grec que G.A. Rendsburg (1986: 441) fait un rapprochement entre Shéla et Salomon. E. Salm (1996: 153) finalement propose la signification "Dieu a envoyé" - donc une lecture à partir du verbe שָׁלַח. Ce nom exprimerait que Shéla a été considéré comme un don, ce dont le lecteur aurait pu déduire que sa naissance a eu lieu de nombreuses années plus tard ("der Name des dritten Sohnes Juda drückt aus, daß Shela als Geschenk empfunden wurde, woraus der Leser auf eine viele Jahre später erfolgende Geburt schließen kann"). Malgré une différence au niveau de la troisième lettre radicale, l'hypothèse de שָׁלַח serait envisageable, mais l'idée de "l'envoi d'un enfant par Dieu" n'est pas attestée dans l'Ancien Testament. Pour le rapprochement entre שָׁלַח et שָׁלָה, E. Salm renvoie de nouveau à Stamm (1980: 206) qui ne fait cependant que résumer l'hypothèse d'un autre chercheur (sans lien avec Gn 38) à laquelle lui-même finalement s'oppose.

I.2.2 Vérifications d'éventuelles intertextualités

I.2.2.1. **L'histoire de Joseph** n'atteste aucune formule de naissance complète (conception, naissance, nomination). Le terme הָרָה ("concevoir, être enceinte") en est absent et la forme וְהָיָה ("elle enfanta") y apparaît uniquement dans la liste généalogique des fils de Jacob (44,18.25) généralement attribuée à P. D'autres formes du verbe יָלַד y sont attestées (40,20 ; 41,50 ; 44,27 ; 46,15.20.22.27 ; 48,6 ; 50,23), mais aucune d'elles ne trouve une correspondance au ch.38. Compte tenu du fait que ce verbe est fréquent dans

⁴⁴ E. Salm (1996: 153). Cette dernière argumentation est peu convaincante, car la forme "Kezib" en 38,5, n'attestée nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament avec cette orthographe exacte, semble être créée par l'auteur ; elle est donc en partie fictive - ce qui ouvre à l'auteur la possibilité d'établir des associations voulues. Quant à l'exploitation de כּוֹב II, "être plein...", on notera que cette signification n'est aucunement courante dans l'Ancien Testament. Attestée en akkadien et en ougaritique, on la rencontre exclusivement dans le nom fém. "Kozba" mentionné en Nb 25,15.18.

⁴⁵ Pour les détails, voir J.A. Emerton (1975: 341).

⁴⁶ Cf. infra § B.I.2.2.2.4.b.

⁴⁷ Gen Rabba 85,4, in : M. Kasher (1962: 62).

l'Ancien Testament, ces divergences formelles sont un critère non négligeable. Des nominations s'y rencontrent aussi, mais dans aucun des cas relevés le nom n'est donné par une femme. On compte trois occurrences : la première s'inscrit dans un topos différent de celui de Gn 38,3-5 (41,25 changement du nom de Joseph), et dans les deux autres cas - où Joseph nomme ses fils - on ne rencontre pas tout à fait les mêmes formulations qu'en 38,3-5 (41,51 : **וַיִּקְרָא יוֹסֵף אֶת-שְׁם הַבְּכוֹר** ; 41,52 : **וַיֹּאֶת שְׁם הַשֵּׁנִי קָרַח**).

Le verbe **יָסַף** est attesté trois fois : dans deux passages (identiques), à savoir Gn 37,5.8, il est suivi de la particule **עוֹד** ("encore"), comme en Gn 38,5. La formulation **יָסַף עוֹד** étant plutôt inhabituelle dans le cadre de Gn 38,5 - car elle n'est jamais employée ailleurs dans un récit de naissance - il serait tentant de l'expliquer par rapport au contexte littéraire actuel des passages concernés, rapportant le ressentiment des fils de Jacob à l'égard de Joseph : **וַיִּסְפּוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ**, "et ils le haïrent encore davantage". La forme verbale (3.m.pl) ne correspond cependant pas à celle qui est employée en 38,5 (3.fém.sg) et les contextes respectifs sont aussi différents. On pourrait également argumenter que l'accroissement de la haine des frères conduira au projet de tuer Joseph, et que ce topos de la mort serait susceptible d'introduire en Gn 38,5 la tension "vie-mort" mentionnée ci-dessus. Un tel rapprochement semble toutefois compromis par le fait que l'expression **יָסַף עוֹד** n'est pas reprise dans le contexte immédiat du projet de la mise à mort de Joseph (37,20).

La forme **וְהָיָה** finalement - elle aussi fréquente dans l'Ancien Testament - apparaît 5x dans l'histoire de Joseph (41,36 ; 44,31 ; 46,33 ; 47,24 ; 48,21) où il s'agit toujours d'un accompli converti qui, de plus, n'est jamais suivi d'un nom de lieu.

Seul Gn 44,31 - l'un des quatre passages où il est question de la descente de Jacob dans le shéol suite à la perte d'un de ses fils - permet d'établir un certain lien thématique avec le ch.38. Il s'agit ici du cas de Benjamin dont la disparition, crainte par son père, entraînerait la mort de ce dernier (cf. 42,38 ; 44,29). Juda aussi craint pour la vie de Shéla (38,11), et on note même une certaine assonance entre le nom **שֵׁלָה** et la forme **שְׁאֵלָה**, "vers le shéol". Deux données cependant s'opposent ici à une intertextualité : les passages parallèles (37,35 précédant immédiatement le ch.38 ; 42,38 ; 44,29) - n'attestent pas la forme verbale **וְהָיָה** - de sorte que son emploi en 38,5 n'évoquera pas d'emblée ces épisodes de l'histoire de Joseph. Un jeu de mots entre "Shéla" et "shéol" ne serait envisageable que si l'auteur du ch.38 avait lui-même créé ce nom du fils de Juda. Ceci présupposerait non seulement qu'il ait également inventé les noms Er et Onan, mais encore qu'il les ait créés - eux aussi - pour établir un lien avec des passages de l'histoire de Joseph. Or, aucun mot ressemblant à **עַר** ne s'y trouve, tandis que les termes se rapprochant phonétiquement de "Onan" ne permettent pas d'établir un lien avec ce personnage (cf. **אֹנִי**, "ma force", en 49,3 qui se réfère à Ruben, puis le nom de lieu "On" - 41,45.50 ; 46,20 - qui indique la provenance du beau-père de Joseph).

On retiendra de ce qui précède que Gn 38,3-5 n'atteste aucun parallèle significatif avec l'histoire de Joseph. Si l'histoire de Juda et Tamar avait été expressément écrite pour cette dernière, on aurait notamment pu s'attendre à ce que la nomination des enfants se fasse avec les mêmes formules qu'en Gn 41,51.52.

I.2.2.2 En ce qui concerne les **autres textes de l'Ancien Testament** attestant des parallèles avec Gn 38,3-5, on examinera ci-dessous

1. La suite **"קרא שם, ילד בן, הרה"**
 - 1.a Gn 29,32-30,24
 - 1.b 1 Ch 7,23
2. **מל 2,12** (Er et Onan)
3. Er, Onan, Shéla (Batshua, Tamar) dans d'autres notices généalogiques
 - 4.a Kézib/Akzib - situation géographique
 - 4.b Kézib et Shéla ou **שלה כוזב** en 2 R 4,8-37
5. Gn 35,16.17

I.2.2.2.1 La suite "conception, enfantement, nomination" - avec ses différentes variantes⁴⁸ - est fréquemment attestée dans l'Ancien Testament : on peut donc parler d'un topos dont le caractère stéréotypé requiert une certaine prudence quant à l'établissement d'intertextualités.

I.2.2.2.1.a De par le phénomène de la répétition de ces formules de naissance, Gn 38,3-5 se rapproche indubitablement de Gn 29,32-30,24⁴⁹. En comparant cet ensemble textuel avec Gn 38,3-5 on constate, certes, des différences : la nomination des enfants (על-בן קרא / [29,33 ; 30,8.18.20] וַתִּקְרָא (אֶת-) שְׁמוֹ) y donne toujours lieu à une étymologie et la particule אֶת n'est pas employée de façon constante. En incluant dans la comparaison les autres récits de naissance de l'Ancien Testament, on s'aperçoit cependant que la suite des mots וַתֵּלֶד בֶּן וַתֵּהָר עוֹד וַתֵּלֶד בֶּן ("et elle conçut encore et enfanta un fils") se trouve uniquement en Gn 29,33.34.35 ; 30,7.17.19 et en Gn 38,4⁵⁰. Dans la mesure où chacun de ces mots, considéré indépendamment des autres, est très habituel dans l'Ancien Testament, l'hypothèse d'une intertextualité demanderait toutefois à être appuyée par d'autres correspondances entre Gn 29-30 et Gn 38 - correspondances que nous rencontrerons en effet par la suite⁵¹. Compte tenu du fait que la possibilité d'une interdépendance entre ces deux récits au niveau de la suite des mots mentionnés ci-dessus entre ainsi dans le domaine de l'envisageable, on pourra se demander s'il en est de même pour l'ensemble וַתֵּהָר בֶּן וַתֵּלֶד (38,3) que le texte de 29,32-30,24 atteste - tel quel - uniquement en 30,23. L'ensemble de ces mots, sous cette forme exacte, ne compte, certes, que trois autres attestations dans l'Ancien Testament (Os 1,8 ; Es 8,3 ; pour 1 Ch 7,23, cf. § suivant), mais les variantes y sont relativement fréquentes. L'hypothèse d'un renvoi à Gn 30,23 nécessite, par conséquent, d'être appuyée par d'autres éléments. Gn 30,23 rapporte la naissance de Joseph, dont le nom donne lieu à deux étymologies. C'est dans la seconde (v.24) que l'on rencontre le verbe יָסַף⁵² : "Et elle l'appela Joseph (יוֹסֵף) disant: que Yahvé m'ajoute (יִסְף יְהוָה לִי) un autre fils". Cette demande étant absente en Gn 38, on ne saurait établir ici un lien quelconque - à moins de supposer que l'auteur de Gn 38 ait voulu exploiter ce qui est sous-entendu ou anticipé dans cette étymologie, à savoir la naissance de Benjamin, "l'autre" fils de Rachel, à laquelle il semble effectivement faire allusion au v.5 (cf. infra § I.2.2.2.6).

Compte tenu du fait que la suite de Gn 38 confirmera des parallèles avec Gn 29-30, on pourra dès à présent s'interroger sur le mode de l'interdépendance éventuelle (texte référant, texte référé). A priori, il paraît plus logique que la narration moins homogène et sans logique interne quant à sa non-homogénéité, à savoir Gn 29,32-30,24⁵³, ait servi de base à celle qui témoigne d'une cohérence stylistique quasi technique, c'est-à-dire Gn 38.

I.2.2.2.1.b Outre Gn 38,3, la juxtaposition וַתֵּהָר וַתֵּלֶד בֶּן וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ se retrouve uniquement en 1 Ch 7,23 : suite à la mort de ses fils (v.22), "Ephraïm, leur père, fut en deuil de longs jours (וַיִּתְאַבֵּל ... יָמִים) et ses frères vinrent pour le consoler (לְנַחֲמוֹ). (v.23) Puis il eut commerce avec sa femme (וַיִּבֶא) ; elle conçut et enfanta un fils, et il l'appela du nom de Beria (בְּרִיעָה), car dans le malheur (בְּרָעָה) elle était dans sa maison". En dehors des correspondances du v.23 avec Gn 38,3, on note ici des parallèles entre le v.22 et Gn 37,34.35 (v.34: יָמִים רַבִּים ... וַיִּתְאַבֵּל / v.35: לְנַחֲמוֹ) - ce qui présuppose, si intertextualité il y a, que Gn 38 se trouvait déjà à l'emplacement actuel, donc inséré dans l'histoire de Joseph, quand le Chroniste s'en est inspiré pour construire son récit sur les descendants d'Ephraïm/Joseph. Il serait même

⁴⁸ Cas de figures attestés : formule complète, verbe קרא au fém. et nom de la femme intercalé entre וַתֵּהָר et וַתֵּלֶד (Gn 29,32 ; 1 S 1,20). Même disposition, mais sans קרא (Ex 2,2 ; 2 R 4,17), parfois avec l'ajout du nom du père (Gn 21,2 ; 30,5.17). וַתֵּהָר וַתֵּלֶד suivi de בֶּן (Gn 30,23 ; Es 8,3 ; Os 1,8) ou du nom de l'enfant (Gn 4,1.17 ; 1 S 2,21). La nomination de l'enfant par le père se rencontre surtout dans les textes de la Genèse (4,26 ; 5,3.29 ; 25,26 - avec un sens plutôt neutre : 25,30 ; 27,36 ; 29,34) ; cf. aussi Ex 2,22 ; 2 S 12,24 ; 1 Ch 7,23.

⁴⁹ Plusieurs exégètes ont déjà fait ce rapprochement ; cf. notamment J. Van Seters (1992) mentionné dans H.R. § II.1.2.

⁵⁰ Cf. encore Os 1,6 où il s'agit cependant de la naissance d'une fille.

⁵¹ Cf. infra § B.III.2.2.2.5.

⁵² Quant à la combinaison des verbes יָסַף et יָלַד (38,5), elle se retrouve seulement en Gn 4,2, mais la forme grammaticale du verbe יָלַד y est différente (וַתֵּלֶד לְלֶדֶת) ; 4,1 atteste, certes, la combinaison וַתֵּהָר וַתֵּלֶד, mais le caractère stéréotypé de cette dernière et l'absence, surtout, de liens thématiques entre les ch. 4 et 38 excluent une intertextualité.

⁵³ Dans ce récit, quatre femmes engendrent des enfants - mais ce ne sont pas toujours les mêmes variantes stylistiques qui sont employées pour l'une ou l'autre.

envisageable que l'étiologie du nom Beria soit calquée sur Gn 38,7 où cet auteur aurait alors fait un rapprochement entre ער et רע⁵⁴.

I.2.2.2.3 Grammaticalement, le nom ער correspond au participe qal m.sg des racines verbales עיר, "protéger", et עור, "éveiller, être éveillé". Des deux passages de l'Ancien Testament attestant ce participe - Ct 5,2 et Ml 2,12 - seul celui de Malachie permet un certain rapprochement thématique avec Gn 38. La traduction dépend du sens que l'on donne au participe ענה qui lui est parallèle (ענה I "répondre"/ ענה II "être opprimé") et qui en forme un complément - "l'éveillé et le répondant" (= celui qui est vivant) - ou l'antithèse - "le protecteur et l'opprimé"⁵⁵. Pour notre propos, c'est moins le sens de ces participes que leur juxtaposition qui importe, car dans la mesure où ער peut renvoyer à Er, il se pourrait que ענה cherche à faire allusion à Onan. Ces jeux de mots sont probables en raison du contexte immédiat de Ml 2,12 : les personnes définies par les participes seront supprimées par Yahvé d'entre les tentes de Jacob, si elles agissent comme Juda dont l'action est décrite au v.11 : הָלַל יְהוּדָה קָדַשׁ יְהוָה אֲשֶׁר אָהָב וּבָעַל בֵּת-אֵל נָכַר : "Juda a profané ce qui est saint pour Yahvé - ce qu'il aime - et a épousé (ou : il a aimé et épousé) la fille d'un dieu étranger"⁵⁶. L'accusation portée dans ce verset se comprend parfaitement dans le contexte post-exilique où l'exogamie fut considérée par certains comme une corruption de la "race" sainte (cf. Esd 9,2) et le cas de Juda et de ses deux fils illustre parfaitement ce que le prophète dit ici : d'après Gn 38,2, Juda épouse une femme étrangère ; Er épouse Tamar (v.6) - donc, suivant la logique probable du prophète - une étrangère avec laquelle Onan, son lévir, aura des rapports (vv.8.9), et tous deux meurent par la main de Yahvé (vv.7.10). La mise à mort d'Onan par Yahvé n'étant rapportée qu'en Gn 38⁵⁷, on devra déduire de cette hypothèse d'intertextualité que le prophète se réfère à l'histoire de Juda et Tamar telle qu'elle est rapportée en Gn 38 ou bien dans une tradition orale correspondante.

I.2.2.2.4 Les noms propres Er, Onan et Shéla remontent-ils à une tradition sur laquelle s'est basé le concepteur de Gn 38 ou bien ce dernier les a-t-il spécialement créés pour l'histoire qu'il raconte ? En interrogeant les listes généalogiques qui comportent les noms des fils de Juda (Gn 46,12 ; Nb 26,19 ; 1 Ch 2,3), on constate que le passage de 1 Ch 2,3 n'apporte aucun élément de réponse puisqu'il dépend clairement de Gn 38, dont le v.7 est cité littéralement⁵⁸.

Généralement considérée comme l'un des ajouts sacerdotaux à l'histoire de Joseph, la liste généalogique de Gn 46⁵⁹ - consacrée aux fils de Jacob (avec leur familles) - comporte la notice "et Er et Onan moururent dans le pays de Canaan" (46,12) qui se retrouve telle quelle en Nb 26,19 (וַיָּמָת עֵר וְאוֹנָן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן). Au niveau du décès de ces deux fils de Juda, cette information correspond à ce qui est rapporté en Gn 38,7.10, sauf qu'il y manque la précision sur la cause de leur mort. En ce qui concerne la dépendance entre Gn 38,7.10 ; Gn 46,12 et Nb 26,19, il semble en tout cas exister un certain consensus dans la recherche quant au fait que la généalogie de Nb 26 est basée sur celle de Gn 46⁶⁰ - la notice sur la mort d'Er et d'Onan y comprise⁶¹.

Il reste à savoir si Gn 46,12 dépend de Gn 38,7.10 (premier cas de figure) - ou inversement (deuxième cas de figure) - ou bien s'il faut envisager une troisième source (ou tradition commune) indépendante des deux autres. Contrairement à Gn 38,7.10 (où c'est Yahvé qui fait mourir Er et Onan), la notice de Gn

⁵⁴ Concernant ce jeu de mots, voir aussi Gn 38,6-7 tensions internes.

⁵⁵ Cf. KBL 807 (ענה II).

⁵⁶ Pour la probabilité que l'expression "fille d'un dieu étranger" désigne, en fait, une femme étrangère, voir les arguments convaincants donnés par B. Glazier-Mc Donald (1987: 604).

Le rapprochement entre Ml 2,11-12 et Gn 38 a déjà été fait dans l'exégèse rabbinique, qui voit dans ce passage du prophète un renvoi au péché de Juda qui a épousé une femme cananéenne, mère d'Er et d'Onan. Cf., p. ex., Gen Rabba 85:1.

⁵⁷ Gn 46,12 et Nb 26,19 rapportent seulement qu'Er et Onan moururent dans le pays de Canaan et 1 Ch 2,3 parle uniquement de la mise à mort d'Er en citant Gn 38,7.

⁵⁸ Voir aussi infra § V.2.2.3.

⁵⁹ Cf. p.ex., Th Römer (1992: 79)

⁶⁰ Cf., p.ex., T.R. Ashley (1993: 531) : "The list of Jacob's sons in Gen. 46:8-26 forms the basis of this clan list, with the names of sons transformed into clan names" - dont le constat se trouve déjà chez P.J. Budd (1984: 294) ; voir aussi M. Douglas (1993: 182), ou encore D.T. Olson (1996: 161).

⁶¹ Cf. p.ex., T.R. Ashley (1993: 535) : "The notice of Er and Onan's death occurs in Gen. 38:7,10 and again in Gen. 46:12. The author of Numbers probably took the information of the latter source".

46,12 ne comporte aucune précision quant aux circonstances et à la cause (l'agent) de la mort d'Er et d'Onan - omission qui pourrait, a priori, être considéré comme un argument contre le premier cas de figure. Il s'y ajoute que la liste généalogique de Gn 46,8-26 ne parle ni de la femme de Juda, ni de Tamar, tandis qu'elle mentionne par ailleurs des femmes ayant donné naissance aux enfants nommés (cf. Gn 46,10.15.18-20.22.25). Au premier argument on pourrait objecter que les circonstances de la mort d'Er et d'Onan n'avaient pas d'intérêt pour les concepteurs de cette liste qui devaient juste rapporter leur décès en vue d'arriver au chiffre (symbolique) des 70 membres de la maison de Jacob venue en Egypte. Quant à la non-mention des deux femmes, deux explications nous paraissent envisageables : (1) il s'agit d'une omission volontaire afin d'éviter de rappeler que les enfants de Juda sont issus de relations avec des étrangères : dans ce cas il faut supposer que la *pureté* de *Juda* était particulièrement importante pour le rédacteur sacerdotal (qui ne se gêne pas pour mentionner l'exogamie de Siméon - 46,10 - et de Joseph - 46,20). (2) P connaissait seulement une tradition relative aux cinq fils de Juda dont deux moururent en Canaan, mais ignorait l'origine de leur mères - et ainsi le récit de Gn 38, qui serait donc plus tardif. Si tel était le cas, il serait envisageable que Gn 38,7.10 s'inspire soit de Gn 46,12, soit de Nb 26,19 ou encore d'une tradition déjà à la base de Gn 46,12.

Chacun de ces trois scénarios impliquerait que les noms des fils de Juda n'ont pas été inventés pour l'histoire de Juda et Tamar - tout en permettant d'envisager que les noms des deux femmes soient à mettre au compte du concepteur de Gn 38. Si au contraire Gn 46,12 devait s'appuyer sur Gn 38 (en omettant de rappeler certains détails pour les raisons déjà mentionnées), il serait dans le domaine du possible qu'il s'agisse également du récit d'origine proprement dit de la descendance de Juda.

Il n'est pas certain que l'on puisse trancher définitivement entre ces différentes hypothèses, mais on saura peut-être en dire un peu plus lorsqu'on aura davantage d'éléments permettant de se prononcer sur l'époque de la conception de Gn 38. Retenons pour l'instant que les deux figures de femme en Gn 38 ont pu être créées librement, tandis que cette possibilité reste moins envisageable pour les trois fils de Juda.

I.2.2.2.4.a Le lieu *Kézib* mentionné en Gn 38,5 est généralement identifié à אַכְזִיב, *Akzib*, c'est-à-dire à une localité - attestée en Jos 15,44 et en Mi 1,14 - que les exégètes situent au sud-ouest de Jérusalem⁶², à 5km au sud d'Adoullam⁶³ où se trouve l'actuel *Ain-el-Kezbé*⁶⁴ ou le *tell el beda*⁶⁵. Dans la mesure où on se trouve ainsi de nouveau dans la Shéphéla, cette identification est fort probable, mais il reste la question de savoir pourquoi Gn 38,5 atteste une orthographe différente. Le paragraphe suivant apportera peut-être une réponse dans la mesure où nous y évaluerons une intertextualité portant notamment sur la racine verbale כִּזַּב qui se trouve plus facilement évoquée par la forme כִּזִּיב que cela n'aurait été le cas pour אֶל-תְּכַזֵּב (dont l'orthographe renvoie plutôt au substantif comme le montre la paranomase en Mi 1,14).

I.2.2.2.4.b Nous revenons ici à l'hypothèse selon laquelle le nom propre Shéla et le nom de lieu *Kézib* évoquent en Gn 38,5 le mensonge et la tromperie. Le seul récit de l'Ancien Testament attestant les deux racines de sens identique, à savoir les verbes כִּזַּב, "mentir" et שָׁלַה (hifil), "tromper" est celui de 2 R 4,8-37 où ils figurent dans des passages parallèles⁶⁶ : le prophète Elisée ayant annoncé la naissance d'un fils à la Sunamite, femme sans enfants et mariée avec un homme âgé, celle-ci s'exclame (v.16) : אֶל-תְּכַזֵּב, "ne mens pas à ta servante !". L'annonce se réalise - "la femme conçut et enfanta un fils" (v.17) -

⁶² Cf., p.ex., G. von Rad (1949; 1968: 365).

⁶³ Cf., p.ex., J. Scharbert (1986: 243) ou C. Westermann (1981: 45). Situé près d'Adoullam par P. Heinisch (1930: 355), ou simplement dans la Shéphéla par E. König (1925: 671) et J. Skinner (1951: 451).

⁶⁴ Cf., p.ex., J. Chaine (1948: 385) et déjà G.J. Spurell qui est cité par O. Procksch (1924: 208) ; ce dernier préfère l'hypothèse de G. Dalman (1914: 28) selon laquelle il s'agirait de *ên el-Kadab*, et rejette la lecture *qussâbe* (près de Lakish) proposée par B. Luther (1966: 203).

⁶⁵ Cf., p.ex., O. Keel / M. Küchler (1982: 847) qui servent de référence à E. Salm (1996: 105).

⁶⁶ L'exégèse rabbinique renvoie à 2 R 4,16.28 pour illustrer l'emploi parallèle des deux racines qu'elle rapproche respectivement de Kézib et de Shéla. Le contenu même de 2 R 4,8ss n'est cependant pas exploité : "... [Juda] was betrayed into error (*shalah*) and untruth (*kazab*) in the sale of Joseph. That is the meaning of, "he was at Chezib when she bore him." We find a similar verse in reference to Elisha the prophet: Did I not say, "Do not deceive [*thashleh*, root *shalah*] me ?" (2 Kings 4:28). Also, Do not lie [*t'chazzeb*, root *kazab*] to your handmaid (*ibid.* 16)." ; traduction de M. Kasher (1962: 62).

l'enfant grandit, puis, un jour, soudainement meurt (vv.18-20). Sa mère alors se rend auprès d'Elisée et lui dit (v.28): "Avais-je demandé un fils à mon seigneur ? n'ai-je pas dit : *לֹא תִשְׁלֶה אֵתִי* - "ne me *trompe* pas ?!". Les formes *תִּשְׁלֶה* / *תִּכְזֹב* en 2 R 4,16.28 ne correspondent, certes, pas exactement à celles - *שָׁלָה* - *בְּכִזִּיב* - qui sont employées en Gn 38,5. Dans la mesure où il s'agit des seuls passages vétéro-testamentaires attestant l'existence parallèle de ces deux termes tout en partageant la thématique "naissance/mort d'un fils", on devra au moins envisager la possibilité d'une interdépendance. Quant à savoir lequel des deux récits se réfère peut-être à l'autre, on notera tout d'abord que *שָׁלָה* et *כִּזֵּב* apparaissent en Gn 38,5 de façon implicite seulement, de sorte qu'un renvoi à ce passage sous-entendrait que l'auteur de 2 R 4 y a reconnu les paranomases en question. Le cas contraire, c'est-à-dire le renvoi à un passage explicite quant aux éléments visés est bien plus probable. Une vérification au niveau du contenu cependant s'impose : en raison de l'absence d'autres parallèles significatifs entre Gn 38 et 2 R 4,8ss, leur lien thématique se limite à celui qui a été mentionné ci-dessus. Or, en 2 R 4,8-37, le thème "vie (naissance)/mort" ne paraît servir que de support (inspiré de 1 R 17,17-24 ; cf. 2 R 4,32-36) à une critique à l'égard d'Elisée ou, de façon plus large, à l'égard de tout prophète se croyant maître de la vie et de la mort. Une problématique semblable est présente en Gn 38,11 (Juda veut préserver la vie de Shéla) et en 38,24s (Juda prononce la sentence de mort) où la figure prophétique qui aurait pu susciter l'intérêt de l'auteur de 2 R 4 fait cependant défaut. Pour l'auteur de Gn 38, au contraire, la tension "vie/mort" est centrale - et on peut donc envisager qu'il s'intéressait à l'histoire de la Sunamite où cette tension est liée au mensonge et à la tromperie. Une allusion au récit rapporté en 2 R 4,8-37 de la part de l'auteur de Gn 38 soutiendrait donc pour l'instant l'hypothèse mentionnée ci-dessus quant au topos du mensonge qui se dégage des noms Shéla et Kézib. A cet égard, on notera encore que cette paranomase gagne en probabilité dans la mesure où elle est rattachée à un nom de lieu dont l'orthographe choisie en Gn 38,5 n'est pas habituelle - à quoi s'ajoute que la première indication en Gn 38 susceptible de renvoyer à une localité, à savoir le gentilicium "adoullamite" (Gn 38,1), voire aussi les noms propres (Gn 38,1.2), se prête à une double lecture.

I.2.2.2.6 La forme *בְּלִדְתָּהּ* utilisée en Gn 38,5.28 se retrouve uniquement en Gn 35,16.17. Dans la mesure cependant où le verbe *יָלַד* est fréquent dans l'Ancien Testament, l'éventualité d'une intertextualité dépendra de nouveau d'un critère complémentaire relatif à la forme et/ ou au contenu.

"16. Et ils partirent de Béthel ; il y avait encore un kibra de pays pour arriver à Efrath lorsque Rachel enfanta (*וַתֵּלֶד*) et elle eut de la peine/difficulté au moment où elle enfanta (*בְּלִדְתָּהּ*). 17. Et lors de sa peine, au moment où elle enfanta (*בְּלִדְתָּהּ*), la sage-femme (*הַמְיֻלְדָּת* cf. 38,28) lui dit : 'ne crains pas, car encore celui-ci (= cet enfant) est un fils pour toi '. 28. Et au moment où sortit son âme, car elle mourut, elle appela son nom (*וַתִּקְרָא שְׁמוֹ*) *Ben-oni* (*בֶּן-אוֹנִי*, "fils de (mon) deuil"), mais son père l'appela *Benjamin* ("fils de la droite" ou "de la vieillesse").

Ce bref rappel du texte montre tout d'abord que les correspondances linguistiques entre Gn 35,16.17 et Gn 38,3-5.28 ne se limitent pas à la forme *בְּלִדְתָּהּ*. Quant au contenu, on peut supposer qu'un lecteur connaissant le cycle de Jacob (avec le récit de Gn 29,32-30,24) sait que Benjamin est le dernier-né de ses enfants, de même que Shéla - du moins en 38,3-5 - est le dernier des fils de Juda. C'est là le seul parallèle entre ces deux personnages, car Benjamin perd sa mère au moment de sa naissance, tandis que Shéla perd la sienne à l'âge adulte (cf. 38,12.14). L'histoire de Juda et Thamar ne contenant aucun élément significatif pour le contenu de 35,16ss, on peut exclure que l'auteur de ces versets ait cherché à y faire allusion. Pour l'auteur de Gn 38, en revanche, le récit de la naissance de Benjamin se révéla intéressant au niveau de la tension "vie-mort" qu'il met en place dans son propre récit: à condition que l'expression "au moment où elle enfanta" ait conduit les lecteurs et auditeurs à l'épisode de Gn 35,16ss, ils devaient s'attendre au décès de la femme de Juda. Or, ce n'est pas elle qui meurt par la suite, mais deux de ses fils (à l'attente d'une mort naturelle, l'auteur oppose deux décès surnaturels). En Gn 38,28, où il est d'ailleurs, comme en Gn 35,17, question de la sage-femme, cette même attente peut être suscitée à l'égard de Thamar - et cela d'autant plus que celle-ci était déjà menacée de mort (vv.24s). Le destin de Thamar reste ainsi en suspens jusqu'à la finale de Gn 38, et cela notamment en référence à Gn 35,16ss. En raison du fait que ce récit se révèle utile

pour souligner les tensions mises en place à l'intérieur de l'histoire de Juda et Thamar, cette (double) référence à Gn 35,16ss nous paraît tout à fait envisageable.⁶⁷

⁶⁷ Cf. aussi infra § B.V.2.2.1.

II. Deuxième partie : vv. 6-11

II.1 Vv. 6-7

II.1.1 Tensions internes

6 וַיִּקַּח יְהוּדָה אִשָּׁה לְעֶרְ בְּכוֹרוֹ וּשְׁמָהּ תָמָר ;
7 וַיְהִי עֵר בְּכוֹר יְהוּדָה רַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיִּמָּתֶהוּ יְהוָה ;

L'action rapportée au début du v.6 - וַיִּקַּח יְהוּדָה אִשָּׁה - rappelle le v.2 par rapport auquel on note cependant deux différences : ici, Juda agit non pas pour lui-même, mais pour *Er son premier-né*, et l'objet n'y est pas *la fille d'un homme*, mais *une femme*, אִשָּׁה, exclusivement "définie" (cf. ci-dessous) par son nom propre - וּשְׁמָהּ תָמָר - et non pas par le nom (et l'origine) de son père :

(6) Et Juda prit une femme pour Er son premier-né et son nom (était) Thamar.

Contrairement à la fille "prise" par Juda au v.2, le v.6 ne donne aucune information quant à l'origine de Thamar, et les différents termes la désignant par la suite définissent uniquement ses statuts - familiaux ou sociaux : d'abord "femme d'Er", elle devient la "femme du frère" d'Onan (vv.8.9), puis "veuve" (v.11) - et dans les trois cas c'est Juda qui détermine ces statuts. Le troisième ("veuve") met fin aux deux premiers à la place desquels le narrateur introduit au v.11 celui de "belle-fille de Juda" : c'est ce statut-là que Thamar gardera par la suite (cf. vv.16.24) où elle est parallèlement désignée comme "prostituée" (v.15, cf. v.24) ou "consacrée" (vv.21.22) - "la femme" recherchée par Hira (v.20).

Par son nom ("palmier" : arbre de vie), Thamar est "définie" comme "une femme qui donne la vie"⁶⁸, et cet enjeu, qui se réalise dans la finale, est présent mais aussi menacé, tout au long du récit quel que soit le "statut" qu'elle y revêt : Onan doit procréer avec "la femme de son frère" (v.8), mais refuse (v.9) ; Juda enlève à sa "belle-fille" la possibilité de procréer (cf. "veuve") ; elle y parvient toutefois avec son double statut de "belle-fille/prostituée" (v.15.16, cf. v.18) qui risque ensuite de lui coûter la vie (cf. v.24) avant l'heureux dénouement de l'histoire (vv.27ss). Or, par rapport à une femme qui donne la vie - et non pas n'importe laquelle, puisqu'elle garantira la continuité de la lignée de Juda - la question de son origine n'est pas sans importance et se pose d'autant plus que le texte ne donne pas d'information explicite. Outre le fait que le contexte large de notre histoire (récits patriarcaux) suggère a priori qu'il n'y avait pas de femmes de la parenté de Juda dans le pays de Canaan⁶⁹, il y a aussi une forte probabilité que Gn 38 même comporte des indices à cet égard : le fait que le texte établisse plusieurs liens entre Thamar et la femme de Juda pouvant déjà suggérer que leur nationalité est identique, nous avons dans ce v.6 un autre élément qui semble aller dans le même sens, à savoir le parallélisme entre la proposition nominale וּשְׁמָהּ תָמָר et celles qui figurent aux vv.1 et 2 où il s'agit de deux personnages étrangers.

Le v.7 commence par le verbe וַיְהִי comme ce fut déjà le cas au v.1. Ici, en revanche, les massorètes l'ont suscrit d'un rebia qui souligne sa fonction introductive, tout en le séparant de ce qui suit, au sens de nos "deux points". Il s'agit d'une nouvelle introduction du personnage de Er, dont la définition בְּכוֹר יְהוּדָה reprend celle du v.6. Ceci signale certes que Juda reste le personnage (humain) central⁷⁰, mais la reprise du terme בְּכוֹר indique que le thème du "premier-né" est tout autant important dans ce verset, où Er est ensuite présenté comme רַע בְּעֵינֵי יְהוָה. La forme רַע correspond grammaticalement soit à une 3.m.sg qal accompli du verbe רָעָה, "être mauvais, être mal", soit au singulier masculin de l'adjectif רָע, "mauvais, mal" - mais quelle que soit l'analyse retenue, le sens reste le même : il ne s'agit pas d'une *action* de Er, mais d'un *état* tel qu'il apparaît יְהוָה בְּעֵינֵי "aux yeux de Yahvé" - et c'est en raison de cet état qu'il sera mis à mort par Yahvé (וַיִּמָּתֶהוּ יְהוָה ; cf. aussi v.10).

⁶⁸ Cf. infra § B.II.1.2.2.3.

⁶⁹ Cf. déjà J.A. Emerton (1976: 90ss), E. Blum (1984: 225) et Th. Krüger (1993: 222 n.66).

⁷⁰ Cf., à titre d'exemple, M.P. Cowan (1990: 139) : "It is Judah's actions and commands that determine the course of events and life situations of others in the first part of the story", et E. Salm qui ajoute (1996: 110) : "Die dominante Stellung Judas in Gen 38 zeigt sich ebenfalls in der Tatsache, daß die meisten der anderen Personen in eine explizite Beziehung zu ihm gesetzt werden: Er als sein Erstgeborener (V.6a.7a) ...".

(7) Or⁷¹ : Er, le premier-né de Juda fut mauvais aux yeux de Yahvé et Yahvé le fit mourir.

Cherchant à expliquer cette mise à mort de Er, les exégètes signalent souvent que la mort prématurée d'un être humain est considérée dans l'Ancien Testament comme le signe d'un péché grave. Certains se contentent de cette remarque et ne se prononcent ni sur la nature, ni sur le responsable dudit péché⁷². D'autres font remonter la faute soit à Juda - qui a trahi Joseph et s'est ensuite séparé de ses frères pour s'allier avec des étrangers⁷³ - soit indirectement ou directement à Er : celui-ci est indirectement coupable et déplaît à Yahvé parce qu'il a du sang cananéen⁷⁴ - indice que sa faute doit être d'ordre sexuel (cf. Gn 9,20ss)⁷⁵ - ou s'est consciemment compromis en commettant le même péché (sexuel) que son frère Onan⁷⁶. Selon E. Salm (1996: 153), l'expression רַע בְּעֵינֵי יְהוָה indiquerait que Er était un homme profondément mauvais ("ein moralisch durch und durch sündhafter Mensch") - en quoi il se distinguerait de son frère Onan dont "seul" le faire, et non pas lui-même est jugé tel. Or, si Er avait été mis à mort à cause du péché de son père, pourquoi est-il précisé qu'il est "mauvais aux yeux de Yahvé" ? Si c'était parce-qu'il a du sang cananéen, pourquoi Shéla, le troisième fils de Juda, reste-t-il indemne ? Si Er avait commis la même faute qu'Onan, pourquoi l'auteur ne l'indique-t-il pas ? Enfin, si Er avait été plus mauvais que son frère, pourquoi est-ce la faute de ce dernier que l'auteur se donnerait la peine d'explicitier ? Une argumentation à partir des tensions internes, telle qu'elle se rencontre chez les exégètes évoquant la logique ou le déroulement de Gn 38 nous paraît personnellement plus vraisemblable. En 1908 déjà, A.B. Ehrlich signale ainsi que la mort de Er est nécessaire pour la suite du récit, car sans cela le lévirat accompli par Onan n'aurait pas été convenable ("statthaft")⁷⁷. G.W. Coats (1972: 462), au contraire, estime que la raison de la mort de Er est sans importance pour ce qui suit : l'essentiel est ici d'expliquer que Tamar devient veuve - donnée essentielle pour le déroulement ultérieur. La pointe de ces deux positions se trouve parfaitement exprimée chez E.M. Menn (1997: 20) pour qui les vv.6 et 7 "introduce the motif of crisis concerning the continuity of an important lineage". Sans la mort de Er, la suite de l'histoire - du moins telle qu'elle se présente sous sa forme actuelle - n'aurait pas de raison d'être et c'est son décès qui permet d'introduire le thème du lévirat que nous rencontrons en 38,8ss⁷⁸. Il n'en reste pas moins que la reprise du terme נָכוֹר attire aussi l'attention sur la "mise à mort du premier-né" sur laquelle nous reviendrons dans la partie consacrée aux intertextualités (infra § B.II.1.2.2.2).

Gn 38,7 rapportant qu'Er (רַע) était mauvais (רַע) aux yeux de Yahvé, quelques exégètes en ont déduit un lien entre רַע/רָע⁷⁹. E.Salm (1996: 151s) s'y oppose pour les raisons suivantes : 1. les noms des fils de Juda ne sont pas fictifs, mais ont été transmis par la tradition à l'auteur de Gn 38-2. cet auteur n'aurait eu aucun synonyme de רַע à sa disposition, de sorte que le v.7 n'a pas pu être formulé autrement⁸⁰. Aussi opte-t-elle, en se référant à J.J. Stamm (1980: 202s), pour une signification à la fois active, "protecteur", et passive, "protégé", de ce nom (qui est donc dérivé de la racine רָעָה) : le sens actif renverrait au rôle que Er devra jouer après la mort de son père, tandis que le passif exprimerait le souhait que le porteur de ce nom soit sous la protection d'une

⁷¹ S'agissant d'un état, il n'est pas indiqué de traduire la forme verbale וַיָּבֵי par "Et il arriva que", car cette traduction sous-entendrait un événement qui arrive à un moment donné ou, en l'occurrence, un jugement de Yahvé dû à un comportement précis.

⁷² Cf. p. ex., A. Dillmann (1882: 459), H. Gunkel (1901: 372s), D. Kidner (1967: 187), J. Schabert (1988: 36), H. Schüngel-Straumann (1984: 151).

⁷³ Cf. H.R. § III. 2.1.4.

⁷⁴ Cf. p. ex., L. Ruppert (1984: 219), S.P. Jeanson (1990: 100).

⁷⁵ Cf. O. Procksch (1924: 208), M. Sternberg (1992: 486).

⁷⁶ Cf. P. Heinisch (1930: 356), F. Van Dijk-Hemmes (1989: 148), A. Wildavsky (1994: 39), G.J. Wenham (1994: 366).

⁷⁷ A.B. Ehrlich (1908: 190).

⁷⁸ En Dt 25,5ss - seul passage législatif de l'Ancien Testament qui traite du lévirat - le "premier-né" joue un rôle important. L'emploi de ce même terme en Gn 38,6.7 sert peut-être à anticiper cette loi comme une sorte de "mot-clé", bien que les modalités soient différentes dans les deux textes. Pour plus de détails, cf. infra § B.II.2.2.2.1.

⁷⁹ Cf. p. ex., B. Jacob (1934: 712), F. Van Dijk-Hemmes (1989: 147), E. Van Wolde (1997: 10). Il se pourrait que le Chroniste déjà ait considéré Gn 38,7 comme une sorte d'étiologie puisqu'il cite ce passage dans sa note généalogique concernant les enfants de Juda (1C 2,3). Cette explication a été retenue par l'exégèse rabbinique pour Onan seulement, tandis que Er est rapproché de נָכוֹר, puisqu'il *meurt sans enfants* (cf. M. Kashner 1962: 84).

⁸⁰ "... stehen ihm, dem Autor, in der hebräischen Sprache keine Synonyme für r' zur Verfügung. Er hat daher keine Möglichkeiten, den Satz von der Wortwahl her anders zu gestalten".

divinité. Les attentes que ces significations suscitent chez le lecteur se voient déçues au cours de ce chapitre, car Er n'aura jamais le rôle du protecteur de la famille, il ne saura pas préserver sa femme du fait d'être sans enfants, et la divinité censée le protéger le fait mourir - ce qui témoignerait d'une certaine ironie de la part de l'auteur. L'aspect ironique est également mis en avant par S.P. Jeansonne (1990: 100) qui établit un lien phonétique avec le substantif עור, "peau", partie du corps la plus exposée: Er, puni pour un péché non mentionné (= non exposé), est exposé⁸¹. Parmi ces propositions, le sens passif du verbe עיר ("être protégé") avec son aspect ironique nous paraît séduisant - sauf qu'il n'est pas attesté dans l'Ancien Testament. Cette ironie pourrait certes être exploitée au niveau du sens actif dans la mesure où les deux textes vétérotestamentaires qui l'emploient parlent d'une protection divine, ou la sous-entendent⁸², mais compte tenu de la rareté de ce verbe, il n'est pas évident que le lecteur puisse facilement faire ce rapprochement. Celui avec נָרַע, en revanche, est facilement imaginable, d'autant plus que l'auteur - qui aurait pu utiliser la forme נָרַע (cf. v.10), voire d'autres termes⁸³ - emploie lui-même cet adjectif en lien avec עָר. Quant à la raison de ce jeu de mots, il n'est pas exclu qu'il se soit imposé à l'auteur qui avait besoin d'une raison pour faire disparaître ce personnage de la scène (cf. supra).

II.1.2 Vérification d'éventuelles intertextualités

II.1.2.1 La plupart des éléments rencontrés en Gn 38,6-7 n'ont aucun parallèle dans l'**histoire de Joseph** et les quelques correspondances relevées ne permettent pas de parler d'intertextualités.

Les éléments suivants sont absents de l'histoire de Joseph : l'expression לָקַח אִשָּׁה, "prendre une femme pour" ; l'information qu'un père choisit une épouse pour son fils (en 41,5 c'est pharaon qui *donne* Asenath *pour femme* à Joseph - וַיִּתֵּן לָאִשָּׁה) ; la forme וַשְׁמָה ; l'idée d'une personne mauvaise ; la tournure בְּעֵינֵי יְהוָה, "aux yeux de Yahvé" - puis la mise à mort d'un homme par Dieu. Le terme "premier-né" y est attesté 6x (jamais avec le suffixe 3msg) et désigne Manassé (41,51 ; 48,14.18), Ruben (46,8 ; 49,3) ou des personnages dont le nom n'est pas mentionné (43,33). Dans le contexte de l'un de ces passages on retrouve la tournure "mauvais aux yeux de" (48,17), mais les circonstances sont différentes de celles de Gn 38,7(11)⁸⁴.

Pour l'évaluation des passages mentionnant Yahvé et ceux qui emploient le verbe מוֹת au hifil, voir sous Gn 38,8-10 (§ B.II.2.2.1).

II.1.2.2 Par rapport aux éléments composant Gn 38,6.7 on interrogera ici **les autres textes de l'Ancien Testament** sur:

1. La formule לָקַח אִשָּׁה et ses variantes.
2. Le "premier-né" et sa mise à mort par Yahvé.
3. "Tamar" (I).
- * Pour les expressions "être mauvais/agir de façon mauvaise aux yeux de Yahvé, cf. § B.II.2.2.2.4.

II.1.2.2.1 La formule לָקַח אִשָּׁה ("prendre une femme pour"), avec variantes, est courante dans l'Ancien Testament où le sujet du verbe correspond cependant la plupart du temps à l'objet introduit par la préposition ל ("prendre une femme pour soi-même")⁸⁵. Quant aux textes attestant l'autre cas de figure, c'est-à-dire celui où l'on rencontre un intermédiaire, on signalera tout d'abord qu'aucun d'eux n'emploie exactement la même formule que Gn 38,6 : les différences concernent soit la forme du verbe לָקַח, soit celle du substantif אִשָּׁה - à la place duquel on rencontre aussi des variantes בַּת, "fille".

L'ensemble לָקַח אִשָּׁה est attesté 11x dans l'Ancien Testament où il trouve sa plus forte occurrence en Gn 24 (5x). L'enjeu est résumé aux vv.3.4, où Abraham charge son serviteur d'aller prendre une femme pour son fils en lui précisant : לֹא-תִקַּח אִשָּׁה לְבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנָעִי, "tu ne prendras pas de femme pour mon fils parmi les

⁸¹ "Er, who is slain by God for an unrecorded sin, is indeed <exposed>".

⁸² En Jb 8,6, Dieu protège ; en Dt 32,11, Yahvé est comparé à l'aigle qui protège son nid.

⁸³ Par exemple une variante de רָשַׁע ou de חָסָא, voire חָבַל III ou encore le ptc. hif. de מָאָר.

⁸⁴ Joseph voit d'un mauvais oeil (וַיִּרַע בְּעֵינָיו) que son père s'apprête à bénir Ephraïm avant son frère aîné. Le topos de la supplantation de l'aîné par le cadet est certes présent en Gn 38,27-30, mais absent de Gn 38,6-10 où la bénédiction paternelle ne joue d'ailleurs aucun rôle.

⁸⁵ Cf. Gn 4,19 ; 6,2 ; 11,29ss ; 25,20 ; 28,9 ; 34,21 ; Ex 6,20.23.25 ; Dt 21,11 ; 24,3 ; 25,5 ; 1 S 25,39 ; 2 S 12,19.

filles du Cananéen" (v.3). "Tu iras vers mon pays, vers le lieu de ma naissance, et tu (y) prendras une femme pour mon fils Isaac - וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לְבָנִי לְיִצְחָק (v.4, cf. vv. 7.38.40.48).

Cette opposition à l'exogamie⁸⁶ se reflète aussi clairement dans la réaction des parents de Samson qui leur avait dit au sujet de la fille philistine: קָחוּ-אוֹתָהּ לִי לְאִשָּׁה (Jg 14,2, cf. v.3)⁸⁷. Selon un bon nombre d'exégètes, elle se dégagerait également du récit de Gn 34 : c'est d'abord Sichem qui demande à son père de lui prendre Dina pour épouse (v.4 : לָקַח לִי אֶת-הַיְלָדָה הַזֹּאת לְאִשָּׁה), à la suite de quoi celui-ci propose à Jacob d'unir leurs familles : "vous nous donnerez vos filles et vous prendrez nos filles pour vous" (v.9, cf. vv. 16.21). L'histoire se termine par l'extermination de tous les habitants mâles de Sichem (vv.25-29) - geste souvent interprété sur l'arrière-fond d'une opposition (dtr) à l'exogamie, bien que la raison donnée par Lévi et Siméon porte uniquement sur l'honneur bafoué de leur soeur (v.31). Or, quelle que soit l'interprétation de ce chapitre⁸⁸ - sur lequel nous reviendrons⁸⁹ - il est un fait que la majorité des passages vétérotestamentaires employant la formule לָקַח אִשָּׁה [בַּת] se prononce en même temps contre le mariage avec des femmes étrangères. A priori, ceci ne prouve encore en rien que Gn 38 cherche à entrer dans cette problématique puisqu'on pourrait toujours argumenter qu'il reflète une époque ancienne où elle ne se posait pas encore⁹⁰ - ce à quoi s'ajoute que le caractère stéréotypé de la formule en question ne permet guère d'établir une *intertextualité*. Dans la mesure toutefois où un autre parallèle nous ramènera à Gn 24⁹¹, on retiendra ici qu'il s'agit là d'un - voire du - récit-type contre l'exogamie. Dans la mesure finalement où l'emploi de la formule "prendre une femme (fille) pour (son fils)" - du moins dans un texte de l'Ancien Testament - n'est pas tout à fait neutre, il est également évident que la question de la nationalité de Tamar devient, dans ce contexte précis, fort pertinente.

Les textes employant cette formule sans connotation négative apparente sont plutôt rares. Nous avons déjà mentionné le cas de Joseph - auquel l'épouse égyptienne est toutefois "donnée". S'y ajoute Jr 29,6 où les femmes que les exilés doivent prendre pour leurs fils (וְקָחוּ לְבָנֵיכֶם נָשִׁים) incluent peut-être celles trouvées sur place, en Babylonie - puis Gn 21,21 : dans la mesure où Hagar est elle-même égyptienne on reste en quelque sorte dans le domaine de l'endogamie lorsqu'elle prend une femme égyptienne pour son fils Ismaël (וַתִּקַּח לוֹ אִמּוֹ אִשָּׁה מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם), mais ce denier étant aussi fils d'Abraham, la problématique de l'exogamie aurait pu y être soulevée⁹². On note par ailleurs que les deux récits consacrés à Hagar (Gn 16.21) ont quelques parallèles avec Gn 38 : Hagar est mentionnée pour la première fois en Gn 16,1 où l'on retrouve l'expression וַיִּשְׁמָה suivie de son nom propre, "et son nom était Hagar" - expression que l'on rencontre encore toutefois dans neuf autres passages de l'Ancien Testament⁹³. Plus rare est la formule בּוֹא אֵל à l'impératif, qui est attestée uniquement en Gn 16,2 ; 30,3 ; 38,8 - où l'ordre est chaque fois exécuté par l'homme interpellé (ici par Abram, 16,4). Le topos de la naissance d'un fils et de sa nomination (16,5) est de nouveau classique. La naissance d'Ismaël est précédée par le renvoi de sa mère (16,5ss) et ce thème revient en Gn 21,10ss où la réaction d'Abraham comporte l'expression רָעָה בְעֵינַי, car ce que Sarah exige lui déplaît fortement : וַיֵּרַע הָרֹבֵר מְאֹד : בְּעֵינַי אֲבָרְהָם. Le deuxième récit de Hagar met finalement en relief la tension "vie-mort" liée à un enfant (cf. 21,15-19) à laquelle s'ajoute le topos de l'héritage (21,10), peut-être également sous-jacent en Gn 38,9 (cf. le § suivant). Rappelons encore que ce récit est suivi de celui de la (seconde) rencontre entre Abraham et Abimélek qui commence, comme Gn 38,1, par la formule וַיְהִי בָעֵת הַהִוא (21,22). En évaluant l'ensemble de ces parallèles, on est amené à constater que la plupart concerne des topoi trop fréquents dans l'Ancien Testament pour pouvoir en déduire que Gn 16.21 ait des liens particuliers avec Gn 38.

II.1.2.2.2 Le *premier-né*, בְּכוֹר, est mentionné dans des contextes variés de l'Ancien Testament, mais outre Gn 38,7 (et sa reprise en 1 Ch 2,3), sa mise à mort par Yahvé se rencontre exclusivement dans celui de la sortie d'Egypte : pharaon refusant de laisser partir Israël, le "premier-né" des fils de Yahvé (Ex

⁸⁶ Cf. Ex 34,16 ; Dt 7,3 ; Ne 10,31 où l'on rencontre chaque fois le mot "fille(s)" à la place de "femme(s)".

⁸⁷ Pour d'autres liens entre Jg 14 et Gn 38, cf. déjà supra § B.I.1.2.2.5.a.

⁸⁸ Cf. E. Blum (1984: 210-223) qui résume les positions principales.

⁸⁹ Cf. infra § B.III.2.2.2.4.a.

⁹⁰ Cette position, on l'a vu, est défendue par les exégètes qui considèrent Gn 38 comme un récit historique datant de l'époque patriarcale ; cf. H.R. § III.1.2.

⁹¹ Cf. infra § B.III.2.2.2.1.

⁹² On pourrait encore mentionner 1 S 25,40 où il s'agit d'une femme (Abigaïl) prise pour David par l'intermédiaire de ses serviteurs, mais le texte n'indique en rien qu'elle fut une étrangère.

⁹³ Cf. Gn 22,24 (Reouma) ; 25,1 (Ketoura) ; Jos 2,1 (Rahab) ; Jg 16,4 (Dalila) ; 2 S 3,7 (Riçpa) ; 13,1 (Tamar, fille de David) ; 14,27 (Tamar, fille d'Absalom) ; 1 Ch 2,26 (Atara).

4,22), Yahvé exterminera le premier-né de pharaon (Ex 4,23, cf. 11,5 ; 12,29), voire tous les premiers-nés d'Égypte (Ex 11,5 ; 12,12.29 ; 13,15 ; Nb 3,13 ; 8,17 ; 33,4 ; Ps 78,51 ; 105,36 ; 135,8 ; 136,10). Les différences par rapport à Gn 38 concernent les circonstances et aussi les verbes (jamais le hifil de מוֹת, mais הָגַר et surtout נָכַח), mais il n'est peut-être pas pour autant à exclure que l'information de la mise à mort du premier-né de Juda par Yahvé ait conduit auditeurs et lecteurs à ce thème apparemment répandu, à en juger sa reprise dans les Psaumes. Si tel était le cas, ils en ont probablement retenu que la mort du premier-né est due à la faute de son père, comme c'est d'ailleurs également le cas dans deux des trois autres passages vétérotestamentaires parlant de la mort d'un בְּכוֹר, à savoir dans la malédiction de Jos 6,26 réalisée en 1 R 16,34 où l'on retrouve la forme בְּכוֹרוֹ (celui qui rebâtera Jéricho perdra "son premier-né"⁹⁴). Gn 38,7 ne dit rien de tel et précise d'ailleurs qu'Er meurt parce qu'il est "mauvais aux yeux de Yahvé" - ce qui traduit une opposition à l'idée de faute héréditaire (sans qu'il soit fait référence à un *texte* précis) sur laquelle nous reviendrons ultérieurement⁹⁵. Quant aux autres règles relatives au בְּכוֹר, celle rattachée à la sortie d'Égypte (à savoir que tout premier-né -ensuite remplacé par les lévites- est consacré à Yahvé) n'a aucun écho en Gn 38⁹⁶. Le fait que le premier-né est considéré comme le chef de ses frères plus jeunes (1 Ch 26,10) n'intervient pas davantage dans cette histoire, ni d'ailleurs celui de sa bénédiction (Gn 27,4ss ; 48,9ss). Il en est peut-être autrement de la loi du double héritage qui lui est accordé et qui jouerait alors un rôle au niveau du comportement d'Onan, en ce qu'il pourrait espérer bénéficier de ce droit à la mort de son frère. La loi en question (Dt 21,15ss) n'a cependant - quant à son contexte précis et à sa terminologie - aucun parallèle frappant avec Gn 38. Rien n'exclut finalement que le terme בְּכוֹר prépare ou anticipe ici la coutume du lévirat (Dt 25,5-10) que nous rencontrerons en Gn 38,8ss.

II.1.2.2.3 Le *palmier*, תְּמָר, est parfois mentionné avec d'autres arbres ou fruits (Jl 1,12 ; Lv 23,40 ; Ne 8,15) ou encore avec des sources d'eau (Ex 15,27 ; Nb 33,9), avec lesquelles il partage l'aspect de fertilité dont la connotation à la fois sexuelle (érotique) et nourricière ressort de Ct 7,8.⁹⁷ Ps 92,13 interpelle particulièrement, car le fait que la vitalité du palmier y sert de métaphore au "juste" - צַדִּיק כְּתֵמָר - נִפְרָח, "le juste fleurira comme le palmier" - pourrait évoquer Gn 38,26 où Juda déclare au sujet de Tamar : "elle est plus juste que (en droit contre) moi (צַדִּיקָה מִמֶּנִּי)". La comparaison en Ps 92,13 inclut aussi celle du juste au cèdre du Liban : la thématique générale de ce Psaume ainsi que l'absence d'autres allusions probables à l'histoire de Juda et Tamar s'opposent à ce que l'origine de צַדִּיק כְּתֵמָר remonte à Gn 38. Une observation semblable s'impose aussi pour Sir 24,14 où la Sagesse déclare : "comme un palmier je me suis élevée à Engaddi".

L'association du palmier (considéré au Proche-Orient ancien comme un arbre de vie en même temps qu'attribut de plusieurs déesses de l'amour) et du nom de lieu "Ein-Gedi", qui fait référence au chevreau (*gedi*) (גְּדִי, vv.17.20.23), (autre symbole de vie), promis à la prostituée assise à l'entrée d'*Einaim* (עֵינַיִם, v.14), ont conduit R. Hartman (1913: 76s) à proposer d'y voir une ancienne légende locale d'Ein-Gedi : celle-ci constituerait le Sitz im Leben d'origine du noyau de l'histoire de Juda et Tamar. Cette riche oasis, estime-t-il, devait avoir un culte voué à une déesse dont l'attribut était peut-être un palmier (tamar). A cela s'ajoute que 2 Ch 20,2 identifie Ein-Gedi à un lieu dit Hasason-Thamar⁹⁸. J. Skinner (1951: 452) pour sa part fait un rapprochement entre Istar - déesse réputée pour tuer ses amants - et Tamar, que Juda renvoie parce qu'il la croit responsable de la mort de ses fils⁹⁹. Soulignant l'aspect de la fertilité et évoquant notamment l'existence de nombreuses iconographies de l'Ancien Orient où les déesses de l'amour

⁹⁴ Dans le troisième passage (2 R 3,27) les données sont différentes puisque c'est le père qui y sacrifie le premier-né. Les neuf autres passages de l'Ancien Testament qui attestent la forme בְּכוֹר sont des notices généalogiques rapportant que "X engendra X, son premier-né" ou que "X fut son premier-né" (Gn 10,15 ; 22,15 ; Jg 8,20 ; 2 S 3,2 ; 1 Ch 1,13 ; 2,23.42 ; 8,1.39). Ni ici, ni dans aucun autre des passages de l'Ancien Testament où il est question du "premier-né", il n'est précisé que son nom a été donné par le père. L'hypothèse de H.J. Boecker, selon laquelle le masculin de קָרָא en Gn 38,3 s'expliquerait par le fait qu'il s'y agit du premier-né (cf. supra § B.I.2.1 note 41), n'est donc pas appuyée par l'Ancien Testament.

⁹⁵ Cf. infra § B.II.2.2.2.4.

⁹⁶ Cf., p. ex., Ex 13,2 ; Nb 3,12.41 ; 8,16 etc.

⁹⁷ Cf. O. Keel (1986 ; 1992: 221-232) ; traduction française (1997: 255-264).

⁹⁸ Le passage sus-mentionné de Sir 24,14 semble confirmer l'existence d'une tradition associant "Thamar" à "Ein-Gédi". L'association du "palmier" à des noms de lieu n'est cependant pas exceptionnel : cf. Jéricho, "ville des palmiers" (Dt 34,3 ; 2 Ch 28,15 et probablement aussi Jg 1,16 ; 3,13).

⁹⁹ Concernant le topos de la "femme fatale", cf. infra § B.II.3.2.2.4.

Hathor et Istar sont représentées sous forme d'un palmier muni de bras (féminins) étendus (cf. ci-contre fig.1), H. Schüngel-Straumann (1984: 53) estime que le nom "Thamar" est tout un programme défilant devant les lecteurs de l'époque : pour eux, une *Thamar* assise comme veuve infertile dans la maison de son père (cf. v.11) est en soi une contradiction - de sorte qu'ils attendent avec impatience de voir comment elle rendra justice à son nom¹⁰⁰. Infertilité et fertilité sont également mises en opposition par S.P. Jeansonne (1990: 101) pour qui le nom "Thamar" est significatif, car "although she will be fertile neither in her union with Er nor with Onan, her offspring eventually will comprise the Israelite tribe that will provide the Davidic line of Kings". E. Salm finalement se base elle aussi sur l'iconographie de l'Ancien Orient - et plus précisément sur la constellation "palmier-chevreau" (cf. ci-contre fig.2) - pour voir dans ces deux éléments de Gn 38 un indice probable quant à l'issue fertile de l'union entre Juda et Thamar¹⁰¹.

Le symbole de la fertilité (procréation) est donc majoritairement mis en avant, mais les exégètes, on le voit, le réfèrent tantôt à l'un, tantôt à l'autre épisode ou donnée de Gn 38. Nous préférons pour notre part l'idée que le nom "Thamar" a une fonction par rapport à l'ensemble de l'histoire en ce qu'il représente son enjeu principal ou, pour reprendre le terme de H. Schüngel-Straumann, son "programme".

Le fait finalement que le nom *de la belle-fille de Juda* se retrouve uniquement en 1 Ch 2,4 et en Rt 4,12 - c'est-à-dire dans deux passages (tardifs) qui se réfèrent à l'histoire de Juda et Thamar - peut permettre d'envisager qu'il a été choisi en fonction de cette histoire même sans que ses auteurs aient été dépendants d'une tradition relative à la belle-fille de Juda (cf. aussi supra § B.I.2.2.3). A priori, ce choix s'explique parfaitement par la signification ("palmier") et les associations mentionnées ci-dessus, mais compte tenu du fait qu'un autre nom féminin évoquant la fertilité aurait également pu faire l'affaire, on est en droit de se demander s'il n'est pas aussi dû à d'autres critères. Dans l'Ancien Testament, le nom תָּמָר est porté par deux autres femmes, à savoir la fille d'Absalom - mentionnée une seule fois (2 S 14,27) - puis la soeur d'Absalom et d'Amnon, fils de David, à laquelle est consacrée une bonne partie de 2 S 13 (cf. 1 Ch 3,9). Dans ce récit, le personnage de Thamar est lié à la figure de ce roi, car bien que celui-ci n'intervienne jamais activement dans l'histoire la concernant (vv.1-22), il y apparaît au début (v.1) et à la fin (v.21). Dans la mesure où d'autres éléments de Gn 38 sont au moins susceptibles de faire allusion à des traditions/récits relatifs à David, il se pourrait donc que le nom de la belle-fille de Juda ait été choisi dans ce même but, qui s'ajouterait à son exploitation symbolique. Notons à ce sujet que deux des neuf autres femmes mentionnées dans l'Ancien Testament en rapport avec David portent un nom qui aurait également pu évoquer la fertilité, à savoir Merab (מֵרַב "accroissement", 1 S 18,17) et Egla (עֲגֵלָה "génisse", 2 S 3,5) - cependant moins connues en ce qu'elles n'ont pas une *histoire* qui leur est rattachée. La question qui se pose est donc celle de savoir si le contenu de l'*histoire* de Thamar, fille de David, voire de la suite qu'elle prépare (2 S 13,22- 2 S 14,33) a quelques affinités avec Gn 38 - condition nécessaire pour soutenir l'hypothèse que le choix du nom de la belle-fille de Juda s'est fait, entre autres, en fonction de 2 S 13. Une première réponse ne pourra être donnée qu'après que nous aurons pris connaissance des autres éléments constituant la deuxième partie de l'histoire de Juda et Thamar, c'est-à-dire au v.11, où réapparaît le nom propre תָּמָר.

II.2 Vv. 8-10

II.2.1 *Tensions internes*

8 וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְאוֹנָן בֶּן אֵל-אִשֶּׁת אָחִיךָ וַיְבִים אֹתָהּ וְהָקָם יָרֵעַ לְאָחִיךָ ;
 9 וַיֵּדַע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה תֹרֵעַ וְהָיָה אִם-בֶּן אֵל-אִשֶּׁת אָחִיו וְשָׁחַת אֶרְצָה לְבִלְתִּי נָתֵן-יָרֵעַ לְאָחִיו ;
 10 וַיֵּרַע בְּעֵינָיו יְהוָה אֲשֶׁר עָשָׂה וַיָּמָת גַּם-אֹתוֹ ;

Au v.8 on assiste au premier discours direct du récit, introduit par וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְ. Adressé à Onan, ce discours de Juda est rythmé par trois impératifs, dont le premier reprend la tournure בּוֹא אֵל, déjà rencontrée au v.2, ainsi que le substantif אִשָּׁה, "femme" (cf. v.6), ici construit avec un nouvel élément, אָחִיךָ, (de) "ton

¹⁰⁰ Pour donner un exemple des iconographies qu'elle évoque, cf. la *figure 1* publiée chez O. Keel (1984: 165, ill. 253).

¹⁰¹ E. Salm (1996: 130) renvoie à cet égard aux illustrations figurant chez O. Keel (1984: 124) ; *figure 2* (= ill.189 chez O. Keel *ibid.*) en est un exemple.

frère". Le deuxième ordre est plus bref et se limite à l'impératif de la racine verbale **יבם** suivie de **את** avec suffixe 3.fém.sg. La traduction de la particule **את** dépend de celle du verbe, dénominateur du substantif **יָבָם**, "beau-frère"¹⁰², dont le terme latin, à savoir *levir*, est à l'origine du terme technique *lévirat* qui désigne la fonction particulière revenant généralement au "beau-frère" d'une femme dont le mari vient de décéder sans laisser de descendance¹⁰³. Aussi le verbe est-il habituellement rendu par "accomplir le lévirat" ou "remplir son devoir de lévir", ce qui conduit ici à traduire **וְיָבֵם** par "envers elle/à son égard" - bien que la traduction "être lévir (pour elle)/ agir en lévir"¹⁰⁴ soit également possible. Le troisième ordre comporte l'impératif hifil de **קום** dont les deux sens - l'un littéral, "faire (se) lever", l'autre figuré, "établir, ériger" - conviennent respectivement aux deux significations de l'objet **וְרֵעֵהוּ**, "semence, descendance" ; s'y ajoute un élément repris de la première exhortation, à savoir **אחיך**, "ton frère", ici précédé de la préposition **ל** :

(8) Et Juda dit à Onan : entre vers (= couche avec) la femme de ton frère, sois lévir pour elle et établis une descendance à ton frère.

La forme verbale **וְיָבֵם** se retrouve ensuite, avec Juda comme sujet explicite, aux vv.11.23.24 et, avec Juda comme sujet implicite, aux vv.16.17.18.26. Seul au v.11 cependant l'ensemble **וְיָבֵם יְהוֹדָה** est, de même qu'au v.8, suivi de la préposition **ל** et du nom propre de la personne à laquelle il s'adresse par un impératif : "Et Juda dit à Tamar, sa belle-fille : installe-toi (demeure) veuve dans la maison de ton père". Au niveau formel il y a donc une analogie entre le début du v.8 et celui du v.11 - mais nous verrons ultérieurement que ces deux versets s'opposent quant au contenu : au v.8, Juda ordonne à Onan de procréer avec la femme à laquelle il ôte ensuite cette même possibilité en lui demandant de rester veuve.

Dans les vv.16.17.18, la prise de parole de Juda est toujours en alternance avec celle de la "prostituée" qui pose ses conditions. En tant que "prostituée", femme censée procurer du plaisir et non pas la vie, Tamar n'est donc pas dominée par Juda, mais le domine. Ceci ressort également du v.23 qui rappelle la rencontre avec la prostituée: mieux vaut lui laisser les gages, *dit* Juda, que de devenir objet de mépris. Les vv.24-26 combinent les deux cas de figures : Tamar étant "redevenue" belle-fille de Juda, celui-ci la condamne à mort à cause de sa grossesse (il la domine) : "Et Juda dit : qu'on la fasse sortir et qu'on la brûle" (v.24). Se référant à ce qui s'est passé quant elle était dans le rôle de la prostituée, elle lui dit (**וְתֹאמַר**) de reconnaître les gages (v.25) ce en quoi elle le domine, comme le montre la déclaration du v.26 où Juda la dit plus juste que lui. Cette déclaration met fin aux différents rapports de force exprimés depuis le v.8 à travers la (prise de) parole.

Renouant avec le style narratif, le **v.9** est, comme le v.8, constitué de trois ensembles dans lesquels on retrouve également plusieurs éléments du verset précédent. Le premier est le personnage d'Onan qui y devient le sujet et dont on rapporte d'abord un "savoir" qui concerne un élément mis en place dans le dernier ordre de Juda, c'est-à-dire **וְרֵעֵהוּ**, dont la détermination par l'article signale qu'il s'agit bien de la descendance du frère au sujet de laquelle "Onan sait qu'elle ne sera pas à lui" (**וַיֵּדַע אֹנָן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה הַרְעֵה**). Le terme **וְרֵעֵהוּ** est repris dans la troisième unité de sens du v.9 où il est alors explicitement lié au "frère" (**וְרֵעֵהוּ**), mais de nouveau précédé d'une négation, **לֹא לֵבִלְתִּי**, "pour ne pas, afin de ne pas". Suivie de l'infinitif construit du verbe **נָתַן**, "donner", mis à la place du hifil de **קום**, cette négation met la finale du v.9 en opposition avec le dernier ordre de Juda formulé au v.8 tout en servant de lien explicatif avec l'acte d'Onan décrit entre les deux informations relatives à la "descendance". La première partie de cet acte - **בָּא - אֶל אִשְׁתּוֹ אֲחִיו** - reprend les termes du premier ordre de Juda (**בָּא אֶל אִשְׁתּוֹ אֲחִיהָ**), sauf que l'impératif est ici remplacé par un accompli **qal** précédé de **אִם** qui donne à cet ensemble une notion de répétition¹⁰⁵. Celle-ci signale qu'Onan ne se prive pas du plaisir inhérent à cet ordre paternel, tandis que la deuxième partie décrit comment il fait en sorte de ne pas donner de descendance à son frère: il "corrompt (c'est-dire : éjacule) à terre (**וַיִּשְׁחַת אֶרְצָה**)"¹⁰⁶ :

¹⁰² Cf. KBL 367

¹⁰³ Pour plus de détails concernant le lévirat, cf. infra § B.II.2.2.2.1.

¹⁰⁴ Cf. aussi E.M. Menn (1997: 56) : "act as a levir".

¹⁰⁵ Cf. Gesenius-Kautsch § 159a et KBL 58, mais aussi la LXX où **בָּא אִם** est rendu par **οταν εισηγοχεται**.

¹⁰⁶ Cf. aussi infra § B.II.2.2.2.

(9) Mais Onan savait que la descendance ne serait pas à lui - et il arriva, chaque fois qu'il coucha avec la femme de son frère, qu'il corrompit à terre pour ne pas donner de descendance à son frère.

En comparant les trois séquences respectives des vv. 8 et 9, on constate que la racine **יבם**, c'est-à-dire le thème du lévirat (cf. v.8, deuxième ordre), n'est pas repris *expressim verbis* au v.9 où le terme **זָרַע** (cf. v.8, troisième ordre) cependant apparaît deux fois (première et deuxième séquence). Au niveau des tensions internes, le triple emploi de **זָרַע** signale l'importance du thème de la "semence, descendance" qui se trouve peut-être rappelé tout à la fin de ce chapitre, c'est-à-dire par le dernier mot, **זָרַח** (ici en forme pausale **זָרַח**) qui a de fortes ressemblances phonétiques avec **זָרַע** (forme pausale : **זָרַע**). Le "remplacement" de **יבם** par **זָרַע**, en revanche, devra être pris en compte lors de la comparaison de Gn 38,8s avec la loi du lévirat formulée en Dt 25,5ss. A ce sujet on note aussi que **זָרַע** est deux fois l'objet d'un verbe différent : **קָיָם** au hifil (v.8) dont c'est ici la seule occurrence¹⁰⁷, mais que nous retrouverons en Dt 25,7, puis **נָתַן** (v.9) qui est peut-être au service d'une tension interne : dans les deux autres versets de Gn 38 où ce verbe est encore précédé d'une négation, il s'agit en effet de l'information que Thamar n'a pas été donnée à Shéla (vv.14.26), et la façon dont elle réagit laisse clairement entendre que la conséquence de ce refus, à laquelle elle veut remédier, est l'absence d'une descendance. Dans les deux cas, le refus est lié à une tromperie ou à un "faire semblant" : Onan couche avec la femme de son frère, mais pratique le coïtus interruptus¹⁰⁸, et Juda ne fait que faire croire à Thamar qu'il la donnera à Shéla (v.11).

Par l'alternance des styles ainsi que par leur contenu, les vv.8 et 9 paraissent moins monotones que les versets narratifs précédents, tandis que les répétitions au niveau du vocabulaire laissent ici encore plus clairement entendre que nous avons affaire à un texte bien construit. Cette impression se confirme avec le **v.10** en raison des parallèles, cette fois-ci, avec le v.7 :

(10) Et ce qu'il faisait était mal aux yeux de Yahvé et il le fit mourir aussi.

Au v.10, il s'agit, certes, de l'action (**עָשָׂה**)¹⁰⁹ d'Onan qui est jugée mauvaise (**וַיַּרְע**), tandis que le v.7 parle de l'état mauvais (**רָע**) d'Er - mais ce jugement est, dans les deux cas, celui de Yahvé (**בְּעֵינֵי יְהוָה**) qui "fait mourir" l'un et l'autre (v.7 **וַיָּמָתְהוּ** ; v.10 **וַיָּמָת גַּם-אֹתוֹ**). Quant aux différences, il a déjà été signalé que la forme **רָע** au v.7 est probablement due à un jeu de mots avec le nom propre **עַר**. Au v.10, l'auteur reprend la même racine pour créer un lien avec le v.7, tandis que la forme **וַיַּרְע** ne saurait s'expliquer par des tensions internes. Quant aux deux formes du verbe **מוֹת** au hifil, on notera que les suffixes respectifs, à savoir **הוּ** (v.7) et **גַּם-אֹתוֹ** (v.10), se trouvent en quelque sorte réunis au v.11 où Juda renvoie Thamar de peur que Shéla ne meure "lui-aussi", **גַּם-הוּא**, comme ses frères.

Le nom Onan, **אֹנָן**, est généralement rapproché de **אָנָן**, "force (créatrice)-> virilité", puis opposé à ce qui est décrit au v.9 où Onan pratique le coïtus interruptus: "the viril one" est une épithète hébraïque artificielle pour stigmatiser son acte non viril¹¹⁰. Il s'agit d'une ironie, car Onan refuse d'être viril avec Thamar¹¹¹. Onan n'a même pas la force, ou n'essaye même pas, d'accepter les inconvénients du lévirat et d'accomplir son devoir: d'où la terminaison **an** (**ן**) signalant un diminutif, "petite force"¹¹². L'explication de ce diminutif est intéressante, mais il serait également possible de rapprocher ici le substantif **אָנָן** "malheur, fausseté, iniquité", qui décrirait assez bien et le comportement et le destin d'Onan.

II.2.2 Vérification d'éventuelles intertextualités

II.2.2.1 Comme dans toute narration, la forme verbale **וַיַּאֲמַר** est fréquente dans l'histoire de

¹⁰⁷ Ce verbe, au qal, ne se retrouve qu'au v.19 où le mouvement de Thamar ("et elle se leva") - sans lien quelconque avec le v.9 - est au contraire en tension avec celui du v.14 ("et elle s'assit").

¹⁰⁸ Ni l'accompli qal **קָא**, ni les deux termes décrivant le coïtus interruptus, à savoir **שָׁחַת**, "corrompre" et **אָרָצָה**, ne se retrouvent ailleurs en Gn 38.

¹⁰⁹ Rendu dans la traduction par un imparfait au lieu d'un passé composé ("ce qu'il avait fait") pour reprendre la notion de répétition signalée au v.9.

¹¹⁰ C.M. Carmichael (1979: 67s).

¹¹¹ S.P. Jeanson (1990: 100) ; cf. aussi F. Van Dijk Hemmes (1989: 147).

¹¹² E. Salm (1996: 153) qui se base de nouveau sur l'analyse de J.J. Stamm (1980: 53).

Joseph (80x) où Juda en est le sujet à cinq reprises (37,26 ; 43,3.8 ; 44,16.18). En 43,8 seulement son discours direct commence par un impératif, par lequel il exhorte son père à laisser partir Benjamin en Egypte pour y acheter des vivres : "envoie ce jeune homme avec moi que nous nous levions et allions - alors nous vivrons et ne mourrons pas". Le thème de la mort est également présent dans le discours qu'il adresse à Joseph (44,18ss), dont le centre porte sur la réaction de Jacob si Benjamin ne devait pas revenir : il en mourra (vv.29.31). Ces versets partagent avec Gn 38,7.10 ce thème de la mort, très fréquent dans l'Ancien Testament ; il ne suffit donc pas pour établir une intertextualité, compromise en outre par la différence des contextes et du vocabulaire respectifs. Il reste à examiner 37,26 où Juda interroge ses frères au sujet de Joseph : "quel avantage si nous tuons notre frère", puis les deux passages attestant le verbe מוֹת au hifil, à savoir 37,18 où les frères de Joseph complotent "pour le faire mourir" (לְהַמִּיתוֹ) - et 42,37 (cf. infra).

Le contenu, et donc l'enjeu de Gn 37,18.26 est si différent de ce que l'on rencontre en Gn 38 que l'on n'y serait guère renvoyé si ces deux chapitres n'étaient pas juxtaposés. Compte tenu de leur agencement actuel, la question se pose cependant de savoir si les lecteurs/auditeurs ont été amenés à faire un rapprochement.

En Gn 38,7.10, c'est Yahvé qui fait mourir ; mais c'est Juda qui craint la mort de son fils (à cause d'un contact avec Tamar, cf. v.11) et qui condamne finalement sa belle-fille (v.24s). En Gn 37, ce sont les hommes qui projettent un meurtre. Ce projet est finalement abandonné - non pas par principe ("tu ne tueras pas"), mais pour une raison de profit matériel et par réticence à tuer un membre de sa famille (du même sang). Les actions au niveau humain sont à notre avis d'un genre trop différent dans les deux chapitres pour qu'elles puissent s'interpeller mutuellement. Qu'en est-il de la différence mentionnée quant aux agents de la mise à mort effective ou projetée (divin en Gn 38 ; humain en Gn 37) ? Suggère-t-elle une lecture qui irait dans le sens de l'hypothèse de Th. Krüger (établie sans renvoi à Gn 37.39ss ; cf. H.R. § III.2.1.2), à savoir que Gn 38 se prononcerait contre la peine de mort appliquée par des êtres humains - puisque la seule mise à mort réelle y est provoquée par Yahvé - qui le mettrait donc aussi en opposition avec Gn 37 ? Trois données s'y opposent : (1) en Gn 37 il ne s'agit pas d'une peine de mort proprement dite (prononcée au cours d'un procès public), mais d'un meurtre qui (2), n'est que projeté ; (3) si Gn 37 et 38 étaient d'un même auteur qui aurait voulu établir un lien entre 37,18 et 38,7.(ou)10 moyennant l'emploi du verbe מוֹת au hifil, ne l'aurait-il pas signalé en choisissant au moins la même forme au niveau des suffixes (לְהַמִּיתוֹ en Gn 37,18, mais וְיָמָתוּהוּ et אוֹתוֹ en Gn 38,7.10) ?

Il reste à examiner Gn 42,37 où Ruben offre à son père la vie de ses deux fils au cas où il ne parviendrait pas à lui ramener Benjamin (אֶת-שְׁנֵי בְנֵי תַמִּית אִם-לֹא אָבִיאוּ אֵלַיךְ, "tu feras mourir mes deux fils si je ne le ramène pas à toi"). La forme du verbe מוֹת, son sujet surtout (humain) ainsi que le contexte général diffèrent de Gn 38,7(10). Il n'en reste pas moins une analogie entre le fait que Ruben est prêt à sacrifier ses *deux fils* et que Juda perd *deux fils*, mais un lien voulu entre ces deux passages aurait à notre avis été signalé par une reprise du thème des "fils laissés en gage" dans le discours de *Juda* en 43,3ss - notamment au v.9.

Excepté en 49,18, *Yahvé* n'est mentionné qu'au ch.39 (8x) : il est dit "avec Joseph", (vv.2.3.21.23), il le bénit (v.5) - et aussi bien l'assistance que la bénédiction divines s'inscrivent dans le cadre de la réussite sociale et matérielle de Joseph. On peut d'abord reprendre l'observation faite ci-dessus par rapport au ch.37 : les différences de contenu et d'enjeu diffèrent de ceux de Gn 38, de sorte qu'un rapprochement ne serait éventuellement suggéré qu'en raison de la juxtaposition actuelle des chapitres. Celle-ci conduit-elle à une comparaison autour de la figure et de l'action de Yahvé ? La seule argumentation envisageable serait (de nouveau) celle de la divergence du comportement divin : positif à l'égard de Joseph (cf. Gn 39), il est négatif envers les fils de Juda (cf. à cet égard déjà supra § B.I.1.2.1 note 14). Dans la mesure cependant où Gn 39 ne comporte pas le topos de la descendance, qui aurait pu créer une tension avec l'enjeu de Gn 38,(6.7)8-10, un tel rapprochement nous paraît improbable.

La racine יָמָת, les impératifs בֹּא אֵלַי et הָקֵם, les combinaisons אוֹתוֹ / אֵת אִשְׁתּוֹ אֵחָיִךְ, la forme יָמָת¹¹³, la racine שָׁחַת ainsi que la

¹¹³ Gn 42,34 atteste יָמָת כִּי לֹא, mais le contexte n'a aucune correspondance avec le ch.38. Il en est de même pour les passages où l'on trouve יָמָת כִּי (41,21 ; 42,23 ; 43,7 ; 44,15.27).

négarion לבלתי ne présentent aucune occurrence dans l'histoire de Joseph¹¹⁴. Le substantif זרע y est employé 8x et désigne la descendance de Jacob (46,6.7 ; 48,4), de Joseph (48,11) et d'Ephraïm (48,9) ou aussi des "grains" que Joseph distribue à la population égyptienne (47,19.23.24). Ce terme y est deux fois combiné avec le verbe נתן (47,19 ; 48,4), mais ici aussi les contextes diffèrent de celui de 38,8s. La combinaison זרע יתה - cependant sans négation - compte encore quatre attestations vétérotestamentaires dont l'une figure en Gn 48,19¹¹⁵. Le contexte est celui de la bénédiction du cadet Ephraïm par rapport auquel Jacob annonce : וְזָרְעוֹ יִתְּהָ מִלֵּא-הַגּוֹיִם. En dehors de l'absence du topos de la bénédiction en Gn 38, on note d'autres différences de contenu: le contexte de Gn 38,9 fait certes intervenir le frère, mais l'enjeu tourne autour de la descendance. Gn 48,19, au contraire, mentionne et compare l'avenir de deux descendances.¹¹⁶

II.2.2 Les topoi ou éléments de Gn 38,8-10 qui nous amènent à d'autres textes de l'Ancien Testament sont les suivants :

1. Le lévirat (Dt 25,5-10) et d'autres lois qui peut-être s'y réfèrent (Lv 18,16 ; 20,21) avec un excursus sur le livre de Ruth.
2. "Corrompre à terre" (שחת ארצה) : un rite de fécondité à l'arrière-plan ?
3. Les trois verbes employés avec le terme זרע en Gn 38,8.9 (2 S 7,12 ; Gn 15).
4. "Etre mauvais/agir mal" aux yeux de Yahvé (2 S 11,27 et contexte).
5. Yahvé qui "fait mourir".

II.2.2.1 Au niveau vétérotestamentaire, la *coutume du lévirat* est attestée en Gn 38,8s et en Dt 25,5-10 - puis, sous forme d'une variante (droit du *rachat*) en Rt 4 - ce à quoi s'ajoutent trois passages qui peut-être s'y opposent (Lv 18,16 ; 20,21 ; Nb 27,1-11). Des textes extra-bibliques, on peut déduire que cette coutume fut assez répandue au Proche Orient ancien, car diverses sources législatives témoignent du fait qu'au moment de son veuvage une femme sans enfants pouvait, ou devait, être prise par un proche parent de son mari défunt - la plupart du temps par son beau-frère ou beau-père (KAV I,1,VI 19ss ; HAG § 33 ; HL 193.195). C'est surtout dans le cadre de l'école de l'histoire des religions que ces textes furent régulièrement pris pour témoins afin d'expliquer ce que l'Ancien Testament rapporte (ou ne rapporte pas) au sujet du lévirat : bien que cette démarche se rencontre encore de nos jours, on est généralement devenu très prudent quant à la validité de tels rapprochements. Les propos généraux d'E. Salm (1996: 138s) et les remarques surtout méthodologiques de R. Westbrook (1991: 87) serviront ici d'exemple :

"Inwieweit diese Gesetzestexte in Israel bekannt waren oder sogar die Art und Weise der Durchführung des Levirats beeinflusst haben, ist nach der heutigen Forschungslage nicht zu klären. Deutlich ist nur, daß Israel einen ähnlichen Brauch praktizierte, dessen genaue Funktion jedoch umstritten ist". (Salm)

"In the light of the earlier discussion of the nature of ancient Near Eastern laws, it should be clear that arguments from silence are of no value in comparing these laws with the biblical laws. This fact, indeed, should lead to greater caution in claiming parallels, but at least one can use the comparative material when it serves to confirm an impression independently gained from the biblical sources." (Westbrook)

Tout en retenant des sources extra-bibliques qu'il s'agissait d'une coutume plutôt courante, l'évaluation de Gn 38,8s se fera donc surtout à partir des données bibliques la concernant. Avant de venir à cette évaluation, qui posera la question des intertextualités éventuelles, un bref détour par la littérature secondaire¹¹⁷ servira à présenter les différentes façons dont les exégètes abordent et interprètent le matériel (biblique et extra-biblique) à disposition - et par rapport auxquelles nous prendrons ensuite position.

L'approche non-interprétative se révèle peu intéressante. Essentiellement *descriptive*, elle se contente de relever telle ou telle différence ou correspondance entre les textes vétérotestamentaires - en les comparant

¹¹⁴ Les neuf passages attestant le mot זרע avec ה directionnel n'ont aucun lien thématique avec Gn 38 (cf. 37,10 ; 42,29 ; 43,26 ; 44,11.14 ; 45,17 ; 46,28 ; 48,12 ; 50,13).

¹¹⁵ Cf. encore Gn 15,5.13 et Jr 35,9. Pour Gn 15, voir infra § B.II.2.2.3.

¹¹⁶ Pour le vocabulaire et le contenu de 38,10, cf. déjà l'évaluation faite pour 38,7.

¹¹⁷ Pour un résumé assez détaillé des différentes interprétations du lévirat, cf. le ch. 4 "The law of the biblical levirate" de l'ouvrage de R. Westbrook (1991: 69-89). Voir aussi récemment S. Lafont (1999: 216ss).

souvent aux sources extra-bibliques - sans toutefois procéder à une évaluation de l'ensemble des données observées¹¹⁸.

Une telle évaluation est faite dans une approche que l'on qualifiera de *chronologique* et d'évolutionniste en ce qu'elle a pour but de répondre aux questions suivantes : où, dans l'Ancien Testament se trouve la trace la plus ancienne de cette coutume et comment a-t-elle ensuite évolué ? Ici aussi on rencontre des exégètes qui s'appuient sur les sources extrabibliques, tandis que d'autres font preuve de plus de prudence quant à leur valeur comparative (cf. supra). Sur la question de l'évolution du lévirat à l'intérieur de l'Ancien Testament cependant, ils sont presque unanimes : Gn 38 est le témoin le plus ancien, suivi de Dt 25,5-10 puis de Rt 4. Cette présumée ancienneté de l'histoire de Juda et Tamar provient souvent de son attribution au Yahviste classique, mais on rencontre aussi des arguments relatifs au contenu dont l'essentiel se résume en deux points : (1) En Gn 38,9 Onan refuse en cachette d'accomplir son devoir de lévir et ce refus lui vaut d'être mis à mort par Yahvé ; en Dt 25,7ss le refus se fait en public et n'est suivi que d'un blâme (25,9) ; en Ruth 4, finalement, ce refus - également public - n'a aucune conséquence¹¹⁹. On en déduit que le lévirat fut d'abord obligatoire (Gn 38), puis on serait passé à une législation moins sévère (Dt 25,5ss) avant que celle-ci ne soit devenue quasi inopérante (Rt 4) - ce à quoi quelques exégètes ajoutent un stade ultime, à savoir son abolition, dont témoigneraient Lv 18,16 ; 20,21 (Nb 27,1-11)¹¹⁹. (2) L'autre point concerne la personne pouvant être lévir, mais au lieu de s'inscrire dans la logique observée ci-dessus, c'est-à-dire dans celle d'un mouvement allant de la restriction vers l'ouverture, on rencontre ici l'argumentation inverse (ouverture -> restriction) : selon Gn 38, la première personne interpellée comme lévir est le beau-frère, tandis que la finale de 38,26 laisserait entendre que le beau-père aussi était un lévir potentiel ; en Dt 25,5ss, en revanche, seul le frère du défunt est mentionné¹¹⁹. Tout en admettant que l'évolution d'une coutume peut être marquée par des mouvements contraires (en l'occurrence à la fois par une ouverture et par une restriction), on admettra que le livre de Ruth ne s'inscrit guère dans la seconde logique en question puisque le "racheteur" (variante du lévir, cf. infra l'exkursus sur le livre de Ruth) y est un parent éloigné¹²¹.

Une autre approche - opposée aux deux premières - est caractérisée par le fait que les textes y sont abordés de façon *synchronique* et que l'accent y est mis sur l'aspect *circonstanciel* : ni Gn 38,8s, ni Dt 25,5ss, ni Ruth 4 ne reflètent les principes généraux du lévirat tels qu'ils auraient été attestés à différentes époques, mais chacun de ces trois cas bibliques représente l'application d'une loi commune, et sous-entendue connue dans des circonstances différentes. Un représentant de cette démarche est R. Westbrook (1991) qui estime, avec la grande majorité des exégètes, que le but principal de cette loi commune consistait à assurer une descendance au défunt. L'enjeu, déjà supposé par certains, serait plus précisément le maintien de l'héritage - ce que R. Westbrook essaye de démontrer à partir de Dt 25,6.7 et de Rt 4,5.10 : tous deux parlent du "nom" (נֶפֶשׁ) du défunt qui doit être maintenu ou ne pas être effacé grâce à cette descendance,

¹¹⁸ Cf., p. ex., P. Volz (1925: 343) ou encore W.H. Matthews/D.C. Benjamin (1993: 111-114).

¹¹⁹ Cf. déjà P. Heinisch (1930: 356) et E.A. Speiser (1964: 297). Voir aussi E.W. Davies (1981: 138-144 et 257-268.260ss), et le résumé chez R. Westbrook (1991: 70ss).

¹²⁰ Cf., p. ex., O. Procksch (1924: 209), J. Chaine (1948: 385), A. Phillips (1980: 240-243), C. Westermann (1981: 46), E. Salm (1996: 143s). Voir aussi E.W. Davies (1981: 267) qui s'oppose à cette hypothèse en signalant que les données sont différentes : la coutume du lévirat présuppose que le mari est mort, tandis que Lv 18,16 et 20,21 s'appliquent aux cas où il est encore vivant ; même réflexion chez R. Westbrook (1991: 85s) qui n'exclut cependant pas entièrement que P ait voulu abolir le lévirat. Voir encore récemment la conclusion de S. Lafont (1999: 219s) : "Les commandements formulés en Lévi. XVIII et XX ont une valeur absolue, indépendante des variations factuelles que suppose leur mise en oeuvre. L'esprit des lois sacerdotales soutient la seconde interprétation : Lévi. XVIII 16* et XX 21* répriment toute union, y compris l'union léviratique, entre beau-frère et belle-soeur." "Deux considérations supplémentaires, l'une d'ordre sociologique, et l'autre d'ordre juridique" confirmeraient ce point de vue : "L'hostilité du Lévitique à l'égard des coutumes endogamiques coïncidait certainement avec une résistance de la population masculine", comme l'illustrent le cas de Gn 38 et de Rt 4. Le refus du lévir n'est pas sanctionné, indiquant que l'institution était facultative."

¹²¹ Cf., p. ex., A.B. Ehrlich (1908: 193), G. von Rad (1949; 1968: 365s), A. Phillips (1973: 349-361.356), H.-F. Richter (1977: 86). Nous y reviendrons dans le cadre de la discussion de Gn 38,24-26.

¹²² Cf., p. ex., E.W. Davies (1981: 260ss) qui estime que Ruth 4 réagit à Dt 25,5ss - jugé trop limité - en élargissant le lévirat aux membres éloignés de la famille. L'opinion que le lévir pouvait être le beau-père n'est d'ailleurs pas partagée par tous les exégètes ; se prononcent contre, p. ex., H. Gunkel (1901: 374), O. Procksch (1924: 210), E. König (1925: 672), P. Heinisch (1930: 358s), E. Salm (1996: 149).

Une autre donnée que certains exégètes évoquent et qui va également dans le sens d'une restriction ultérieure est celle du

mais compte tenu du fait que ce n'est pas *son* nom, mais celui du progéniteur qui est mentionné dans la généalogie de Rt 4,21 - de même que les enfants de Tamar sont attribués à Juda et non pas à Er (cf. Gn 46,11) - on est conduit à comprendre le terme *נָכָח* dans le sens attesté en Nb 27,4 où il désigne les "biens" du défunt¹²³. "Empêcher que le nom du défunt s'efface" signifierait par conséquent : "empêcher que le titre de la propriété se perde". Dans chacun des trois textes bibliques (Gn 38 ; Dt 25,5ss ; Rt 4), l'enjeu du lévirat serait donc le bien foncier¹²⁴, mais les *circonstances* - qui pouvaient se présenter à une seule et même époque - sont chaque fois différentes : "The three sources (...) depict three different stages at which the levirate operates: when the father is alive and the brothers are still living in his house; immediately after his death, when the brothers, by not dividing the inheritance, maintain the same situation as if the father were alive; and where the land has been alienated, but the nearest relative (who would theoretically be the deceased's brother if he died without issue) buys it back"¹²⁵.

On signalera en dernier lieu une démarche qui partage avec celle qui a été mentionnée ci-dessus son aspect synchronique. Au lieu de se limiter à la coutume du lévirat, cet aspect y est déterminant quant à l'approche exégétique de l'ensemble des textes vétérotestamentaires qui - selon cette optique - s'expliqueraient mutuellement. Concernant Gn 38 et la question du lévirat, on se référera ici à E.M. Menn (1997: 59ss) qui s'oppose donc, comme R. Westbrook, à une lecture chronologique et évolutionniste, et cela non seulement en raison de son approche exégétique, mais aussi à cause du caractère particulier de Gn 38 : "in any event it seems imprudent to draw conclusions about the historical development of a social practice from a story that so clearly portrays a series of misadventures and aberrations". Malgré ces "mésaventures et aberrations", E.M. Menn effectue une comparaison entre Gn 38 et Dt 25,5ss: notant qu'il existe d'importantes correspondances linguistiques entre Gn 38 et Dt 25,5ss, elle signale aussi des différences considérables dont, surtout, l'absence du père dans le texte de la loi et sa présence dans la narration. Or "given Judah's active role in making levirate arrangements in Genesis 38, it is tempting to interpret his sexual relations with Tamar as merely a further extension of his commitment to secure a son for Er" - bien que "Judah's sexual relations with his daughter-in-law do not fall comfortably under the rubric of levirate relations described in Deut 25-10". Ces relations-là s'inscriraient plutôt dans la rubrique de l'inceste, interdit en Lv 18,15 et 20,12, et le narrateur même de Gn 38 en serait conscient puisqu'il excuse le comportement de Juda : il ne sait pas qu'il a affaire à sa belle-fille (vv.15.16) et quand il en est conscient, il cesse ses relations avec elle (v.26). E.M. Menn en conclut (ibid. 64) : "Not only does the narrator protect Judah from the charge of intentional incest through the steps outlined above, but he also introduces the concept of levirate marriage early in the narrative. The allusion in Genesis 38 to levirate practice, which includes the suspension of normal prohibitions against incest for greater social good, may therefore exert a mollifying force on the reader's evaluation of Judah and Tamar's incestuous union, since it too had an ultimately beneficial outcome".

A en juger par ces propos d'E.M. Menn, l'auteur de Gn 38 s'est donc consciemment servi de la coutume du lévirat pour la mettre au service de son récit - et nous avons déjà vu que le caractère "construit" de Gn 38,

mariage : en Gn 38, le lévirat ne l'impliquerait pas encore, contrairement à Dt 25,5ss. Cf., p. ex., J. Skinner (1951: 452), G.W. Coats (1972: 463), H.-F. Richter (1977: 86), C. Westermann (1981: 46), E. Salm (1996: 143.149). Ils sont toutefois dans la minorité, car la majorité lie le lévirat au mariage - comme l'indiquent d'ailleurs les termes courants "Leviratsehe" ou "levirate marriage".

¹²³ R. Westbrook (1991: 75 note 3) renvoie également à Ez 48,1ss où l'énoncé "ceci sont les *noms* des tribus" est suivi d'une énumération de territoires, ainsi qu'à des coutumes en vigueur en Mésopotamie et à Rome où des terres sont identifiées par le nom du propriétaire. Cette compréhension de *נָכָח* en Dt 25 et Rt 4 se trouve déjà chez E.W. Davies (1981: 141s) qui renvoie à D.A. Legget (1974: 48-54).

¹²⁴ R. Westbrook (1991: 78) signale que seul Gn 38 ne comporte pas de références spécifiques à l'héritage, mais il estime que la question de la propriété y paraît à l'arrière fond : Onan n'aurait rien gagné en refusant ouvertement le lévirat, car son frère ou son père aurait alors pris sa place. En faisant semblant d'accomplir son devoir de lévir, mais en faisant en sorte de ne pas donner de descendance, il espère gagner l'héritage de son frère défunt. Il est fort intéressant de noter ici que des sources néo-babyloniennes (archives du VIIe au Ve s.) "soulignent la prépondérance des intérêts économiques et financiers dans l'application du lévirat. (...) Comme la montre F. Joannès, toutes ces unions ont pour but de maintenir la gestion indivise des propriétés foncières et mobilières du clan" (S. Lafont 1999: 220s).

¹²⁵ R. Westbrook (1991: 78s). Même interprétation de Dt 25,5ss chez M.C. Carmichael (1979: 65ss) qui estime cependant que cette loi et celles qui l'entourent sont inspirées par une réflexion sur Gn 38; leur but - et celui du Deutéronomiste en général - est de revaloriser la femme (Dt 25,9 lui accorde le droit du blâme) : "One major motivation underlying his work is to uphold

8-9 (7-10) laisse supposer qu'il en est de même pour le choix de ses mots. Aussi pourrait-on combiner les positions de E.M. Menn et de R. Westbrook, tout en y introduisant une démarche d'ordre diachronique : chacun des trois textes bibliques (Gn 38 ; Dt 25,5ss ; Rt 4) reflète des circonstances différentes (Westbrook), sauf que ces circonstances sont, dans le cas de Gn 38, peut-être celles de l'histoire racontée (Menn) dont les enjeux seraient alors illustrés par des références à d'autres sources bibliques. Dans ce qui suit, nous essaierons de démontrer la probabilité d'une telle hypothèse en nous appuyant sur le vocabulaire employé en Gn 38,8-9.

Commençons par la suite des trois impératifs figurant en Gn 38,8 dont le nombre est identique à celui des actes que le léviri doit accomplir d'après Dt 25,5 :

- Gn 38,8 : (1) couche avec la femme de ton frère (בָּא אֶל-אִשְׁתּוֹ אָחִיךָ)
 (2) et sois léviri avec elle (וַיִּבֶם אִתָּהּ)
 (3) et fais lever une semence à ton frère (וַיַּהֲקֵם וְרַע לְאָחִיךָ)
 Dt 25,5 : (1) son léviri couchera avec elle (וַיִּבְמָה יָבָא עִלֶּיהָ)
 (2) et la prendra pour lui pour femme (וַיִּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה)
 (3) et il sera son léviri (וַיִּבְמָה)
 cf.25,7 : (4) " faire lever" à son frère un nom (לְהַקִּים לְאָחִיו שֵׁם)

Au niveau du contenu, il y a correspondance entre le premier impératif (Gn 38,8a) et le premier acte (Dt 25,5a), puis entre le deuxième impératif (38,8b) et le troisième acte (25,5c). La formule לקח אשה (25,5b) est absente en 38,8, mais trouve un écho en 38,6 où Juda prend une femme pour son "premier-né" - terme qui sert peut-être à anticiper la suite. Quant à l'expression הקים ורע לאחיו (38,8c) on peut noter que le verbe קום - attesté au qal en 25,6 (יקום) avec, pour sujet, "le premier-né" - est employé au hifil en Dt 25,7 où commence la partie consacrée à la démarche à suivre si le beau-frère refuse de prendre sa belle-soeur. Dans ce cas, c'est à elle de dire aux anciens : "Mon beau-frère refuse de *faire lever* à son frère un nom (= "de perpétuer le nom de son frère", לְהַקִּים לְאָחִיו שֵׁם) en Israël".

Les différences démontrent clairement que nous n'avons pas affaire à des "doublets" : aucun des deux textes n'est la copie conforme de l'autre. Quant aux analogies, deux explications sont envisageables: soit elles reflètent un topos commun, dont l'enjeu respectivement mis en place en Dt 25,5ss et Gn 38,8-9 n'est toutefois pas entièrement identique (cf. infra) - soit elles signalent qu'il y a intertextualité. Cette dernière explication demande à nouveau à être vérifiée au niveau de son intérêt éventuel : quelle serait l'utilité ou l'enjeu d'une référence à la loi ou à la narration, et des *changements* opérés ? Prenons d'abord le terme clé יבם : utilisé une fois seulement en Gn 38, mais six fois en Dt 25,5-10, il y a a priori moins de possibilités que celui qui lit ou entend le texte législatif soit renvoyé à l'histoire de Juda et Tamar que ne le laisse supposer le cas inverse : "This verbal root is not used elsewhere in the Hebrew Bible, and its single appearance in Genesis 38 ("act as a levir", ויבם, Gen 38,8) immediately directs the reader to the Deuteronomic law, which contains various usages of it ("her brother-in-law", יבמה, Deut 25,5; "my brother-in-law", יבמי, Deut 25,7; "his sister-in-law", יבמתו, Deut 25,7. (twice) 9; "he shall act as a levir for her", ויבמה, Deut 25,5; "to act as a levir for me", יבמי, Deut 25,7)"¹²⁶. Considérons ensuite le fait que deux-tiers de Dt 25,5-10 sont consacrés au refus du levirat qui s'y fait en public, tandis qu'Onan agit en cachette. On pourrait ici envisager que Dt 25,7-10 cherche à critiquer ce comportement en y opposant un règlement public. Or, si ce texte législatif cherchait à faire référence à Gn 38, on aurait pu s'attendre à ce que Dt 25,7 appelle le léviri à prendre l'initiative (et non pas la veuve) et, surtout, que Dt 25,7-10 emploie, ne serait-ce qu'une fois, le terme ורע, "semence, descendance", afin d'établir ainsi un parallèle linguistique avec le passage narratif de ces versets par ailleurs si différent. Comme il a été signalé ci-dessus, le seul terme יבם ne paraît pas suffisant pour évoquer Gn 38, d'autant qu'il n'y est pas repris au moment où il s'agit du refus d'Onan. Le fait que ce refus soit formulé de manière différente en Dt 25,7-10 montre que cette loi n'insiste pas sur une formulation particulière, de sorte qu'elle aurait parfaitement pu intégrer le terme ורע, au lieu, par

the honour and dignity of women" (idem 3).

¹²⁶ E.M. Menn (1997: 56). Rappelons toutefois que E.M. Menn part du principe que le lecteur en question dispose de l'ensemble des textes bibliques.

exemple, d'utiliser l'expression *לא בנה בית ל* "ne pas construire une famille pour = ne pas procurer de descendance à" ¹²⁷ (25,9) ¹²⁸.

Passons à Gn 38 pour vérifier si les différences avec Dt 25,5ss permettent malgré tout d'envisager une référence à ce texte législatif, qui serait évoqué par le terme *יבם*. Seul le v.8 l'atteste, bien que le verbe aurait pu être repris au v.9 pour signaler qu'Onan refuse d'être lévite. Même le substantif *יבמה*, "belle-soeur", aurait pu être utilisé aux vv.8.9 à la place de *אשת אח*, "femme du frère". D'un point de vu terminologique, Gn 38 n'insiste donc pas sur le "lévirat", ce qui pourrait signaler une certaine distance par rapport à ce qui en est dit dans le texte législatif. Comme en Dt 25,5, on trouve en Gn 38,8 le verbe *בוא* avec sa connotation sexuelle ¹²⁹, puis, comme en Dt 25,7, le hifil du verbe *קום*. En Dt 25,7, l'objet de ce hifil de *קום* est *שם*, qui désigne peut-être les "biens" du frère défunt (cf. supra Westbrook). C'est du moins ce qui pourrait expliquer pourquoi Gn 38,8.9 utilise, à la place de *שם*, le terme *נָרַע* : le comportement d'Onan semble être guidé par un souci de possession (cf. *לא לו יהיה*) en ce qu'il espère peut-être bénéficier de la (double) part d'héritage de son frère "premier-né" ¹³⁰. Ce souci serait alors souligné par une référence à Dt 25,7 - tandis que le triple emploi de *נָרַע* en Gn 38,8.9 y oppose ce que l'auteur de l'histoire de Juda et Tamar estime être le véritable enjeu du lévirat : donner une descendance au sens propre du terme pour garantir la continuation de la vie. C'est dans ce sens qu'il prend peut-être ses distances avec Dt 25,5ss en évitant une répétition du terme *יבם* qui lui sert seulement de point d'accrochage pour renvoyer ses lecteurs ou auditeurs à ce texte législatif. Resterait à expliquer le choix des tournures *אשת אחיך* (v.8) et *אשת אחיו* (v.9). Le singulier construit de *אשה*, "femme", est fréquent dans l'Ancien Testament, de même que celui de *אח*, "frère", (sans ou avec pronom suffixe de la deuxième ou troisième personne), mais les *deux combinaisons* attestées en Gn 38,8.9 n'ont, chacune, qu'une seule correspondance vétérotestamentaire - et nous conduisent, curieusement, à Lv 18,16 et 20,21, c'est à dire aux deux passages où certains exégètes voient l'abolition du (ou une opposition au) lévirat.

Lv 18,16 : *עֲרוֹת אִשְׁתְּ-אָחִיךָ לֹא תִגְלֶה עֲרוֹת אָחִיךָ הוּא :*

"Ne découvre pas la nudité de la femme de ton frère, c'est la nudité de ton frère"

Lv 20,21 : *וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת-אִשְׁתּוֹ אָחִיו בְּנִדָּה הוּא עֲרוֹת אָחִיו גִּלָּה עֲוִירִים יִהְיוּ :*

"Et un homme qui prend la femme de son frère, c'est une impureté, il a découvert la nudité de son frère : ils seront sans enfants"

Si les combinaisons *אחיו* / *אשת אחיך* en Gn 38,8.9 - où il est par ailleurs question du lévirat - devaient être "empruntées" aux prescriptions lévitiques citées, on aurait donc dans ces passages de l'histoire de Juda et Tamar la mise en place d'une opposition entre deux législations. Cette opposition persisterait même si Gn 38 ne cherchait pas à renvoyer à Dt 25,2ss, puisque la narration elle-même établit un lien entre *יבם* et la relation avec la femme du frère. Quant au but recherché, on peut exclure un ralliement au Lévitique : la liaison d'Onan avec la femme de son frère reste, certes, "sans enfants" comme le prédit Lv 20,21, mais d'après Gn 38,9s, ce n'est point l'illégitimité de leur union qui fait qu'elle reste sans descendance. La raison en est le coïtus interruptus et ce refus de procréer y est même puni de mort par Yahvé. Avec cet enjeu de la descendance, apparemment voulue par Yahvé, Gn 38 met en place un argument de taille pour s'opposer aux lois du Lévitique - tout en introduisant une nuance par rapport à Dt 25,5ss qui met l'accent plutôt sur les biens matériels. Dans la mesure finalement où le thème du *נָרַע* paraît être mis en relief en Gn 38,8.9, on pourrait même se demander si la mise en opposition de ces lois ne cacherait pas une critique plus générale à l'égard des législations touchant (ou cherchant à régler) le domaine de la procréation, source de *נָרַע* et donc de vie.

¹²⁷ Cf. KBL 133 ad. *ל בנה בית* : "e. Familie bauen für, jmd Nachwuchs verschaffen Dt 259". Dt 25,7 atteste trois autres expressions : "s'il ne plaît pas à l'homme de prendre (= d'épouser) sa belle-soeur" (cf. 25,8), "il refuse de faire lever à son frère un nom", "il ne veut pas être mon lévite (ou : accomplir le lévirat à mon égard, *לֹא אָהֵב יָבָמִי*)".

¹²⁸ Ce dernier argument invalide également, nous semble-t-il, l'hypothèse de M.C. Carmichael (cf. ci-dessus note 129) qui se base d'ailleurs lui-même sur le critère des parallèles linguistiques.

¹²⁹ La différence au niveau de la préposition utilisée avec le verbe *בוא אל* au lieu de *על* - est minime, mais pourrait s'expliquer par un souci d'homogénéité par rapport aux autres occurrences de *בוא אל* en Gn 38.

¹³⁰ Cf. 38,6.7 et l'évaluation faite du terme *בכור* au § B.II.1.2.2.2.

Pour en revenir à la question de l'intertextualité, on admettra qu'une référence à Dt 25,5ss ne peut pas être prouvée de façon définitive, tandis que les références à Lv 18,16 ; 20,21 ne tiennent qu'à des termes fréquemment employés dans l'Ancien Testament (mais toutefois rares quant à leur combinaison). Dans la mesure surtout où le lien thématique entre ces *trois* passages législatifs est plutôt frappant, et en raison de l'enjeu pertinent qui s'en dégagerait par rapport à l'histoire de Juda et Thamar, il nous paraît dans le domaine du probable que celle-ci cherche à y faire allusion - en s'adressant notamment aux cercles sacerdotaux censés connaître ces prescriptions. On notera en dernier lieu, et par anticipation, que d'autres passages législatifs semblent être visés en Gn 38 (cf. infra § II.3.2.2.2).

Excursus sur le livre de Ruth

Par rapport à ce qui précède, il nous reste à évoquer le cas de Ruth 4 où l'on trouve une pratique semblable à celle du lévirat, et dont le terme-clé est celui du rachat ou du racheteur - גאל. Malgré cette différence terminologique, il ne fait aucun doute que Ruth 4 s'inspire de Dt 25,7ss, c'est-à-dire des versets concernant le refus du lévirat : la scène a lieu à la porte, devant les anciens (4,1 cf. Dt 25,7); le plus proche parent de Ruth, prêt à racheter les biens fonciers de Naomi (4,4), se retire de l'affaire en apprenant qu'il devra, en même temps, racheter Ruth "pour faire lever (=maintenir) le nom du mort à son patrimoine (héritage) - פן-אשחית - לְהָקִים שֵׁם-הַמֵּת עַל-בְּתוּלָתוֹ" (v.6, cf. v.9 et Dt 25,7) - car il craint de ruiner ainsi son propre patrimoine (héritage) - אֶת-בְּתוּלָתִי. Il cède donc son droit de rachat à Boaz (v.6) et scelle ce contrat en enlevant sa sandale (v.8, cf. la glose explicative v.7 et Dt 25,9s). Un détail de cette scène, à savoir la raison pour laquelle cet homme se retire, est intéressant en ce que nous y retrouvons le verbe שחח qui est employé en Gn 38,9 pour décrire la façon dont Onan évite de donner une descendance à son frère : וַשְׁחַח אֶרְצָה. Cette expression, "et il corrompt à terre", n'a aucun parallèle dans l'Ancien Testament (cf. le paragraphe suivant) et un parcours des 138 autres passages vétéroutestamentaires attestant le verbe שחח démontre que celui de Ruth 4,6 est, quant à l'idée exprimée, le plus proche de Gn 38,9 - car Onan aussi semble se soucier de l'héritage¹³¹. Encore ce souci n'est-il qu'implicitement présent en Gn 38,9 et le verbe שחח est employé en Ruth 4,6 dans une autre forme (différence de temps, de personne et de mode) - de sorte qu'un rapprochement de ces deux passages paraît a priori compromis. Rappelons toutefois que le livre de Ruth se trouve régulièrement rapproché de Gn 38 - en raison notamment de Ruth 4,12 ("que ta maison soit comme la maison de Pérez que Thamar enfanta à Juda, grâce à la descendance que Yahvé te donnera de cette jeune femme") et de la généalogie de 4,18 allant de Pérez à David¹³². Des études surtout synchroniques ont finalement démontré que les deux histoires partagent par ailleurs un bon nombre de topoï communs¹³³. Ceci signifie-t-il que l'on puisse malgré tout envisager un rapprochement entre Gn 38,9 et Ruth 4,6 ? Peut-être, mais à condition seulement que ces autres topoï communs que nous rencontrerons ultérieurement¹³⁴ s'avèrent être des intertextualités probables dans le sens indiqué dans l'introduction, car elles démontreraient alors que l'une des deux histoires se réfère explicitement à l'autre. On peut donc dès à présent reprendre Gn 38,9 et Ruth 4,6 sous l'angle de la question des enjeux - bien que l'évaluation finale dépende de la condition susmentionnée : en Ruth 4, il n'y a aucune ambiguïté quant à l'intérêt matériel du racheteur potentiel, et son refus se fait sans qu'il ait eu une relation quelconque avec Ruth, de sorte qu'une référence à Gn 38,9 paraît plutôt hors de propos. Gn 38,9, en revanche, n'est pas explicite quant aux motifs d'Onan - ce qui amène le lecteur ou l'auditeur à s'interroger, voire à interroger d'autres sources qui pourraient éventuellement éclairer à ce sujet. Or, aussi bien Dt 25,5ss que Ruth 4,6, le conduiraient à un intérêt matériel auquel s'oppose en 38,8.9 le triple emploi du terme נָרַע.

II.2.2.2.2 Singulière dans l'Ancien Testament, l'expression שחח ארצה employée en Gn 38,9 se comprend comme une image du coïtus interruptus grâce au contexte du récit : Onan couche (régulièrement) avec la femme de son frère, mais afin de ne pas lui donner de descendance "il corrompt à terre". L'utilisation du verbe שחח cependant ne tombe pas sous le sens, car il aurait été plus clair de dire, par exemple, "il répandit son sperme à terre". Aussi rencontre-t-on différentes traductions dans les versions anciennes qui reviennent, dans l'ensemble, à la compréhension du coïtus interruptus. Une brève histoire de la recherche à cet égard a été récemment présentée par P. Grelot (1999: 143ss) qui propose ensuite une

¹³¹ Dans l'Ancien Testament, le substantif ארץ, "terre, pays", est plusieurs fois l'objet du verbe שחח - (Gn 6,12 ; 9,11.15 ; Ex 8,20 ; Jos 22,33 ; Jg 6,4.5 ; 1 S 6,5 ; Jr 36,29 ; Ez 22,30) - mais aucun de ces passages n'est lié au refus de procréer. On peut également noter que ce verbe ne désigne nulle part une faute sexuelle, mais qu'il s'emploie dans divers domaines relatifs à la destruction ou à la corruption.

¹³² Cf. H.R. § III.1.3.

¹³³ Cf. notamment l'étude récente déjà citée d'Ellen Van Wolde (1997).

¹³⁴ Cf. infra § B.II.3.2.2.1 et B.IV.2.2.5.b et c.

explication archétypale de l'acte décrit en Gn 38,8 en se basant sur les rites d'une part des civilisations primitives modernes, d'autre part du Proche Orient ancien, dont le but consiste à féconder la Terre-Mère.

P. Grelot décrit d'abord un rite des aborigènes d'Australie : la semence mâle est déversée dans un trou creusé dans la terre pour qu'elle puisse être recueillie dans le sein de la terre ; ni femmes ni enfants n'assistent à ce rituel. Suit un rite africain, où la semence mâle est recueillie dans des récipients, puis versée dans la rivière pour la rendre fertile (afin qu'elle donne des poissons). Ces deux rituels ont pour but de féconder magiquement la Terre-Mère (1999: 148). Quant au Proche Orient ancien, P. Grelot se réfère au mythe d'Enki et Ninhursag rapportant qu'«(Enki) déchirant de son phallus le vêtement qui recouvrait le giron de la terre, y répand son sperme ...» - ce dont P. Grelot déduit : "Tout se passe donc comme si le comportement d'Enki fournissait l'archétype mythique du rituel australien ..." (ibid. 151s).

Avec les rites en question à l'arrière-fond, P. Grelot commence par aborder Gn 38,8 au niveau de la traduction : "<Et Onan sut que la descendance (...) ne serait pas à lui>. (...). Il suffirait d'invertir les deux homophones lô' et lô pour obtenir un sens assez différent. <Et Onan sut qu'à lui il n'y aura pas de postérité>. Autrement dit : le fils de Juda se rend compte qu'il est incapable, après expérience sans doute, d'obtenir une postérité de son épouse Tamar. (...). Dans ces conditions, est-il exclu qu'il soit tenté de recourir à un rituel magique de fécondité analogue à celui dont on vient de voir une application en contexte australien et un archétype dans le mythe sumérien ?" (ibid.154). Excepté le fait que la traduction proposée par Grelot ne prend pas en compte que זרע porte en Gn 38,8 l'article, on notera que les rites en question cherchent à rendre fertile non pas l'homme, mais la terre (dans l'exemple australien les femmes sont même absentes). Aussi sa lecture ne nous paraît-elle pas convaincante, même si sa finale comporte un élément (acte magique) qui peut rappeler une donnée que nous rencontrerons ultérieurement (à savoir la superstition, cf. § II.3.2.2.4) : "La mort a une allure de châtement divin, non pas parce qu'il n'avait pas voulu donner de postérité à son frère, mais parce que le moyen employé était un acte magique proscrié par le culte du Dieu d'Israël, si bien qu'Onan méritait la mort" (ibid. 155).

Dans l'excursus sur le livre de Ruth nous avons signalé que le verbe שחט pourrait éventuellement être au service d'une allusion à Rt 4,6 où l'enjeu de la corruption est le bien matériel auquel l'histoire de Juda et Tamar opposerait celui de la descendance. Tout en gardant en réserve l'éventualité de cette intertextualité sous réserve, il n'y a pas de doute quant au fait que Gn 38,8.9 insiste sur le terme זרע, de sorte que ארצה pourrait avoir la connotation de la racine verbale ארץ, "être fertile" : en corrompant à terre, Onan corrompt, en fait, la fertilité, c'est-à-dire la sienne, mais aussi celle de Tamar¹³⁵.

II.2.2.2.3 Nous avons vu que le terme זרע a une place centrale en Gn 38,8.9. Aussi les trois verbes qui sont employés par rapport à cette "semence, descendance" méritent-ils un certain intérêt. Il s'agit, rappelons-le, de l'impératif hifil הָקֵם, de l'inaccompli qal יִהְיֶה précédé de לוֹ, et de l'infinitif cs qal לִבְלֹתִי précédé de la négation לֹא.

La combinaison זרע הָקֵם n'est pas attestée ailleurs dans l'Ancien Testament et c'est uniquement en 2 S 7,12 encore (et dans sa reprise en 1 Ch 17,11) que זרע est l'objet du verbe קוּם au hifil. Le sujet en est Yahvé qui s'adresse ainsi à David : "Quant tes jours seront accomplis et que tu reposeras avec tes pères, je *ferai lever* (= j'établirai, j'érigerai) ta semence (וְהָקִימְתִּי אֶת-זֶרְעֲךָ) après toi - (à savoir) celui qui¹³⁶ sortira de tes entrailles - et j'affirmerai sa royauté". Ce même chapitre atteste l'impératif הָקֵם (6x AT)¹³⁷ par lequel David exhorte Yahvé à tenir sa parole, c'est-à-dire les promesses faites auparavant (v.25). En raison des quelques allusions au personnage de David déjà relevées en Gn 38, il serait tentant d'envisager que l'emploi de הָקֵם au v.8 ait le même but ; encore est-il peu probable que cette allusion ait pu être saisie par l'ensemble des auditeurs/lecteurs de Gn 38 par ces deux mots seulement, car 2 S 7 n'atteste aucun autre parallèle avec l'histoire de Juda et Tamar.

Abstraction faite de la forme זרע qui est un hapax, la combinaison זרע הָקֵם compte huit occurrences dans

¹³⁵ Cf. KBL 87 qui indique cependant que ce verbe n'est employé qu'une fois dans l'AT, à savoir en 2 S 23,4 où il figure, de plus, au hifil. La connotation sus-mentionnée n'est donc envisageable qu'à condition que ce verbe fût employé dans le langage courant de l'époque.

¹³⁶ Qu'il ne s'agisse pas de la semence en général, mais d'une personne en particulier est clairement indiqué au v.13 ("lui construira une maison pour moi").

¹³⁷ En dehors de Gn 38,8 et 2 S 7,25, cf. Dt 22,4 ; Jg 7,19 ; 2 S 24,18 ; Ps 119,38.

l'Ancien Testament¹³⁸. Dans aucun de ces cas elle n'est précédée de לבלתי, "pour ne pas", et deux passages seulement donnent un sens négatif par la négation לא. L'un est celui de Lv 18,20 : וְאֵל-אִשֶּׁת עַמִּיתְךָ לֹא תִתֵּן : "et à la femme de ton concitoyen tu ne donneras pas ton épanchement de semence pour en devenir impur". Quatre versets auparavant figure l'interdiction de coucher avec la femme du frère (18,16) à laquelle il est peut-être fait référence en Gn 38,8. Outre l'interdiction de donner son sperme, la terminologie de Lv 18,20 - et avec elle son contenu¹³⁹ - nous paraît toutefois trop différente pour que l'on puisse envisager une intertextualité.

L'autre passage se trouve en Gn 15 (v.3) dont deux versets (vv.5.13) attestent aussi la combinaison (rare) וְרַע יְהִיָּה זָרַע (cf. Gn 38,9 ; 48,19 ; Jr 35,9). On notera d'emblée qu'aucun de ces passages de Gn 15 n'atteste les tournures exactes de Gn 38,9 - et on admettra aussi que la forte fréquence ailleurs dans l'Ancien Testament du verbe נתן, de la forme יְהִיָּה ainsi que du mot זָרַע relativise, a priori, l'importance que l'on pourrait accorder à la rareté des combinaisons וְרַע יְהִיָּה / וְרַע יְהִיָּה. En raison d'autres correspondances linguistiques entre ces deux chapitres, nous allons cependant y revenir ultérieurement¹⁴⁰.

II.2.2.2.4 En Gn 38,7, Er est déclaré *mauvais aux yeux de Yahvé* (וְרַע בְּעֵינֵי יְהוָה), et excepté dans le passage parallèle de 1 Ch 2,3, la seule correspondance formelle se trouve en Pr 24,18 (וְרַע בְּעֵינָיו - le suffixe se rapportant à Yahvé) qui n'a cependant aucun lien thématique avec Gn 38. La variante en Gn 38,10, par contre, où il s'agit d'un *agir mal aux yeux de Yahvé* (וְיָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה אֲשֶׁר עָשָׂה), a de nombreux parallèles dans l'Ancien Testament¹⁴¹. En regardant ces différents textes de plus près, on constate toutefois que la plupart se distinguent de Gn 38,10 au niveau de la forme : le verbe עָשָׂה, "faire, agir", y figure pratiquement toujours en première position, alors suivi de l'adjectif רָע, "mal, mauvais", puis de l'expression וְרַע יְהִיָּה - tandis que Gn 38,10 atteste d'abord le verbe רָעַע, suivi de וְרַע יְהִיָּה, de la relative אֲשֶׁר, puis de עָשָׂה.

L'unique passage qui peut en être rapproché d'un point de vue formel est 2 S 11,27 : וְיָרַע הַדָּבָר אֲשֶׁר עָשָׂה דָּוִד : אֲשֶׁר עָשָׂה, ici aussi le verbe רָעַע figure en première position et on y retrouve également l'ensemble וְרַע יְהִיָּה. Compte tenu de la fréquence de l'expression "agir mal aux yeux de Yahvé", on notera d'abord que Gn 38,10 et 2 S 11,27 entrent dans le cadre d'une formule stéréotypée qui - prise seule - n'est pas un critère d'intertextualité. On remarquera ensuite que les différences formelles à l'intérieur de cette formule sont perceptibles surtout au niveau écrit, et cela à plus forte raison par les concepteurs ou rédacteurs des passages en question. Il en est de même pour les allusions éventuelles à la première rencontre entre David et Batshéba (2 S 11, 2-5) que nous avons rencontrées en Gn 38,2 et en raison desquelles une nouvelle référence à l'histoire rapportée en 2 S 11 gagne en probabilité.

Passons au contenu. Ayant mis Batshéba enceinte (11,5), David essaye de faire porter la paternité au mari de celle-ci (11,8ss). Ce projet ayant échoué, il s'arrange pour qu'Urie soit tué dans une bataille, peut-être pour éviter qu'un scandale éclate ou simplement pour être libre dans sa liaison avec Batshéba. Le deuil de celle-ci écoulé, David, en effet, l'épouse et elle lui enfante un fils (v.27) - "mais la chose que David avait faite fut mal aux yeux de Yahvé". Ceux parmi les lecteurs/auditeurs de Gn 38 qui ont été conduits à ce passage (cf. supra) ont dû être amenés à faire des comparaisons au niveau de la nature de la faute et de sa conséquence. Quant à la faute de David, 2 S 11 véhicule trois motifs : (1) le plus évident est celui du meurtre d'Urie - thème qui n'a aucun parallèle en Gn 38 ; (2) s'ensuit le fait que David, qui n'est condamnable qu'en raison de ce meurtre, épouse Batshéba ; (3) par la notice que Batshéba enfante, 11,27 renvoie au début du récit et comporte ainsi probablement une critique de leur relation sexuelle du vivant

¹³⁸ Au niveau phonétique, נָתַן - avec gemes hatuf - correspond à נָתַן attesté en Nb 20,21 seulement (cf. supra § B.I.1.2.2.3.b. note 30). Pour וְרַע יְהִיָּה, en dehors de Lv 18,20 et Gn 15,3 traités dans ce paragraphe, cf. encore Gn 1,29 (où il ne s'agit pas de la semence humaine) ; 47,19 (cf. supra § B.II.2.2.1) ; 1 S 1,11 (cf. infra § B.III.2.2.2.3) ; Es 55,10 et Ez 17,5 (respectivement sans lien avec Gn 38) ; Rt 4,12 (cf. supra l'exkursus sur le livre de Ruth).

¹³⁹ Il y a d'abord le terme עֲמִית qui désigne un lien plus large que celui qui existe entre frères de sang ; mais on notera surtout que Gn 38,9 aurait parfaitement pu employer l'expression וְרַע יְהִיָּה pour signaler un renvoi à Lv 18,20.

¹⁴⁰ Voir infra § B.III.2.2.2.3.

¹⁴¹ Nb 32,13 ; Dt 4,25 ; 9,18 ; 17,2 ; 31,19 ; Jg 2,11 ; 3,7.12 ; 4,1 ; 6,1 ; 10,6 ; 13,1 ; 1 S 15,19 ; 2 S 11,27 ; 12,9 ; 1 R 11,6 ; 14,22 ; 15,26.34 ; 16,19.25.30 ; 21,20.25 ; 22,53 ; 2 R 3,2 ; 8,18.27 ; 13,2.11 ; 14,24 ; 15,9.18.24.28 ; 17,2.17 ; 21,2.6.15.16.20 ; 23,32.37 ; 24,9.19. Cf. Es 59,15 ; 65, 12 ; 66,4 ; Jr 3,30 ; 18,10 ; 32,30 ; 52,2 - puis 2 Ch 21,6 ; 22,4 ; 29,6 ; 32,2 ; 33,6.22 ; 36,5.9.12.

de Urie¹⁴². En Gn 38,8ss, le mari de Tamar est mort, mais on notera qu'elle est explicitement désignée comme étant la "femme" du frère. Dans la mesure où cette relation tombe sous la loi du lévirat, il n'y a aucune faute sexuelle. Une telle faute est plutôt commise par Onan (38,9) de sorte qu'il y a ici - au niveau du topos général et large de la faute sexuelle - un certain rapprochement possible avec David. En raison des parallèles constatés entre 2 S 11,4 et Gn 38,2 - où Juda épouse une Cananéenne - on remarque finalement que la nationalité peut-être étrangère de Batshéba ne donne lieu à aucune critique¹⁴³. Au niveau des fautes, les rapprochements sont donc plutôt minimes. Reste la question de la conséquence, qui conduit à 2 S 12. Après la parabole et les accusations formulées par Nathan (cf. 12,9 qui reprend le vocabulaire de 11,27 - לְעֵשׂוֹת הָרַע בְּעֵינַי), le lecteur ("venant" de Gn 38) sera surtout interpellé par celle des punitions annoncées, qui se réalise immédiatement : ayant reconnu sa faute, David aura la vie sauve (v.13 לֹא תָמוּת), mais le fils qui lui a été enfanté par la femme de Urie mourra (2 S 12,14, cf. vv.15,18). La différence avec Gn 38, 9.10 saute aux yeux : aussi bien Onan que David *agissent mal aux yeux de Yahvé*, mais dans le premier cas, Yahvé fait mourir le coupable lui-même, tandis qu'ici c'est le nouveau-né du coupable qui, frappé de maladie par Yahvé, finit par mourir.

L'hypothèse d'une référence à cet épisode de la vie de David soulève la question de savoir si Gn 38 cherche à prendre une position critique à l'égard de l'idée de "la faute du père payée par le fils" en y opposant la responsabilité individuelle (cf. déjà supra § B.II.1.2.2.2) ou si l'enjeu concerne plutôt - et de façon plus générale - le statut particulier accordé à David (et à certains de ses fils¹⁴⁴). Il nous faudra revenir sur ces questions, qui ne sont pas sans rappeler l'hypothèse que Gn 38 cherche à mettre en relief la responsabilité humaine dans le domaine de la procréation (cf. supra les remarques faites concernant le lévirat).

II.2.2.2.5 En Gn 38, les seules interventions divines explicitement mentionnées se rencontrent aux vv.7.10 où il s'agit chaque fois de la déclaration que *Yahvé fait mourir*.

Dans l'Ancien Testament, cette déclaration (מות au hifil) ne se trouve pas employée en relation avec le premier-né et on constate que les passages l'attestant avec les mêmes formes verbales que Gn 38,7.10 (ou des variantes) n'ont guère de parallèles avec l'histoire de Juda et Tamar.

La forme verbale וַיָּמִיתֵהוּ du v.7 compte en tout 14 occurrences dans l'Ancien Testament (généralement וַיָּמִיתֵהוּ), mais en dehors de 2 Ch 2,3 - passage parallèle de Gn 38,7 - Yahvé n'en est le sujet qu'une seule fois, à savoir en 1 Ch 10,14 dont le contenu (Yahvé fait mourir Saül et donne la royauté à David) exclut une intertextualité avec Gn 38¹⁴⁵. La variante וַיָּמָת du v.10 se rencontre dans quatre autres passages (1 S 22,18 ; 2 S 14,6 ; Jr 41,2 ; Ps 105,29). Ps 105,29 est le seul cas où c'est Yahvé qui fait mourir, mais le contexte (plaies d'Egypte : Yahvé fait mourir les poissons) n'a de nouveau pas de rapport avec Gn 38¹⁴⁶. Cette même observation peut être faite pour les cas suivants attestant une autre forme de ce verbe, à savoir pour : Ex 4,24 (Yahvé "cherche à faire mourir Moïse"), Jg 13,33 ("si Yahvé avait voulu nous faire mourir, il n'aurait pas accepté notre holocauste"), Es 65,15 (formule d'imprécation : "que Yahvé te fasse mourir"). Le passage de 1 S 2,25 fait hésiter puisque Yahvé y projette de "faire mourir" les *deux fils* d'Eli (וְהָיָה לְהָמִיתָם) - projet rappelé au v.34 ("tes fils mourront tous deux le même jour") et mis à exécution en 1 S 4,11 ("et les deux fils d'Eli, Hophni et Phinéas, moururent"), mais ce sont les différences

¹⁴² Voir supra § B.I.1.2.2.5.b note 35 avec les propos cités d'I. Teshima.

¹⁴³ La nationalité de Batshéba ne fait pas l'unanimité parmi les exégètes dont la plupart la considèrent cependant comme une étrangère. Cf. E.M. Menn (1997: 51 n.56) : "King David takes the wife of a Hittite, presumably herself also a Hittite, as his queen (2Sam 11), and although the biblical narrator comments that "the thing David had done was evil in the eyes of the Lord" (2Sam 11:27), the divine displeasure lies in David's adultery and murder rather than in the ethnic identity of Bathsheba, as Nathan's parable makes clear (2Sam 12:1-14). David also has a foreign wife from Geshur, namely Maacah, who bears him Absalom (2Sam 3:3)".

¹⁴⁴ Dans la mesure où la naissance du premier fils de Batshéba et David est liée à celle de Salomon (cf. 2 S 11,4 : וַיִּשְׁכַּב עִמָּה et 2 S 11,27 : וַתֵּלֶד לוֹ בֵן : וַיִּשְׁכַּב עִמָּה וַתֵּלֶד בֵּן), on notera dans ce contexte que l'exogamie pratiquée par ce dernier n'est pas condamnée puisqu'il est le fils de David (cf. 1 R 11,12). Quant au traitement de faveur d'Absalom, cf. infra § B.II.3.2.2.3 et B.III.1.2.2.2.

¹⁴⁵ Il n'y a pas davantage de lien avec les passages attestant un autre sujet (1 S 17,50 ; 2 S 21,17 ; 1 R 2,34 ; 13,26 ; 15,28 ; 16,10 ; 2 R 15,10.14.25.30 ; 23,29).

¹⁴⁶ Quant à 2 S 14,6, cf. infra § B.II.3.2.2.3.

au niveau des enjeux - fautes culturelles des fils d'Eli et la perte de l'arche d'alliance - qui s'opposent à un rapprochement avec l'histoire de Juda et Tamar.

Face à ce manque de parallèles, on est conduit à faire deux observations : (1) En Gn 38, le verbe מוֹת, y compris le hifil aux vv.7.10, est tout d'abord au service des tensions internes où le topos de la mort est étroitement lié à celui de la vie (descendance). (2) Ailleurs dans l'Ancien Testament, la mort *et* la vie sont attribuées à Yahvé (ou à Dieu plus généralement) comme en témoigne notamment ce passage de Dt 32,39 : "... il n'est point de dieu à côté de moi, c'est moi qui fais mourir et qui fais vivre - וְאֲנִי אֶמִית וְאֶחְיֶה - " (cf. 1 S 2,6 ; 2 R 5,7). En Gn 38 Yahvé est le seul à réaliser la mise à mort, fait qui demande à ce que l'on accorde une importance à l'hypothèse pertinente de Th. Krüger selon laquelle Gn 38 s'oppose à la peine de mort prononcée par des hommes¹⁴⁷. Cette "mise à mort" est aussi la seule action de Yahvé, car il n'y a point d'intervention divine dans les passages où la vie (survie) est en jeu. A moins donc de supposer que l'idée du dieu dispensateur de la vie, car présupposée évidente, y soit sous-entendue - ou que les déclarations en Gn 38,7.10 servent uniquement à faire avancer le récit sans avoir aucune connotation théologique¹⁴⁸ - on pourra se demander si Gn 38 ne chercherait pas à se distancier d'un concept selon lequel Dieu seul "fait vivre" - ce en quoi on rejoindrait l'hypothèse évoquée ci-dessus quant à une éventuelle opposition au concept théologique de la descendance donnée par Dieu.

II.3

V.11

II.3.1

Tensions internes

וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְתָמָר כְּלָתוֹ שְׁבִי אֵלַיִם בֵּית-אָבִיךָ עַד-יִגְדַּל שְׁלָה בְנִי כִי אָמַר פֶּן-יָמוּת גַּם-הוּא כְּאֶחָיו וַתֵּלֶךְ תָּמָר וַתָּשָׁב
בֵּית אָבִיהָ ;

Avec le verset 11 se termine la deuxième partie du chapitre qui reprend plusieurs éléments précédents. Il a déjà été signalé que l'ouverture לְתָמָר וַיֹּאמֶר יְהוּדָה correspond à celle du v.8 dont le contenu est en opposition avec celui du v.11 : là, Onan devait procréer avec la femme de son frère, tandis qu'ici Juda ordonne à cette même femme de s'installer (שְׁבִי)¹⁴⁹ dans la maison de son père, et cela en tant que *veuve* (אֵלַיִם) : il lui enlève ainsi la possibilité de se remarier et donc celle d'avoir des enfants - du moins jusqu'à ce que Shéla, le troisième fils de Juda, ait grandi. Par cette précision - עַד-יִגְדַּל שְׁלָה - Juda fait donc une promesse à Tamar, qui obéit à son beau-père - בֵּית אָבִיהָ. Entre l'ordre et l'exécution, formulés avec les mêmes termes qu'aux vv.8.9, s'intercale une réflexion de Juda introduite par אָמַר, "car se disait-il". Cette réflexion, comme cela a déjà été souvent remarqué¹⁵⁰, indique non seulement la véritable raison pour laquelle il renvoie sa belle-fille, mais aussi son intention de ne pas tenir la promesse qu'il lui a faite. Il craint que Shéla meure comme ses frères - פֶּן-יָמוּת גַּם-הוּא כְּאֶחָיו - dont le sort est peut-être rappelé ici par la reprise de la particule גַּם (cf. v.10 וַיָּמָת גַּם-אֹתוֹ) et l'emploi du pronom personnel הוּא (cf. v.7 וַיָּמָתוּ). Les frères de Shéla avaient en commun le fait que tous deux étaient le partenaire de Tamar et que tous deux sont décédés ; ces décès, et c'est la troisième analogie, ont été causés par Yahvé, mais cela Juda visiblement l'ignore, car c'est en éloignant Tamar qu'il veut empêcher que son dernier fils partage le même sort (cf. infra § B.II.3.2.2.4).

(11) Et Juda dit à Tamar, sa belle-fille : "installe-toi (comme) veuve dans la maison de ton père jusqu'à ce que Shéla, mon fils, ait grandi" - car, se disait-il <de peur qu'il ne meure, lui aussi, comme ses frères> - et elle alla et s'installa dans la maison de son père.

¹⁴⁷ Cf. H.R. § III.2.1.2.

¹⁴⁸ Cf. H.R. § III.3.

¹⁴⁹ Il n'y a aucune raison de remplacer ici le verbe יָשָׁב par שָׁב, "retourner", comme le proposent plusieurs exégètes (cf., p. ex., déjà C.J. Ball 1896: 96). L'argument principal qui parle en faveur du maintien de יָשָׁב est la tension avec le v. 14 où Tamar "s'installe" (וַתָּשָׁב) sur le chemin en attendant le passage de Juda (pour plus de détails, cf. infra la discussion du v.14).

¹⁵⁰ Cf., à titre d'exemple, G. von Rad (1949; 1968: 366) : "L'incorrection de Juda consistait à considérer cette solution comme définitive tout en faisant croire à Tamar qu'elle n'était que provisoire".

Au niveau interne, le v.11 résume donc ce qui s'est déroulé dans cette deuxième partie et en présente les conséquences : les deux frères de Shéla sont morts et Thamar est renvoyée. Par la promesse faite à cette dernière - "jusqu'à ce que Shéla ait grandi" - le lecteur s'attend à ce que la suite de l'histoire se situe dans ce temps futur, et cette attente sera immédiatement confirmée par le début du v.12 ("les jours se multiplièrent"). Il pourrait également s'attendre à retrouver les personnages mentionnés au v.11 où la double désignation de Thamar est significative : par la reprise de son nom propre - introduit pour la première fois au v.6 - elle y reste d'abord définie comme étant l'épouse d'Er ou, de façon plus large, comme la "femme du frère" (cf. v.8.9) ; ce dernier statut est également valable par rapport à Shéla, futur lévir potentiel. En juxtaposant à ce nom propre le terme "belle-fille", le v.11 anticipe cependant son autre statut vis-à-vis de Juda - qui prédominera dans la suite de l'histoire, où d'autres termes employés au v.11 seront repris.

Quant à cette reprise, on signalera d'abord que la forme *לְתָמָר* ne se retrouve qu'au v.13 où le terme *הָם*, "beau-père" (d'une femme) renoue avec *בְּלָהָה*, "belle-fille", c'est-à-dire avec la relation entre Thamar et Juda établie au v.11. Au v.14, Thamar sera de nouveau sujet du verbe *יָשָׁב*, sauf qu'elle n'y est plus installée dans la maison de son père en tant que veuve (v.11), mais sur un chemin où - débarrassée de ses vêtements de veuvage - elle attend son beau-père qui n'a pas tenu sa promesse ("... elle avait constaté que *Shéla avait grandi* (*גָּדַל שְׁלָה*), mais qu'elle ne lui a pas été donnée pour femme (cf. aussi v.26 *לֹא-נִתְּתִיהָ לְשָׁלָה בְּנִי*) ; ne sachant pas qu'elle est sa *belle-fille* (*בְּלָתוֹ*), Juda couche avec elle (v.16ss) ; apprenant que sa *belle-fille* est enceinte - tout en ignorant qu'il est le progéniteur - il la condamne à mort (v.24). La particule *וְכֵן*, se retrouve au v.23 et ce sera lors de la discussion de ce verset qu'il s'agira de décider si cette reprise est ou non, au service d'une tension interne.

II.3.2 *Vérification d'éventuelles intertextualités*

II.3.2.1 En dehors de l'ouverture *וַיֹּאמֶר יְהוָה*, déjà évoquée lors de la discussion du v.8, Gn 38,11 ne trouve aucun parallèle dans **l'histoire de Joseph** : les deux désignations de Thamar - "belle-fille" et "veuve" - les formes verbales *שָׁבַי* et *תָּשָׁב*, le locatif "maison de ton/son père", le comparatif "comme ses frères" et l'inaccompli converti *וַתֵּלֶךְ* n'y sont pas attestés. Il en est autrement pour la forme verbale *יָגַדְל* (2x 48,19) dont le sens "devenir grand" y a cependant une autre connotation qu'en 38,11, car il ne s'agit pas d'un avancement en âge.

II.3.2.2 Quant aux **autres textes de l'Ancien Testament**, on évaluera ci-dessous :

1. Ruth 1,8.13
2. Lv 22,13
3. 2 S 13- 14 (*Thamar II*)
4. Tobit 3,7ss ; 8,10 (ou : le topos de la "femme fatale")

ad.1 En *Ruth 1,8*, Noémi exhorte ses deux *belles-filles* (*בְּלָתֶיהָ*) de *retourner*, chacune, *dans la maison de sa mère* - *לְכֹנָה שְׂכֵנָה אֲשֶׁה לְבֵית אִמִּיהָ* - pour qu'elles se remarient (cf. v.9). Suite à leur refus, elle insiste en reprenant l'enjeu déjà esquissé au v.9 : elle-même est trop âgée pour engendrer encore des fils qui pourraient leur servir de maris - et même si cela devait arriver, elles seraient obligées non seulement d'attendre *jusqu'à ce qu'ils soient grands* - *עַד אֲשֶׁר יִגְדְּלוּ* - mais encore de s'abstenir (ou : "de se laisser enfermer") "afin de ne pas être à un homme en attendant" (v.13). Les similitudes entre les vv.8.13 et Gn 38,11 sont indéniables, mais les différences aussi. Au niveau du motif du renvoi d'abord : Noémi étant elle-même privée de descendance (cf. 1,21), elle ne veut pas que cela arrive aussi à ses belles-filles, qu'elle exhorte à refaire leur vie, tandis que Juda empêche Thamar de refaire la sienne. Puis, au niveau de la terminologie : Ruth 1,8 parle du "*retour* (*שָׁב*) dans la maison de la *mère*", Gn 38,11 du fait de "*s'installer* (*יָשָׁב*) dans la maison du *père*" ; Gn 38,11 emploie le terme *אֶלְמֵנָה*, "veuve", non attesté dans le livre de Ruth, bien que l'on puisse se laisser tromper par la traduction de 1,13 proposée dans la Bible du rabbinat français : "voudriez-vous attendre qu'ils fussent devenus grands, *persévérer dans le veuvage* (*תַּעֲצִינָה*) à cause d'eux et refuser toute autre union ?"¹⁵¹.

¹⁵¹ Le verbe *עָצַן*, traduit par "persévérer dans le veuvage", est un hapax. La Pléiade le rend par "s'abstenir", tandis que KBL

Lors de la brève présentation du livre de Ruth à l'occasion de la discussion du lévirat, il a été rappelé que l'hypothèse d'une intertextualité (dans une visée diachronique) doit s'appuyer sur des analogies linguistiques - présentes entre Gn 38,11 et Ruth 1,8.13 - mais qu'elle nécessite aussi une explication du but d'éventuelles divergences qui devra, en définitive, conduire à décider lequel des deux textes se réfère à l'autre. En ce qui concerne la divergence du motif du renvoi, les deux cas sont envisageables : le livre de Ruth peut faire référence à Gn 38,11 afin de se démarquer de l'attitude de Juda, mais Gn 38,11 peut également se référer à Ruth 1 afin de laisser entendre une critique à l'égard de ce dernier. Quant à la terminologie, la différence entre *שוב* et *ישב* s'explique facilement par les tensions internes respectives : le "retour" est un thème central en Ruth 1 et le fait de "s'installer" joue un rôle dans la suite de Gn 38 (v.14). Une observation semblable peut être faite au niveau de la divergence entre "la maison de la mère" et "la maison du père", car tandis que la figure de la femme est au premier plan dans le livre de Ruth¹⁵², Gn 38 met en relief la figure du pater familias : s'y ajoute, pour le cas de Gn 38,11, une intertextualité éventuelle qui a pu influencer l'emploi de la tournure *בית אביה*, "maison de son père"¹⁵³. A en juger par les indications de KBL, le verbe *עגן* (Ruth 1,13), finalement, décrit en quelque sorte de façon plus explicite ce qui est sous-entendu en Gn 38, car en obéissant à l'ordre de son beau-père, Tamar se laisse pour ainsi dire "enfermer" - elle est "empêchée de contracter un nouveau mariage" en attendant que Shéla ait grandi. On pourrait en déduire que Ruth 1,13 emploie ce verbe parce qu'il est plus explicite que le terme "veuve", tout en faisant allusion au cas de Tamar, et cela afin d'illustrer ce qui pourrait arriver aux deux belles-filles si elles décidaient de rester avec Noémi. Cette hypothèse est toutefois compromise par le fait que l'élément principal qui est lié au veuvage de Tamar, à savoir la fausse promesse, est absent en Ruth 1,12.13 où Noémi expose de façon honnête la probabilité réelle d'une union avec des fils à naître (et l'attente qui en résulte). Une référence au cas spécifique de Tamar dans ce contexte précis de Ruth 1,12.13 est donc peu probable et l'emploi de *עגן* ne semble ainsi guère servir à commenter Gn 38,11 et sa suite. Une référence à Ruth 1,13 via l'expression *עד יגדל*¹⁵⁴, au contraire, serait envisageable en ce que ce passage contribuerait à souligner que Tamar, en attendant Shéla, ne pourra "pas être à un homme".

Les divergences entre Ruth 1,8.13 et Gn 38,11 s'expliquent généralement par leur contextes (tensions internes) respectifs, et chacun des deux récits se suffit à lui-même sans avoir besoin de l'autre pour que l'enjeu soit compris. Seule l'opposition entre l'honnêteté de Noémi et la parole mensongère de Juda peut éventuellement laisser entendre que c'est Gn 38,11 qui se réfère à Ruth 1,13 : un renvoi au mensonge de Juda n'est, en effet, d'aucune utilité en Ruth 1,13 puisque Noémi ne veut justement rien cacher à ses belles-filles ; ses propos - plus explicites que ceux de Gn 38,11- pourront, en revanche, servir à accentuer ce que le renvoi de Tamar implique en réalité.

II.3.2.2.2 Concernant le renvoi de Tamar dans la maison de son père, un certain nombre d'exégètes font référence à Ruth 1,8 et, surtout, à Lv 22,13 pour en déduire - sans que les différences entre ces trois passages soient signalées - que le cas décrit en Gn 38,11 s'appliquait généralement à une veuve sans enfants¹⁵⁵. Une position plus nuancée se trouve, entre autres, chez J. Rook (1997: 12) qui rappelle que la loi de Lv 22,13 concerne exclusivement la fille d'un prêtre : aussi "since Judah is not a priest, this text in Genesis 38 does not fit the requirements of the levitical law". Outre le fait que cette argumentation de J. Rook n'est pas valable pour la simple raison que Juda n'est pas le père, mais le beau-père de Tamar, on constate - lors d'une prise en compte du contexte de Lv 22,13 - que l'enjeu de ce verset ne porte pas sur le sort d'une fille de prêtre devenue veuve.

(742) renvoie à l'araméen et à l'hébreu post-biblique pour proposer le sens de "enfermer", "empêcher une femme de contracter un nouveau mariage", ce qui donne, au nifal, "se laisser enfermer", "être empêché / se laisser empêcher de contracter un nouveau mariage".

¹⁵² Cf. aussi E. Zenger (1986: 38s).

¹⁵³ Cf. le paragraphe suivant (Lv 22,13). Quant à la tournure "maison de sa mère" (*בית אמה*) on peut noter qu'elle ne se retrouve qu'en Gn 24,28 dont le contexte diffère cependant de celui de Ruth 1,8.

¹⁵⁴ Dans trois autres passages de l'Ancien Testament encore, *עד* est suivi d'une forme de *גדל* (Gn 26,13 ; 1 S 20,41 ; Dn 8,11), où il n'est cependant pas question d'une personne qui grandit en âge.

¹⁵⁵ Cf., p. ex., A. Dillmann (1882: 379), H. Gunkel (1901: 373) : "offenbar Volkssitte", S.R. Driver (1904: 328), H. Ryle (1921: 360) : "A widow without children went back to her father's family; cf. Lev XXII.13; Rut 1.8", O. Procksch (1924: 209) : "die kinderlose Witwe kehrt auch später (Lv 22,13) ins Vaterhaus zurück", P. Heinisch (1930: 356), J. Skinner (1951: 452) : "according to the law for a childless widow (Lv 22,13; Ru 1,8)", G. Von Rad (1949 ; 1968: 314), C. Westermann (1981: 47), L. Ruppert (1984: 220).

Lv.13 s'inscrit dans un chapitre consacré aux choses saintes (cf. v.2) touchant plus précisément le domaine de la nourriture (cf. vv. 4.6.7.8.10.11.12.13 : אכל). Aussi le v.12 parle-t-il d'abord de la fille d'un prêtre qui - si elle appartient à un homme profane - ne mangera pas du prélèvement des choses saintes, à la suite de quoi le v.13 précise:

ובת-כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל-בית אביה כנעוניה מלחם אביה תאכל וכל-זר לא-יאכל בו ;

"Et la fille d'un prêtre, si elle est est veuve ou répudiée - et s'il n'y a pas de descendance pour elle et si elle retourne vers la maison de son père comme dans sa jeunesse : du pain de son père elle mangera, mais nul profane n'en mangera".

Ce verset n'a donc aucunement pour but d'indiquer qu'une fille de prêtre veuve ou répudiée et sans enfants *doit* retourner dans la maison de son père, car son enjeu principal est le pain consacré dont une femme remplissant ces conditions pourra manger si elle retourne chez son père. Le conditionnel laisse en même temps entendre qu'elle était libre de faire autrement, de sorte que Lv 22,13 ne peut pas être considéré comme un paradigme pour le sort d'une veuve, fille de prêtre.

Il n' en reste pas moins que le terme אלמנה, l'absence de "descendance" et l'expression בית-אביה se retrouvent en Gn 38,11, de sorte qu'une allusion à Lv 22,13 paraît envisageable. Une telle référence impliquerait fort vraisemblablement la suggestion que Tamar fût la fille d'un prêtre - comme l'ont d'ailleurs supposé quelques exégètes rabbiniques en raison à la fois de ces parallèles entre Gn 38,11 et Lv 22,13 et de ceux de Gn 38,24s et Lv 21,9¹⁵⁶. Serait-ce une façon d'assimiler "Judah's character to that of Joseph in the biblical narrative by depicting him as producing two sons with a priest's daughter, just as his younger brother does" ?¹⁵⁷ - ou y-a-t-il d'autres raisons ? Revenons d'abord au statut explicitement nommé en Gn 38,11, à savoir celui de la "veuve" : à en juger par Lv 22,13, une "fille de prêtre" devenue veuve n'était pas obligée de revenir chez son père, et la plupart des textes législatifs ou prophétiques de l'Ancien Testament mentionnant les "veuves" semblent sous-entendre qu'elles ne retournaient pas dans la maison paternelle, où elles auraient trouvé nourriture et protection. C'est du moins ainsi que l'on peut interpréter l'existence de lois prévoyant leur soutien alimentaire et les appels à ne pas commettre des injustices à leur égard¹⁵⁸. A ce sujet on notera que le mensonge de Juda n'entre pas dans le cadre de ce que les autres textes de l'Ancien Testament entendent par les injustices commises envers les veuves : en Gn 38,11, l'injustice - pour reprendre ce terme - consiste dans le fait même que Tamar doit rester veuve. Le terme אלמנה n'y est pas lié à la nourriture (soutien matériel) - thème absent de Gn 38 - et il n'y indique pas davantage que Tamar se trouve désormais sans protection: elle est sous celle de son père, et sa façon d'agir surtout démontre qu'elle se débrouille très bien toute seule. Ce terme vise plutôt, comme nous l'avions vu, l'absence d'un mari procréateur. Cette donnée qui se dégage des tensions internes de Gn 38 se trouve peut-être soulignée par une référence à Ruth 1,13 ("ne pas être à un homme", cf. le paragraphe précédent), tandis que Lv 22,13 comporte un élément qui en désignerait alors l'enjeu : וזרע אין לה. Rappelons finalement qu'aussi bien Ruth 1,8.13 que Lv 22,13 permettent aux femmes de choisir, tandis que Tamar s'installe dans la maison de son père sur l'ordre de Juda. Ceci nous ramène au statut éventuel de ce père : si l'auteur de Gn 38 cherche à suggérer que Tamar était la fille d'un prêtre, il sous-entend par là aussi que Juda le savait. Avec Lv 22,13 à l'arrière fond, on pourrait alors s'imaginer que Juda n'avait pas trop scrupules à renvoyer sa belle-fille dans la maison de son père "sachant" qu'on y subviendrait à ses besoins puisqu'elle pourra y "manger du pain de son père". Juda agirait donc en s'appuyant sur une loi qui personnellement l'arrange, mais qui s'avère être au détriment de Tamar en ce que celle-ci encourt ainsi le risque de rester "sans descendance".

On n'est pas très loin ici de l'enjeu envisagé quant aux références faites à Lv 18,16 ; 20,21 dans le cadre du lévirat, bien qu'il y ait une nuance : en Gn 38,11 il ne s'agit plus d'une relativisation des lois touchant seulement au domaine de la procréation, mais d'une critique générale à l'égard d'une certaine utilisation des législations où la complexité de la situation donnée n'est pas prise en compte. Cette hypothèse - qui irait dans le sens des propos plus généraux de Th. Krüger¹⁵⁹ - demande bien évidemment à être vérifiée face aux autres lois qui semblent être visées en Gn 38 (cf. surtout Lv 21,9 face à Gn 38,24s, mais aussi Lv 18,15 face à Gn 38,16) dont l'évaluation devra en fin de compte permettre de savoir si Gn 38 suggère que Tamar était issue d'une famille sacerdotale.

¹⁵⁶ Pour les détails, voir M.E. Menn (1997: 270s). Pour Lv 21,9 cf. déjà § B.I.1.2.2.6 (p.71).

¹⁵⁷ M.E. Menn (1997: 271 note 186).

¹⁵⁸ Pour des détails, cf. H.A. Hoffner (1973: 308-313), ou encore J. Rook (1997: 10-15)

¹⁵⁹ Cf. H.R. § III.2.1.2.

L'enjeu d'une référence à Lv 22,13 ne consisterait donc pas à suggérer que Thamar était réellement la fille d'un prêtre, mais à entrer en discussion critique avec les législations sacerdotales (ou, ailleurs dtn/dtr). Rien n'empêche alors d'envisager que Gn 38 cherche à mettre en place le *cas de figure*: "Thamar=filles de prêtre" en vue de créer ainsi les conditions nécessaires pour une telle discussion, car ce qui compte est le questionnement qu'une telle suggestion peut produire par rapport à ce qui est dit en Gn 38,11 : et si le père de Thamar était prêtre ? qu'est-ce que cela changerait-il (ou non) au niveau de l'interprétation du comportement de Juda ?

II.3.2.2.3 Les premières réflexions relatives au nom propre *Thamar* (cf. supra § B.I.2.2.2.3 et B.II.1.2.2.3) nous avaient conduits à trois constats : (1) Les passages généalogiques de l'Ancien Testament qui parlent de la famille de Juda ne permettent pas de dire que le nom "Thamar" remonte à une tradition véhiculant une donnée narrative ou historique, de sorte qu'il a pu être choisi en fonction de l'histoire racontée. (2) De par sa signification "palmier", et les topoi qui y sont liés (vie/ fertilité), le choix de ce nom est au service d'un message central de Gn 38. (3) Le fait que d'autres noms évoquant ces topoi auraient pu faire l'affaire nous a amenée à poser la question d'autres critères et, dans la mesure où Gn 38 comporte vraisemblablement quelques allusions aux traditions relatives à David, l'éventualité d'un rapprochement voulu avec sa fille homonyme (2 S 13) a été envisagée.

Ce paragraphe aura pour but de vérifier si l'histoire de Juda et Thamar atteste des liens particuliers avec 2 S 13,1-22 - voire avec la suite déclenchée par ce récit du viol de la fille de David (2 S 13,23-14,33). Nous partons de l'étude de F. Van Dijk-Hemmes (1989)¹⁶⁰ qui a fait un rapprochement entre les deux femmes et les récits s'y rapportant en se basant sur les critères suivants : (1) Le nom "Thamar". (2) La date des deux récits, c'est-à-dire le présupposé qu'aussi bien le livre de la Genèse que les livres de Samuel ont été conçus à une même époque (exilique). (3) La forme : les deux récits attestent une structure concentrique ("ring-composition")¹⁶¹. C'est ensuite une analyse thématique qui amène cet auteur à la supposition que l'histoire de Juda et Thamar - où Thamar, d'abord victime, sort gagnante - est une sorte de midrash de 2 S 13,1-22 cherchant à réhabiliter cette autre Thamar qui, violée par son frère Absalom, reste victime. F. Van Dijk-Hemmes fait, certes, le constat suivant : "in Genesis 38, a part from the name Tamar and the fact that Judah is the dynastic father of David, there are no literal indications of the other Tamar story" - mais estime que ce manque est compensé par l'importance des noms propres dans la Bible et par le lien de Gn 38 avec les chapitres entourant 2 S 13 où elle trouve des similitudes thématiques entre Juda et David (idem 154s) :

"Both lose their two older sons: Amnon and later Absalom; Er and Onan. - The son born of an (originally) illicit relationship makes history: Solomon, the son of Bathsheba; Perez, of whom David is born. - Both David and Judah send their daughter (-in-law) away on a basis of an incorrect analysis of the situation. David in order to satisfy his son; Judah in order to protect his son from sexual contact. - The way in which they both focalize is distorted. David chooses to interpret 'lebibah cakes' as 'healing food'; Judah does not know the difference between a prostitute and a sacred women. - Both are happy to be side-tracked: David with Bathsheba, Judah with Thamar. - According to the old rabbinical exegesis, Hiram, Judah's friend, is identified as king Hiram, named in 1 Kings 5, who 'had always loved David' (*Midrash Rabbah* 1977: 791)."

Reprenons d'abord la conclusion : il est indéniable que l'une des deux femmes nommées Thamar reste victime et que l'autre s'en sort, mais dans la mesure où Gn 38 porte moins sur la question de l'honneur ou du déshonneur de la femme que sur celle de la descendance (obtenue) - thème absent en 2 S 13,1-22 - il nous semble peu probable que le but de l'histoire de Juda et Thamar soit celui de réhabiliter la fille de David. Quant à l'absence de "literal indications", deux remarques s'imposent. (1) La majeure partie du vocabulaire employé en 2 S 13,1-22 ne trouve effectivement pas de parallèles en Gn 38. (2) Il y a une exception peut-être significative : en Gn 38,11 - comme en 2 S 13,20 - *Thamar* est le sujet de la forme

¹⁶⁰ Pour un résumé très bref de son étude, cf. déjà H.R. § III.2.1.1.

¹⁶¹ Quant à la valeur relative du constat d'une "ring-composition", cf. déjà ces propos critiques d'E. Salm (1996: 182) : "Die einzelnen Punkte müssen viel zu grob gefaßt werden. Der pragmatische Aspekt entfällt völlig. Einzelne Erzählstrategien des Autors werden nicht deutlich gemacht. Eine Ringstruktur kann daher nur zeigen, daß er (...) dem Leser signalisiert, ihm eine Geschichte erzählen zu wollen."

verbale וְתָשָׁב dont l'objet est également la "maison" : ayant appris qu'elle a été violée par Amnon, Absalom lui demande de garder le silence, "et Thamar resta affligée (isolée, "non-mariée")¹⁶² dans la maison d'Absalom, son frère - וְתָשָׁב תָּמָר וְשִׁמְמָה בֵּית אֲבִשָׁלֹם אָחִיהָ - . Prises ensemble, ces deux observations peuvent conduire à l'hypothèse que Gn 38 ne chercherait pas à exploiter tous les détails de 2 S 13,1-22, mais surtout l'information du v.20 qui pourrait suggérer à ses lecteurs/auditeurs que Thamar, la belle-fille de Juda, restera, elle-aussi, "affligée" ou "isolée", voire donc "non-mariée"¹⁶³. Le choix de cette référence particulière à 2 S 13,20 - suggérée par une "Thamar assise dans une maison"¹⁶⁴ - semble également, voire peut-être principalement, s'expliquer par le fait qu'elle amène les lecteurs/auditeurs de Gn 38 à la fin du récit du viol de Thamar où l'on retrouve la figure de David (v.21). Ce n'est certes pas lui qui a renvoyé Thamar dans la maison de son frère - comme le dit F. Van Dijk-Hemmes - mais dans la mesure où il ne se soucie guère de son sort (il "pique" juste une grosse colère sans qu'aucune mesure contre Amnon ou pour Thamar soit mentionnée), il y a effectivement la possibilité de faire un rapprochement (thématique) avec Juda qui ne se soucie pas de l'avenir que sa belle-fille aura en tant que *femme*.

Le parallèle linguistique entre Gn 38,11 et 2 S 13,20 a déjà été signalé par G.Y.S. Ho (1999: 518ss) qui fait les rapprochements thématiques suivants : (1) les deux victimes ont le même nom. (2) elles sont toutes deux victimes d'une insulte sexuelle ("one is denied while the other is forced by a male family member"). (3) toutes deux sont obligées de quitter leur résidence et de vivre dans une autre maison ; (4) chacune d'elles change de vêtement (Gn 38,14 ; 2 S 13,19) et les deux sont vengées lors de la fête de la tonte (à ce sujet, cf. infra). G.Y.S Ho déduit de ces (et d'autres) parallèles (avec 2 S) que Gn 38 dépend de l'histoire de la Succession, mais ne cherche pas à expliquer ce qu'ils impliquent au niveau des enjeux.

Il nous reste à examiner brièvement le contexte narratif actuel de 2 S 13,1-22. On note d'abord que le récit du viol de Thamar n'a pas de lien thématique avec le chapitre précédent (auquel il est rattaché de façon artificielle par la formule וַיְהִי אַחֲרֵי-כֵן) et que l'on peut parfaitement passer du ch.12 au ch.15 qui n'atteste aucun parallèle avec Gn 38. A l'intérieur du ch.13, deux données parlent en faveur d'une coupure après le v.22 : la reprise aux vv.21.22 des quatre personnages introduits au v.1 et le saut dans le temps au v.23 ("après deux années..."). Au niveau du contenu, l'ensemble de 2 S 1-22 se suffit à lui-même et n'a pas besoin de la suite pour être compris, de sorte que ce récit, ou une tradition concernant ce "fait divers" de la cour royale, a pu circuler indépendamment de son contexte narratif actuel. 2 S 13,23ss, au contraire, ne se conçoit pas sans le récit préalable, et deux observations pourraient parler en faveur de l'hypothèse que cette suite actuelle de l'histoire du viol de Thamar fait également l'objet d'un jeu de références en Gn 38 : (1) l'allusion à l'épisode figurant en 2 S 13,1-22 semble particulièrement viser sa finale (cf. supra) dont la conséquence est racontée par la suite. (2) Cette suite a des topoi en commun avec Gn 38 : d'abord celui de la "tonte" (racine גזו, 2 S 13,23s ; cf. Gn 38,12s) puis celui de la "consolation" (racine נחם, 2 S 13,39 ; cf. Gn 38,12). Le ch.14 aussi a quelques parallèles avec Gn 38 - notamment celui de la figure de la "veuve" (אֶלְמָנָה, 2 S 14,5 ; cf. Gn 38,11).

En vue d'amener David à changer d'attitude envers Absalom (en fuite depuis le meurtre de son frère Amnon, cf. 2 S 13,23ss), Joab fait appel à une femme tékoïte. Conformément à la demande de Joab - consistant à se donner l'apparence d'une femme en deuil depuis "de nombreux jours" (יָמִים רַבִּים, 14,2 ; cf. Gn 38,12) - cette femme se présente au roi ("Je suis une femme veuve - אִשָּׁה-אֶלְמָנָה אֲנִי - mon mari est mort", v.5), puis lui expose son cas (fictif) : l'un de ses deux fils a tué l'autre (v.6), à la suite de quoi sa famille lui demande de livrer le meurtrier afin de l'exécuter (v.7). On peut ici retenir l'expression du v.6 *il l'a fait mourir* (וַיָּמָת אֹתוֹ cf. Gn 38,10 וַיָּמָת גָּם אֹתוֹ), bien que les circonstances précises (meurtre du frère dans les champs) rappelle Gn 4 et non

¹⁶² Pour la traduction du participe שִׁמְמָה par "isolée" au sens opposé de "mariée", cf. KBL (1446) : "dem Umgang mit Menschen (...) entzogen sein 2 S 13 20 Js 54 1 (: בְּעוֹלָה verheiratete)".

¹⁶³ Compte tenu de la présence d'autres allusions probables à David dans les premiers versets de Gn 38, il n'est peut-être pas exclu que les lecteurs / auditeurs aient été conduits à 2 S 13,1ss dès la première mention de "Thamar" au v.6 et le fait que les vv.8.9 parlent ensuite de relations sexuelles a déjà pu les faire croire que cette femme aura un destin négatif comme la soeur d'Absalom.

¹⁶⁴ Rappelons ici que les deux autres passages auxquels Gn 38,11 pourrait éventuellement faire référence, à savoir Rt 1,8 et Lv 22,13, attestent tous deux le verbe שׁוּב et non pas יָשָׁב ; outre que par les tensions internes (cf. Gn 38,14), l'emploi de cette racine en Gn 38,11 pourrait donc s'expliquer par cette référence à 2 S 13,20 - d'autant plus que l'auteur aurait pu se contenter de parler au v.11 de la "belle-fille" de Juda au lieu de reprendre *ici* son nom propre.

pas Gn 38,7.10. La première conséquence, à savoir la menace qui plane maintenant sur le frère survivant, dernier fils et donc l'héritier (v.7), peut être comparée à la crainte de Juda à l'égard de Shéla (38,11). La peur qu'il meure n'y est certes pas explicitement rattachée à celle de la disparition de l'héritier ou du nom, mais ce non-dit laisse la place à des spéculations qui peuvent conduire à ces motifs. Ce "dernier fils" que David promet alors de protéger (vv.8-11) est ensuite identifié à Absalom, banni par David (à cause du meurtre de son frère) qui finit par le faire revenir après avoir compris l'enjeu de la requête et des propos explicatifs de la femme tékoïte : Amnon ne revivra pas et Absalom est désormais l'héritier ! (vv.12-23). David refuse cependant de le voir personnellement (probablement parce qu'il ne lui a pas encore pardonné) et l'assigne à résidence (v.24 : "dans sa maison") - ce qui n'est pas sans parallèle avec le sort de sa soeur Thamar (cf.13,20 qui cependant emploie יָשָׁב et non פָּסַח), personnage d'ailleurs rappelé en 14,27 à travers la fille d'Absalom qui porte le même nom (cf. 2 S 13,1).

La plupart des éléments de ce long passage n'ont aucun parallèle en Gn 38. On se rappelle toutefois que Juda renvoie Thamar (dans la maison de son père) parce qu'il la croit responsable de la mort de ses deux fils - ce qui la rapproche non seulement du sort de l'autre Thamar, mais aussi de celui d'Absalom. Ce dernier ne se contente pas de cette situation et lance finalement un ultimatum à son père, où l'on retrouve le hifil du verbe מוֹת employé dans l'histoire de la femme tékoïte : "et maintenant je veux voir la face du roi et, s'il y a une faute (פֶּזֶן) en/contre moi, qu'il me fasse mourir" (14,32). Apparemment David ne lui trouve pas de faute - ou la lui pardonne - puisqu'il accueille son fils (héritier) qui garde la vie sauve (14,33). L'emploi du hifil de מוֹת dans l'ultimatum peut de nouveau renvoyer à Gn 38,7.10 et plus précisément à la mise à mort d'Onan en raison de la correspondance formelle entre 2 S 14,6 et Gn 38,10 (rappelons aussi l'hypothèse que le nom Onan pourrait évoquer le terme פֶּזֶן, "faute"). Encore y a-t-il une différence considérable entre Gn 38,7.10 et cette finale de 2 S 14: Absalom, bien que coupable du meurtre de son frère, échappe à la sentence de mort fort probablement pour la raison mise en relief par ce qui précède : il est l'héritier. En Gn 38, au contraire, Yahvé met à mort Er et Onan bien qu'il s'agisse des héritiers de Juda. Cette différence rappelle celle avec 2 S 11-12 où David garda la vie sauve malgré le meurtre d'Urie - et suivant l'hypothèse selon laquelle les lecteurs de Gn 38 ont été auparavant renvoyés à ce récit, ils ont pu comprendre cette finale du ch.14 dans un sens analogue : Absalom n'est pas n'importe quel héritier, mais celui du roi - terme d'ailleurs accentué en 2 S 14,32-33 (הַמֶּלֶךְ) - et c'est en tant que tel qu'il échappe (comme auparavant le roi lui-même) à la mort.

Résumons : la probabilité que l'histoire de Juda et Thamar contienne des allusions à 2 S 11-12 favorise celle que le nom "Thamar" ait conduit auditeurs et lecteurs de Gn 38 au récit de 2 S 13,1-22. Le fait qu'ils semblent justement être orientés vers la fin de 2 S 13,1-22 favorise la rencontre avec la suite immédiate (2 S 13,23ss) dont les quelques parallèles thématiques avec Gn 38,11ss ont peut-être pu les conduire, de fil en aiguille, jusqu'à la finale du ch.14 où Absalom est "innocenté". Le but d'une telle référence à 2 S 13-14, déclenchée par le nom "Thamar", serait l'aspect complémentaire de celle qui a été faite à 2 S 11-12 : le statut particulier de David est également valable pour son fils héritier.

Les suggestions faites dans ce paragraphe seront reprises dans le premier bilan intermédiaire des intertextualités et on reviendra sur les parallèles thématiques avec 2 S 13,23ss au cours de la discussion de Gn 38,12s.¹⁶⁵

II.3.2.2.4 A propos du fait que Juda semble imputer la mort de ses deux fils à Thamar, il a déjà été signalé que quelques exégètes établissent un lien entre elle et Ishtar, déesse de l'amour et de la guerre, qui tue ses amants, alors que l'un de ses attributs est le palmier, symbole de vie¹⁶⁶. Bien plus nombreux sont ceux qui renvoient au livre de *Tobit* - notamment à 3,7ss et parfois aussi à 8,10¹⁶⁷ - mais la plupart du temps ce renvoi n'est suivi d'aucune note explicative. Il en est autrement chez H.Gunkel (1910: 413s) : le motif narratif de la femme dont les étreintes sont mortelles, explique-t-il, trouverait son origine dans la superstition selon laquelle le premier rapport sexuel est, ou peut être, dangereux. Cette superstition aurait existé de tous temps en Israël, mais les attestations littéraires ne remonteraient qu'à des époques tardives¹⁶⁸. Malgré des divergences quant aux détails, les exégètes sont effectivement unanimes à penser que le livre de *Tobit* est très tardif et nous avons vu que J.A. Soggin en a déduit, sans pour autant proposer une comparaison des textes, qu'il doit en être de même pour Gn 38¹⁶⁹. Une telle comparaison ne saura en

¹⁶⁵ Cf. supra § B.III.1.2.2.2 et III.2.2.2.1.a.

¹⁶⁶ Cf. supra § B.II.1.2.2.3. Voir aussi, à titre d'exemple, A. Jeremias (1930: 369-371).

¹⁶⁷ Cf., p. ex., A. Dillmann (1882: 379), H.E. Ryle (1921: 360), G. von Rad (1949 ; 1968: 366), B. Vawter (1977: 398), L. Ruppert (1984: 220) etc.

¹⁶⁸ Cf. aussi les propos plus récents de H. Schüngel-Straumann (1984: 151).

¹⁶⁹ Cf. H.R. § II.2.3.

effet être qu'approximative puisque le livre de Tobit nous est parvenu surtout en grec, ce à quoi s'ajoute que les deux versions - à savoir la version BA (Vaticanus+ Alexandrinus) et la version S (Sinaïticus) - sont parfois très divergentes. Encore cette comparaison permet-elle de faire quelques observations (en parallèle avec le texte grec de Gn 38).

Prenons d'abord le passage le plus souvent signalé, à savoir Tob 3,7ss : Sarra, fille de Raguël, est accusée d'avoir eu déjà sept maris dont aucun n'a survécu (3,7) ; elle est sous l'emprise du mauvais démon Asmodée "qui les avait tués avant qu'ils n'eussent été avec elle comme avec une épouse" (3,8). BA et S attestent quelques divergences, mais l'élément qui nous intéresse ici, c'est-à-dire la mise à mort, y est rendu par le même verbe dont la forme employée en BA correspond à celle de Gn 38,7.10 (LXX), ἀπεκτείνειν, où le sujet est cependant Yahvé¹⁷⁰. La parole que Raguël adresse en 7,11 à Tobias, son futur gendre, révèle que ces décès ont eu lieu au cours de la nuit de nocces : "j'ai donné ma fille à sept maris et chaque fois qu'ils sont allés vers elle ils sont morts à la tombée de la nuit" ; la précision "et chaque fois qu'ils sont allés vers elle" rappelle quelque peu l'information de Gn 38,9 (ἐγίνετο όταν εισηρχετο προς την γυναικα), mais ni la version BA de 7,11 (και οποτε εαν εισεπορευοντο προς αυτην), ni celle de S (οποτε εισεπορευοντο προς αυτην) n'y correspondent littéralement. En 8,10, en revanche, où Raguël, en raison de ses expériences antérieures, prend les devants le matin qui suit la nuit de nocces de sa fille et de Tobias, aussi bien BA que S attestent un parallèle avec Gn 38,11 au niveau de l'expression "de peur qu'il meure", à quoi s'ajoute, dans le S, un parallèle avec Gn 38,23 - c'est-à-dire avec un passage dont le lien avec le v.11 via la reprise de l'expression "de peur que" a déjà été signalé au niveau du texte hébreu :

- 8,10 (BA) S'étant levé, Raguël s'en alla creuser une tombe, en se disant : < Pourvu que celui-ci ne meure pas lui-aussi>.
 8,10 (S) S'étant levé, Ragouël appela les domestiques auprès de lui, et ils partirent creuser une tombe ; car il se disait : <de peur qu'il ne meure et que nous ne devenions un objet de risée et de blâme>.
 Gn 38,11 car il se disait : <de peur qu'il ne meure comme ses frères...> (extrait)
 Gn 38,23 de peur que nous devenions un objet de risée... (extrait)

Reprenons les mots-clés du texte grec :

- | | |
|----------------|--|
| 8,10 (BA) | λεγων · Μη και ουτος αποθανη |
| 8,10 (S) | ειπεν γαρ · Μηποτε αποθανη και γενωμεθα καταγελωσ και ονειδισμος |
| Gn 38,11 (LXX) | ειπεν γαρ · Μηποτε αποθανη και ουτος |
| Gn 38,23 (LXX) | μηποτε καταγελοσσωμεν |

La comparaison entre Gn 38,11 et Tob 3,7ss (BA et S) démontre que les différences prédominent, de sorte que l'on ne pourra parler que d'un topos (éventuellement) commun. Quant à Tob 8,10 une référence à Gn 38,11 (faite à l'origine dans la version brève ou longue selon l'interdépendance envisagée) s'avère probable, tandis que l'auteur de la version plus longue (S) a peut-être même reconnu et reproduit le lien existant entre les vv. 11¹⁷¹ et 23 de l'histoire de Juda et Tamar. La référence à Gn 38,11 s'ajouterait donc à toutes celles qu'a soulevées P. Deselaers (1982: 303s) qui déclare dans son étude sur le livre de Tobit (faite sur la version BA seulement) :

"Die Tobiterzählung hat vielfältige Elemente der alttestamentlichen Tradition in einer neuen Form gesammelt und verarbeitet. Und zwar hat sie sowohl Einzelanklänge als auch die erzählerische bzw. theologische Grundstruktur verschiedener Erzählungen übernommen. Der Kenner der Tradition erfährt so im Tobitroman die Anspielungen und Gemeinsamkeiten mit zahlreichen biblischen Traditionen. (...) Der Verfasser wählt bewußt aus, auf welche Stoffe er zurückgreift. Die grobe Linie seiner

¹⁷⁰ Cf. à ce sujet la remarque de P. Deselaers (1982: 95 note 94) : "Da Jahwes Töten aber im Gebet der Sara genannt wird, ist mindestens zu fragen, ob nicht möglicherweise der Dämon in der Erzählung diese eine Funktion Jahwes übernimmt, damit die Betonung der Transzendenz Jahwes und seiner Hilfe erhalten bleibt."

¹⁷¹ L'expression "de peur qu'il meure" - לִפְנֵי מוֹתוֹ - ne se retrouve telle quelle qu'en Dt 20,5-7 dont le contenu, à savoir l'exposition de trois cas où un homme s'apprêtant à aller en guerre doit retourner chez lui, n'a pas de correspondance en Gn 38, même si le troisième cas - promesse de mariage non encore accomplie - pourrait être rapproché de Gn 38,11ss. La combinaison de la particule לִפְנֵי avec une autre forme du verbe מוֹת se rencontre encore 5x dans l'AT (Gn 3,22 ; 26,9 ; Ex 20,16 ; Ps 13,4 ; Lv 10,7), et dans l'un de ces textes, à savoir en Gn 26,9, la crainte de mourir est liée à une femme ; le contexte de cet épisode est toutefois différent de celui de Gn 38 de sorte qu'un rapprochement ne s'impose pas.

Selektion lässt sich in etwa so umschreiben: Er stützt sich auf Erzählungen, in denen das Gelingen von Familien- und Volksgeschichte sich jeweils durchdringen und von der gehorsamen Treue einzelner Menschen wie Abraham, Gideon und Mannoach und seiner Frau abhängt. Zugleich spiegeln diese Erzählungen ein Gottbild wider, das sowohl die universale Herrschaft Yahwes als auch seine Sorge um das Ergehen des Einzelnen einfängt. Jene Traditionen fallen völlig aus, die Israel schon als festgefügt Volk mit den Institutionen Land, Tempel, König kennen. (...) Viele Einzelerzählzüge werden durch andere biblische Materialien bestimmt."

Parmi les critères qui semblent, d'après Deselaers, avoir guidé le choix des textes de la tradition intégrés dans le livre de Tobit (BA) on retrouve, en Gn 38 - que cet exégète n'a rapproché ni de Tob 3,7ss, ni de Tob 8,10 - celui d'une "histoire de famille" (finalement plus ou moins) réussie ainsi que l'absence d'un peuple forgé avec les institutions "pays, roi, temple". Dans la mesure cependant où la version BA comporte des exhortations à l'endogamie (cf. par exemple, Tob 4,12 ; 6,12), il paraît peu probable que son auteur ait visé l'ensemble de l'histoire de Juda et Thamar où il est question d'exogamie - ce qui n'empêche pas qu'il a pu en emprunter un détail ("Einzelerzählzüge"). Il en est peut-être autrement pour la version S en ce que le critère de l'endogamie n'y est pas accentué¹⁷².

Quant à Gn 38,11 il est impossible de déterminer si l'auteur de l'histoire de Juda et Thamar s'est inspiré d'une figure précise - comme, par exemple, celle du démon amoureux, celle d'Ishtar ou encore de celle de Lilith (cf. Es 34,15). Tout ce qu'on peut en dire est qu'il semble compter sur la connaissance du topos large de la "femme fatale" chez ses auditeurs et lecteurs, qui sont ainsi en mesure de comprendre la peur de Juda - tout en sachant qu'il se trompe (cf. vv.7.10)¹⁷³. Il se pourrait que ce motif narratif (sous-jacent) de la femme fatale ne serve qu'à faire avancer le récit (car la suite n'aurait effectivement pas de raison d'être si Thamar n'avait pas été renvoyée). Mais les vv.7.10 d'une part et le fait, d'autre part, que le récit fait de Thamar la femme garantissant la survie de la lignée de Juda permettent aussi d'envisager que Gn 38 veut s'opposer à une telle superstition, voire peut-être au phénomène même de la superstition en ce que son histoire, contrairement à de nombreux récits de l'Ancien Testament, est très "terre à terre" et démunie d'événements "miraculeux".

Une interprétation analogue est déjà proposée dans l'article de Mordechai A. Friedmann (1990) intitulé "Thamar, a symbol of life: The "Killer-Wife" Superstition in the Bible and Jewish Tradition", qui suppose cependant deux stades rédactionnels en Gn 38 : en un premier temps, c'est-à-dire à l'origine, les morts d'Er et d'Onan y sont expliquées par la superstition dite "killer wife" - explication qu'un rédacteur cherche ensuite à corriger en indiquant que la cause de leur décès est leur propre péché (ibid. 31)¹⁷⁴. Ce faisant, il tient non seulement à indiquer que Thamar n'est pas une "killer wife", mais aussi à s'opposer à la croyance que de telles femmes existent : "... a general statement of opposition to the belief that there are such women. Women do not bear a curse. They are not possessed by evil spirits which cause the death of their husbands. Israelite religion - as manifested in Gen. 38 - rejected this pagan superstition. Death is not caused by diabolic forces or evil spirits. Willful sin causes death. When one is evil in God's sight, He takes one's life. Thus interpreted, the narrative reinforces the lesson of the Garden of Eden story. Here too the Bible "exorcises" the evil spirit which superstition had attributed to some women. Women are sources of life, not death." (ibid. 32).

¹⁷² L'ensemble de 4,7-18 BA est absent en S, et là où 6,12 BA dit de Tobias "toi seul es de son clan" (του γενους αυτης), 6,12 S le déclare être "le plus proche" d'elle (εγγιστα) en ajoutant le topos de la possession des biens (cf. aussi 7,10 S).

¹⁷³ Nous nous opposons en cela, avec Th. Krüger (1993: 217 note 50), à C. Westermann (1981: 46) ; comme déjà E. König (1925: 672), C. Westermann rejette la présence de ce topos en Gn 38,11 en raison des vv.7.10 où la mort des fils de Juda est clairement attribuée à Yahvé. C'est là, certes, le message de l'auteur, ce qui n'empêche cependant en aucune façon qu'il ait prêté un autre jugement à Juda (cf. Th. Krüger qui reproche à C. Westermann de ne pas avoir fait la distinction entre les acteurs et les lecteurs du texte).

¹⁷⁴ "... the story may be seen as composed of (at least) two strata. (...). The original tale -, or, at least, Judah's version - explained the deaths of Er and Onan by the "killer wife" superstition. The exact nature of the superstition is not defined, but it evidently is based on the belief that man's destiny may be controlled by malevolent, irrational forces, here associated with women. By identifying the cause of their deaths as sin, the omniscient narrator informs us of Judah's error."

Premier bilan intermédiaire des intertextualités (Gn 38,1-11)

1. L'histoire de Joseph et Gn 38

Les vv. 1-11 de Gn 38 partagent quelques termes et thèmes avec l'histoire de Joseph qu'une approche strictement narrative pourra interpréter comme des intertextualités. Il en est autrement lorsqu'on fait abstraction du présupposé (inhérent à cette approche) d'une unité littéraire, c'est-à-dire lorsqu'on envisage la *possibilité* que l'histoire de Juda et Thamar ait pu, à l'origine, être indépendante de celle de Joseph : les résultats d'une comparaison linguistique et thématique détaillée ne sont pas suffisamment convaincants pour supporter l'hypothèse d'une appartenance de Gn 38 à son contexte actuel (dans le sens d'un épisode qui ferait entièrement partie de l'histoire de Joseph ou qui aurait été expressément conçu pour cette dernière¹⁷⁵).

2. Références faites à Gn 38 dans d'autres textes vétéro-(inter)-testamentaires

Les références probables faites à l'histoire de Juda et Thamar que nous avons relevées jusqu'ici se trouvent exclusivement dans des textes dont la datation tardive (post-exilique) ne fait guère de doute dans la recherche.

a) *Malachie* paraît faire allusion à Er et Onan (Mal 2,12) tout en reflétant une interprétation du texte actuel de Gn 38 - ou d'une tradition correspondante - sur l'arrière fond d'une opposition à l'exogamie impliquant que Thamar a été comprise comme une étrangère¹⁷⁶. En ce qui concerne la datation de ce prophète, il est seulement acquis qu'il est à situer à l'époque du Second Temple, mais l'exégèse est partagée sur la question de savoir si cette oeuvre prophétique est antérieure ou postérieure aux législations Esdras/Néhémie contre l'exogamie. A ce sujet, la décision semble notamment dépendre de l'interprétation de Mal 2,10-16, c'est-à-dire du lien qui est établi entre la condamnation de l'exogamie (2,11.12) et l'opposition au divorce (2,14-16). Sans entrer dans les détails, E. Zenger (1998: 531) remarque ainsi que Mal 2,1-16 ne traite pas encore la problématique de l'exogamie de façon aussi radicale qu'Esdras, qui exigera vers 400 av.J.C. le divorce d'avec les femmes non-israélites¹⁷⁷. C. Locher (1981: 246.258s) démontre toutefois de façon convaincante que l'opposition au divorce en Mal 2,14ss n'est pas d'ordre général, mais qu'elle concerne seulement celui d'avec les femmes israélites - et cela justement en lien avec l'exogamie traitée en 2,11s : il s'agirait des cas où la femme israélite est répudiée pour permettre le mariage avec une (riche) étrangère, cas qui se trouvent ainsi implicitement condamnés¹⁷⁸. Quelques études plus récentes, arrivent, elles aussi, au constat que Mal 2,10-16 s'explique dans le contexte des réformes anti-exogamiques d'Esdras/Néhémie¹⁷⁹.

b) *Ruth* 4,12. fait explicitement référence à Thamar¹⁸⁰, mère de Pérez (cf. Gn 38,27ss), et met cette notice au service de la généalogie de David (cf. Rt 4,18). Il est aujourd'hui assez largement accepté que cette généalogie est d'une main rédactionnelle (très) tardive (IIe s. av.J.-C. - en raison notamment d'une dépendance de 1 Ch 2), et E. Zenger (1986: 10ss.28.93ss) a su démontrer qu'il en est de même pour Rt 4,12. Tout en gardant sa position de départ, E. Zenger envisage ensuite (1998: 207ss) une autre option,

¹⁷⁵ Pour les différentes positions allant dans ce sens, cf. supra H.R. § I.2.2.

¹⁷⁶ Cf. supra § B.I.2.2.2.2.

¹⁷⁷ "Die Auseinandersetzung mit der Mischehenproblematik (2,10-16) ist noch nicht von der rigorösen Lösung des Esra bestimmt, der um 400 v.Chr. die Scheidung von nichtisraelitischen Ehefrauen forderte (vgl. Esra 10,1-17)".

¹⁷⁸ C. Locher (1981: 259) cite à cet égard G.J. Botterweck (1966: 183) : "Da die Töchter der vermögenden Ausländer in Jerusalem oder in den Nachbarstaaten sich kaum mit der Stellung als Nebenfrau begnügten, konnten die vornehmen Judäer nur dann durch Verschwägerung mit Ausländern wieder zu Vermögen und Ansehen gelangen, wenn sie ihre angetrauten Frauen entliessen". En ce qui concerne l'enjeu économique dans les mariages mixtes contractés en Judée à l'époque perse, voir aussi infra § C.III.4.b.

¹⁷⁹ Cf., p.ex., B. Glazier-McDonald (1987: 604s) ou, plus récemment, P.G. Hugenberg (1994: 14-22) avec sa conclusion (ibid. 22) : "In summation, we conclude that the book of Malachi derives from a period roughly contemporaneous with the ministries of Ezra and Nehemiah in the mid-fifth century B.C. This dating shifts the burden of proof on to those scholars who deny that Malachi shared the concern of Ezra and Nehemiah with the problem of literal mixed marriage". Pour une datation beaucoup plus tardive de Malachie (250-200 av. J.-C.), cf., p. ex., M. Krieg (1993: 202).

¹⁸⁰ Cf. supra § B.II.1.2.2.3.

cependant minoritaire, qui est notamment défendue (dans l'exégèse féministe) par I. Fischer (1997: 195ss ; 1999: 108), à savoir celle que la généalogie davidique, ainsi que Rt 4,12, faisaient dès l'origine partie du livre de Ruth, conçu à l'époque d'Esdras/Néhémie.

c) 1 Ch 2,3s est consacré à la descendance de Juda et le v.3 comporte une référence explicite (littérale) à Gn 38,7¹⁸¹. 1 Ch 7,22s, en revanche, paraît faire allusion à Gn 37,34 et à Gn 38,3ss.7 - ce qui témoigne de la juxtaposition de ces deux chapitres à l'époque du Chroniste¹⁸².

d) Finalement, Gn 38 fait aussi vraisemblablement partie du matériau vétérotestamentaire utilisé dans le livre de *Tobit*, généralement daté du IIIe s. av.J.-C.¹⁸³, dont les versions BA et S de Tob 8,10 semblent avoir intégré Gn 38,11 - (ce à quoi s'ajoute peut-être en Tob 8,10 S peut-être une intégration de Gn 38,23).¹⁸⁴

L'ensemble de ces références à l'histoire de Juda et Thamar (vv.1-11) suggère pour l'instant deux observations : (1) Le terminus ad quem du texte de Gn 38 - ou d'une tradition conforme - est à situer à l'époque du Second Temple, donc après 515 av.J.-C. (2) Ceci ne prouve pas encore qu'elle n'a pas existé auparavant, mais pour reprendre l'un des présupposés qui sont à la base de cette étude, à savoir que Gn 38 a dû connaître un certain rayonnement, on peut au moins noter que cet intérêt se manifeste (dans les textes) seulement à cette époque tardive. Ceci soulève la question des raisons de cet intérêt, à laquelle on ne pourra cependant répondre qu'en fin de cursus (cf. infra § C.IV).

3. Références à d'autres textes de l'Ancien Testament faites en Gn 38

De manière globale on notera que les références retenues en Gn 38,1-11 touchent le cycle de Jacob (Gn 29-30.35), quelques passages législatifs, plusieurs récits relatifs au personnage de David (1 et 2 S), l'histoire de la Sunamite (2 R 4), et peut-être aussi le livre de Ruth. S'y ajoutent éventuellement des passages du cycle d'Abraham et de celui de Samson, sur lesquels nous reviendrons ultérieurement lorsque d'autres éléments se seront ajoutés à ceux qui ont été relevés jusqu'ici.

a) Parmi ces références, celles qui sont faites aux *traditions davidiques* sont les plus fréquentes. La première, faite en Gn 38,1 via le gentilicium *adoullamite*, touche plus particulièrement le récit de 1 S 22,1 (ss) qui fait partie de ce qui est communément appelé *l'histoire de l'ascension* (1 S 16 - 2 S 5,10 ou 2 S 7*). Selon la délimitation de cette dernière, on y trouve aussi la première mention du roi de Tyr, Hiram (2 S 5,11) - objet de la deuxième référence (Gn 38,1) - qui ne paraît toutefois pas viser un récit précis, mais plutôt une tradition concernant ce personnage que l'on retrouve dans *l'histoire dite de la succession* (2 S 7-1 R 2*).

En ce qui concerne *l'histoire de l'ascension*, A. de Pury et al. (1996: 106s) sont plutôt optimistes lorsqu'ils parlent d'"une certaine unanimité quant à l'âge relativement élevé de la première mouture" qui daterait de la fin du Xe ou du IXe siècle. La recherche est toutefois un peu moins divisée que dans le cas de *l'histoire dite de la succession*. Concernant 1 S 16ss, cependant, les hypothèses aussi divergent, et cela notamment au niveau des ajouts rédactionnels dtr (ou autres). 1 S 22 où le lieu Adoullam est mentionné pour la première fois en lien avec David¹⁸⁵, n'y fait pas exception.

D'après F. Stolz (1981: 143s), les vv. 1-5 de 1 S 22 constituent un bref rapport intermédiaire rédactionnel reflétant quelques souvenirs historiques du sort de David après sa séparation d'avec Saül. Ces souvenirs auraient été résumés par le concepteur de ce que F. Stolz appelle la "*Dynastieerzählung*" - "récit dynastique" regroupant *l'histoire de l'ascension* et celle de *la succession* - dont la version finale daterait de deux ou trois générations après David (ibid. 18s). L'hypothèse que les vv.1-5 constituent une première partie du ch. 22 est assez répandue et se retrouve, par exemple, aussi chez A. Caquot/Ph. de Robert (1994: 268) selon

¹⁸¹ Cf. supra §. B.I.2.2.2.3.

¹⁸² Cf. supra § B.I.2.2.2.1.b.

¹⁸³ Cf. P. Deselaers (1982: 342) : "... Mitte 3. Jh. v. Chr. mit einer Neigung in die 2te Hälfte dieses Jahrhunderts".

¹⁸⁴ Cf. supra § B.II.3.2.2.4.

¹⁸⁵ Cf. supra § B.I.1.2.2.3.c.

lesquels il s'agirait cependant de la rédaction finale - du Deutéronomiste (cf. *ibid.* 19) - qui aurait combiné trois fragments de traditions indépendantes (vv.1-2; 3-4; 5).

Nous avons vu que la tradition davidique concernant Adoullam est au moins présupposée connue aux temps de la conception du premier chapitre du livre de Michée (Mi 1,15)¹⁸⁶. Celui-ci semble postérieur à la chute de Samarie (époque d'Ezéchias), ce qui ne prouve aucunement que cette tradition n'existait pas déjà auparavant. Or, selon la première évaluation de 1 S 22,1, faite en lien avec celle de la référence à Hiram, l'enjeu retenu, à savoir le lien avec l'*étranger*, n'a été envisageable qu'en présupposant aussi le contenu de 1 S 22,5¹⁸⁷. Selon la datation ancienne que F. Stolz propose de 1 S 22,1-5, et en supposant que l'histoire de Juda et Thamar s'y réfère¹⁸⁸, le terminus a quo de cette dernière se situerait donc aux environs du IX^e siècle, ce qui exclut en tous cas qu'elle ait été conçue (soit oralement, soit par écrit) à l'époque pré-monarchique. En suivant l'hypothèse d'A. Caquot/Ph. Robert, la datation de Gn 38 devrait être sensiblement baissée et nous amènerait à l'époque exilique, voire post-exilique - selon la datation que l'on envisage pour la, voire les, rédaction(s) dtr.

Les autres traditions davidiques auxquelles Gn 38,1-11 semble faire allusion proviennent toutes de l'*histoire dite de la succession* qui donne lieu à beaucoup moins d'unanimité parmi les exégètes que ce n'est le cas pour l'histoire de l'ascension¹⁸⁹. Quant aux passages relevés en rapport avec Gn 38,1-11, nous avons envisagé des intertextualités avec 2 S 11-14.

Parmi les allusions probables faites à 2 S 11, nous avons retenu le nom propre "Batshéba" et les expressions linguistiques relatives à la première rencontre de cette femme avec David¹⁹⁰ - à quoi s'ajoute la correspondance entre Gn 38,10 et 2 S 11,27b où l'on rencontre la formule "agir mal aux yeux de Yahvé" que bon nombre d'exégètes considèrent comme une expression deutéronomiste¹⁹¹.

C'est entre autres cette formule qui conduit H.-Chr. Schmitt (1980) à voir en Gn 38,10 la main de la rédaction yahviste tardive qui aurait des parentés stylistiques avec l'école dtr¹⁹². En ce qui concerne l'attribution de 2 S 11,27b à une rédaction dtr, S.

¹⁸⁶ Cf. supra § B.I.1.2.2.3.b.

¹⁸⁷ Cf. supra § B.I.1.2.2.4.a.

¹⁸⁸ Rappelons que l'orientation inverse, à savoir l'hypothèse que les traditions davidiques en question font allusion à une ancienne tradition judéenne transmise en Gn 38, est exclue. Le nom Hira en Gn 38,1 ne correspond pas exactement à celui du roi de Tyr qu'il peut cependant évoquer. Autrement dit : si Gn 38 était la référence d'origine de ce détail de la tradition davidique, on se serait attendu à ce que l'orthographe de Gn 38 y soit repris au lieu de la variante Hiram dont la teneur consonantique correspond d'ailleurs à celle du nom d'un roi sidonien (cf. supra § B.I.1.2.2.4.a). Nous avons fait une observation semblable concernant le gentilicium "adoullamite" (Gn 38,1) et le nom du refuge de David (1 S 22,1) : tandis que le premier peut évoquer le second, on voit mal comment le gentilicium - indication vague liée à une personne - aurait pu servir de référence à un lieu étroitement associé à la qualification de "refuge/grotte" absente de Gn 38 (cf. supra § B.I.1.2.2.3.c).

¹⁸⁹ "Aucun chapitre ne donne une introduction satisfaisante à cet ensemble présumé indépendant de son contexte actuel. Alors, faut-il en conclure que l'incipit originel a été perdu ou altéré au moment de l'insertion de l'ensemble dans HD ? Un autre problème est celui de l'idéologie de l'histoire de la succession: Pour ou contre David ? Pour ou contre Salomon ? Ou contre la royauté en tant qu' institution ? (...) Les travaux de Würthwein et Veijola semblent confirmer que la première version de l'histoire de la succession donne de David et de Salomon une image très négative. Tous les textes légitimant la dynastie davidique seraient à considérer comme des créations dtr. Mais de quand faudrait-il dater cette première version ? - de l'époque même des événements supposés ? Cette thèse est de plus en plus contestée. Ainsi Gunn, à la suite de Whybray, Ackroyd et d'autres, considère-t-il 2 S 7ss non pas comme une historiographie mais comme un roman, (...), écrit des siècles après la naissance de la monarchie israélite, et qui ressemble en quelque sorte aux histoires royales de Shakespeare. (...). C'est certainement J. Van Seters qui a tenté de bousculer la vision traditionnelle des choses de la manière la plus radicale. Pour lui, il est tout simplement impossible que le Dtr qui, en Rois, fait de David le modèle servant à l'évaluation de tous ses successeurs, puisse rapporter des histoires aussi peu flatteuses pour David que celle, p.ex., du meurtre d'Urie. Il en déduit que la *Court History of David* (2 S 2-4; 9-20 ; 1 R 1-2) doit être une insertion post-dtr qui n'a jamais eu d'existence indépendante, et il estime que cette histoire ne peut pas avoir été écrite avant 550, d'autant plus que «the events may all be imaginary». Cette «histoire de la cour» aura été insérée en HD afin de lutter contre toute idéologie royale et, à la fin de l'exil, contre les premières tendances messianiques qui risquaient de se cristalliser autour de la figure de David." (A. de Pury et al., eds., 1996: 107s.). Cf. maintenant aussi A. de Pury/Th. Römer, eds., 2000.

¹⁹⁰ Cf. supra § B. I.1.2.2.5.b. Pour une référence probable à 2 S 11,5 en Gn 38,25, cf. infra § B.IV.2.2.5.

¹⁹¹ Cf. supra § B.II.2.2.2.4.

¹⁹² H.-Chr. Schmitt (1980: 87s note 390) - suivi par N. Kebekus (1990: 333) ; voir aussi infra H.R. § II.2.1. G.Y.S. Ho (1999) - qui signale plusieurs parallèles entre Gn 38 et l'histoire de la Succession - fait un rapprochement entre Gn 38,7.10 et 2 S 12,9

Seiler (1998: 249s)¹⁹³ - pour qui l'histoire de la succession date du règne de Salomon - objecte deux arguments de taille : (1) la formule en question ne se rencontre pas exclusivement dans des textes deutéronomistes comme le montre l'exemple de Gn 38,10. (2) la notice en Gn 38,10 est indispensable pour l'histoire racontée de sorte qu'il ne peut pas s'agir d'un ajout rédactionnel. Quant à l'expression "agir mal aux yeux de Yahvé" en 2 S 11,27, Seiler y voit un élément appartenant au texte d'origine soulignant l'image négative de David dépeinte en 2 S 11 (et ailleurs) ; dans d'autres passages de l'histoire de la succession, l'auteur montrerait au contraire de la sympathie à l'égard du roi, de sorte que sa position refléterait une *solidarité critique* : "So wird man die Haltung des Erzählers gegenüber David am besten als *kritische Solidarität* bezeichnen können. Er weist ungeschminkt auf dessen Fehler hin, aber gerade deshalb, weil er für den Bestand seines Königtums eintritt..." (ibid. 255).

Notre étude de Gn 38,1-11 démontre à deux niveaux thématiques que l'histoire de Juda et Thamar n'est guère un texte deutéronomiste : le topos de la terre promise incluant la soumission (voire l'extermination) des autochtones ainsi que l'attitude critique envers l'exogamie - qui constituent des piliers politico-théologiques de l'école dtr - sont absents en Gn 38. En matière d'exogamie, l'école dtr - ou, pour rester plus prudent, l'histoire de la succession - fait une exception pour David (et Salomon) qui reçoit aussi un traitement de faveur dans ce qui suit la remarque critique de 2 S 11,27b, car il gardera la vie sauve (2 S 12,13) : c'est son fils, né de l'union avec Batshéba, qui mourra (2 S 12,14).

Parmi tous les chapitres constituant l'histoire de la succession, S. Seiler (1998: 323)¹⁹⁴ reconnaît en 2 S 12 (et en 1 R 2) le plus grand nombre d'ajouts rédactionnels. La raison de ces ajouts - parmi lesquels figureraient aussi 2 S 12,13a-15a - résiderait dans la thématique particulière de ces chapitres qui serait en 2 S 12 celle de la faute et de la punition de David : "Die Bestrafung des Ehebrechers David führte zu nachträglichen Reflexionen über dessen Schuld und Strafe" (ibid.). La mort effective de l'enfant est contée en 2 S 12,15bss que S. Seiler attribue au texte d'origine, mais on retiendra que le passage qui nous intéresse particulièrement par rapport à Gn 38, à savoir la double annonce - pardon accordé à David, mais mort du fils - est considéré comme un ajout dtr selon certains¹⁹⁵.

Le récit du viol de Thamar en 2 S 13,1-22¹⁹⁶ conduit également à des positions divergentes.

Partie intégrante de l'histoire de la succession selon S. Seiler, avec un seul ajout rédactionnel au v.18 (1998: 90ss), d'autres attribuent un bon nombre de versets à une main secondaire. Il en est de même pour la finale de 2 S 13 (cf. infra) ainsi que pour 2 S 14¹⁹⁷ où l'on retrouve une politique d'exception semblable à celle que nous avons constatée en 2 S 12, car Absalom garde la vie sauve malgré le meurtre de son frère¹⁹⁸.

Les parallèles linguistiques entre Gn 38 et 2 S 14 sont assez minimes. Compte tenu d'autres allusions aux récits davidiques et en raison de quelques éléments thématiques, nous sommes cependant d'avis que la

(sans mentionner le passage, cependant plus proche, de 2 S 11,27b) et en déduit que l'auteur de l'histoire de Juda et Thamar "like the author of the David story, was somehow influenced by "Deuteronomic/Deuteronomistic" vocabulary" (ibid. 518s avec note 8).

¹⁹³ Pour le caractère dtr de 2 S 11,27b, cf. les indications bibliographiques données chez S. Seiler (1998: 249 et 251 avec n. 35.36.42).

¹⁹⁴ "Die Erzählung von der Begegnung Natans mit David in 2 Sam 12,1-5.7a.13a-15a ist ein Zusatz, der den König durch dessen Schuldbekentnis und den Zuspruch der Vergebung durch den Propheten entlasten will. Eine spätere Bearbeitungsschicht liegt in V.9a.10a vor; sie könnte von DtrH stammen. Hier wird die Natanparabel durch einen Hinweis auf die Ermordung Urijas ergänzt. Ein noch späterer Redaktor hob die Gaben und Wohltaten Jahwes an David hervor (V.7b.8.10b). V.11f. gehen vermutlich auf einen dtr. Ergänzer zurück, für den das Weissagungs-Erfüllungs-Schema eine besondere Rolle spielt. Die Bearbeitungen in V.24bß..25 betonen, daß Salomo der von Jahwe Geliebte und Erwählte ist."

¹⁹⁵ Cf. les indications chez S. Seiler (1998: 258-266).

¹⁹⁶ Cf. supra § B.II.3.2.2.3.

¹⁹⁷ Pour 2 S 13, 1-22 ; 2 S 13,32ss et 2 S 14, cf. la discussion et les indications bibliographiques chez S. Seiler (1998: 90-95.101ss). Voir aussi l'histoire de la recherche chez W. Dietrich/Th. Naumann (1995: 264ss).

¹⁹⁸ S. Seiler (1998: 113ss) reconnaît en 2 S 14 un "Normenkonflikt" : Absalom est coupable du meurtre de son frère et son amnistie aurait violé le droit auquel même le fils du roi était soumis ; d'un autre côté, David risquait d'enlever au peuple l'héritier du trône, ce dont l'ensemble du royaume aurait souffert. Seul un acte de clémence pouvait résoudre le problème conformément au cas de la femme tékoïte. Cette argumentation ne nous paraît pas très convaincante, car il y a tout de même une différence non négligeable avec l'histoire racontée par la femme tékoïte : elle n'a plus qu'un seul fils, tandis que David a encore d'autres héritiers (cf. 2 S 3,2-5) ; aussi le traitement de faveur accordé à Absalom reste-t-il ambigu et exceptionnel.

probabilité d'une référence à ce chapitre mérite au moins d'être envisagée : (1) 2 S 14 reprend le thème du traitement de faveur d'un membre de la famille de David. (2) La figure d'Absalom est doublement liée à un personnage nommé Thamar (sa soeur, sa fille). (3) Les versets 23-39 de 2 S 13 qui figurent entre le récit du viol de Thamar et 2 S 14 ont des topoï communs avec Gn 38, de sorte que les lecteurs de l'histoire de Juda et Thamar ont ainsi pu être conduits - de fil à l'aiguille - jusqu'au récit de la femme tékoïte où la figure de la veuve crée d'ailleurs une transition avec Gn 38,11.

Gn 38,1-11 ferait donc allusion à des événements de la vie de David que le texte actuel présente dans une suite de chapitres (2 S 11-14) - à quoi s'ajouteraient des éléments plus isolés comme l'histoire liée à la grotte d'Adoullam (1 S 22,1-5) et le personnage de Hiram. De l'ensemble de ces références potentielles se dégagent des correspondances et différences entre Juda et David ainsi qu'entre des membres de leur famille :

- Juda et David sont en contact amical avec un étranger (Hira/Hiram).
- L'allusion à Adoullam introduit deux différences qui restent à évaluer ultérieurement : Juda se tourne non seulement vers l'étranger, mais se sépare en même temps "de ses frères" (v.1), tandis que David, d'abord seul à Adoullam, y est rejoint par "ses frères" (1 S 22,2) ; l'un reste à l'étranger, l'autre retourne en Juda (1 S 22,5).
- Juda et David "prennent" une femme étrangère avec laquelle ils procréent (Gn 38,2-5 ; 2 S 11,3.4.27). Ajoutons-y, en anticipant, qu'ils perdent le (deux des) fils né(s) de cette union (Gn 38,7.10 ; 2 S 12, 14ss)¹⁹⁹, puis deviennent de nouveau pères (Gn 38,27ss ; 2 S 12,24).
- Tous deux ont une attitude négligente envers un membre de leur famille du nom de Thamar (Gn 38, 11 ; 2 S 11,21) dont les sorts respectifs se rejoignent aussi dans celui d'une tierce personne, Absalom : comme elles, il est renvoyé dans sa maison (cf. 2 S 11,20 ; 14,20), et le motif de son renvoi (David ne lui a pas encore pardonné le meurtre de son fils Amon) trouve un certain parallèle dans celui de la belle-fille de Juda (ce dernier la croit responsable de la mort de ses deux fils).
- Aussi bien l'action de David (2 S 11,27) que celle du fils de Juda (Gn 38,10) est jugée mauvaise aux yeux de Yahvé, mais contrairement à Onan, David n'est pas mis à mort : c'est son fils qui meurt à sa place, tout comme Absalom aura la vie sauve malgré le meurtre d'Amnon.

L'un des thèmes centraux qui se dégage est visiblement le lien que Juda et David entretiennent avec des étrangers/étrangères - sauf que David, contrairement à Juda, reste en contact avec sa famille d'origine. Ce thème sera à reprendre dans le cadre de la discussion du récit de naissance de Gn 38,27ss, car l'un des enfants issu de la relation entre Juda et Thamar - femme probablement étrangère - est un ancêtre de David.

L'autre thème central à retenir se compose de deux données : l'une se situe au niveau humain (faillibilité) et de Juda (Onan) et de David (Absalom), l'autre au niveau du jugement de leurs actes, qui n'est pas identique. Le message est-il que David, certes, est un homme comme les autres (en l'occurrence comme Juda), mais tout de même à part en tant qu'élus de Yahvé - ce en quoi l'auteur de Gn 38 irait dans le sens d'une idéologie davidique, peut-être surtout "deutéronomiste" - ou bien le rappel des traits humains de David sert-il, au contraire, à mettre en cause le statut particulier qui lui y est accordé (David n'est qu'un homme comme les autres) ? Il n'est pas évident de répondre de façon certaine à ces questions, mais quelques éléments paraissent plutôt parler en faveur du second cas de figure : à l'intérieur de l'Ancien Testament au moins, la mise à mort du "premier-né" par Yahvé - ou sa mort tout court - est toujours rattachée à une faute (ou à une action) de son père. Ceci ne prouve en rien que d'autres conceptions n'aient pas existé, mais au niveau vétéro-testamentaire, Gn 38,7 se distingue en tous cas d'une conception assez générale qui rejoint celle de la "victime expiatoire" (cf. 2 S 12,14ss) et de la "faute héréditaire". La mise à mort d'Onan suite à son refus de procréer met non seulement en relief la dimension de la responsabilité

¹⁹⁹ G.Y.S. Ho (1999: 515s) fait un rapprochement entre la mort des deux premiers fils de Juda et celui d'Amnon et d'Absalom en y ajoutant le topos du "sex scandal" : "The plot of the Judah story develops from the death of his first two sons, Er and Onan, to his sex scandal with his daughter-in-law. The two events could be understood as causally related. The David story shows a similar development in plot but in opposite direction- from his sex scandal to the death of his two sons, Amnon and Absalom. In the David story the two events have obvious causal relation". Ces propos appellent deux remarques : (1) en Gn 38, c'est plutôt le fait que Juda refuse de donner Thamar à son troisième fils qui est "causally related" à son rapport sexuel avec sa belle-fille. (2) dans l'histoire de la Succession, c'est non pas la relation sexuelle entre David et Batshéba, mais le viol de Thamar qui est en relation avec la mort d'Amnon (tandis que celui d'Absalom est la conséquence de sa tentative d'usurpation).

individuelle pour des fautes commises (déjà présente dans le cas d'Er), mais elle laisse même entendre que Yahvé - dans l'optique de Gn 38 au moins - impute à l'homme la responsabilité de la vie, c'est-à-dire le devoir de sa sauvegarde et de son maintien. Cet enjeu qui se dégage clairement de Gn 38,7-10 paraît difficilement laisser place à une "exception", et cela quelle que soit la personne concernée. Aussi nous semble-t-il probable que les différentes références faites à David trouvent leur apogée dans une *critique* à l'égard du traitement de faveur accordé à David (et à ses fils) tel qu'il se trouve véhiculé soit déjà par une tradition ancienne, soit, et peut-être plus vraisemblablement, par l'idéologie deutéronomiste. L'attribution de la formule "agir mal aux yeux de Yahvé" (Gn 38,10 ; 2 S 11,27b) au vocabulaire-type du deutéronomiste qui se situe avant tout au (voire à divers) niveau(x) thématique(s) corroborerait une interpellation des cercles ainsi dénommés.

Le traitement de faveur accordé à David (et à certains de ses fils) nous amène aussi au phénomène de l'exogamie. Il a déjà été signalé que la nationalité de Batshéba n'est pas indiquée, mais que la référence à 2 S 11,4 faite en Gn 38,2 peut au moins suggérer qu'elle fut considérée comme une étrangère. Or, en 2 S 11-12, l'exogamie n'est pas condamnée, et elle n'entraîne par ailleurs aucune punition concernant directement David ou encore Salomon. Le fait que Salomon ait épousé des femmes étrangères n'est point caché ni même critiqué, et ce n'est pas lui qui payera cette faute, mais son fils (cf. 1 R 11,1-14). Le raisonnement qui peut s'ensuivre est peut-être trop moderne, mais profondément humain et donc envisageable à n'importe quelle époque : est-il "convaincant" d'accorder à David (et à cause de lui aussi à Salomon) ce qui est par ailleurs (notamment dans l'optique dtr) interdit aux communs des mortels ?

b) Le topos de la "vie", au nom de laquelle l'auteur de Gn 38 semble s'opposer au traitement de faveur mentionné ci-dessus, nous amène à la suite "conception, naissance" qui l'illustre par excellence. Largement attestée dans l'Ancien Testament, elle nous avait plus particulièrement conduit au *cycle de Jacob*, c'est-à-dire au récit généalogique de Gn 29,32-30,24; les versets retenus étaient 29,33.34.35 ; 30,7.17.19 ainsi que la finale 30,23.24²⁰⁰.

Ce récit généalogique a souvent été considéré comme très composite et des hypothèses variées ont été établies pour remonter à tel ou tel morceau appartenant à J ou E²⁰¹. Selon E. Blum (1984: 111), au contraire, il s'agit d'un passage conçu de façon homogène et bien structuré - (seule la notice sur la naissance de Dina serait un ajout plus tardif) - appartenant à la première mouture du cycle de Jacob ("Kompositionsschicht") datée du début de l'histoire du royaume du nord sous Jéroboam I (ibid. 203).

Partageant avec les tendances récentes de la recherche l'importance accordée à la version finale des textes de la Genèse, Th. Nauerth (1997) s'intéresse notamment à la rédaction finale tout en prenant en compte l'aspect diachronique. Une étude minutieuse (ibid. 176-183) l'amène pour Gn 29,32-30,24 au constat que la première forme littéraire ne comportait que les versets 29,31.32a.b.33 ; 30,14-16.17b*. 18a.22.23. Tous les autres versets, ainsi que la forme actuelle du récit, seraient dus à une rédaction finale (ibid. 183). Ce récit final ayant un rôle préparatoire pour d'autres textes finaux de la Genèse, cette rédaction ne saurait être que celle du livre de la Genèse (ibid. 195).²⁰² Dans la mesure où Th. Nauerth omet d'établir des liens quelconques avec Gn 38 - qui cependant existent au niveau linguistique - cette dernière remarque n'est en tous cas pas valable au niveau de l'histoire de Juda et Thamar, qui semble présupposer l'existence du texte actuel de Gn 29,32-30,24.

Ni E. Blum, ni Th. Nauerth ne signalent le parallèle formel, cependant évident, entre Gn 35,16s et Gn 38,5²⁰³. Parmi d'autres, ces deux exégètes établissent en revanche un lien entre le récit de naissance de Benjamin et la deuxième étymologie du nom de

²⁰⁰ Cf. supra § B.I.2.2.2.1.

²⁰¹ Cf. le résumé chez E. Blum (1984: 106ss).

²⁰² "Als literarischer Ausgangspunkt sind nur die Verse 29,31.32a.b.33; 30,14-16.17b*.18a.22 und 23 anzusehen. Die Umarbeitung dieser Erzählfolge zu ihrer vorliegenden, genau zwölf Geburten umfassende Gestalt ist, wie die vielfältigen Verknüpfungen zwischen den redaktionellen Textpartien gezeigt haben, einer einzigen Redaktion zuzuschreiben, die damit auch für die heutige literarische Gestalt der Erzählung verantwortlich zeichnet. (...) Die für den vorliegenden Text des Genesisbuches an mehreren Punkten unverzichtbare vorbereitende Rolle von 29,31ff in vorliegender Gestalt läßt nur die Folgerung zu, daß die schlußredaktionelle Überarbeitung dieser Erzählfolge zugleich eine schlußredaktionelle Gestaltung des Genesisbuches insgesamt ist."

²⁰³ Cf. supra § B.I.2.2.2.5.

Joseph en Gn 30,34 qui anticipe cette naissance²⁰⁴. Pour E. Blum (1984: 209), Gn 35,16-20 fait partie de ce qu'il appelle "erweiterte Jakobserzählung" - (probablement) ajoutée (peu de temps après) à la "Jakobserzählung" proprement dite qui comporte selon lui le récit généalogique de Gn 29,32-30,24. Selon Th. Nauerth (ibid. 263.266), quelques observations parleraient en faveur du fait qu'un niveau plus ancien de Gn 35,16-20, c'est-à-dire un récit pré-sacerdotal ("vorpriesterschriftlich"), rapportait seulement l'enfantement difficile (16b.17a ?b ...) - donc l'élément qui nous intéresse par rapport à Gn 38,5.

On signalera en dernier lieu l'étude récente de J.-D. Macchi (1999) qui aborde le récit généalogique de Gn 29.30 (y compris Gn 35,16-20) sous l'angle de la question des "systèmes tribaux israélites". Démontrant qu'il s'agit du passage vétérotestamentaire le plus ancien ayant intégré un système à douze tribus, et remarquant "à la suite de plusieurs exégètes que l'épisode de la naissance des fils de Jacob est assez mal ancré dans son contexte" (ibid. 270), c'est surtout son lien thématique avec le cycle d'Abraham (stérilité et servante comme mère porteuse) - que cette liste présupposerait - qui l'amène à le dater au plus tôt peu avant l'exil (ibid. 271.306).

Nous nous contenterons de ces trois positions concernant Gn 29.30 et 35,16ss, qui nous serviront d'échantillon de la recherche. En ce qui concerne notre hypothèse que Gn 38, 2-5 se réfère à ces passages du cycle de Jacob, la position d'E. Blum présupposerait que l'histoire de Juda et Thamar existait au moins après le IXe siècle et que son concepteur connaissait ces textes venus du royaume du nord. La position de Th. Nauerth, par contre, demanderait à ce que l'on descende sensiblement dans la datation, voire à la rédaction finale de l'ensemble de la Genèse (mais pour la raison mentionnée ci-dessus, cette rédaction finale ne serait pas celle qu'envisage Th.Nauerth), tandis que l'on se situerait avec J.-D. Macchi peu avant l'exil.

L'hypothèse quant à la datation de Gn 38 devant rester ouverte pour l'instant, il nous faut encore brièvement revenir sur l'enjeu probable des références faites au cycle de Jacob. Dans le récit des naissances des fils de Jacob, Dieu est omniprésent à travers les noms donnés aux enfants : c'est lui qui est à l'origine de leur vie. Sur ce point, Gn 38 se distingue sensiblement d'une conception par ailleurs prédominante dans l'Ancien Testament²⁰⁵. Gn 35,16, au contraire, met en relief la fragilité de la vie et s'inscrit ainsi dans un des thèmes principaux de Gn 38.

c) Cette thématique se retrouve dans l'*histoire de la Sunamite* - 2 R 4,8-37 - dont les vv. 16 et 28 avec leur contexte semblent faire l'objet d'une référence en Gn 38,5 via les noms Shéla et Kézib (cf. supra § B.I.2.2.2.4.b). Cette histoire fait partie du cycle d'Elisée, lui-même compté parmi les textes dits prophétiques des livres des Rois dont les datations varient.

"A la suite de Noth, les récits concernant Elie et Elisée furent considérés comme matériau traditionnel intégré par Dtr dans son oeuvre. (...) A. Campbell propose de reconstituer un "prophetic record", qui commencerait avec l'histoire de Samuel, notamment les récits sur Elie et Elisée et se terminerait avec la révolte de Jéhu, événement qui lui fournit également un argument de datation. La reconstruction d'un tel document remontant au IXe s. av.J.-C. ne fait cependant pas l'unanimité. De nombreux travaux ont souligné le caractère tardif de certains récits prophétiques en Rois. H.-C. Schmitt envisage pour le cycle d'Elisée une histoire rédactionnelle très compliquée. Selon lui, la plus grande partie de la tradition sur Elisée n'a été insérée dans Rois qu'après l'édition dtr. (...) A. Rofé insiste sur le caractère légendaire des récits sur Elie, Elisée et le prophète anonyme en 1 R 13 (...) qu'il considère comme tardifs. S.L. Mc Kenzie (...) arrive à la conclusion que presque tous les récits prophétiques contenus entre 1 R 13 et 2 R 13 sont des insertions post-dtr." ²⁰⁶

²⁰⁴ Cf. Th. Nauerth (1997: 197) : "Der Zielpunkt der älteren Erzählung, die Geburt Josefs, wird ersetzt durch die Erwartung einer weiteren Geburt der Rahel. In 35,16-20 bedarf es denn auch keines Rückbezuges, um deutlich zu machen, daß hier die in 30,24b geweckte Spannung ihre Lösung erfährt".

²⁰⁵ Cf. aussi E.M. Menn (1997: 96) qui compare les divers récits de naissance de l'Ancien Testament avec Gn 38 et en conclut : "The conception which occurs therefore appears to be the result of events that remain entirely in the human level, in contrast to the interaction between human and divine levels that characterizes the birth narratives containing the barren wife motif". Le seul récit qui se rapproche en cela de Gn 38 est celui de Gn 19,30-38 (cf. E.M. Menn ibid. 96ss) auquel l'analyse du vocabulaire de l'histoire de Juda et Thamar ne nous a pas encore conduit jusqu'ici. Cf. aussi infra le troisième bilan intermédiaire des intertextualités.

²⁰⁶ A. de Pury et al., éd. (1996: 112s).

La tendance à une datation tardive concerne généralement l'insertion des histoires respectives dans dtrG, ou du moins quelques versets attribués au rédacteur deutéronomiste. Ceci ne signifie cependant pas que les exégètes excluent une existence antérieure de telle ou telle partie.

D'après H.-Chr. Schmitt (1972: 101.137s), la majeure partie de l'histoire actuelle de la Sunamite (2 R 4,8-17^{ba}.18-27^{bβ}.28-33a.34-37) aurait trouvé son entrée dans un recueil de récits de miracles ("Wundergeschichtensammlung") au début du règne de Jéroboam II (787-746), avant qu'une dite "Gottesmannbearbeitung" ait inséré ce recueil dans le livre des Rois dans la première moitié du 5^e siècle. L'analyse de H.-J. Stipp (1987: 298.472s) diffère quant aux détails, mais lui aussi a dégagé un texte de base de l'histoire de la Sunamite qu'il estime antérieure à la réception dans Hdtr et dans lequel figurent aussi les versets qui nous intéressent ici (texte de base selon Stipp : vv. 8-12.16-28. 30cf.33-34.36-37).

Quant à la question de l'âge de l'histoire de Juda et Thamar qu'impliquerait une référence à celle de la Sunamite, on retiendra les données suivantes : il n'est a priori pas exclu que l'histoire de Juda et Thamar se réfère à un texte qui n'a pas encore été inséré en 2 R, mais qui circulait indépendamment. La datation la plus haute, proposée par A. Campbell, serait le IX^e siècle, tandis que H.Chr. Schmitt opte pour la seconde moitié du VII^e. Plus pertinente s'avère la possibilité - également envisageable - que ce texte de référence se trouvait déjà intégré en 2 R, ce qui amènerait à nouveau à descendre à l'époque de l'école deutéronomiste, voire à celle qui lui succède.

En ce qui concerne finalement l'enjeu d'une référence à l'histoire de la Sunamite, on rappellera que l'essentiel se trouve exprimé à travers les verbes כִּזַּב et שָׁלַח (figurant respectivement au verset 16 et 28) et dans les versets qu'ils encadrent : Elisée annonce un fils à la Sunamite qui l'accuse de mensonge (v.16) ; ce fils naît (v.17a) et meurt (v.20) ; la Sunamite rappelle son accusation (v.28). De ces éléments déjà se dégage une critique à l'égard du prophète se croyant lui-même maître de la vie - à quoi s'ajoute en 2 R 4,34 un pouvoir sur la mort cependant précédé par une invocation de Dieu (v.33). Outre le topos du mensonge lié à la vie comme en Gn 38,5.11, on y retrouve la conception - absente en Gn 38 - de la vie dispensée par Dieu. La discussion de Gn 38,11 avec son topos de la femme fatale - lié, de façon plus générale, à celui de la superstition (cf. supra § B. II.3.2.2.4) - nous amène à un autre trait de l'histoire de la Sunamite : au v.29, Elisée confère son pouvoir à Ghéhazi au moyen de son bâton, mais celui-ci ne parvient pas à ramener l'enfant à la vie (v.31). Ces versets²⁰⁷ semblent dégager une critique à l'égard de la croyance aux miracles ou à des forces magiques - croyance attestée à travers les époques²⁰⁸ - qui s'approche du domaine de la superstition. Dans la mesure où les vv. 5 et 11 de Gn 38 sont liés au niveau des tensions internes, cette attitude critique a peut-être pu contribuer au choix de la référence faite à l'histoire de la Sunamite.²⁰⁹

²⁰⁷ Pour H.-Chr. Schmitt (1972: 101. 137s), ces versets font partie du texte de base ; d'après H.-J. Stipp (1987: 298), ils sont dus à un premier remaniement.

²⁰⁸ En ce qui concerne les aspects "magiques" dans les traditions relatives à Elisée, cf. M. Beck (1999: 118.172.177) dont l'étude plus générale sur la magie dans l'ancien Israël conduit au constat que la croyance en ce phénomène n'est pas limitée aux époques archaïques, mais qu'elle s'y rencontre encore tardivement (ibid. 170ss).

²⁰⁹ Revenons encore brièvement au motif de la femme fatale - ou de la "killer-wife superstition" - véhiculé par Gn 38,11 et inhérent au livre de Tobit, et rappelons à ce sujet l'hypothèse de M.A. Friedmann (cf. supra § B.II.3.2.2.4), à savoir qu'il y a à cet égard deux rédacteurs qui sont à l'oeuvre en Gn 38: l'un qui attribue la mort d'Er et d'Onan à Thamar, l'autre, plus tardif, qui précise que leur mort est due à leur propre péché. Ne se prononçant pas sur l'âge de l'histoire de Juda et Thamar, M.A. Friedmann semble en tous cas la situer avant la période du Second Temple puisqu'il pose la question : "Did the 'killer-wife' superstition persist in the popular religion of Israel, despite the attempt of the narrator of Gen. 38 to eradicate it (...), or was it reintroduced in Judaism as a foreign element during the Second Temple period" - pour y répondre, en partant alors du livre de Tobit, que "the likely Persian origin of the Book of Tobit and the explicit demonology (and angelology) of the story strongly suggest the latter possibility" (1990: 34s). Selon M.A. Friedmann, cette superstition aurait donc existé aux temps de la première version de l'histoire de Juda et Thamar, puis elle aurait disparu (justement ? suite à son remaniement par le deuxième rédacteur) avant d'être de nouveau introduite dans le Judaïsme à l'époque perse. Il nous paraît problématique de supposer qu'une croyance populaire ait pu disparaître, notamment à cause d'un seul récit qui ne s'y oppose pas explicitement, car dans ce domaine le phénomène d'une continuité est plus envisageable. Le fait, par contre, que cette superstition apparaît ailleurs dans des textes tardifs seulement (cf. déjà H. Gunkel 1910: 413) pourrait indiquer qu'elle était particulièrement en vogue à partir de l'époque perse, voire peut-être que l'histoire de Juda et Thamar, avec son opposition implicite - est à situer dans ce contexte.

d) Gn 38,8-9.11 nous avait amené à des *passages législatifs* figurant dans le *Lévitique* et le *Deutéronome* : Gn 38,8-9 à celui qui concerne le lévirat (Dt 25,2ss) et à des textes s'opposant à la relation sexuelle avec la belle-soeur (Lv 18,16 ; 20,21), puis Gn 38,11 à une loi relative à la fille d'un prêtre (Lv 22,13). Quant aux lois en Dt, A. de Pury/Th. Römer/J.-D. Macchi (éds.) résument la position actuelle de la recherche comme suit (1996: 92) :

"Même si la possibilité de lois pré-dt en Dt 12ss ne peut pas être exclue et reste assez probable, la recherche est aujourd'hui nettement plus circonspecte quant à l'existence de collections anciennes. On constate donc une nette tendance à dater certaines parties du matériau législatif de la période exilique. Lohfink, Braulik et d'autres estiment que les lois sur les autorités (16,18-18,26) aussi bien que l'ensemble de 19-25 relèvent de rédactions exiliques et post-exiliques."

En ce qui concerne le lévirat, nous n'avons pas entièrement exclu que Gn 38,8.9 se réfère à une *tradition* telle qu'elle se trouve formulée en Dt 25,5ss. Gn 38,8.9 semble aussi comporter une référence *et* à Lv 18,16 *et* à Lv 20,21 (cf. supra § B.II.2.2.1). S'agissant de deux passages parallèles à l'origine indépendants, une référence à la fois à l'un et à l'autre suggère que l'auteur de Juda et Tamar s'appuie ici (et donc peut-être également dans le cas de la coutume du lévirat) à un *document écrit* où les deux collections législatives (Lv 18.20) se trouvent déjà réunies. Peut-être s'agit-il déjà de l'ensemble appelé "Loi de sainteté", ou "Code de Sainteté" (Lv 17-26)²¹⁰.

Lv 18, 7-16* constituent ce que F. Fechter (1998: 159) désigne, entre autres, par le terme "Inzestreihe" (série d'incestes) dont l'origine n'est guère déterminable. N'excluant pas entièrement que cette série puisse être ancienne, il estime cependant probable qu'elle ait vu le jour pendant ou peu après l'exil. Seules les conditions de cette époque auraient, en tous cas, donné une raison pour qu'on l'ait intégrée dans une collection de lois. Ces conditions auraient été celles de l'importance désormais accordée à la communauté nouvellement construite, c'est-à-dire, plus précisément, à son noyau que fut la famille au sens large²¹¹. Quant aux autres versets de Lv 18, F. Fechter envisage deux rédactions (exiliques/post-exiliques) : une première aurait ajouté à la "série d'incestes" (vv.7-16) les notions de pureté et d'impureté qui concernent l'ensemble du peuple²¹². Selon ce rédacteur, la non observance de ces règles de Yahvé aurait été à l'origine de l'exil qui s'explique donc par une faute du peuple. A cette conception de la faute collective s'opposerait une lecture plus individualisante du deuxième rédacteur auquel F. Fechter attribue, entre autres, le v.5 (+ vv.26b.29). Selon ce deuxième rédacteur, le peuple a un avenir même si des individus transgressent ces prescriptions sexuelles, car les coupables seront mis au ban de la communauté ou tués par Yahvé : ainsi la communauté reste à l'abri des conséquences négatives de telles transgressions (ibid. 149) : "Jahwe selbst wird dafür Sorge tragen, daß der Bestand der nachexilischen Gemeinschaft nicht durch Auflösungstendenzen im familiären Primärverband gefährdet wird" (cf. aussi ibid. 146). Quant à Lv 20, F. Fechter donne peu de détails, mais estime en tous cas que ce chapitre est antérieur à Lv 18 dont il dépend. Sa logique s'inscrit plutôt dans celle du deuxième rédacteur de Lv 18 en ce qu'on y interpelle l'individu. L'enjeu de Lv 20 serait de donner un fondement et une garantie à l'identité du peuple ("Identitätsstiftung und -sicherung") - et dans la mesure où aucune instance capable de remplir une telle tâche ne semble avoir existé, cette dernière se trouve ici déléguée à la communauté culturelle dont le garant ultime est Yahvé : comme ce fut déjà le cas chez le deuxième rédacteur de Lv 18, c'est Yahvé lui-même qui se charge de la punition du coupable (ibid. 221s.227).²¹³

²¹⁰ Pour une brève histoire de la recherche quant à la datation du Code de Sainteté, cf. E. Otto (1999: 131-137).

²¹¹ F. Fechter (1998: 202s) : "Das gesamte Gemeinwesen kann nur existieren, wenn es in seinem Kern geschützt wird. Und dieser Kern ist die Großfamilie, deren Struktur aus der in Lv 18 verarbeiteten Inzestreihe herausgearbeitet werden kann. Es ist also von untergeordneter Bedeutung, ob diese Reihe schon in frühester Zeit gebildet worden sein könnte, um dann erst im oder kurz nach dem Exil normative Geltung erhalten zu haben, oder ob sie überhaupt erst in dieser Zeit entstanden sei. Entscheidend ist, daß man sie erst nach 538 v. Chr. in den Zusammenhang der mosaischen Autorität gestellt und ihr damit ein Gewicht zugemessen hat, welches ihrer grundlegenden Bedeutung für die damalige Gesellschaft entsprach. Diese Bedeutung aber hatte Lev 18,7-16* in vorausgehenden Epochen ganz gewiß nicht besessen. Die Konsequenzen aus beiden möglichen Entstehungshypothesen zu Lev 18,7-16* sind letztlich die gleichen: In nachexilischer Zeit erst gewann jene Reihe ihr Gewicht. Und dies kann nur daran liegen, daß in dieser Situation der zugrundeliegenden Sozialform besondere Aufmerksamkeit zuteil wurde. Sie wurde in den Rang eines gesellschaftlichen Wertes erhoben, den es unter allen Umständen zu schützen galt."

²¹² F. Fechter (1998: 142) : "Rein und unrein sind Kategorien, die das ganze Volk betreffen. Verunreinigung des Volkes durch Mißachtung der Jahwesatzungen führt zur Verunreinigung des Landes. (...) Dabei werden die zur Verunreinigung führenden Handlungen mit den in v 7-23 verbotenen identifiziert."

²¹³ Pour compléter les propos de F. Fechter, on peut encore mentionner la monographie récente de K. Grünwaldt (1999) consacrée à Lv 17-26. Son analyse faite sous l'angle de l'histoire de la tradition démontre que la "Loi de Sainteté" a recueilli un

En partant des analyses de F. Fechter résumées ci-dessus, l'hypothèse d'une référence au *texte législatif de Lv 18,16 (20,21)* dans l'histoire de Juda et Thamar appelle les observations suivantes :

(1) Le verset 16 de Lv 18 fait partie de la "série dite d'incestes" qui n'a reçu sa qualité de loi qu'à l'époque exilique/ post-exilique. Dans la mesure où la formulation en Gn 38,8, à savoir *אָהֵב אֶת אִשְׁתּוֹ*, correspond littéralement à celle de Lv 18,16 - et compte tenu du fait que ce même constat est également valable pour l'expression employée en Gn 38,9 et en Lv 20,21 (*וְאִשְׁתּוֹ אֵהָב*) - il est probable que l'auteur de Gn 38 s'est référé à une source écrite, donc à un texte codifié. Les passages de Gn 38,8.9, en tous cas, seraient ainsi d'une conception tardive. Aussi bien Gn 38,8 que Gn 38,9 sont cependant indispensables pour la suite de l'histoire de Juda et Thamar, de sorte que ces observations peuvent fournir un indice quant à l'époque de la conception de son ensemble.

(2) Le premier rédacteur de Lv 18 met l'accent sur la pureté et l'impureté - notions absentes en Gn 38 - ainsi que sur la faute collective, tandis que Gn 38 met en relief la responsabilité individuelle. Si la conception de l'histoire de Juda et Thamar devait être à peu près contemporaine de celle de la première rédaction de Lv 18, il y aurait donc divergence sur ce dernier point.

(3) Le topos de la responsabilité individuelle est caractéristique du deuxième rédacteur de Lv 18 selon lequel Yahvé lui-même châtie les fautifs afin de garantir la vie/survie de la communauté. En Gn 38,10 aussi Yahvé intervient, mais nous avons vu qu'Onan y est mis à mort non pas à cause d'une faute sexuelle, mais en raison de son refus de donner la vie - faute qui est donc jugée plus grave que celle qu'expose Lv 18,16. L'enjeu, à savoir la vie/survie, est donc le même, mais il y a une divergence de taille au niveau des critères, c'est-à-dire quant à la façon permettant de garantir cet enjeu. Plus proche du deuxième rédacteur de Lv 18 en raison de la dimension individuelle, il se pourrait que l'histoire de Juda et Thamar ait réagi à un texte législatif (post-exilique) - correspondant à celui que nous possédons actuellement - où la vie est dite garantie par l'observance des lois en question. Lv 20 semble être plus tardif, mais à en croire F. Fechter, ce chapitre ne fut pas conçu très longtemps après Lv 18 (ibid. 198). Ajoutons-y que la maxime de Lv 20 - sainteté en lien avec la séparation d'avec les étrangers (cf. vv.23.24.26) - est doublement intéressante pour Gn 38 : le lien avec les étrangers n'y est pas critiqué, tandis que la notion de sainteté jouera un rôle dans les lois relatives à la fille d'un prêtre (cf. ci-dessous), voire probablement aussi en Gn 38,20-23 via le terme *קִדְּשָׁה* (cf. infra § B.III.3.2.2.5).

Quant à l'enjeu des références faites tant à la loi du lévirat qu'aux passages du Lévitique qui la réprouvent, on rappellera l'hypothèse d'une relativisation de la validité des législations lorsqu'il s'agit du domaine de la procréation (donc de la sauvegarde de la vie). Face à ces législations, Gn 38,8.9 choisit en effet une orientation différente en s'opposant *et* à l'enjeu matériel (sauvegarde des biens grâce à une descendance) mis en avant en Dt 25,5ss, *et* au critère de la pureté qui est à la base de Lv 18,16 ; 20,21.

L'utilisation arbitraire des législations, en revanche, paraît être visée par la référence potentielle à Lv 22,13 faite en Gn 38,11 (cf. supra § B.II.3.2.2.2).²¹⁴ Outre l'enjeu mentionné, on retiendra ici - en prévision de la discussion de Lv 21,9 (cf. supra § B.I.1.2.2.6, et surtout infra § BIV.2.2.1) - que, en Lv 22,13, la sainteté du père s'applique aussi à sa fille, qui réintègre la famille paternelle.

e) Il a été signalé dans le deuxième paragraphe de ce bilan que le livre de *Ruth* comporte une référence à Gn 38,27ss (ou du moins à une tradition relative à la naissance de Pérez) et que les versets en question, à savoir Rt 4,12.18, sont généralement considérés comme des ajouts rédactionnels très tardifs. Selon une autre tendance cependant - récente et minoritaire - ces versets appartiendraient au livre dès l'origine. Cette dernière option s'opposerait à envisager que Gn 38 se réfère au livre de *Ruth*, car l'argumentation d'un matériel traditionnel (indépendant de Gn 38) pourrait certes se concevoir pour le nom de Pérez (cf. supra

grand nombre de traditions bibliques et qu'elle présuppose Dt 12-26 ainsi que la théologie de dtrG. Quant à la série des interdits de l'inceste (Lv 18,7-17a), K. Grünwaldt estime qu'il s'agit d'une tradition incertaine quant à son origine, et que le concepteur de la loi de sainteté, oeuvrant à l'époque exilique, aurait reprise en bloc (ibid. 375ss).

²¹⁴ En raison de l'absence de parallèles vétérotestamentaires, K. Grünwaldt (1999: 282) estime difficile de distinguer en Lv 22,10-16 entre tradition et rédaction, mais semble tout de même opter pour une conception homogène (par un rédacteur de la Loi de Sainteté ?) de cette partie relative aux personnes autorisées ou non à manger les offrandes saintes. Cf. K. Grünwaldt (1999: 273) : "Karl Elliger weist den gesamten Abschnitt V.1-16 (abgesehen von V.8) einem der H-Redaktoren zu, plädiert also für eine einheitliche Abfassung. Für V.10-16 kann man sich dieser Auffassung anschließen."

§ B.I.2.2.2.3), mais moins en ce qui concerne le nom de sa mère, qui a parfaitement pu être créé pour l'histoire de Juda et Thamar (cf. supra § B.II.1.2.2.3). Lors de la discussion des parallèles entre Gn 38,11 et Rt 1,8.13 (cf. supra § B.II.3.2.2.1), nous avons d'abord retenu que chacun des deux récits se suffit à lui-même. La possibilité d'une intertextualité ne semblait cependant pas exclue, et le critère de l'enjeu retenu - illustrer le sort de Thamar - parlait plutôt en faveur d'une dépendance de Gn 38 à l'égard du livre de Ruth. Il en était de même pour Gn 38,9 et Rt 4,6 où l'intertextualité est cependant encore plus hypothétique, bien que les enjeux rejoignent ceux qui ont été mentionnés par rapport à la coutume du lévirat (cf. supra § B.II.2.2.1 excursus). Le principe même de ces intertextualités resterait dans le domaine de l'envisageable à condition de suivre l'appréciation générale de Rt 4,12.18. Le reste du livre de Ruth étant la plupart du temps daté de l'époque post-exilique (Ve siècle, cf. E. Zenger 1986: 124), on aurait pour Gn 38 un terminus a quo tardif qui correspondrait à ce qui a été signalé dans le premier paragraphe de ce bilan intermédiaire.²¹⁵

²¹⁵ Nous aurons l'occasion de revenir sur le livre de Ruth, cf. infra § B.IV.2.2.5.b et c.

III. **Troisième partie: vv. 12-23**
 III.1 **Vv. 12-13**
 III.1.1 *Tensions internes*

12 וַיֵּרְבוּ הַיָּמִים וַתָּמָת בֵּת-שׁוּעַ אִשֶּׁת-יְהוּדָה וַיִּנָּחֶם יְהוּדָה
 וַיַּעַל עַל-גִּזְזֵי צֹאנוֹ הוּא וְחִירָה רָעָהוּ הַעֲדֵלְמִי תַמְנָתָה ;
 13 וַיֵּגֵד לְתַמָּר לֵאמֹר הִנֵּה תָמִיד עָלָה תַמְנָתָה לְגִזְ צֹאנוֹ ;

L'indication temporelle וַיֵּרְבוּ הַיָּמִים qui figure au début du v.12 a une double fonction. Au niveau du *contenu* (les jours se sont multipliés), elle éloigne les événements à venir (rapportés aux vv.12-19) de ceux qui précèdent, tandis que la *forme*, à savoir l'inaccompli וַיֵּרְבוּ, suggère une continuité narrative : un bon laps de temps s'est écoulé depuis que Juda a renvoyé Tamar pour les raisons que l'on connaît. Le deuxième verbe du v.12, וַתָּמָת, confirme cette continuité car il renoue avec le thème de la mort rencontré aux vv.7.10.11, tandis que le sujet, "la fille de Shua, femme de Juda", ramène lecteurs et auditeurs au début du récit (vv.2ss). La nouvelle du décès de cette dernière est immédiatement suivie d'une information que l'on pourrait qualifier de "transitoire" et qui tient dans le seul verbe וַיִּנָּחֶם, dont Juda, auparavant objet, est le sujet : le nifal de la racine נָחַם, "regretter, se consoler", signale en effet un changement d'esprit par rapport à une situation antérieure - ici la mort - et ce changement attendu s'avère même être en opposition radicale avec cette situation. Juda se console - contrairement, par exemple, à Jacob en Gn 37,35 (cf. infra § B.III.1.2.1) - et aussitôt après la vie reprend. Cette reprise de la vie s'exprime d'abord par celle du travail, puis aussi à travers la nature de l'activité en question : Juda se déplace, וַיַּעַל, en raison de la "tonte" de son petit bétail, עַל גִּזְזֵי צֹאנוֹ, - topos évoquant des festivités, voire probablement aussi la fertilité au sens où la "tonte" marque aussi bien la fin que le renouveau d'un cycle de la nature²¹⁶.

Critique textuelle. L'ensemble עַל גִּזְזֵי צֹאנוֹ pose des problèmes régulièrement soulevés par les exégètes : dans les autres passages de l'Ancien Testament qui l'attestent, le participe masculin *pluriel* de גָּזָה désigne toujours des "tondeurs" (1 S 25,7.11 ; 2 S 13,23s) et c'est probablement pour cette raison que les éditeurs de la BHS proposent en Gn 38,12 un remplacement de la préposition עַל par אֶל qui est également sous-entendu dans bon nombre de traductions (donc : "et Juda monta vers les tondeurs de son petit bétail")²¹⁷. עַל est toutefois confirmé par la LXX (ἐπὶ), et on notera que cette préposition a le sens de "vers" en araméen ainsi que dans quelques textes tardifs de l'Ancien Testament²¹⁸. La signification "au sujet de, à cause de", est envisagée par les exégètes qui traduisent le participe "simplement" par un singulier, où il signifie "tonte" - ("et Juda monta à cause/ au sujet de la tonte de son petit bétail")²¹⁹ - ce qui pourrait être justifié en supposant un cas de plurale tantum (ou d'

²¹⁶ Selon un certain nombre d'exégètes, la notice sur la mort de la femme de Juda sert à "excuser" le fait que ce dernier aura ensuite des rapports avec une prostituée : "The death of Judah's wife is probably mentioned as an extenuating circumstance to account for his consorting with a harlot" (N.M. Sarna 1989: 267 ; repris par A. Wildavsky (1994: 39 n.12). Cf. aussi H. Gunkel (1901: 374), P. Heinisch (1930: 356s), C.A. Simpson (1948: 130), H. Junker (1949:111), J. Skinner (1951: 453), C. Westermann (1982: 47), J. Scharbert (1988: 37). L. Ruppert (1984: 223) y ajoute une dimension plus "humaine" : "Außerdem wird nach der zu alttestamentlicher Zeit unterschiedlich langen Trauerzeit die sexuelle Ansprechbarkeit Judas durch eine "Dirne" am Wegesrand (vgl. 15f) menschlich um so verständlicher" ; pour une réflexion semblable, cf. B. Vawter (1977: 397), P.A. Bird (1988: 123), E. Salm (1996: 128). La double fonction susmentionnée - transition avec ce qui précède et opposition entre la "mort" et la "tonte" - nous paraît avoir l'avantage de s'appuyer d'une part sur les tensions internes de Gn 38, d'autre part, sur d'autres témoins bibliques, car la connotation festive du moins de la tonte est attestée ailleurs dans l'Ancien Testament (cf. infra § B.III.1.2.2.2). Dans la mesure où le rapport d'un profane avec une prostituée n'est nulle part explicitement condamné dans l'Ancien Testament (cf. infra § B.III.2.2.2.4), on peut se demander si Juda avait besoin d'être "excusé".

²¹⁷ Cf., p. ex., la traduction de la Pléiade, ou aussi, celles qu'en font les commentaires de H. Gunkel (1901: 370), H.E. Ryle (1921: 360), P. Heinisch (1930: 357), B. Jacob (1934: 714), J. Chaine (1948:383), H. Junker (1949: 111), G.R. Driver (1958: 329), M.M. Kasher (1962: 66), E.A. Speiser (1964: 295 - "for the shearing. Literally «upon the shearers»"), B. Vawter (1977: 398 - "for the shearing" * [* "So with vs.13. The MT has "to his sheepshearers"]), J. Scharbert (1988: 37), F. Van Dijk-Hemmes (1989: 148), S.P. Jeansonne (1990: 102).

²¹⁸ Cf. KBL 781s.

²¹⁹ Cf. A. Dillmann (1882: 380), G. von Rad (1949; 1967: 311.314), C. Westermann (1982: 41), J. Scharbert (1986: 344), G.J. Wenham (1994: 361), E. Salm (1996: 32), J.A. Soggin (1997: 446) - et le compromis de F. Delitzsch (1872: 460) : "um seine mit der Schafschur beschäftigten Knechte zu besichtigen". Selon d'autres, עַל a la connotation de "surveiller" ; cf. Bible du Rabinat français : "il alla surveiller la tonte de ses brebis". Une argumentation en faveur de la traduction par "tonte" se trouve finalement chez A.B. Ehrlich (1908: 190) : "Das Wort ist danach גִּזְזִי zu sprechen ab st. constr. von גָּזָה nach der Form von

"abstract plural"²²⁰). Le maintien de על permet donc aussi bien la traduction "vers les tondeurs de son petit bétail" que "en raison de la tonte de son petit bétail". Cependant deux données semblent plutôt favoriser la dernière : en Gn 38, la racine גז n'est reprise qu'au v.13, où l'infinitif cs גזו se traduit soit "pour tondre", soit "pour la tonte" (de son petit bétail). Dans les autres textes attestant le participe pluriel, les "tondeurs" n'ont pas de complément d'objet, tandis que גזו est ici construit avec צאנו.

Ayant indiqué la raison du déplacement de Juda, la suite du v. 11 précise qu'il est accompagné par le personnage déjà introduit au v.1 avant que le v. 12 ne se termine avec le locatif תמנה, "à Timnah", indiquant à la fois le lieu de la tonte et la destination de la "montée" :

(12) Les jours se multiplièrent et la fille de Shua, femme de Juda, mourut ; Juda se consola puis il monta à cause de la tonte de son petit bétail - lui et Hira son ami, l'Adoullamite - à Timnah.

Des éléments composant ce v.12, seules les informations données après le troisième verbe seront reprises dans la suite du récit. Au niveau interne, l'ensemble וַיָּרְבוּ הַיָּמִים וַתָּמָת בֵּת-שׁוּעַ אֵשֶׁת-יְהוּדָה וַיִּנָּחֶם יְהוּדָה a donc surtout pour fonction de créer une transition entre les vv.1-11 et les événements qui s'ensuivent. L'action proprement dite qui les introduit se situe ainsi au niveau du verbe de mouvement וַיַּעַל. A l'intérieur de Gn 38, וַיַּעַל marque le troisième déplacement spatial de Juda après וַיֵּרֶד et וַיֵּשֶׁב du v.1. Au v.1, le verbe ירד est étroitement lié à la séparation de Juda d'avec ses frères, tandis que נטה y implique que Juda s'est rapproché d'un homme adoullamite du nom de Hira (אִישׁ עַדְלָמִי וְשֵׁמוֹ הִירָה) dont la nationalité non-judéenne se trouvait soulignée par la construction parallèle du v.2 (אִישׁ כְּנַעֲנִי וְשֵׁמוֹ שׁוּעַ). Au v.12, le mouvement est contraire à celui de la descente (ירד), car Juda "monte" : il ne "remonte" cependant pas auprès de ses frères ; il monte à Timnah, c'est-à-dire vers un lieu qui, dans la tradition biblique du moins, est un lieu étranger par excellence (cf. infra § B.III.1.2.2.3 et B.IV.2.2.1.c) - et il y est accompagné par ce même Hira adoullamite maintenant qualifié de רַעְיוֹ, "son ami". Confirmant, voire soulignant ainsi que Juda reste sur le sol "étranger"²²¹, le v. 12 accentue en même temps l'opposition mise en place au v.1²²². Au niveau de la structure du verset, on note que la juxtaposition וַיַּעַל renforce aussi bien l'idée de la "montée" que son lien direct avec le topos de la "tonte" (עַל גִּזְיוֹ צֹאנוֹ), tandis que le lieu "Timnah" reçoit une importance particulière par sa mention en fin de verset²²³. Les trois éléments mis en relief par cette structure sont aussi ceux qui sont repris au v.13, qui renoue d'abord avec le style narratif (וַיֵּגֵד) avant de situer les événements rapportés au présent (cf. הָנָה, לְאָמֹר, mais aussi le participe עֹלָה) :

(13) Et il fut rapporté à Thamar : voici ton beau-père est en train de monter à Timnah pour la tonte de son petit bétail.

La particule הָנָה, "voici", introduit ici l'annonce qui fera agir Thamar laquelle arrangera une rencontre avec son beau-père (cf.vv.14ss). Cette particule compte encore quatre occurrences dans le chapitre, dont la prochaine se trouve au v.23, c'est-à-dire à la fin de cette troisième partie où elle introduit cette fois-ci ce que *Juda semble avoir retenu* de cette rencontre : ayant promis un chevreau du petit bétail (מֶן-הַצֹּאן) à la prostituée (v.17), il le lui envoie par l'intermédiaire de Hira qui cependant ne la trouve pas (vv.20-22). D'où le constat de Juda : "*voici* que j'ai envoyé ce chevreau, mais toi tu ne l'as pas trouvée". La prochaine

ים und heisst Schafschur. Nur dazu passt על."

²²⁰ Speiser (1964) 298 n.13 : "the original may have used an abstract plural".

²²¹ Cf., p. ex., M.E. Andrew (1993: 263) : "This indicates a new turn of events. At the same time it is clear that the new turn of events is not to be anywhere else apart from the alien Canaanite sphere, because Hirah, Judah's Adullamite friend, goes with him."

²²² On peut se demander si l'inversion du mouvement (עלה) par rapport à celui du v.1 (ירד) a également pour fonction de suggérer une inversion au niveau de la tension "vie-mort" qui se dégage de l'ensemble des versets précédents, que le v.12 rappelle : la "vie" (naissances données par la femme de Juda), rappelons-le, y est suivie par la mort (cf.vv.7.10.11) ; le v.12 en revanche commence par l'annonce d'un décès et le topos suivant de la "tonte du petit bétail" va dans le sens opposé (fertilité) qui se trouve confirmé par la suite (cf. l'issu de la rencontre entre Juda et Thamar, v.18 : וַתֵּהָרֶה).

²²³ Il est vrai que des indications locatives figurent souvent à la fin d'un verset, mais on admet que "Timnah" aurait ici parfaitement pu figurer après le verbe עלה comme c'est le cas au v.13, voire juste avant la précision "lui et Hira..."

occurrence figure au v.24 où הנה souligne la nouvelle principale rapportée à Juda - "voici qu'elle est enceinte du fait de sa prostitution" - qui se trouve en même temps être ce que *les lecteurs et auditeurs ont retenu* de la rencontre précédente (cf.v.18).

Les deux dernières occurrences de הנה finalement se trouvent dans le contexte de l'enfantement des jumeaux (vv.27.29) conçus près de Timnah (cf. v.14ss), mais nous verrons plus tard que l'emploi de והנה (au lieu de הנה) s'y explique plutôt par une intertextualité²²⁴.

III.1.2 Vérification d'éventuelles intertextualités

III.1.2.1 En ce qui concerne **l'histoire de Joseph**, on note d'abord quelques parallèles entre le début de 38,12 (וַיִּרְבוּ הַיָּמִים וְתָמָת בֵּת-שׁוּעַ אִשֶּׁת-יְהוּדָה וַיִּנָּחֶם יְהוּדָה) et 37,34s : Jacob porte le deuil de Joseph durant de *nombreux jours* (וַיִּתְאַבֵּל עַל-בְּנוֹ יָמִים רַבִּים) et la tentative de le *consoler* (לְנַחֲמוֹ) échoue puisque Jacob refuse de *se laisser consoler* (וַיִּמָּאֵן לְהִתְנַחֵם). Très peu d'exégètes soulèvent ces parallèles linguistiques et ceux qui le font exploitent le contraste entre l'attitude de Jacob et celle de Juda non pas d'abord au niveau de 38,12 (où Juda se console), mais par rapport au fait que Juda n'est pas en deuil après la mort de ses fils.

"Während Jakob sich nicht über den Verlust seines Sohnes Josef hinwegtrösten lassen will (Gen 37,34-35), zeigt Juda beim Tod von Er und Onan keinerlei Gefühlsregung von Trauer. Alter bemerkt dazu: 'If this striking contrast underscores Jacob's excesses, it surely also makes us wonder whether there is a real lack of responsiveness in Judah, and thus indicates how parallel acts or situations are used to comment each other in biblical narrative'. Die Richtigkeit dieser Annahme Alters verdichtet sich, wenn man die Kontrastierung von Tamar und Potifars Frau (Gen 39) betrachtet."²²⁵

"Then there is a glaring contrast between Jacob's inconsolable grief over the "death" of Joseph, described at the end of chap. 37, and the absence of any mourning by Judah when two of his sons died, as described in 38:7-10. Judah seems to be a hard and callous man."²²⁶

A ce sujet on notera que le texte de Gn 38,7-10 ne dit effectivement *rien* des sentiments de Juda. Il ne signale donc pas non plus que celui-ci s'est consolé après la mort de ses fils - ce par quoi l'auteur aurait pu suggérer, s'il l'avait voulu, une opposition par rapport à Jacob. Quant à 38,12, même si les ressemblances linguistiques et thématiques avec 37,34s sont difficilement niables, trois données compromettent l'hypothèse que ces deux passages aient été conçus par une seule et même main en vue de créer une opposition : les formes du verbe נחם sont différentes dans chacun des cas, le topos de la mort est, certes, présent, mais la racine מוֹת est absente en 37,34s ; au niveau de l'indication temporelle, une tournure du genre וַיְהִי אַחֲרֵי יָמִים aurait été tout à fait concevable si un lien avec le deuil de 37,34 avait été visé. Le terme צֹאן, "petit bétail", finalement, se retrouve, certes, en Gn 37, mais outre le fait qu'il s'agit d'un mot très usuel, on note un contraste au niveau du contenu : en Gn 37, Juda fait partie des fils de Jacob qui gardent le petit bétail de leur père (vv.2.12.14), tandis qu'en 38,12s il s'occupe de son propre troupeau: il a non seulement fondé une famille, mais il est aussi matériellement indépendant.

Après la montée de Juda en raison de la tonte de son petit bétail, topos absent dans l'histoire de Joseph²²⁷, 38,12 précise "lui et son ami". L'ensemble "lui et" - הוא וְ - se trouve deux fois dans l'histoire de Joseph : en 50,14 où Joseph, suite à l'enterrement de son père, retourne "lui et ses frères et tous ceux qui l'avaient accompagné" en Egypte - et en 50,22 rapportant que Joseph y habita, "lui et la maison de son père". Cet ensemble est fréquent dans l'Ancien Testament (73x) de sorte qu'il faut être

²²⁴ Cf. infra § B.V.2.2.2.a. Le verbe עלה ne réapparaît pas dans la forme actuelle du texte ; cf. cependant notre analyse du v.14 (tensions internes). Quant au terme "beau-père", cf. les remarques déjà faites en rapport avec son pendant "belle-fille" lors de la discussion du v.11.

²²⁵ E. Salm (1996: 119).

²²⁶ G.J. Wenham (1994: 364). Quant au v.12, G.J. Wenham remarque, sans s'expliquer davantage : "«Consoled» again in contrast with Jacob, who refused to be (37:35), and also with Tamar, who still was in her widow's garb (v14)" ; par rapport à ce dernier contraste, on note toutefois que Thamar enlève, justement, ses vêtements de veuvage au v.14. Cf. aussi F. Van Dijk-Hemmes (1989: 149s) qui ne fait que constater : "Jacob's refusal to be consoled after the report of his son's death (Gen 37,34) contrasts sharply with Judah's attitude after the death of his sons and his wife".

²²⁷ Outre le terme "petit bétail", les éléments composant Gn 38,13 sont également absents de l'histoire de Joseph.

extrêmement prudent quant à un rapprochement entre Gn 38 et ce dernier chapitre de l'histoire de Joseph dont le but serait le même que celui qui a été mentionné ci-dessus. Dans la mesure toutefois où la seule autre attestation de la racine נחם dans l'histoire de Joseph se trouve au ch.50 (v.21) qui compte aussi le plus grand nombre d'occurrences du verbe עלה²²⁸, on gardera ce chapitre en réserve.

III.1.2.2 La question d'éventuelles tensions externes avec d'autres textes de l'Ancien Testament se pose pour les éléments suivants :

1. "Mort (d'une femme) et consolation"
2. La "tonte" (Gn 31,19 ; 1 S 25 ; 2 S 13,22s)
3. "Timnah"- emplacement(s) géographique(s)
4. Le terme מָה, "beau-père" (1 S 4,19.21)
5. "Juda monte" (Jg 1,11)

* 229

III.1.2.2.1 Relativement rare dans les *narrations* bibliques, le topos du *décès d'une femme* trouve sa plus forte fréquence dans le livre de la Genèse, qui rapporte ceux de Sarah (23,2), de Déborah, nourrice de Rébecca (35,8) et de Rachel (35,18s et rappel en 48,7) - de sorte que l'information concernant la mort de la femme de Juda rapproche ce dernier des patriarches Abraham et Jacob. De tous les passages de l'Ancien Testament attestant ce topos²³⁰, Gn 38,12 est le seul à mentionner ensuite la *consolation* - thème aussi lié ailleurs à celui de la mort d'une personne (autre que la femme). A ce sujet on rappellera surtout les textes déjà rencontrés auparavant, à savoir 2 S 11-12 où une disparition et la consolation sont à deux reprises suivies d'une naissance - événement par lequel l'histoire de Juda et Thamar va se terminer. 2 S 13 finalement comporte lui aussi le topos de la consolation : David s'y console de la mort d'Amnon (13,39) qu'Absalom a fait assassiner en raison du viol de Thamar. Cet assassinat ayant eu lieu à l'occasion de la fête célébrée lors de la "tonte", nous reviendrons sur ce passage dans le prochain paragraphe consacré à ce thème.

On peut encore signaler Gn 24 (cf. déjà supra § B.II.1.2.2.1), car c'est seulement en 24,67 et en 38,12 que la forme נִנְחַם, attestée 9x dans l'Ancien Testament, a un sujet humain²³¹ : "Isaac (...) prit Rébecca pour femme et l'aima et il se consola après (la mort) de sa mère". La racine נחם étant fréquente dans l'Ancien Testament (108x), cette correspondance n'est toutefois pas suffisante pour établir un lien entre ces deux passages - d'autant plus qu'il y a ici une différence au niveau du contenu puisqu'il s'agit en 24,67 non pas d'une consolation de la mort (sous-entendue) de la femme, mais de la mère (ou du père²³²) d'Isaac. Dans la mesure où la suite de Gn 38, à savoir le v.14, nous conduira à Gn 24,65 - le parallèle linguistique avec 24,67 demande cependant à être réévalué (cf. infra § III.2.2.2.1.b).

III.1.2.2.2 Mise à part l'histoire de Juda et Thamar, le thème de la *tonte* (du petit bétail) - racine נזז au participe ou à l'infinitif (+ צֹאן) - se rencontre dans trois autres récits narratifs de l'Ancien Testament (Gn 31,19 ; 1 S 25,2.4.7.11 ; 2 S 13,23.24)²³³. Ils attestent comme Gn 38,12.13, que le propriétaire du bétail participait à cet événement qui se déroulait sur le lieu du pacage. Des récits rapportés en 1 S 25 et

²²⁸ Ce verbe est employé 30x dans l'histoire de Joseph. Les contextes sont variés, mais il s'agit majoritairement de la montée vers Canaan où se trouve le père, Jacob (44,17.24.33.34), et où il est enterré (7x ch.50).

²²⁹ Aucune intertextualité ne peut être établie à partir de l'ensemble הִנְחִימֵנוּ, car aucun des rares passages l'attestant n'a de lien thématique avec Gn 38. On note toutefois qu'il est surtout attesté dans des textes (jugés) tardifs (cf. 1 S 7,2 ; Es 24,22 ; Za 8,4 - puis, avec variante quant à la forme du verbe, Qo 11,1 et Jb 28,18). Il en est de même pour les passages où l'on retrouve seulement la même forme verbale (Gn 7,17.18 ; 47,27 ; Ex 1,7 ; Ps 107,38). La tournure הִנְחֵם, finalement, n'est pas ailleurs suivie du substantif רֵעַ, "ami".

²³⁰ Cf. encore Nb 20,1 (Miriam), Jg 20,5 (concubine d'un lévite d'Ephraïm), Ez 24,18 (femme du prophète), 1 Ch 2,19 (femme de Caleb). Les divers textes législatifs parlant de la mort d'une femme ne nécessitent pas une énumération détaillée en raison de la différence des contextes.

²³¹ Dans les sept autres passages le sujet est divin et le verbe y a le sens de "regretter" (Gn 6,6 ; Ex 32,14 ; 2S 24,16 ; Jr 26,19 ; Jn 3,10 ; Ps 106,15 ; 1 Ch 21,15).

²³² Selon la plupart des exégètes, il s'agirait effectivement de la mort du père. Cf. à titre d'exemple, C. Westermann (1981: 479).

²³³ La loi en Dt 15,19 et la métaphore en Es 53,7 sont sans rapport avec Gn 38.

en 2 S 13,23s, les exégètes déduisent que Gn 38,12.13 sous-entend également que cet événement fut l'occasion d'une fête "bien arrosée", tandis que c'est la suite de Gn 38,13 qui les amène à supposer la présence de prostituées.

"Solche Unternehmungen waren immer mit Festivitäten verbunden (vgl. 1 S 25,2-8 bes. V8; 2 Sam 13,23-36 bes. V28). Sicherlich waren Termine sowie Örtlichkeiten einer Schafschur allgemein bekannt (vgl. Gen 38,13), und zweifellos fanden sich auch Prostituierte dort ein, wo im Alkoholrausch und durch freudige Stimmung die Hemmungen fallen. Judas Frau ist tot, wie V12 berichtet. Diese Aussage suggeriert bereits, daß er sich zur Schafschur mit der Erwartungshaltung begibt, dort auf Huren und auf eine für sich zu treffen. Als er unterwegs auf eine Frau stößt, die sich in einem Tor am Stadtrand auf dem Weg niedergelassen hat, sieht er, womit er rechnet und worauf Tamar ihrerseits reflektiert hat."²³⁴

Faute de sources extra-bibliques décrivant les circonstances de la tonte du bétail, on devra se baser sur les textes de l'Ancien Testament mentionnés ci-dessus. Dans la mesure où seul Gn 38 parle d'une prostituée, et cela dans le contexte large de l'événement de la tonte, on ne saurait en déduire avec certitude que les prostituées étaient présentes à cette occasion. La notion d'une fête "bien arrosée" est signalée à deux reprises. Les interdépendances entre les deux récits en question (cf. infra) demandent à ce que l'on soit prudent en ce qui concerne la supposition d'une tradition à cet égard, bien qu'elle ne puisse pas être entièrement exclue. Plusieurs exégètes estiment ainsi que Thamar a profité de la situation de cette fête en comptant sur un beau-père de bonne humeur, voire peut-être plus ou moins ivre²³⁵. Des perspectives complémentaires sont ouvertes lorsqu'on place Gn 38 dans le contexte de l'ensemble des trois récits vétérotestamentaires évoquant la tonte.

Au niveau de la forme, 2 S 13,23.24 est le moins proche de Gn 38,12 (גָּזַר צֹאֲנוֹ) et 13 (לְגִזּוֹ צֹאֲנוֹ), car il y est seulement question des "tondeurs" (גָּזְרִים sans complément). Il n'en reste pas moins que Gn 38 se réfère vraisemblablement à 2 S 13,1-22 et on rappelle aussi l'hypothèse que la finale du récit du viol de Thamar (v.20) se trouve évoquée en Gn 38,11, c'est-à-dire juste avant la mention de la tonte, voire aussi du deuil que l'on retrouve en 2 S 13,39. S'agissant de thèmes communs, on pourrait certes invoquer le hasard, mais on conviendra que le contraire reste tout aussi possible. Quant à la raison pour laquelle Gn 38 cherche peut-être à conduire son public au-delà de 2 S 13,1-22, on admettra que le contenu de 2 S 13,23-39 (l'assassinat d'Amnon ; fausse supposition de la mort de tous les princes ; fuite d'Absalom ; consolation de David) n'est, en lui seul, guère intéressant pour l'histoire de Juda et Thamar²³⁶. Il en est autrement, nous l'avons vu, pour le contenu du chapitre 14 (cf. supra § B.II.3.2.2.3). Avec, à l'arrière fond, les références à 2 S 13,1-22, celles à 2 S 13,23ss via les topoi "tonte" et "deuil" pourraient confirmer en Gn 38,12 ce que le mot-clé "veuve" a déjà pu suggérer en Gn 38,11, à savoir que l'histoire de Juda et Thamar cherche aussi à faire allusion à 2 S 14. Ce rappel fait cependant aussi s'attendre à ce que l'enjeu dégagé (le traitement de faveur d'Absalom auquel Gn 38 oppose la responsabilité individuelle) trouve aussi un écho dans la suite de l'histoire de Juda et Thamar. Nous verrons qu'un tel écho se dégage effectivement de Gn 38,24-26 où la révocation de la peine de mort prononcée contre Thamar ne correspond aucunement à un traitement de faveur.

Dans les deux autres récits de l'Ancien Testament attestant le topos de la tonte, les formes mêmes des termes sont plus proches de celles qui sont employées en Gn 38,12.13, bien qu'aucune n'y corresponde exactement.

Gn 31,19 est connu surtout par le vol des pénates de Laban parti "pour la tonte de son petit bétail" (לְגִזּוֹ אֶת-צֹאֲנוֹ). En 31,22 on trouve, comme en 38,12 une indication temporelle ainsi que la forme verbale גָּזַר attestée aussi en 38,13 ("Laban fut informé, le

²³⁴ E. Salm (1996: 128). Cf. aussi W.H. Matthews / D.C.Benjamin (1991: 118) qui établissent déjà ici un lien avec la "(femme) consacrée" (קִדְשָׁה, 38,21s) : "(...) at the shearing, the new world of breeding and grazing began. Contracts for breeding were negotiated. Judah is not engaging in an act of sexual indiscretion with a prostitute when he has intercourse with Tamar, he is concluding a covenant or business contract. In order to finance the breeding and grazing expenses for the coming year, livestock owners like Judah borrowed from sanctuaries. Judah approaches Tamar as a sacred woman for a loan and notarizes their agreement by having sexual intercourse with her. The reproductive ritual pronounces a blessing of fertility on the coming year." Au sujet de la קִדְשָׁה, cf. infra § B.III.3.2.2.5.

²³⁵ Cf. p. ex., G.J. Wenham (1994: 368).

²³⁶ D'après J. Blenkinsopp (1966: 52), il y a un lien thématique au niveau du fait que chacune des deux Thamar est vengée/justifiée lors de la fête de la tonte. Signalant qu'un tel cas de figure ne se trouve pas ailleurs dans l'Ancien Testament, G.Y.S Ho (1999: 519s) déduit que "this and other such unique parallels encourage us to suspect that one of the authors might have heard or even read the other story". Les données respectives sont cependant différentes : Thamar, fille de David, est réellement vengée pendant cette fête ; la belle-fille de Juda, par contre, essaye seulement de remédier (elle-même) à sa situation et se trouve "justifiée" à un moment postérieur à cette fête (cf. v.26).

troisième jour, que Jacob s'était enfui"), mais le contexte est par trop différent de l'histoire de Juda et Thamar pour soupçonner ici un lien précis. D'une façon très générale, on peut toutefois noter qu'ici, comme en 2 S 13,23s, la tonte est rattachée - bien que dans des contextes fort différents - à un événement non pas positif, mais négatif (assassinat et vol).

1 S 25 est le récit qui atteste le plus grand nombre d'occurrences de la racine גָּזַח (v.2 גָּזַח אֶת-צִאֲנוֹ, v.4 גָּזַח אֶת-צִאֲנוֹ, v.7 גָּזַח, v.11 גָּזַח) et se révèle d'abord intéressant en raison de quelques parallèles avec 2 S 13,22s et 2 S 14 : seul 1 S 27,7 et 2 S 13,23,24 emploient le terme גָּזַח sans complément, et aussi bien en 2 S 14 qu'en 1 S 25 c'est le discours d'une femme qui provoque un changement d'attitude chez David²³⁷. A condition que le (ou du moins une partie du) public de Gn 38 ait été supposé connaître ce récit, il serait envisageable qu'il y ait été conduit à partir du renvoi à 2 S 13,22s ; 14. L'enjeu de l'histoire de Nabal, finalement, n'est pas sans intérêt : Nabal refuse de laisser participer David et ses hommes à la journée de fête célébrée à l'occasion de la tonte au prétexte de ne pas les connaître (cf. vv. 8-11). Aucune présentation particulière de David n'ayant été faite auparavant dans ce chapitre, la question de Nabal - "qui est David, qui est le fils d'Isaï ?" (v.10) - sous-entend cependant qu'il connaissait son origine, de sorte que cette question revient plutôt à une "non-reconnaissance". L'interprétation de la mise à mort de Nabal par Yahvé (vv.37,38) comme juste punition de l'opprobre fait à David (v.39) le confirme et fait de cette "non-reconnaissance" probablement l'enjeu principal de 1 S 25. Or, suivant l'hypothèse que Gn 38 cherche par ailleurs à mettre en cause le statut particulier de ce personnage, la question à laquelle des lecteurs ont éventuellement pu être amenés apparaît pertinente : "qui est David ?".

Aux attentes mentionnées ci-dessus que le topos de la tonte a pu susciter de façon générale chez les lecteurs et auditeurs de Gn 38, les trois récits vétéroutestamentaires le concernant ajouteraient celle d'une mésaventure plus ou moins grave de Juda. 2 S 13,22ss aurait une fonction particulière en ce que ce passage peut servir de transition avec 2 S 14, tandis que 2 S 13,22ss et 2 S 14 pourraient peut-être conduire à 1 S 25 dont l'enjeu paraît être celui de la "non-reconnaissance" de David.

III.1.2.2.3 Le nom de lieu *Timnah* apparaît trois fois dans le livre de Josué (15,10. 57 ; 19,43) ainsi qu'en Jg 14 - et selon les chercheurs il s'agit de deux (voire de trois) localités différentes. Le lieu (d'abord philistin, puis danite) mentionné en Jos 15,10 (19,43) et en Jg 14 se situerait dans la plaine entre Beth-Shemesh et Ekron, tandis que celui de Jos 15,57 est localisé plus au sud, dans la Shéphéla à ca. 7km au nord-est d'Adoullam. Dans la mesure où Gn 38,1 mentionne le gentilicium "adoullamite" (v.1) - ce dont les exégètes déduisent généralement que Juda s'est rendu à Adoullam - mais aussi un endroit nommé "Kézib" (v.5), la plupart du temps associé à Akzib, lieu également situé dans la Shéphéla, la majorité des exégètes identifie le Timnah de Gn 38,12ss à celui de Jos 15,57²³⁸. D'autres cependant renvoient également à Jg 14 et cela pour trois raisons différentes : le déplacement de Juda, même en ce lieu plus éloigné, est considéré comme envisageable²³⁹. Les exégètes eux-mêmes ne font pas la distinction géographique entre les divers lieux appelés Timnah²⁴⁰ ou encore estiment que les lecteurs hébreux de l'époque ne la faisaient plus - de sorte qu'ils ont pu associer la localité mentionnée en Gn 38,12s à celle dont il est question dans le récit de Samson²⁴¹.

Par rapport à ce qui précède, on conviendra que les autres lieux mentionnés ou, plutôt, évoqués en Gn 38 peuvent effectivement suggérer aux lecteurs et auditeurs de l'histoire de Juda et Thamar que Timnah aussi se situe dans la Shéphéla - donc dans un territoire attribué "plus tard" à Juda (ce en quoi nous nous opposons à l'hypothèse que les lecteurs de l'époque ne savaient plus faire la distinction entre les lieux portant un même nom). Il n'en reste pas moins que ces lieux évoqués auparavant semblaient être au service d'une lecture non exclusivement géographique (qui sera à évaluer ultérieurement), de sorte qu'il pourrait en être de même pour Timnah. Ceci nous amène alors à Jg 14 pour les raisons suivantes : ce lieu y est lié à une *histoire* qui, a priori, a plus de chances d'être connue qu'une simple notice géographique isolée ; en dehors de Jos 19,34, le locatif תִּמְנָה est exclusivement attesté en Jg 14 (5x) et en Gn 38 (3x) ;

²³⁷ Pour plus de détails quant aux parallèles linguistiques et de contenu entre 1 S 25 et 2 S 14, cf. les indications bibliographiques chez W. Dietrich/ Th. Naumann (1995: 266) ; plus récemment encore L. Lyke (1997: 133ss).

²³⁸ Cf. E. Salm (1996: 106) qui se réfère à O. Keel / M. Küchler (1982: 848), et déjà, p. ex., C.F. Keil (1878: 287), H. Gunkel (1901: 374), S.R. Driver (1904: 329), J. Skinner (1951: 453), J.A. Emerton (1975: 343s), B. Vawter (1977: 392), ou encore C. Westermann (1982: 47), J. Scharbert (1988: 37).

²³⁹ Cf. R. Kotter de Wade (1992: 556s).

²⁴⁰ Cf., p. ex., H.E. Ryle (1921: 360) et J. Chaine (1948: 384).

²⁴¹ Cf. G.A. Rendsburg (1986a: 85 n.19).

d'autres parallèles linguistiques entre Gn 38 et Jg 14 (15.16) s'ajouteront à ceux qui ont été déjà signalés auparavant²⁴². Nous reviendrons donc ultérieurement au cycle de Samson afin d'évaluer si des intertextualités sont envisageables (cf. infra § B.IV.2.2.1.c).

III.1.2.2.4 Le substantif **הָם**, "beau-père" (d'une femme), compte seulement quatre occurrences dans l'Ancien Testament, dont deux en Gn 38 (vv.13.25) et deux en 1 S 4 (vv.19.21). Dans la mesure où la plupart des textes vétérotestamentaires parlent d'acteurs masculins, le terme **הָם** désignant le beau-père d'un homme, y est effectivement plus fréquemment attesté. Dans la langue courante, c'est-à-dire dans le quotidien de l'ancien Israël, cependant, le mot **הָם** lui aussi a sans doute été d'usage, de sorte que son utilisation restreinte dans le corpus biblique ne signifie en aucun façon qu'il y a, d'emblée, une intertextualité entre Gn 38 et 1 S 4, 19.21. Il faut donc interroger le contenu.

L'enjeu principal de 1 S 4 est la perte de l'arche dans une bataille contre les Philistins, mais ce chapitre sert également à rapporter la mort des deux fils d'Héli annoncée auparavant (cf. 1 S 2,25.34). Apprenant la mort de ses fils et la perte de l'arche, Héli meurt (1 S 4,17.18) et c'est ensuite "sa belle-fille" (**כַּלְתּוֹ**) qui, enceinte (**הָרָה**) au point d'accoucher (**לָלֵת**), apprend que l'arche est perdue et que son beau-père ainsi que son mari sont morts. Sous le choc, elle accouche - et les femmes autour d'elle la voyant sur le point de mourir la réconfortent en lui annonçant la naissance d'un fils (v.20). Elle meurt après avoir prononcé le nom de l'enfant dont l'étymologie, "plus de gloire en Israël", est rattachée à la perte de l'arche ainsi qu'à la mort de son beau-père et à celle de son mari (v.21).

Outre les termes **הָם** et **כַּלְתּוֹ**, on pourrait retenir de 1 S 4,19ss le topos de la femme qui meurt en couches car il rappelle, dans la terminologie même, le passage de Gn 35,16ss auquel il semble être fait référence en Gn 38,5. Encore est-il que le lien fort probable entre 1 S 4,19ss et Gn 35,16ss ne signifie pas forcément que l'histoire de Juda et Thamar se réfère à ces deux passages. Le renvoi à 1 S 4 paraît surtout compromis par des données concernant respectivement les tensions externes et internes de Gn 38 : par rapport aux premières, on note que rien ne laisse entendre que l'auteur cherche à faire allusion à l'arche qui se trouve au centre de 1 S 4 ; les tensions internes quant à elles, ne témoignent d'aucun lien particulier entre les versets 5 et 12.13.

III.1.2.2.5 La juxtaposition **יְהוּדָה וַיְצֵל** trouve sa seule autre occurrence en Jg 1,11. A première vue, plusieurs éléments s'opposent à établir ici une intertextualité avec Gn 38. En Jg 1,11 il s'agit non pas de l'individu, mais de la tribu de Juda. Le nom de cette tribu, de même que la racine **עלה**, sont très fréquemment employés dans l'Ancien Testament. Mais c'est au niveau du contenu surtout qu'il y a une différence fondamentale : Jg 1,11 s'inscrit dans le contexte de la conquête de Canaan, tandis que l'établissement de Juda en Gn 38 se fait de manière pacifique - comme le souligne notamment la mention de l'*ami* adoullamite.

Gn 38 et Jg 1 sont néanmoins les seuls récits vétérotestamentaires qui, certes de manière différente, racontent comment "Juda" (*tribu-conquête* en Jg 1, *individu-assimilation* à la *population autochtone* en Gn 38) s'est installé en Canaan. Ces divergences quant aux conditions de l'installation témoignent même de deux conceptions opposées. Tout en restant prudent quant à une intertextualité proprement dite entre Gn 38,12 et Jg 1,11 (prudence qui est également de mise en ce qui concerne un rapprochement entre le nom propre "Thamar" et l'information de Jg 1,16 où les fils de Hobab et de Juda montent de la "ville des Palmiers", **מְעִיר הַתְּמָרִים**), on ne pourra pas entièrement exclure que Gn 38 réagisse à cette autre tradition véhiculée en Jg 1 (cf. aussi infra § C.IV.2.d consacré au milieu de la conception de Gn 38).

III.2 Vv.14-19

III.2.1 *Tensions internes*

14 וַתָּסֶר בְּגָדֶי אֱלֻמְנוּתָהּ מֵעַלֶּיהָ וַתַּכֶּסּ בַּצָּעִיר וַתַּתְּעַלָּף וַתֵּשֶׁב בְּפֶתַח עֵינִים
אֲשֶׁר עַל-דֶּרֶךְ תְּמֻנְתָּהּ כִּי רָאָתָה כִּי-גִדֹל שָׁלָה וְהוּא לֹא-נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה ;
15 וַיִּרְאָה יְהוּדָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לְזוֹנָה כִּי כִסְתָה פָנֶיהָ ;

²⁴² Cf. supra § B.I.1.2.2.5.a et B.II.1.2.2.1.

- 16 וַיֵּט אֶלֶּיהָ אֶל-הַדֶּרֶךְ וַיֹּאמֶר הִבֵּה-נָא אָבוֹא אֵלַיךְ כִּי לֹא יָדַע כִּי כָלְתָהּ הוּא
וַיֹּאמֶר מֶה-תַּתֵּן-לִי כִּי תָבוֹא אֵלַי ;
17 וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֲשַׁלַּח גִּגִּי-עֲזִים מִן-הַצֹּאֵן וַתֵּאֱמָר אִם-תַּתֵּן עֲרֹבוֹן עַד שְׁלֹחַהּ ;
18 וַיֹּאמֶר מֶה הָעֲרֹבוֹן אֲשֶׁר אַתָּה-לֹךְ וַתֵּאֱמָר חֲתָמָהּ וּפְתִילָהּ וּמַטָּהּ אֲשֶׁר בְּיָדָהּ וַיִּתֵּן-לָהּ
וַיָּבֵא אֶלֶּיהָ וַתַּהַר לוֹ ;
19 וַתֵּקַם וַתֵּלֶךְ וַתִּסֵּר צְעִיפָהּ מֵעַלֶּיהָ וַתִּלְבַּשׁ בְּגָדֵי אֲלֻמְנוֹתָהּ ;

Comme déjà signalé lors de la brève présentation de la structure de Gn 38, cette sous-séquence de la troisième partie est encadrée par des gestes et mouvements contraires de Tamar. Aussi bien au v.14 qu'au v.19 il est fait mention de ses *vêtements de veuvage* (בְּגָדֵי אֲלֻמְנוֹת) : au v.14 elle les *enlève* (וַתִּסֵּר) *de dessus elle* (מֵעַלֶּיהָ), acte significatif par rapport au v.11 où Juda lui avait ordonné de "s'installer" en tant que veuve²⁴³ ; au v.19, la rencontre avec Juda terminée, Tamar, de nouveau, les *revêt* (וַתִּלְבַּשׁ) après avoir *enlevé* (וַתִּסֵּר) *de dessus elle* (מֵעַלֶּיהָ) *son voile* (צְעִיפָהּ) dont elle s'était *couverte* (וַתִּכְסֶּה) au v.14. Dans ce même verset, Tamar *s'assoit* (וַתִּשָּׁב) ; cf. v.11), tandis qu'elle *se lève* (וַתֵּקַם) au v.19. A première vue, Tamar fait au v.19 exactement le contraire de ce qu'elle faisait au v.14, mais il y a tout de même quelques différences : à part le fait que le piel וַתִּכְסֶּה (littéralement : "elle couvrit") doit fort probablement être remplacé par un hitpaël - וַתִּכְסֶּה - puisque le geste exige ici un réflexif ("elle se couvrit", i.e. "avec le voile")²⁴⁴, on constate que le v.19 ne reprend pas la racine כסה, mais se sert à sa place du verbe לבש. Ceci perturbe le parallélisme avec le v.14 et, dans la mesure où כסה aurait parfaitement pu convenir au v.19, on devra se demander si לבש y est éventuellement au service d'une intertextualité²⁴⁵. Une réflexion analogue pourrait maintenant être faite à l'égard du v.14, qui aurait parfaitement pu employer le verbe לבש pour dire que Tamar "se vêtit" du voile. Encore est-il que ce verbe ne se serait pas prêté à une reprise au v.15, qui cherche visiblement à établir un lien avec ce qui précède en rapportant qu'"elle avait *couvert* (כסה piel) son visage". Quant au "voile" on note qu'il est déterminé par l'article, ce qui sous-entend a priori qu'il doit s'agir d'un objet connu, et faute d'attestations antérieures de ce terme en Gn 38, on sera ici aussi amené à s'interroger sur l'existence d'une intertextualité²⁴⁶. Une autre différence entre les deux versets concerne le verbe הלך, car il est seulement attesté au v.19. Auparavant, la forme וַתֵּלֶךְ est employée au v.11 où ce mouvement est lié à un retour de Tamar dans la maison de son père. Il n'est pas exclu que ce retour soit également sous-entendu ici, où Tamar revêt d'ailleurs ses habits de veuve. Si donc il est juste que הלך indique en Gn 38 ce mouvement précis du retour, on comprend pourquoi ce verbe ne figure pas au v.14. Dans ce verset, par contre, et cela contrairement au v.19, se trouve encore la forme verbale וַתִּתְעַלֶּף qui n'est pas sans poser quelques problèmes.

Critique textuelle. La racine עלף est attestée 5x dans l'Ancien Testament où elle ne figure jamais au qal. La forme en Gn 38,14 est un hapax, mais l'apparat critique de la BHS, curieusement, ne signale rien à son sujet, bien que le sens du hitpaël de עלף, à savoir "s'évanouir" (Am 8,13 et Jon 4,8) ne soit guère approprié dans ce contexte. Ce même sens se retrouve au nifal (Na 3,11) et au pual (Es 51,20) dont le participe semble aussi signifier "être couvert" ou "être paré" (cf. Ct 5,14 où מְעֻלָּת a pour objet des pierres précieuses). S'inspirant probablement de Ct 5,14 et de la mention du voile en Gn 38,14, les Bibles françaises retiennent ici généralement l'idée de la dissimulation²⁴⁷, que l'on rencontre également dans la plupart des travaux exégétiques modernes²⁴⁸, tandis que les traducteurs anciens - rarement repris par les exégètes - choisissent plutôt celle de l'embellissement²⁴⁹.

²⁴³ Cf. déjà la discussion du v.11 (§ B.II.3.1).

²⁴⁴ Cf. l'apparat critique de la BHS, v.14 note a.

²⁴⁵ Cf. infra § B.III.2.2.2.1.a.

²⁴⁶ Cf. infra § B.III.2.2.2.1.b.

²⁴⁷ Cf. p. ex., Bible du Rabbinate français : "Elle quitta ses vêtements de veuve, prit un voile et s'en couvrit" ; Pléiade : "Alors elle ôta de sur elle ses habits de veuvage, elle se couvrit du voile, et s'étant voilée, elle s'assit.." ; Chouraqui garde le sens premier du hitpaël "s'évanouir", mais donne en note la traduction "s'y dissimuler".

²⁴⁸ Cf., p. ex., H. Gunkel (1901: 370) : "und verhüllte sich damit" ; S.R. Driver (1904: 329) : "and wrapped herself" ; E. König (1925: 673) : "und verhüllte sich überhaupt" ; P. Heinisch (1930: 357) : "sich so verummend" ; H. Junker (1949: 111) : "und verhüllte sich" ; S.P. Jeanson (1990: 103) : "wrapping herself up" etc.

²⁴⁹ LXX : ἐκαλλωπίατο ; cf. Peshita et Onqelos. Mentionnés par A. Dillmann (1882: 380) : "nimmt eine Hülle um, wie sie bei Buhldirnen üblich gewesen zu sein scheint (oder aber putzt sich, mit Kleidungsstücken LXX, Pesch., Onk.)", et par B. Jacob (1934: 715).

Dans la mesure où Thamar cherchera à séduire son beau-père, la notion de l'"embellissement" paraît à première vue plus probable que celui de la "dissimulation" ; Cependant, s'il n'est guère concevable qu'elle se couvre d'abord du voile pour s'embellir ensuite, cette compréhension de עלה ne serait envisageable qu'en considérant le voile lui-même comme un objet de parure²⁵⁰. D'un autre côté, Thamar n'a pas intérêt à être reconnue par son beau-père, de sorte que l'idée de la dissimulation se conçoit également ; encore est-il que cette notion n'est pas inhérente au verbe עלה - du moins dans son usage vétérotestamentaire²⁵¹. Compte tenu de ces incertitudes, une autre explication de la forme ותעלה devient envisageable : les vv.12.13 rapportent que Juda "monte" (עלה) à Timnah, et ce même lieu est ensuite mentionné au v.14 où Thamar est le sujet. En supposant alors une dittographie du ת et en expliquant le ה final par contagion avec la finale du mot précédent (צעה), on obtiendrait ici la forme verbale ותעל, donc : "et elle monta". Si cette lecture devait être avérée, on aurait au v.14, comme au v.19, deux verbes de mouvement, et le changement de vêtements s'opère respectivement avant (v.14) et après (v.19) le déplacement.

L'ensemble des mots indiquant au v.14 le lieu où Thamar s'assoit - על-דרך תמנח - a lui aussi suscité des interprétations diverses.

La traduction de תמנח, soit par "porte", soit par "ouverture", dépend de la compréhension du mot עינים. Déjà la LXX y a reconnu un lieu, Αἶναν, et à rendu תמנח, par πύλιν, "portes". Prudemment, quelques exégètes rapprochent ce lieu de la ville Hâ-Einam (העין) mentionnée en Jos 15,34 qui la situe "à l'extrémité de la tribu de Juda" (Jos 15,21), "dans le pays bas" (Jos 15,33), donc dans la Shéphéla, tout comme Adoullam (cf. Jos 15,35)²⁵². D'autres version anciennes (Vulgate, Peshitta, Targum Onkelos et Néofiti) - suivies par quelques exégètes - suggèrent l'idée d'un "croisement de routes" ; עינים y est alors compris comme un duel de עין, "oeil, regard" : de l'endroit où Thamar est assise, deux regards, c'est-à-dire deux chemins se portent vers Timnah²⁵³. Ce duel de עין, "oeil", est aussi retenu par plusieurs exégètes féministes qui comprennent בפתח עינים plus précisément au sens d'un "opening of eyes" : c'est en cet endroit que Thamar comprend la situation ("ses yeux s'ouvrent"), c'est-à-dire la véritable intention de son beau-père, et sa clairvoyance est en contraste avec la vision partielle de Juda²⁵⁴. L'autre sens de עין, à savoir "source" (au duel : double source/ deux sources), est également signalé par certains qui y voient soit l'origine du nom d'une supposée ville²⁵⁵, soit une signification symbolique en rapport avec l'histoire de Juda et Thamar : la source est un symbole de vie par excellence, et c'est auprès de deux sources que Thamar conçoit (cf. v.18) pour donner ensuite naissance à des jumeaux (vv.27ss)²⁵⁶.

²⁵⁰ Cf. infra § B.III.2.2.2.1.b.

²⁵¹ KBL 791 renvoie à l'arabe où la forme dérivée II de la racine verbale glf II signifie, entre autres, "couvrir" - mais non pas "se couvrir" (!) - tandis que la forme dérivée V aurait le sens de "parfumer". KBL se réfère ici à G.R. Driver (1957: 71) qui mentionne effectivement "the Arab. *galafa* «smeared»" et déduit d'un texte arabe rapportant "«he smeared his beard with perfume and musk»", de Pr 7,17 où la prostituée asperge sa couche de divers parfums - puis d'une sentence de Pline (Naturalis Historia XIII,IV 20), que Thamar aussi a dû se parfumer : "...scented herself with unguents or perfumes to attract Judah as he passed her on the road; for *summa commendatio eorum ut transeunte femina odor invitet etiam aliud agentes*."

²⁵² Cf., p. ex., F. Delitzsch (1872: 460), A. Dillmann (1882: 380), H. Gunkel (1901: 374), S.R. Driver (1904: 329), H.E. Ryle (1921: 361), E.A. Speiser (1964: 298), J.A. Emerton (1975: 344), C. Westermann (1982: 47), L. Ruppert (1984: 470), J. Scharbert (1988: 38), G.J. Wenham (1994: 368), E. Salm (1996: 106), J.A. Soggin (1997: 449). Ce rapprochement n'est pas suggéré par la LXX qui lit en Jos 15,34 soit Ηβαιμ (A), soit Μαβαιν (B).

²⁵³ Pour les détails, cf. J.A. Emerton (1975: 341-343).

²⁵⁴ M.P. Cowan (1990: 170s) ; cf. déjà J.W.H. Bos (1988: 45.48) dont l'argumentation est cependant plus globale : "Tamar sits at the «eye opener» (...). The men in the story are wrong-headed irresponsible bunglers, who don't see straight. They are shown up as such by Tamar, who notices correctly and who causes Judah such an «eye-opener» that his view of reality is restored" - ainsi que F. Van Dijk-Hemmes (1989: 149) : "Despite the fact that Tamar sits by the «opening of eyes» (...) Judah's vision appears some what clouded. In the first place he does not see Tamar. In the second place, he sees a prostitute where he should have seen a sacred women".

²⁵⁵ Cf. p. ex., H.E. Ryle (1921: 361), O. Procksch (1924: 210), B. Jacob (1934: 715), H. Junker (1949: 111), L. Ruppert (1984: 470). D'avis que le lieu "obviously taking its name from his location near springs of water", I. Robinson (1977: 569) voit la clé de lecture surtout en Gn 20,16 : selon elle, l'expression כסית עינים, "couverture des yeux", signale que Sarah est lavée de tout soupçon de prostitution, tandis que l'expression contraire de Gn 38,14 suggérerait alors une attitude de prostituée de la part de Thamar en vue de tromper Juda. Cette interprétation nous paraît quelque peu problématique dans la mesure où le terme עונה est absent en Gn 20. Cf. aussi infra § B.IV.2.2.3.

²⁵⁶ Cf. surtout M.C. Carmichael (1979: 64s), mais aussi E.M. Menn (1997: 37 note 33).

Dans la mesure où la forme עֵינַיִם atteste une certaine ressemblance phonétique avec le lieu mentionné en Jos 15,34 sans toutefois y correspondre exactement, on semble, de nouveau, avoir affaire à un cas invitant à une double lecture : à une lecture géographique conduisant, comme les autres lieux mentionnés en Gn 38, à la région de la Shéphéla, puis à une lecture symbolique, dont celle des "deux sources" mettant en relief le topos de la vie et anticipant la naissance des jumeaux de Thamar, qui nous paraît fort probable.

La finale du v.14 indique le motif des préparatifs de Thamar, c'est-à-dire la raison du changement de vêtements et de l'installation sur le chemin. Ce motif ayant déjà été mentionné à plusieurs reprises en raison, notamment, de ses liens avec les vv.9 (וַתֵּן ; cf. aussi vv. 16.17.18.26) et 11 (Shéla ; cf. aussi v.26) - liens qui, à notre avis, ne justifient en aucune façon de voir dans cette finale un ajout rédactionnel²⁵⁷ - on peut ici passer directement à la traduction du v.14.

(14) Elle ôta ses vêtements de veuvage de dessus elle, se couvrit du voile puis s'en enveloppa [ou: monta] et s'assit à l'ouverture d'Einaïm (des deux sources) sur un chemin en direction de Timnah, car elle avait vu que Shéla avait grandi et qu'elle ne lui avait pas été donnée pour femme.

Avec le v.15 on change de sujet : il est maintenant question de Juda dont la première action correspond à celle rapportée au v.2 - sauf que l'objet n'est pas ici la fille d'un homme cananéen, mais celle dont il a été question auparavant : וַיִּרְאֶה, "et il la vit". La suite introduit deux nouveaux termes employés nulle part ailleurs dans ce chapitre, à savoir le verbe חָשַׁב (au qal + ל, "prendre quelqu'un pour") et le substantif פָּנִים, "visage, face". Le verbe כָּסָה, "couvrir" renoue, en revanche, avec le v.14, tandis que le terme זֹנֶה, "prostituée", trouve des échos au v.24 où Juda est informé par des tiers d'une donnée qu'il ne fait que supposer dans ce v.15 :

(15) Et Juda la vit et la prit pour une prostituée, car elle avait couvert son visage.

Il est évident, sans même se référer à des lois extrabibliques (du Moyen Empire assyrien surtout)²⁵⁸, que Thamar se couvre le visage (par le voile, cf.v.14) non pas pour que Juda la prenne pour une prostituée, mais afin qu'il ne la reconnaisse pas²⁵⁹, car : "Wer bedeckt schon die Ware, die er zum Kauf anbieten will?"²⁶⁰. Le fait que Juda considère celle qu'il voit comme une prostituée semble plutôt être dû à son emplacement "au bord du chemin"²⁶¹, lieu d'ailleurs repris au v.16 où le mouvement de Juda, וַיֵּשֶׁב, correspond à celui du v.1. Le renvoi au début de l'histoire, déjà suggéré par le verbe רָאָה (v.15), est confirmé par l'enjeu du dialogue s'ouvrant ensuite entre Juda et la prostituée : בּוֹא אֵלַי (cf.v.2). Le souhait formulé par Juda, אָבוֹא אֵלֶיךָ, "je veux coucher avec toi"²⁶², est renforcé par l'expression הָבָה-נָא qui le précède et qui marque une double insistance : "allons (donc) !" ²⁶³. Par rapport à la finale de ce verset où la prostituée exige un paiement, מָה-תֵּתֵן-לִי כִּי תָבוֹא אֵלַי, "que me donneras-tu (pour) que tu couches avec moi ?", l'emploi de l'impératif הָבָה est intéressant dans la mesure où son sens premier, conformément au verbe (araméen) יָהַב, est celui de "donner". Il est certes évident que cet impératif, faute d'objet, a ici la fonction d'une interjection, mais ceci ne nous paraît aucunement exclure que la signification mentionnée se trouve ici

²⁵⁷ Gn 38,14b est considéré comme rédactionnel par N. Kebekus (1990: 27s n. 95) et Th. Krüger (1993: 224 n. 68).

²⁵⁸ Voir notamment K. van der Toorn (1995: 327-340).

²⁵⁹ "Daß Dirnen einen Sch. trugen, wird zu Unrecht aus Gen 38,14f. geschlossen; Tamar will sich lediglich für Juda unerkennlich machen"; propos de A. van den Born cités par E. Salm (1996: 129). Cf. aussi B. Luther (1906: 179), O. Procksch (1924: 210), B. Jacob (1934: 715), H. Schüngel-Straumann (1984: 152). L'avis que le voile fait partie des vêtements d'une prostituée se rencontre, entre autres, chez H. Gunkel (1901: 373), P. Heinisch (1930: 375), J. Skinner (1951: 453), D. Kidner (1967: 188s), G.W. Coats (1972: 274), L. Ruppert (1984: 223), et encore chez I. Fischer (1994: 325). A. Dillmann (1882: 380) argumente à partir du verbe עָלָה (v.14) et de Pr 7,10 : "nimmt eine Hülle um, wie sie bei Buhldirnen (Pr 7:10) üblich gewesen zu sein scheint" ; Pr 7,10 mentionne certes une femme זֹנֶה, mais se sert du verbe לָבַד + נָצַר et non pas de עָלָה. Peut être A. Dillmann a-t-il été influencé par F. Delitzsch (1872: 460) : "verhüllt sich, wie eine ihres Gewerbes sich schämende oder mit Verschämtheit kokettierende Buhldirne". Selon H. Holzinger (1898: 228) - qui se réfère à Gn 24,65 - il s'agirait d'une "Profanierung des Brautgewands" ; à ce sujet, cf. infra § B.III.2.2.2.1.b.

²⁶⁰ E. Salm (1996: 128 note 450).

²⁶¹ Cf., p. ex., H. Gunkel (1901: 375), B. Luther (1906: 179), H. Junker (1949: 111) ou encore E. Salm (1996: 128).

²⁶² Pour la traduction par un cohortatif, cf. déjà E. Salm (1996: 48 avec note 224).

²⁶³ Cf. KBL 227 : "2. interj. (...) הָבָה auf ! wohlan !...".

sous-entendue, et cela peut être dans un sens suggestif du genre "donne toi". On conviendra en tous cas qu'une telle compréhension ("*donne - toi !, je veux coucher avec toi*") permettrait d'établir un parallélisme avec la finale du verset : - "que me *donneras-tu* que tu couches avec moi ?". Entre l'exhortation et la question se trouve une note explicative - "car il ne savait pas qu'elle était sa belle-fille" - qui signale que le stratagème de Tamar a réussi (Juda ne l'a pas reconnue) tout en suggérant que Juda n'aurait pas adressé une telle demande à sa "belle- fille"²⁶⁴.

(16) Il se tourna vers elle, vers le chemin, et dit : "allons donc, je veux coucher avec toi !" - car il ne savait pas qu'elle (était) sa belle-fille - et elle dit : "que me donneras-tu pour que tu couches avec moi ?".

Il a déjà été signalé que la question de Tamar, c'est-à-dire plus précisément le verbe נתן et la particule כי, nous renvoie d'une part au v.14 ("car elle avait vu *que* Shéla avait grandi, mais qu'elle ne lui avait pas été *donnée* pour femme"), d'autre part, au v.9 où Onan refuse de *donner* une descendance/semence à son frère sachant *que* celle-ci ne serait pas à lui. Le v.16 finalement emploie, comme le v.9, le verbe ידע, et cela dans un contexte analogue à celui de l'acte sexuel, sauf qu'Onan agit, contrairement à Juda, en connaissance de cause. Le résultat aussi est contraire : en couchant avec Tamar, sa belle-fille²⁶⁵, Juda lui "donne" en quelque sorte ce qu'Onan a refusé de donner puisqu'elle se trouvera enceinte (cf. v.18: וַיָּבֹא אֵלֶיהָ וַתְּהַר לוֹ)²⁶⁶.

Nous avons vu dans le paragraphe consacré à l'histoire de la recherche que J.L. Ska notamment s'est appuyé sur ces reprises de כי pour établir un "programme" ironique pour Gn 38 tournant autour du "savoir" et du "non-savoir" des acteurs et des lecteurs. Rappelons juste ce qu'il dit, par exemple, au sujet du v.14 : "A présent le comique de la situation saute aux yeux. Le lecteur sait ce que Juda sait et (ce ?) qu'il a caché. Il sait que Tamar le sait aussi. En outre, il sait que Juda ne sait pas que Tamar le sait"²⁶⁷. Cette juxtaposition de "savoir que" dans ce texte français ne manque, certes, pas d'effet. Le problème est toutefois qu'elle ne se justifie pas au niveau du texte hébreu où le verbe ידע au sens de "savoir" n'est employé qu'aux vv. 9 et 16. Combiné dans les deux cas avec la particule כי qui y signifie "que" (au lieu de "car" comme dans les autres passages), il y a ici effectivement, et ici seulement, une tension textuelle autour d'un "savoir que" dont l'enjeu, et les conséquences contraires, ont été signalés ci-dessus.

La question de Tamar, "que me donneras-tu", ouvre le marchandage qui se déroule aux vv.17.18 où le verbe נתן est repris trois fois. On note toutefois qu'il n'est pas employé dans la réponse que Juda donne au début du v.17 où apparaît pour la première fois le verbe שלח, אֶנְכִּי אֲשַׁלַּח, "moi, j'enverrai", dont l'objet, à savoir כִּזְיִים, "un chevreau des chèvres", renoue avec les vv.12.13 par la précision בֶּן-הַצֹּאן, "du petit bétail". La prostituée accepte, mais à condition que Juda *donne* un gage, עֲרֹבֹן²⁶⁸, en attendant son *envoi* (אִם-תִּתֵּן עֲרֹבֹן עַד שְׁלֹחָהּ).

(17) Il dit : "moi, j'enverrai un chevreau des chèvres du petit bétail" - et elle dit : "si tu me donnes un gage jusqu'à ton envoi".

En raison de l'emploi temporel de la préposition עד tout d'abord, la finale du v.17 (עַד שְׁלֹחָהּ) peut faire

²⁶⁴ Pour plus de détails, cf. infra § B.III.2.2.2.6.

²⁶⁵ Le terme כִּזְיָה, "belle-fille", n'est repris qu'au v.24 qui est lié au v.15 par l'emploi de la racine ונה - cf. Gn 38,24-26 (§ B.IV.1).

²⁶⁶ Il faudra attendre l'évaluation du v.26 pour décider si le verbe ידע, au sens de "coucher avec", y est employé soit en rapport avec les deux autres occurrences de ce verbe, soit en raison d'une tension externe ou s'il s'agit simplement d'une glose sacerdotale.

²⁶⁷ J.L. Ska (1988: 262), également cité par E. Salm (1996: 173s) qui se rallie aux propos de cet auteur.

²⁶⁸ En dehors de Gn 38,17.18.20, le substantif עֲרֹבֹן ne compte vraisemblablement aucune autre attestation dans l'Ancien Testament bien que la massora parva ne signale rien à ce sujet ; un doute peut subsister en ce qui concerne Jb 17,3 : la vocalisation massorétique עֲרֹבֹנִי suggère ici un impératif qal masc. sg. de la racine ערב avec un suffixe 1° sg, tandis que les éditeurs de la BHS, qui suivent ici probablement la Peshitta, proposent עֲרֹבֹנִי, "mon gage". La LXX emploie en Gn 38,17 (18.20) le substantif ἀρραβων, "gage", qui n'apparaît pas ailleurs dans cette traduction grecque de l'AT où le verbe ἀρραβωνίζειν - une des équivalences grecques de la racine hébraïque ערב - est entièrement absent. Dans la littérature grecque extra-biblique aussi, ce substantif et ce verbe sont rarement attestés, de sorte que l'on peut s'opposer à J.A. Soggin (1997: 449) qui considère עֲרֹבֹן comme un hellénisme dans lequel il voit un des éléments de Gn 38 qui parlerait en faveur de sa conception tardive.

penser au v.11 où Juda renvoie Thamar *עַד-יִגְדַּל שְׁלָה בְּנִי*, "jusqu'à ce que Shéla, mon fils, ait grandi". Au niveau du contenu aussi, il y a une certaine ressemblance entre ces deux versets : dans les deux cas, Juda fait une promesse, mais la première, il ne l'a pas tenue - et à ce niveau du texte un rapprochement entre *שְׁלָה* et le verbe *שָׁלַח* est peut être permis²⁶⁹ : trompée au sujet de *Shéla*, Thamar se montre méfiante face à la promesse d'un *envoi*. N'ayant pas été *donnée* à Shéla, et ayant par là été empêchée de donner une descendance (cf. aussi v.9), elle exige maintenant que Juda lui *donne* un gage pour le chevreau promis²⁷⁰, c'est-à-dire, pris au sens symbolique, pour la "vie".

Ce symbolisme de vie inhérent au chevreau se montre ici assez pertinent par rapport à ce qui précède : au v.16, la question "que me donneras-tu" est indissociable de l'acte sexuel souhaité par Juda - et les lecteurs et auditeurs savent qu'un tel acte fut auparavant lié à la fois à des naissances (vv.3-5) et au refus de procréer (v.9). Aussi la mention d'un chevreau ne leur suggère-t-elle probablement pas d'emblée que l'union entre Juda et Thamar sera fertile²⁷¹ : elle le laisse espérer ou du moins rappelle cet enjeu de la vie (procréation) dont l'issue cependant reste encore incertain.

Le **v.18** renoue avec ce qui précède en ce que Juda formule d'abord une question, *מָה הָעֵרְבוֹן אֲשֶׁר אַתָּן-לִּי*, reprenant les termes de celle posée par la prostituée au v.16 (*נתן, מה* , ל + suffixe), dont la réponse consiste en une énumération de trois objets constituant le gage : "ton sceau (*חֶתְמוֹךָ*), ta chaîne (*וּפְתִילְךָ*) et ton bâton (*וּמַטֵּךָ*)" suivie de *אֲשֶׁר בְּיָדְךָ*. Dans les traductions modernes, cette proposition relative est généralement référée au dernier élément seulement, et cette compréhension s'impose lorsqu'on traduit *יד* littéralement par "main" ("... et ton bâton qui est dans ta main"). Dans la mesure toutefois où *יד* peut avoir aussi le sens figuré de "possession", il serait également envisageable que la proposition relative se rapporte à l'ensemble des trois objets. C'est d'ailleurs ce qui sera suggéré par le v.19 où Hira doit (re)prendre le gage, donc l'ensemble des trois objets le constituant, "de la main (*מִיָּד*) de la femme" (cf. aussi le v.25 où les objets en question se trouvent réunis par le pronom démonstratif pluriel *אֵלֶּה* qui est précédé par le relatif *אֲשֶׁר*). La suite du v.18 rapporte très brièvement que Juda s'exécute - *וַיֵּתֶן-לָהּ* - avant que ne s'ensuivent deux informations correspondant respectivement à celle de la fin du v.2 - *וַיָּבֹא אֵלֶיהָ* - et à celle du début du v.3 - *וַיִּתְּהַר* (לו).

(18) Et il dit : "quel est le gage que je te donnerai ?" - et elle dit : "ton sceau, ta chaîne et ton bâton qui est en ta main (ou : qui sont en ta possession)" ; et il (les) lui donna, coucha avec elle et elle conçut de lui.

Les trois objets réapparaissent au v.25 seulement²⁷² où la finale du v.18, *וַיִּתְּהַר לוֹ*, trouve une correspondance dans la déclaration de Thamar : *לְאִישׁ אֲשֶׁר-אֵלֶּה לוֹ אֶנֶכִּי הָרָה* : "de l'homme à qui (appartiennent) ceux-ci je suis enceinte". Dans ce même verset 25, elle demande à Juda de reconnaître ces objets en employant l'impératif *הִכָּר* renforcé par la même particule d'insistance *נָא* auparavant utilisée au v.16 où Juda avait ainsi exhorté la prostituée à coucher avec lui, fait accompli au v.18. A part les deux premiers verbes de mouvement, nous retrouvons au **v.19** le vocabulaire du v.14 déjà analysé à cet endroit.

(19) Elle se leva et s'en alla, ôta son voile de dessus-elle et (re)vêtit ses vêtements de veuvage.

²⁶⁹ Ce rapprochement est suggéré de façon générale par E. Salm (1996: 153) qui en avait déduit que le nom Shéla signifie "envoyé par Dieu" (cf. supra § B.I.2.1).

²⁷⁰ Cf. E.M. Menn (1997: 24) : "The woman who was not 'given' seed by Onan (*בלבתי נתן*, Gen 38:9) and who was not 'given' to Shela (*לא נתנה*, Gen 38:16) now asks Judah what he himself will 'give' her (*מה תתן לי*, Gen 38:16). Her control over both the context of their discussion and its course indicates that, unlike earlier in the story, it is she who determines precisely what this male character will give her".

²⁷¹ Contre E.Salm 1996: 130 ; cf. aussi son argumentation peu convaincante (ibid., 198) à savoir qu'il est déjà évident pour le lecteur, - en raison de la triple mention de la grossesse de Thamar -, que cette dernière aura un fils ("Zudem ist mit der dreimaligen Erwähnung ihres Schwangerseins (V.18i.24d.25c.) dem Leser bereits klar, daß sie einen Sohn bekommen wird").

²⁷² Pour les changements des formes, cf. sous v.25.

Le fait que Thamar revêt ses vêtements de veuvage rétablit la situation du v.14 à la différence près qu'il y a maintenant un espoir : celui que Juda lui ait donné autre chose que son gage - garantie pour le chevreau symbolisant la vie.

III.2.2 *Vérification d'éventuelles intertextualités*

III.2.2.1 En ce qui concerne les parallèles éventuels entre Gn 38,14-19 et **l'histoire de Joseph**, ces remarques d'E. Salm nous serviront de point de départ :

"Das Topik 'Erkennen vs Nicht-Erkennen' ist nicht nur in Gen 38 eine der wichtigen Isotopieketten, sie zieht sich auch durch die gesamte Josefsgeschichte. (...). Verbunden mit 'Erkennen vs Nicht-Erkennen' ist das Motif der 'Kleidung', das ferner eng mit dem der 'Täuschung' verwoben ist. Der besondere Rock, den Josef von seinem Vater erhält, dient in Gen 37 den Brüdern, Josefs Tod vorzutäuschen. Durch das Ablegen der Witwenkleidung bei gleichzeitiger Verschleierung gelingt es Tamar, von Juda nicht erkannt zu werden. Judas Bekleidungsstücke 'Siegelring, Schnur und Stab' dienen dagegen der Identifizierung Judas als Verursacher der Schwangerschaft Tamars sowie ihrer Rechtfertigung (Gen 38). In Gen 39 nutzt Potifars Frau das Gewand Josefs, das er, vor ihr flüchtend, in ihrer Hand zurückläßt, als einen fingierten Beweis, daß Josef zudringlich werden wollte. Edle Gewänder, Siegelring und eine goldene Kette (Gen 41,41.42) sind Kennzeichen der Machtstellung Josefs in Ägypten und wohl der Grund, warum ihn die Brüder nicht erkennen. Wie Tamar nutzt auch Josef diese Situation aus. Sie ermöglicht es ihm, den Brüdern Angst zu machen, indem er ihnen einmal ihr Geld mit in die Getreidesäcke zurückgeben läßt (Gen 42) und bei ihrem zweiten Besuch Benjamin einen goldenen Becher unterschiebt (Gen 44). Mittels der Täuschung durch Josef macht Juda - wie in Gen 38 mit Hilfe Tamars - eine Wandlung durch. Zwar hat er, wie gezeigt, in Gen 43,3-5 noch Angst vor dem Stellvertreter des Pharaons, doch übernimmt er bereits hier für Benjamin die Verantwortung (V8-9). (...). Die Angst vor Josef verliert sich dann vollends, als Juda in Gen 44 die Gefahr für Benjamin und damit für das Leben seines Vaters erkennt. Er überwindet sich, spricht zu Josef, bittet um Gnade nicht für sich, sondern für Benjamin und seinen Vater. Juda bietet sich selbst dem als Sklaven an, den er in die Sklaverei gab. D.h., er bekennt indirekt seine Schuld an seinem Vater als auch an Josef. Juda drängt auf Wiedergutmachung, ohne den Schutz der eigenen Person zu berücksichtigen. Das erinnert in frappierender Weise an das Verhalten Judas in Gen 38, der einen Gesichtverlust in Kauf nimmt, als er Tamar vor der Öffentlichkeit als "mir gegenüber gerecht" (Gen 38,26c) bezeichnet. Das Bekenntnis Judas kann man geradezu als Vorwegnahme oder Fingerzeig der Umkehr Judas gegen Ende der Josefsgeschichte werten."²⁷³

Le double topos "vêtement-tromperie" est assez fréquent dans l'Ancien Testament²⁷⁴, de sorte qu'il faut être attentif à la terminologie pour évaluer s'il y a ou non intertextualité. Le terme בָּגָד, employé 9x dans l'histoire de Joseph, trouve sa plus forte fréquence au ch.39 (6x) où les vêtements de Joseph font quatre fois l'objet d'un *enlèvement* (vv.12.13.15.18). Ceci rappelle certes 38,14 où Thamar *enlève* ses vêtements de veuvage, mais on admettra qu'un rapprochement voulu avec le ch.39 aurait été signalé par une reprise de la même racine verbale (עִוַּב en Gn 39, mais סִוַּר en Gn 38).

Quant à la tunique de Joseph, on notera que בְּתָתָהּ peut également désigner l'habillement d'une femme (cf. 2 S 13,18s). Aussi l'auteur de Gn 38 aurait-il, a priori, pu utiliser ce terme en rapport avec Thamar s'il avait voulu y faire référence. Cette tunique est tachée du sang d'un *chevreau* (37,31), mais il s'agit d'un שָׂעִיר עִזִּים et non pas d'un גָּדִי עִזִּים comme au ch.38, et le fait de son *envoi* (שָׁלַח) n'est pas forcément un indice pour une intertextualité compte tenu de la fréquence du verbe dans l'Ancien Testament. Il n'en reste pas moins que cette tunique fait l'objet d'une demande de reconnaissance, הִכָּר נָא (37,32 ; cf. 38,25), sur laquelle il nous faudra revenir lors de la discussion de Gn 38,24-26²⁷⁵. Mentionnons encore 37,29 où Ruben déchire ses vêtements (בִּגְדָיו) ; le déchirement de vêtements est l'expression d'une émotion vive, mais aussi un signe de *deuil* - topos que l'on ne saurait cependant rapprocher des vêtements de *veuvage* de Thamar, car les contextes respectifs sont trop différents.

Le verbe סִוַּר est attesté dans trois passages de l'histoire de Joseph (41,42 ; 48,17 ; 49,10) dont le premier - 41,42 - a d'autres termes en commun avec Gn 38,14-19 : le mot בָּגָד, les verbes לָבַשׁ et נָתַן, puis le substantif גֶּד. Au niveau de la forme cependant, la seule correspondance concerne וְיָתֵן, forme par ailleurs trop

²⁷³ E. Salm (1996: 117-119).

²⁷⁴ Cf. N. Furmann (1989: 141-149) ; voir aussi infra § B.III.2.2.2.1.

²⁷⁵ Cf. infra l'étude des liens éventuels entre Gn 38,24-26 et l'histoire de Joseph (§ B.IV.2.1).

fréquente dans l'Ancien Testament pour en déduire une intertextualité. Ce même verset mentionne deux éléments, à savoir un *sceau* (chevalière) et un *collier* (en or) rapprochés par E. Salm du *sceau* et de la *chaîne* de Juda : toutefois les mots hébreux ne sont pas identiques (טַבַּעַת au lieu de חוֹתָם ; רֶכֶד au lieu de פֶּטִיל²⁷⁶) et il y a aussi une différence fonctionnelle : en 41,42, le sceau et le collier, comme d'ailleurs les vêtements de lin (בְּגָדֵי-שֵׁשׁ), sont des insignes de royauté²⁷⁷, notion absente en Gn 38 où les trois objets constituant le gage n'ont pas une telle valeur universelle, mais se situent dans un domaine strictement personnel et individuel en tant que preuves de l'identité de Juda²⁷⁸.

Le terme signifiant *gage* (עֲרֹבֹן), est absent de Gn 37.39-50 où l'on rencontre cependant le verbe עָרַב, "se porter garant". Il figure en 43,9 et en 44,32, c'est-à-dire dans des contextes où E. Salm voit une évolution de Juda²⁷⁹ : en 43,3-5, Juda refuse de redescendre en Egypte sans Benjamin puisqu'il a peur du représentant de pharaon (Joseph), mais ici déjà il se porte garant pour son frère, "doch übernimmt er bereits hier für Benjamin die Verantwortung (V8-9)". Au ch.44 cette peur disparaît entièrement lorsqu'il reconnaît le danger qui menace Benjamin et, par là, son père. De plus, Juda reconnaît indirectement la faute qu'il a commise envers son père et envers Joseph et veut se racheter en s'offrant comme esclave à celui qu'il a livré à l'esclavage, changement qu'E. Salm estime préparé par la déclaration de Juda en Gn 38,26 ("elle est plus juste que/en droit contre moi"). Anticipons ici ce passage pour signaler que le terme clé צֶדֶק n'apparaît nulle part dans le discours de Juda adressé à Joseph (44,18-34), alors que l'on s'attendrait à l'y retrouver si 38,26 avait voulu y renvoyer. Notons ensuite que la notion de la faute de Juda évoquée par E. Salm se trouve, certes, en 43,9 ; 44,32 où il s'agit de celle qui fut commise envers le père (חַטָּא), mais qu'elle est absente aussi bien en 37,26.27, où Juda propose de vendre Joseph, qu'en Gn 38. Le topos de l'esclavage ou de la servitude, עֲבָד, fait également défaut en Gn 37.38, tandis que son omniprésence au ch.44, où Juda qualifie même son père de עֲבָד (de Joseph, cf. vv. 24.27.31), amoindrit quelque peu le caractère exceptionnel de sa déclaration : "que ton serviteur reste à la place du jeune homme comme serviteur de mon seigneur" (v.39). Il reste le fait que Juda est en 43,9 (44,32) le sujet du verbe עָרַב, "je me porterai garant de lui" (i.e. de Benjamin - אֶנֶכִּי אֶעֱרֹבֶנּוּ ; cf. 44,32: עָרַב אֶת-הַנָּעַר (עֲרֹבֹן, tout comme il est le propriétaire du gage au ch.38, à quoi s'ajoute l'emploi du verbe שָׁלַח en 43,8 ("envoie le jeune homme avec moi") et la présence du substantif יָד en 43,9 ("tu le réclameras de ma main"). Or שָׁלַח et יָד sont fréquents dans l'Ancien Testament, et on peut surtout se demander si Gn 38 n'aurait pas employé le verbe עָרַב si son auteur avait voulu renvoyer à 43,8 (44,32).²⁸⁰

D'autres termes employés en Gn 38,14-19 se retrouvent dans l'histoire de Joseph²⁸¹ : דֶּרֶךְ, "chemin", y figure principalement au sens figuré de "voyage" (42,21.23.25.38 ; 45,24), à quoi s'ajoute un rappel de Gn 35,16ss.19 (48,7) et la sentence de Dan (49,17), mais aucun de ces passages ne peut être rapproché de l'histoire de Juda et Thamar. Il en est de même pour la seule occurrence de פֶּתַח (43,19) qui y signifie "l'ouverture" (de la maison). L'impératif הָבָה est attesté en 47,15, puis, au pluriel, en 47,16 où il a son sens premier "donner". La scène est celui d'un *marchandage* ("donne-nous du pain" - "donnez votre bétail"),

²⁷⁶ E. Salm ne mentionne pas cette différence terminologique bien qu'elle évoque ce phénomène au niveau des termes désignant des vêtements. A ce sujet elle renvoie à W.L. Humphreys (1988: 96) - qui cependant n'attribue pas d'importance à la différence de terminologie : "W.L. Humphreys macht darauf aufmerksam, dass die Gewänder in den jeweiligen Kapiteln andere sind: «The specific terms are different... but each use of apparel marks a key transition in the novella»" (E. Salm 1996: 118 note 408).

²⁷⁷ Pour le sceau, טַבַּעַת, cf. Est 3,10.12 ; 8,2.8.10 ; quant aux vêtements de lin, שֵׁשׁ [בְּגָדֵי], et le collier, רֶכֶד, cf. Ez 16,11.13. Peut-être la royauté est-elle déjà symbolisée par la tunique que Jacob offre à Joseph - à condition qu'il y ait ici un lien avec 2 S 13,18s qui seul encore mentionne une כְּתֹנֶת פָּסִים dite être celle des filles de roi vierges.

²⁷⁸ A cet égard, les exégètes renvoient régulièrement à Hérodote, *Histoires* 1.195 ; cf., à titre d'exemple, E.M. Menn (1997: 24 n.17) : "Herodotus Histories 1.195 mentions that every Babylonian owned his own distinctive seal and carved walking stick, which may be similar in nature and purpose to Judah's seal, cord and staff."

²⁷⁹ Notamment aussi par rapport à Gn 38, (11).23 où la peur de Juda est prédominante : "Judas Ängstlichkeit, die sich in Gen 38 auch in Bezug auf die Öffentlichkeit und deren Macht zeigte, findet sich in ähnlicher Weise in Gen 43,3-5 wieder" - (1996: 117).

²⁸⁰ Notons encore l'emploi du verbe שָׁלַח en Gn 37,14 où Jacob envoie Joseph rejoindre ses frères depuis la vallée de *Hébron* ; ce nom de lieu, הֶבְרֹן, atteste effectivement une certaine ressemblance phonétique avec עֲרֹבֹן, "gage", mais dans la mesure où ce lieu n'a aucune fonction centrale dans le ch.37 où il n'est pas repris (c'est d'ailleurs sa seule mention dans l'histoire de Joseph), on ne saurait établir un lien quelconque.

²⁸¹ Pour les expressions déjà employées auparavant en Gn 38, cf. les analyses faites antérieurement dans le cadre des intertextualités avec l'histoire de Joseph ; il s'agit de בָּטָה, רָאָה, בּוֹא אֵל (cf. § B.I.1.2.1) et de לֹא יָדַע (cf. § B.II.2.2.1).

topos également présent en 38,16ss dont le contexte est toutefois différent. Le verbe חשב finalement trouve deux attestations en 50,20 où Joseph s'adresse à ses frères : "Vous aviez *médité* du mal contre moi - (וְאַתֶּם חִשְׁבֶּתֶם עָלַי רָעָה) ; Dieu l'a *compté* en (ou : a *médité* d'en faire un) bien - (אֱלֹהִים הִשְׁכֵּחַ לְטוֹבָה) - afin de réaliser qu'en ce jour survive un peuple nombreux". Plusieurs éléments de 38,12 nous avaient déjà conduits à ce dernier chapitre de l'histoire de Joseph²⁸² dont le v.20, à savoir le constat "vous aviez médité du mal contre moi", semble faire écho à un événement rapporté juste avant l'histoire de Juda et Tamar, c'est-à-dire en 37,18 où les frères "méditent" de tuer Joseph. La différence du verbe (37,18 emploie le hitpaél de נכל et non pas חשב) exclut que l'on fasse un rapprochement triangulaire entre Gn 37,38 et 50. Il semble cependant que l'on puisse établir un certain lien thématique entre Gn 50,20 et 38,15.24-26 : en 50,20 un mal se voit transformé en bien ; au ch.38 aussi une donnée négative, à savoir la prostitution (cf. v.15 וַיִּהְיֶה שָׂדֵה לְיוֹנָה et la double reprise de la racine זנה au v.24), donne finalement lieu à une appréciation positive, car en déclarant Tamar plus juste que (ou en droit contre) lui, Juda se réfère au comportement de cette dernière qui inclut clairement la "prostitution". Or, outre le fait que 50,20 impute le changement du mal en bien à Dieu, (cette différence avec le ch.38 aurait pu s'expliquer par des conceptions théologiques divergentes), on note surtout une différence terminologique importante qui nous paraît compromettre toute intertextualité : Juda déclare Tamar non pas *meilleure*, טוֹבָה, que lui, mais plus *juste* (ou "en droit contre lui"), צַדִּיקָה, alors qu'aucun mot formé sur la racine צדק n'est présent en Gn 50. Nous en concluons que les autres parallèles linguistiques entre Gn 38 et 50 ne sauraient, eux non plus, être retenus comme des indices d'une intertextualité.

III.2.2.2 Quant aux autres textes de l'Ancien Testament, Gn 38,14-19 nous amène à les interroger sur :

1. Le topos du vêtement
- 1.a Le vêtement de la veuve (Dt 24,17 ; 2 S 14,2.5)
- 1.b La voile (Gn 24,65 ; avec une évaluation de Gn 24,67)
2. Le topos du chevreau (גִּדִּי) des chèvres (עִזִּים) - (Gn 27,9ss ; 30,37ss ; [Jg 15,1])
3. וַיִּהְיֶה שָׂדֵה לְיוֹנָה et מַה-תַּתִּין-לִּי (Gn 15 ; 1 S 1,13)
4. Le topos de la prostituée
- 4.a Gn 34
- 4.b Os 4,10.14 (2,4.7)
5. הָבָה et בּוֹא אֵל (Gn 29.30)
6. Lv 18,15 ; 20,12 (Prohibition du rapport sexuel avec la belle-fille)

III.2.2.2.1 L'étude du *topos du vêtement* dans le cadre d'une recherche d'éventuelles intertextualités exigeant, comme signalé, que l'on prête attention à la terminologie, on s'intéressera ici surtout aux habits mentionnés en Gn 38,14.19 et aux verbes qui les accompagnent : les vêtements de veuvage et le voile, סור (hifil) et לבש. L'expression בְּגָדִי אֶלְמָנוּת étant composée, on commencera par un bref aperçu des passages attestant le terme בְּגָד avec l'un des deux verbes mentionnés ci-dessus. Fréquent dans l'Ancien Testament (215x), בְּגָד n'est combiné avec le hifil de סור qu'en Za 3,4, où l'ange donne l'ordre d'*enlever*²⁸³ à Josué ses vêtements souillés dont il est dit *vêtu* au v.3 (cf.v.5). En plus de Za 3,3.5 - sans lien thématique avec Gn 38 - la combinaison לבש בְּגָד est encore attestée 20x dans l'Ancien Testament, dont 10x dans des contextes culturels²⁸⁴ qui ne se prêtent pas à un rapprochement avec l'histoire de Juda et Tamar. Il en est de même pour Gn 28,20 (vêtement et pain comme éléments vitaux), Es 52,1 (habits de fête) et 1 R 22,10.30 (vêtement royal, id. 2 Ch 18,9.29). Il reste Gn 27,15 et 1 S 28,8 où les vêtements

²⁸² Cf. supra § B.III.1.2.1.

²⁸³ Deux autres textes emploient le verbe סור au hifil avec un habit. En Est 4,4, Esther envoie des vêtements (וְתַשְׁלַח בְּגָדִים) pour en revêtir (לְהַלְבִּישׁ) Mardochée pour qu'il ôte (וְיִלְהָטִי) son sac, signe de deuil. On aura constaté que ce verset comporte également les verbes שלח et לבש ainsi que le substantif בְּגָד, mais les combinaisons ne sont pas les mêmes qu'en Gn 38,14ss et les contextes respectifs sont par trop différents pour que l'on puisse ici faire un rapprochement. Ceci est également valable pour Est 5,1 - seul verset biblique attestant encore la forme וְתַלְבַּשׁ. Le deuxième texte est celui de Dt 21,13 où le hifil de סור, combiné avec מַעֲלִיָּה a pour objet "son manteau de captive" (שְׂמֹלֶת שָׂבִיָּה) ; ce verset partage encore d'autres termes avec Gn 38 (ישב ; בוא אל ; cf. שלח au v.14), et il en est de même pour d'autres passages de cet ensemble de Dt 21,10-14 dont le contexte est toutefois fort différent de celui de l'histoire de Juda et Tamar.

²⁸⁴ Ex 29,(29) 30 ; 40,13 ; Lv 6,4 ; 16,24.32 (2x) ; 21,10 ; Ez 42,14 ; 44,17.19.

sont, comme en Gn 38,14ss, au service d'une dissimulation : si le passage de 1 S 28 n'a aucun rapport avec Gn 38, il nous faudra ultérieurement revenir sur Gn 27 (cf. infra § B.III.2.2.2.2).

III.2.2.2.1.a L'expression *בִּגְד אֶלְמָנָה*, *vêtement de veuvage*, est uniquement attestée en Gn 38,14.19 et la seule occurrence d'un *בִּגְד אֶלְמָנָה*, "vêtement de veuve", figure en Dt 24,17 qui interdit de prendre ce dernier comme *gage*. Or, outre le fait que les vêtements de Tamar n'ont rien à voir avec le gage de 38,17ss, on note que Dt 24,17 emploie non pas la racine ערב, mais חבל.

En 2 S 14, on l'a vu, la femme tékoïte raconte une histoire fictive à David en prétendant être veuve (*אֶלְמָנָה*, v.5) - statut rendu crédible par son accoutrement : "mets-toi en deuil", lui avait dit Joab, "et revêts des vêtements de deuil (*וְלִבְשִׁי-נָא בְּגָדִי-אֲדָל*)", ne te parfume pas avec de l'huile et sois comme une femme qui, depuis de nombreux jours, est en deuil pour un mort" (v.2). Dans la mesure où les seuls parallèles linguistiques avec Gn 38,14.19 concernent des mots par ailleurs fréquemment attestés dans l'Ancien Testament (*בִּגְד* et *לבש*), on ne saurait guère y voir les indices d'une intertextualité. On notera aussi que Gn 38,14.19 parle de "vêtements de veuvage" et non pas, comme 2 S 14,2, de "vêtements de deuil". C'est seulement dans le cadre de l'hypothèse que Gn 38 se réfère déjà à 2 S 14 (cf. 38,11.12) que l'on pourra accorder une certaine importance au fait que seuls 2 S 14,2 et Gn 38,19 partagent à la fois le verbe *לבש* et celui du topos d'un vêtement lié au statut de la veuve²⁸⁵. L'emploi du verbe *לבש* en Gn 38,19 nous avait, en effet, fait supposer une éventuelle intertextualité en ce qu'il casse le parallélisme avec le v.14. La différence terminologique, cependant, s'expliquerait à partir des tensions internes de Gn 38 où *אֶלְמָנָה* renoue avec le terme *אֶלְמָנָה* du v.11²⁸⁶.

Une lecture plus prudente consisterait à supposer que Gn 38,14ss s'inscrit plus généralement dans une tradition biblique où le topos du *vêtement* proprement dit appelle celui de la tromperie sans qu'il y soit fait référence à un passage particulier (cf. infra § III.2.2.2.2).

III.2.2.2.1.b Gn 38,14 (19) se sert du terme *צָעִיר*, *voile*, dont la détermination par l'article présuppose qu'il s'agit d'un objet déjà mentionné auparavant. Faute d'attestations antérieures en Gn 38, on est conduit à d'autres textes de l'Ancien Testament. Le choix en est fort restreint puisque ce terme ne se retrouve qu'en Gn 24,65 où il est, de même qu'en Gn 38,14, l'objet du verbe *כסה* : voyant Isaac, Rébecca "prit le voile et se couvrit" (*וַתִּקַּח הַצָּעִיר וַתְּכַסֶּה*). Ici aussi on constate que *צָעִיר* est précédé de l'article sans qu'il en ait été question auparavant, ce dont on déduit qu'il doit vraisemblablement s'agir d'un objet *déterminé par un contexte particulier*. Ce terme n'ayant aucune correspondance extra-biblique, on doit s'en remettre aux contextes de ces deux passages de la Genèse. Celui de 38,14ss suggérant uniquement que Tamar ne veut pas être reconnue, on a des informations plus précises en Gn 24 dont le début déjà met en place le topos du mariage : c'est effectivement au moment où Rébecca aperçoit l'homme auquel elle est promise qu'elle se couvre du voile. K. van der Toorn (1995: 331s) en déduit, en s'appuyant

²⁸⁵ Ce rapprochement nous paraît en tous cas plus probable que celui que G.Y.S. Ho (1999: 519) fait entre les vêtements de veuvage de Tamar et la robe longue de la fille de David (2 S 13,19) ; à ce sujet cf. aussi supra § B.III.2.2.1. Signalons cependant que G.Y.S. Ho fait également un rapprochement entre Gn 38,14 et 2 S 14,2 (ibid. 521) pour en retenir le topos commun du déguisement comme moyen de la tromperie.

²⁸⁶ Outre Es 54,4 qui est sans rapport avec Gn 38, le terme *אֶלְמָנָה*, "veuvage", ne se retrouve qu'en 2 S 20,3 où David condamne ses dix concubines à un veuvage à vie. C'est sans doute une réaction à l'acte d'Absalom qui a couché avec ces concubines aux yeux de tout Israël (2 S 16,20-22) en réalisant ainsi l'un des châtiments annoncés à David en 2 S 12 (vv.11ss). Ce chapitre nous paraît être visé (avec 2 S 11,27) en Gn 38,10 en raison de la punition qui devient immédiatement effective (mort du fils). En partant de la teneur actuelle de 2 S 12, on peut supposer que les lecteurs et auditeurs qui y ont été renvoyés devaient aussi connaître les autres châtiments, et probablement leurs réalisations ultérieures, donc, en l'occurrence, 2 S 16,20-22, voire probablement aussi la réaction de David en 2 S 20,3. Ce passage a déjà fait l'objet de rapprochements avec Gn 38 et, en même temps, avec 2 S 13. J. Rook (1997: 14) remarque ainsi : "The concubines have no further intercourse with men. Shutting them up has restricted their sexual activity, and they are not even sexually active with the king, whose concubines they now are. Sexually, they are treated as though they are without a man. (...). Their situation is not unlike that of the two Tamars. In Genesis 38, Tamar is to live like a widow in her father's house, and in 2 Samuel 13:13 Tamar lives like a widow in her brother's house, for Amnon has abandoned her." 2 S 13 n'emploie pas le terme "veuve", mais nous avons vu qu'une référence à ce récit pouvait effectivement avoir pour but de suggérer que la belle-fille de Juda reste aussi une "Tamar assise dans la maison" (de son père) et que l'enjeu visé était fort probablement l'absence de relations sexuelles et, ainsi, de descendance (cf. supra § B.II.3.2.2.3). Il reste néanmoins le fait que le contexte de 2 S 20,3 est fort différent de celui de l'histoire de Juda et Tamar, de sorte qu'un rapprochement entre Tamar et les concubines de David ne s'impose pas forcément.

parallèlement sur Gn 29,21ss et sur des coutumes égyptiennes du 19^e siècle de notre ère, que la femme israélite promise en mariage restait voilée jusqu'au moment même où l'union était consommée afin de manifester ainsi sa virginité (chasteté) :

"The Israelite wedding ritual likewise «requires the fiancée to remain covered until the newly wed are alone», to quote Roland de Vaux. This reconstruction is based on one or two passages from the Bible and ethnographique evidence from the Muslim world. Rebekah has veiled her when she was introduced to her husband; she probably did not lift her veil until she was in the bridal room (Gen 24:65-67). The substitution of Leah for Rachel could only be successful if it was a custom for the bride to be veiled when entering the premises where the wedding was celebrated (Gen 29:21-25). In illustration of the ethnographique evidence it suffices to refer to Edward William Lane's account of Egyptian wedding ceremony in the nineteenth century. It is indeed likely that the Israelite bride wore the veil as an ornament and as a symbol of chastity to be lifted at the consummation of the marriage."

Quant à Gn 38,14, K. van der Toorn (1995: 330) en retient l'aspect décoratif, "it is contrasted with the garments of widowhood (Gen 38:14.19) which means that it had an ornamental value that did not befit a bereaved and grieving woman (cf. 2 Sam 14,2)", tandis qu'E. Salm (1996: 129), s'inspirant de Gn 24,65 et de Gn 29,21-23.25, opte pour le topos du mariage tout en reprenant celui de la chasteté (facteur non retenu par K. van der Toorn dans le cadre de Gn 38) :

"Aus Gen 24,65 als auch aus der Geschichte Jakobs, dem Lea, ohne von ihm anerkannt zu werden, an Rahels Statt am Abend der Hochzeit gegeben wird (vgl. Gen 29,21-23.25), kann man auf einen Brauch in Israel schließen, nach dem sich Frauen während ihrer Brauttage verschleiern. Der damalige Leser wird folglich eher mit dem Motiv des Schleiers die Andeutung verstanden haben, daß Tamar sich selbst durch einen Trick dem Juda als Braut zuführt (...) als in ihr eine Hure zu sehen. Tamars Grundhaltung wird deshalb trotz des scheinbaren Widerspruchs vom Autor durch den Schleier als die der Keuschheit gezeichnet."

E. Salm ne précise pas ce qu'elle entend ici exactement par "Keuschheit", terme que l'on peut traduire par "chasteté, continence, pudicité". On conviendra que la première notion, celle de la "chasteté", n'est guère appropriée dans le cas de Thamar en ce qu'elle sous-entend, du moins dans le cas d'une fiancée, la virginité. La notion de "continence" signifierait ici que Thamar n'a pas eu de contact avec un homme depuis son renvoi par Juda, fait qui semble effectivement être signalé à la fin du v.14 ("car elle avait constaté que Shéla avait grandi et qu'elle ne lui avait pas été donnée pour femme") où il s'agit cependant plutôt d'un blâme à l'égard de Juda (qui lui a imposé la continence) et non pas d'un mérite de la part de Thamar. Quant à la troisième notion, on devra admettre que le comportement de Thamar n'a rien de "pudique". Il reste l'hypothèse envisageable qu'en Gn 38,14 le voile ait, entre autres, une fonction décorative²⁸⁷, puis surtout celle que כִּסְיָהּ [כִּסֵּה] y introduit, via Gn 24, 65²⁸⁸ : le topos de la "fiancée". Au niveau interne, ce topos pourrait être confirmé par le fait que le terme כָּלָה, désignant Thamar, a aussi le sens de "fiancée", figure associée dans l'Ancien Testament à la joie (cf. Es 62,5 ; Jr 7,34 ; 16,9 ; 25,10 ; 33,11), à l'érotisme (Ct 4,8-12 ; 5,1), aux enfants (Es 49,18) ou à la semence (cf. Es 61,10 avec contexte)²⁸⁹. L'enjeu d'une référence à Gn 24,65 nous paraît toutefois se situer non pas au niveau du mariage proprement dit, mais à celui de ce que ce dernier, et notamment la nuit des noces, implique : un rapport sexuel (avec

²⁸⁷ Rappelons ici que K. van der Toorn oppose à ce voile décoratif les vêtements de veuvage en renvoyant à 2 S 14,2 et que ce verset comporte aussi la consigne : "et ne te parfume pas d'huile" - וְאַל-תְּסִיכִי שָׁמֶן ; or, si le voile avec lequel Thamar se couvre devait réellement avoir une fonction séductrice, on pourrait, par une association d'idées, être conduit à 2 S 14,2,- voire peut être même envisager que le verbe כִּסָּה de Gn 38,14 (וַתִּכְסֵּה ou וַתִּכְסֵּה) soit au service d'une paranomase avec le verbe כִּסֵּה (תְּסִיכִי).

²⁸⁸ L'hypothèse que l'épisode du remplacement de Rachel par Léa (Gn 29,21ss) confirme la coutume d'une "fiancée voilée" nous paraît problématique, car le texte ne dit en rien que Léa se soit couverte d'une façon ou d'une autre ; (il paraît, par ailleurs, plutôt improbable que la femme reste voilée durant toute sa nuit de noces). Gn 29,21 par contre signale que Laban organise une fête à l'occasion de ce mariage, à savoir plus précisément un מִשְׁתֶּה où le vin coule à flots, de sorte que c'est peut être plutôt à cause de son ivresse (certes non signalée) que Jacob ne s'est pas rendu compte à qui il avait réellement affaire (cf. à ce sujet Gn 19,32ss).

²⁸⁹ On peut ici rappeler l'hypothèse de B. Luther (1906: 180.200) selon laquelle Thamar aurait été au départ (c'est-à-dire dans la version d'origine de l'histoire) la fiancée de Juda.

vraisemblablement le but de la procréation). Dans le cas précis de Rébecca, ce rapport est probablement sous-entendu dans la finale de Gn 24. On rappellera à cet égard que le v.67 a déjà retenu notre attention comme seul passage vétérotestamentaire, outre celui de Gn 38,12), où la forme **וַיִּזְנֶה** (9x Ancien Testament) a un sujet humain (cf. supra § B.III.1.2.2.1). Cette finale ne dit pas explicitement qu'Isaac et Rébecca ont eu des relations sexuelles, mais la notice suivante les concernant, à savoir Gn 25,21, le présuppose puisque Rébecca y est dite stérile ; grâce à l'intervention divine, elle finit par enfanter des jumeaux (25,22ss).

Cette naissance des jumeaux trouve sa seule correspondance vétérotestamentaire en Gn 38,27ss qui atteste même des similitudes formelles avec Gn 25,24. Nous y reviendrons, mais on peut dès à présent émettre une hypothèse : dans la mesure où Gn 38,14 semble se référer à Gn 24,65, on pourrait envisager que 38,27ss aussi s'inspire de l'histoire de Rébecca, donc, en l'occurrence, de 25,24, voire que les lecteurs/auditeurs de l'histoire de Juda et Thamar connaissaient aussi l'information quant à la stérilité de Rébecca. En 38,14, ils ont pu déduire de Gn 24,65 que Thamar se met dans la position d'une fiancée avant la "nuit des noces", et le rapport sexuel avec Juda a effectivement lieu ; Gn 25,21, en revanche, a pu leur suggérer que Thamar aussi restera stérile, mais le contraire leur est signalé au v.19 puisqu'elle conçoit, cependant sans intervention divine, de sorte qu'ils peuvent maintenant s'attendre à une naissance (de jumeaux).

Tandis qu'une référence à Gn 24,65 suggérerait un rapprochement entre l'action de Thamar et l'accoutrement d'une fiancée avant ses noces (ou, sa nuit de noces), celle faite à Gn 24,67 anticiperait en Gn 38,12 ce même topos à l'égard de Juda. De ces deux intertextualités, celle entre Gn 38,12 et Gn 24,67 reste la plus hypothétique en raison de la fréquence vétér testamentaire du verbe נָחַם et, surtout, à cause du fait que le topos du deuil et de la tonte en Gn 38,12 suggère plutôt un rapprochement avec 2 S 13,23ss. En dehors du fait que le renvoi à Gn 24,65 (avec son contexte) peut suffire à mettre en place les enjeux mentionnés plus haut, il nous conduira aussi à réévaluer le lien existant entre Gn 24 et 38 au niveau du thème de "la femme prise pour le fils" (cf. supra § B.II.1.2.2.1. Pour l'évaluation, cf. infra le deuxième bilan des intertextualités).

III.2.2.2 Lors de l'étude des tensions internes il a été signalé que l'on passe en Gn 38 de la tonte du petit bétail, צאן (v.12.13), au "*chevreau des chèvres* du petit bétail", גְּדִי-עִזִּים מִן-הַצֹּאן, que Juda promet d'envoyer à la supposée prostituée (v.17), puis au גְּדִי הָעִזִּים qu'il envoie par l'intermédiaire de Hira (v.20) - fait finalement rappelé au v.23 où il s'agit simplement de הַגְּדִי הַזֶּה.

L'ensemble du v.17 ne se retrouve, tel quel, nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament, et le seul verset attestant les quatre termes le composant nous ramène à Gn 27, plus précisément à Gn 27,9 où Rébecca dit à Jacob : "va donc vers le petit bétail et prends en pour moi deux beaux chevreaux des chèvres - לֶךְ-וְנָא אֶל- et je ferai avec eux un ragoût pour ton père comme il l'aime". Les (deux) chevreaux des chèvres réapparaissent au v.16 où Rébecca se sert de leur peau pour en revêtir (הִלְבִּישָׁה) les mains de Jacob après l'avoir préalablement (v.15) vêtu (וְתַלְבִּישׁ) avec les vêtements d'Esau (בְּגָדֵי עֵשָׂו). Gn 27,9ss et 38,14ss partagent donc trois topoï - vêtements, chevreau des chèvres et tromperie - mais dans la mesure où l'enjeu du stratagème de Rébecca, à savoir la bénédiction du père, ne joue aucun rôle dans l'histoire de Juda et Thamar, on ne saurait guère envisager une intertextualité. A ce sujet, on notera aussi que le nombre des chevreaux des chèvres n'est en Gn 27,16 probablement pas un hasard puisqu'il s'agit d'un récit dont le centre pivote autour de deux frères antagonistes - et on admettra aussi que ce duel aurait pu être mis au service de la finale de l'histoire de Juda et Thamar où naissent des jumeaux. Or, Gn 38 ne parle justement pas de deux chevreaux de chèvres, ce qui confirme à notre avis que l'auteur ne cherche pas à faire référence à ce récit précis. On n'exclura pas pour autant qu'il exploite de manière plus large le topos de la tromperie liée au bétail, que nous avons déjà rencontré en Gn 37,31s.

On le trouve aussi en Gn 30,37ss où Jacob a recours à une ruse pour augmenter le nombre de bêtes qui constitueront son salaire. Ce chapitre emploie trois fois le terme עֲצִים (vv. 32.33.35) et il y a un certain parallélisme entre Gn 30,31 (וַיֹּאמֶר מָה אֶתֶּן-לְךָ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לֹא תִתֶּן-לִי) et Gn 38,16 (וַתֹּאמֶר מֶה-תִּתֶּן-לִי). 18 (וַיֹּאמֶר מָה אֶתֶּן-לְךָ) ²⁹⁰. Encore y a-t-il ici une différence au niveau des réponses, négative dans le cas de Jacob, mais positive dans celui de Tamar, tandis que le terme עֲצִים n'est pas en lui-même un critère d'intertextualité suffisant puisqu'il est assez souvent employé dans l'Ancien Testament (67x).

²⁹⁰ Cf. aussi ci-dessous § B.III.2.2.2.3.

Il n'en reste pas moins que ces trois exemples démontrent que les mots גָּדִי²⁹¹ et עֲזִים peuvent être associés au motif de la ruse, de sorte que les lecteurs et auditeurs de l'histoire de Juda et Thamar peuvent s'attendre à priori à ce que Juda aussi fasse preuve de malhonnêteté, attente qui cependant ne se verra pas confirmée (cf. vv.20-23). Le גָּדִי עֲזִים (9x Ancien Testament) nous conduit aussi au cycle de Samson (cf. Jg 13,15.19 ; 15,1)²⁹² et notamment au passage où Samson, muni d'un chevreau des chèvres (בְּגִדֵי עֲזִים), rend visite à sa femme pour avoir des relations sexuelles avec elle (Jg 15,1 ; cf. Gn 38,16). Nous y reviendrons lors de l'évaluation de l'ensemble des parallèles entre Gn 38 et le cycle de Samson (cf. infra § B.IV.2.2.1.c).

III.2.2.2.3 La question de Thamar מֶה-תֵּתֶנּוּ-לִי (v.16) ne se retrouve telle quelle qu'en Gn 15,2 où Abram la pose à Yahvé, tandis que des formulations semblables sont encore attestées en Gn 30,31 et en Jb 35,7. Le passage de Gn 30,31 a déjà été brièvement discuté dans le paragraphe précédent et une intertextualité s'était révélée peu probable. En Jb 35,7, יָקַח אוֹ מֶה-מִּיָּדְךָ יְקָה, "si tu es juste, que lui donnes-tu ou que prend/ reçoit-il de ta main ?", le suffixe 3.m.sg. (לוֹ) se réfère à Dieu qui est aussi le sujet de לָקַח : un homme, en étant juste, ne donne rien à Dieu, pas plus que son péché n'atteint la divinité (v.6). Tout se joue au niveau humain, car aussi bien la méchanceté que la justice n'ont d'effets que sur les hommes (v.8). En Gn 38 aussi la question de la justice est exclusivement du ressort humain. Dans la mesure cependant où la méchanceté y est punie par Yahvé (cf. Gn 38,7.10), on ne saurait guère établir un parallèle avec Jb 35,6-8.²⁹³

Composée de termes très courants, la question "que me donneras-tu" n'a, certes, rien d'exceptionnel et, de même que chez nous, elle a dû être fréquente dans le quotidien de l'ancien Israël. Au niveau des *textes bibliques* toutefois, Gn 15,2 est non seulement l'unique passage attestant non seulement une correspondance linguistique avec Gn 38,16, mais aussi un enjeu correspondant à celui qui se dégage des tensions internes de l'histoire de Juda et Thamar : "que me donneras-tu" y est en lien avec la finale du v.14 (Thamar n'a pas été donnée à Shéla) et avec le v.9 où Onan refuse de donner une descendance à son frère sachant qu'elle ne sera pas à lui. Le don demandé à Juda revient ainsi implicitement à celui d'une descendance qui est explicitement au centre de Gn 15,2ss : "que me donneras-tu ?" (v.2) - "tu ne m'a pas donné de descendance" (v.3) - "ainsi sera ta descendance" (v.5 - nombreuse comme les étoiles). Les deux derniers passages ont déjà été signalés dans le cadre de l'étude des intertextualités de Gn 38,8-10 (cf. supra § B.II.2.2.2.3). Nous avons constaté que les parallèles linguistiques en question peuvent, en eux-seuls, être difficilement considérés comme des indices intertextuels car composés de termes trop fréquemment attestés dans l'Ancien Testament. Avant de décider si des rapprochements intentionnels entre Gn 15 et 38 sont envisageables ou non, il nous faut encore évaluer une autre correspondance linguistique entre ces deux chapitres.

Gn 38,15 emploie le verbe הָשִׁב - lui aussi fréquent dans l'Ancien Testament (123 x) - dont la forme exacte, à savoir הִשָּׁבָה, ne se retrouve cependant qu'en Gn 15,6 et en 1 S 1,13.

Au niveau du contenu, Gn 38,15 se rapproche davantage de 1 S 1,13 que de Gn 15,6. Outre le fait qu'il s'agit en 1 S 1,13 d'une femme qui est prise pour ce qu'elle n'est pas, 1 S 1 atteste d'autres termes et topoi avec l'histoire de Juda et Thamar qu'ils sont cependant différents quant à la terminologie (relation sexuelle, יָדַע, v.19) ou au niveau de l'articulation particulière (demande d'une descendance mâle, וְרַע אֲנָשִׁים, adressée à Yahvé, v.11), et surtout fréquents dans l'Ancien Testament (conception, naissance et nomination de l'enfant, v.20). Concernant l'expression הִשָּׁבָה לְ "et il la prit pour", on note finalement une différence au niveau du statut/état respectivement supposés par Juda (Gn 38,15 : prostituée) et par Héli (1 S 1,13 : ivrogne), puis une divergence quant à la réaction des deux femmes : Hanna est ouvertement accusée d'être dans un état d'ivresse (v.14) et s'en défend (v.15) ; Thamar, certes, n'est pas directement appelée "prostituée" par Juda, mais il n'en reste pas moins qu'elle compte sur le fait que Juda la prendra pour telle. Le fait est

²⁹¹ Le singulier absolu non déterminé גָּדִי se rencontre encore en Ex 23,19 ; 34,26 ; Dt 14,21 où il s'agit de l'interdiction de cuire un chevreau dans le lait de sa mère, puis en Es 11,6 illustrant la paix par l'image d'un tigre reposant avec un chevreau. Ces passages n'ont aucun lien avec Gn 38, pas plus que celui de 1 S 10,3 où il est question de trois chevreux. Par ailleurs, גָּדִי est toujours combiné avec עֲזִים.

²⁹² Cf. encore Jg 6,19 où il s'agit, comme en Jg 13,19 d'une scène de sacrifice. Outre Gn 38,23, le terme גָּדִי n'est déterminé par l'article qu'en Jg 14,6 encore où il n'est cependant pas suivi du démonstratif comme en Gn 38,23 dont la différence de contexte aussi s'oppose à un rapprochement. Pour 1 S 16,20, cf. infra § B.III.3.2.2.1.

²⁹³ Cf. encore Os 9,14 (תֵּן-לָהֶם יְהוָה מִתֵּתָן, "donne leur, Yahvé, ce que tu donneras") où il ne s'agit cependant pas d'une question.

néanmoins, que Gn 38 partage des termes *et* thèmes avec 1 S 1, de sorte que l'on devra tout de même poser la question des enjeux qui détermineraient une allusion éventuelle. Le topos de la femme stérile devenant mère grâce à l'intervention divine (Hanna) faisant défaut dans l'histoire de Juda et Tamar, cette dernière n'apporterait rien au récit de 1 S 1, qui pourrait cependant servir à illustrer une conception vétérotestamentaire à laquelle Gn 38 paraît s'opposer. Cette opposition semble déjà être mise en place par des allusions à d'autres textes de l'Ancien Testament qui contiennent encore d'autres points d'accrochage avec Gn 38 (cf., par exemple, Gn 29,32-30,24 et l'anticipation de la naissance de Benjamin ou encore 2 R 4,8-37 avec le topos du mensonge etc.). 1 S 1, au contraire, ne contient guère de tels points d'accroche supplémentaires²⁹⁴.

Le v. 6 de Gn 15 n'a, certes, aucun lien thématique avec Gn 38,15, mais on constate un "point d'accrochage" quant à la notion de la *justice* que l'on retrouve ultérieurement en Gn 38 :

Suite à l'annonce divine d'une descendance nombreuse (v.5), 15,6 rapporte d'abord (au sujet d'Abram): "et il eut foi en Yahvé" - וַיִּשְׁכַּח לוֹ צְדָקָה - pour enchaîner ensuite avec וַיִּשְׁכַּח לוֹ צְדָקָה, "et il le lui compta (en/pour un acte de) justice". Ce verset, on le sait, est célèbre en tant que base de la justification par la foi formulée par Paul (cf. Rom 4,3.9 ; Gal 3,6), elle-même basée sur la supposition que le sujet de וַיִּשְׁכַּח est Yahvé. Encore est-il que le texte hébreu reste ambigu à ce sujet, ce qui permet d'envisager - comme l'a récemment rappelé M. Oeming (1998: 18ss) - qu'Abram est aussi le sujet de ce second verbe du verset où צְדָקָה désignerait un acte salutaire précis et unique de Yahvé (promesse de descendance).

Quant à Gn 38, il a déjà été signalé auparavant que la déclaration de Juda "elle est plus juste que moi (ou : en droit contre moi)" (v.26) y excuse en même temps l'action de Tamar, c'est-à-dire sa "prostitution" (v.15; cf. v.24)²⁹⁵, de sorte que l'on pourrait, à ce niveau, faire un rapprochement entre Gn 38,15 - וַיִּשְׁכַּח לוֹ צְדָקָה - et Gn 38,26 - צְדָקָה מִמֶּנִּי. La "justice" de Tamar se réfère donc, comme probablement en Gn 15,6, non pas à un état, mais à un acte précis et unique²⁹⁶, qui s'avère "salutaire" : Juda justifiera sa déclaration en disant "car je ne l'ai pas donnée à Shéla, mon fils", mais l'enjeu de ce non-donner auquel Tamar a justement remédié est clairement rappelé aux versets 24 (הָרָה לְיוֹנָתָן) et 25 (אֶנֶכִּי הָרָה) ; elle est enceinte, ce qui revient à une "promesse" de descendance ("promesse" au sens où elle n'a pas encore accouché - de même d'ailleurs qu'Abram n'a pas encore la descendance promise par Dieu). De tels rapprochements nous conduisent en fin de compte à une opposition déjà soulevée par rapport aux naissances des enfants de Jacob (Gn 29-30) : en Gn 38, la descendance est due à une initiative humaine et non pas à l'accomplissement d'une promesse divine.

Une telle lecture intertextuelle serait de nouveau envisageable dans le cadre de la théorie de J. Kristeva, d'un processus de "lecture ouverte"²⁹⁷. Une autre question est celle de savoir si les correspondances linguistiques signalées permettent d'envisager des allusions voulues à Gn 15. La fréquence des mots composant les expressions partagées par Gn 15 et 38 compromet cette hypothèse à quoi s'ajoute que le terme חָשַׁב en Gn 15,6 ("compter en/pour") n'a pas la même connotation qu'en Gn 38,15 ("prendre faussement pour"). D'où notre conclusion que l'hypothèse de liens intertextuels (selon nos critères) n'est ici guère probable.

III.2.2.2.4 Le *topos de la prostituée* - assez largement présent dans l'Ancien Testament, surtout chez les prophètes (notamment Ezékiel et Osée) - est généralement circonscrit par la racine verbale זָנָה (60x AT, cf. Gn 38,24) ou par des termes qui en sont dérivés, tels זֹנֶה, "prostituée" (34x AT, cf. Gn 38,15), et זְנוּנִים - désignant l'état et le comportement de cette dernière (12x AT, cf. Gn 38,24) - ou encore par des variantes de זְנוּנִים que sont זָנוּת (9x AT) et תְּזֻנוּת (20x, exclusivement chez Ez). A cela s'ajoute le terme קִדְּשָׁה (cf. Gn 38,21.22) - du moins dans sa compréhension de "prostituée (con)sacrée" -

²⁹⁴ Le personnage de Samuel notamment n'est mis en relief par aucune autre intertextualité de Gn 38.

²⁹⁵ Cf. déjà la brève discussion de Gn 50,20 dans le cadre de l'étude des liens éventuels entre Gn 38,14-19 et l'histoire de Joseph (§ B.III.2.2.1).

²⁹⁶ Quant au fait que la déclaration de Juda - צְדָקָה מִמֶּנִּי - se réfère à une situation précise, cf. infra Gn 38,24-26 tensions internes (§ IV.1).

²⁹⁷ Quant à ce processus et les rapprochements auxquels il peut conduire, on citera encore une fois M. Oeming qui se réfère à U. Eco : "Der Leser wird durch eine knappe oder mehrdeutige Formulierung veranlaßt, «einem Text das zu entnehmen, was dieser nicht sagt (aber voraussetzt, anspricht, beinhaltet und miteinbezieht), und dabei Leerräume aufzufüllen und das, was sich im Text befindet, mit dem intertextuellen Gewebe zu verknüpfen » (5, Hervorhebung MO)"; M. Oeming (1998: 22 note 43) avec une citation d'U. Eco, *Lector in fabula* (1994: 5).

sur lequel nous reviendrons ultérieurement (cf. infra § B.3.2.2.5). En guise d'introduction au topos de la prostitution, il convient de rappeler quelques généralités déjà résumées par E.M. Menn (1997: 65s)²⁹⁸ :

"Judging from other biblical passages, prostitution was part of the social reality in the lands inhabited by Israel [Jg 2,1; 6,25; 16,1], and some Israelite women also practiced the world's oldest profession [Jg 11,1; 1 R 3,16ss]. Biblical law does not prohibit a man from associating with a female prostitute. Even the didactic advice for young men in Proverbs stresses not the immorality of consorting with prostitutes, but the dangers of adultery [Pr 6,26]. Nor are there any explicit strictures against a woman engaging in sexual activity for economic gain, as long as she is not under some form of male familial authority (as, for example, a daughter [Lv 19,29]). Indeed, the story of Solomon's judgement of the two prostitutes (1Kgs 3:16-28) suggests that, far from being outlaws and criminals, prostitutes had recourse to legal arbitration in disputes. Prostitutes nevertheless occupied marginal positions in society, and their profession was not a respectable one. Especially telling is the outrage Jacob's sons feel because Shechem treated their sister Dinah as a harlot (Gen 34,31). The depiction of king Ahab's disgrace after his death in 1Kgs 22:38, when prostitutes washed in his blood at the pool of Samaria, also illustrates the dishonour of their profession. The law in Deut 23:19 rejecting "the prostitute's fee" (אתנן זונה) for payment of a religious vow simultaneously acknowledges the existence of prostitution in Israel and labels its profits as "an abomination to the LORD your God". Along the same lines, the law in Lev 21:7 prohibiting priests from marrying prostitutes suggests that other Israelites could marry them, but that these women were unworthy partners for those set apart for cultic service."²⁹⁹

Compte tenu du statut marginal et peu honorable de la זונה, il n'est point étonnant que l'image de la prostitution se trouve dans la majorité des cas employée dans un sens métaphorique pour accuser l'idolâtrie, c'est-à-dire l'adoration des divinités des étrangers (eux aussi "en marge" d'Israël)³⁰⁰, ou d'autres comportements critiquables³⁰¹, voire pour illustrer le châtement divin (Am 7,17). En Gn 38, cela ne fait aucun doute, זונה est employé dans son sens concret, et on conviendra, avec S. Niditch (1979: 147), qu'il est effectivement "interesting symbolically that in her anomalous, irregular socio-structural state, Tamar appears as a harlot, as a woman outside the normal structure", car ce statut marginal est déjà suggéré par son veuvage et par sa nationalité probablement étrangère : c'est cette femme triplement marginale (voire quadruplement, cf. encore קדשה) qui donnera une descendance à Juda (parmi laquelle figure un ancêtre de David). Après ces remarques d'ordre général, il nous reste à examiner quelques passages particuliers de l'Ancien Testament.

III.2.2.2.4.a Le topos de la prostitution est donc assez largement attesté dans l'Ancien Testament, mais au niveau du livre de la Genèse, il n'y a, en dehors de Gn 38, qu'un seul autre passage qui y fasse référence - et ce fait mérite qu'on lui porte intérêt. Il s'agit de Gn 34,31, c'est-à-dire de la finale du récit de Dina et Sichem où Lévi et Siméon justifient le massacre des habitants mâles de Sichem en disant : "est-ce comme une prostituée qu'il aurait dû traiter notre soeur ?" - הַכְּזוֹנָה יַעֲשֶׂה אֶת-אֲחוֹתֵנוּ. E.M. Menn (cf. supra) voit dans ce passage l'exemple par excellence de la connotation négative inhérente au statut d'une זונה : les fils de Jacob se sentent outragés par le fait que Sichem a traité leur soeur comme une prostituée. Cette analyse nous paraît erronée en ce que le texte ne dit nulle part que Sichem a traité Dina comme (ou l'ait prise pour) une prostituée. Seuls Lévi et Siméon emploient ce terme pour leur justification, dont l'enjeu nous semble être fort bien saisi par L.M. Bechtel (1994: 30s.36) :

"The final clue regarding the issue of rape comes in the last sentence of the story. Simeon and Levi say, 'Should he have made our sister like a harlot ?' (v.31). Some exegetes point to Shechem's offer of a bride gift (*mohar*) (v.12) as proof that Shechem has treated Dinah like a harlot - paying her for her 'service'. Yet the text makes plain that Sechem, in asking for Dinah as a wife, agrees to give even more than the customary *mohar* (v.11). Shechem is honoring the customs of the Jacobites and seeking to find favor in their eyes. Since Shechem and Hamor are suggesting that they exchange daughters in marriage and live

²⁹⁸ Les indications de versets mises entre parenthèses carrées figurent dans l'original sous forme de notes avec commentaires.

²⁹⁹ Cf. aussi E. Salm (1996: 121-130) ainsi que des contributions consacrées au topos de la prostitution, telles : S. Erlandson (1977: 612-619), S. Niditch (1979), P.A. Bird (1988: 119-139), K. van der Toorn (1989: 193-205), J. Massynbaerde Ford (1993: 128-134 ; avec bibliographie pp.133s.).

³⁰⁰ Cf. Nb 14,33 ; Jg 2,17 ; 8,27 ; 2 R 9,22 ; Es 57,3 ; Jr 3,1ss ; 13,27 ; Ez 6,9 ; 16,15ss ; 23,3ss ; Os 1,2ss ; 4,10ss ; 5,3 ; 6,10 ; Na 3,4 ; Ps 73,27 ; 106,39 ; 1 Ch 5,25 ; 2 Ch 21,11.13. Le lien entre la prostitution et le rapport avec l'étranger est particulièrement souligné en Ex 34,15s (cf. aussi Pr 23,27).

³⁰¹ L'alliance avec d'autres peuples (cf., p. ex., Ez 16,23), l'injustice (cf. Es 1,21), contact avec nécromanciens (cf. Lv 20,6).

together peacefully, this sounds more like an attempt at alliance than a way of paying a harlot. Simeon and Levi's comment in v.31 must refer to something other than Sechem's bride gift. Harlots engage in sexual relations for business purposes; there is mutual consent. Harlots are not raped. Their sexual activity is considered marginal because it is conducted outside the bonding and obligation of the marital/family unit, outside the central social structure of the society. They potentially threaten the cohesion of the social structure. By saying that Dinah has become like a harlot, the sons of Jacob show that they do not regard Dinah as having been raped. Instead, they are pointing to the fact that she has become a marginal figure by engaging in sexual activity outside her society and without the possibility of bonding, since the sons are unwilling to give her sister to an uncircumcised outsider. For them the relationship threatens the cohesion of the tribal structure. It is to this threat that the sons react. (...). The Jacobites value a strong sense of bonding, obligation and focus on the overall well-being of the group, yet there is dissension within the community concerning how best to accomplish these values. One element (Dinah and Jacob) is interested in interacting with outsiders (Shechem, Hamor and the Shechemites) that show allegiance to their group values and customs. The other element is made up of militant folks (Simeon, Levi and the sons of Jacob) who are threatened by the impure outsiders and want to maintain strict group purity and absolute separation. The story seems to be challenging this attitude by showing the potential danger in which it places the group."

La conclusion de L.M. Bechtel, à savoir que Gn 34 s'oppose en fin de compte à une séparation d'avec les étrangers considérée comme un danger pour la survie de la famille de Jacob, est pertinente par rapport à ce qui a été dit ci-dessus concernant Thamar : elle est présentée comme marginale, mais c'est d'elle que dépend la survie de la lignée de Juda. De ce point de vue, il serait tentant d'établir un lien (rédactionnel) entre Gn 34 et 38 - lien proposé par plusieurs exégètes, notamment en raison du topos des fautes sexuelles qu'ils partagent et à cause du fait qu'il s'agit dans les deux cas d'un récit relatif à des fils de Jacob³⁰². La différence des contextes et le manque surtout de parallèles linguistiques frappants³⁰³ semblent toutefois compromettre un rapprochement direct de ces deux chapitres au titre d'une même main d'auteur ou de rédacteur, bien que l'un et l'autre semblent témoigner d'une tendance d'opposition à l'égard d'une politique hostile envers les étrangers³⁰⁴.

III.2.2.2.4.b La plus forte fréquence des termes formés sur זנה se trouve chez Ezékiel (surtout ch.16.23), cependant sans liens avec Gn 38, puis dans le livre d'Osée, dont deux passages se référeraient, selon deux exégètes, à l'histoire de Juda et Thamar : H. Gunkel (1912: 411) renvoie à Os 12,1 où le terme קדשים est mentionné en rapport avec יהודה et Th. Krüger (1993: 224 n.68), se référant à ce dernier, y ajoute Os 4,14 pour une raison non-indiquée qui pourrait être celle que הקדשות y figure parallèlement à הנגזות. Le topos de la קדשה étant traité ultérieurement, on se limitera ici à une autre donnée d'Os 4,14, à savoir que ce verset mentionne à la fois des *belles-filles* et la *prostitution* (cf. Gn 38,15). C'est Yahvé qui déclare :

לֹא-אֶפְקֹד עַל-בְּנוֹתֵיכֶם כִּי תִזְנֶינָה וְעַל-כַּלּוֹתֵיכֶם כִּי תִצְאָכֶנָּה כִּי-הֵם עַם-הַנְּגֻזֹת יִפְרְדּוּ וְעַם-הַקְּדָשֹׁת יִזְבְּחוּ ;

"Je ne sévirai pas contre vos *filles*, parce qu'elles *se prostituent*, ni contre vos *belle-filles* parce qu'elles *commettent l'adultère*, puisqu'eux-mêmes s'isolent avec les prostituées et sacrifient avec les (femmes) consacrées."

On note qu'Osée combine כלה non pas avec זנה, mais avec le verbe נאף qui est absent de Gn 38. On pourrait maintenant argumenter qu'Osée se réfère à une tradition orale relative à l'histoire de Juda et Thamar et qu'il n'en a retenu que l'idée plutôt vague d'une affaire d'adultère. Or, comme le montre par

³⁰² A ce titre on y rapproche également Gn 35,22 ; cf. H.R. § I.2.3.2.

³⁰³ Gn 38 emploie partout la formule בוא אל, tandis que Gn 34,2 (7) se sert de שכב את et l'expression לקח אשה (38,(2).6 ; 34,4.(9.16).21) est utilisée dans des formes différentes dans les deux récits ; il en est de même pour לאשה נתן (38,14 ; 34,8.12.14.21) et נתן ל (38,26 ; 34,9.22), tandis que בית אבי (38,11 ; 34,19) n'y a pas les mêmes connotations. Les racines בוז (38,23) et בוז (34,27.29) se ressemblent quant à l'orthographe, mais divergent au niveau du sens (בוז, "mépriser"; בוז, "piller") et ici aussi formellement (לבוז ; לביז). Gn 38,14 finalement parle de פתח, tandis que Gn 34,20.24 se servent de שער.

³⁰⁴ Cf. aussi Th. Nauwerth (1997: 138ss) qui estime, avec d'autres, que Gn 34 a été fortement remanié par un (dernier) rédacteur cherchant à critiquer une certaine théologie deutéronomiste : "Der letzte Redaktor scheint die Sichemierzählung benutzt zu haben, um eine massive Kritik an einer bestimmten deuteronomistischen Theologie zu üben". Se référant à Th. Krüger, il fait un rapprochement avec Gn 38, mais dans la mesure où l'argumentation tourne autour de la קדשה, nous y reviendrons ultérieurement (cf. infra § B.III.3.2.2.5.c. note 373). Quant au remaniement de Gn 34, voir aussi J.-D. Macchi (1999: 57ss).

exemple A. de Pury (1989), Osée paraît par ailleurs parfaitement bien connaître ses sources, du moins en ce qui concerne le cycle de Jacob :

"Osée manifestement ne se réfère pas à un texte, mais à une tradition connue de tous ses auditeurs, donc à une tradition *orale*. Il évoque divers épisodes de la vie de Jacob, sans d'ailleurs tenir compte de leur ordre chronologique. Et le mode d'évocation montre ceci : il est inutile de re-raconter les récits, car chacun les connaît. Un mot, une allusion, suffisent pour faire surgir dans la mémoire des auditeurs l'épisode entier."³⁰⁵

Ce qui est valable pour le cycle de Jacob devrait l'être, à priori, également pour l'histoire de Juda et Tamar, de sorte qu'une allusion à cette dernière est compromise par la différence terminologique signalée ci-dessus. Notons aussi que le début du ch. 4 interpelle Israël et non pas Juda, et qu'Os 4,15 ne semble pas sous-entendre que Juda se soit rendu coupable de prostitution au même titre qu'Israël puisqu'il est appelé à ne pas l'imiter : יהודה אל-יאשם יהודה, "Si tu te prostitues, Israël, que Juda ne soit pas coupable...".

On mentionnera encore Os 2,4 - ותסר ונוניה מפניה - car le jussif ותסר a des ressemblances orthographiques avec l'inaccompli converti ותסר du texte massorétique de Gn 38,14 qui ne trouve par ailleurs aucun parallèle dans l'Ancien Testament. Du point de vue de cette forme verbale, Os 2,4 est donc le passage le plus proche de Gn 38,14 où le déguisement - commençant par l'enlèvement des vêtements de veuvage - contribue sans doute au fait que Tamar, son visage (פניה) couvert, soit ensuite prise pour une prostituée (38,15), mais ici le critère du contenu s'oppose à un rapprochement. Il en est de même pour Os 2,7, seul passage où l'on rencontre, avec Gn 38,24 et Ez 23,19, la forme ונתה.³⁰⁶

III.2.2.2.5 Le discours direct de Juda commence au v.16 par l'impératif הבה-נא qui est immédiatement suivi de l'exhortation אבוא אליך. L'impératif הבה compte encore onze occurrences vétérotestamentaires³⁰⁷, mais c'est uniquement en Gn 29,21 - où Jacob s'adresse à Laban au sujet de Rachel - que l'on rencontre également la formule בוא אל qui y figure à la même personne : הבה את-אשתי כי : "donne (moi) ma femme, car mes jours sont accomplis et je veux venir vers elle". Or, outre le désir de la relation sexuelle, Gn 29,21 avec son contexte immédiat n'a aucun lien thématique avec Gn 38. L'impératif הבה se retrouve ensuite en Gn 30,1 où c'est maintenant Rachel, restée stérile, qui implore Jacob - הבה-לי בנים ואם-אין מתה אנכי, "donne-moi des fils sinon je meurs" - mais ici aussi le contexte immédiat est différent de Gn 38. Le même constat vaut pour Gn 29,24.29, seuls versets bibliques attestant, avec Gn 38,18, l'ensemble ויתן-לה : tandis que Juda donne le gage à la prostituée, Laban donne les servantes Zilpa et Bilha respectivement à Lea et Rachel. Or, grâce au gage, Tamar aura la vie sauve (et donnera naissance à des jumeaux), et c'est grâce aux servantes, qu'elles donnent ensuite à Jacob (Gn 30,4.9), que Rachel et Lea auront, chacune, deux fils. A l'intérieur de ce même récit de naissances (Gn 29,31-30,24) se trouve aussi la scène des mandragores (30,14ss) - aphrodisiaque que Rachel obtient de Lea contre une nuit avec Jacob, auquel celle-ci annonce alors : אלי תבוא, "avec moi tu coucheras (cette nuit)" (Gn 30,16). La même forme, mais inversée (תבוא אלי), trouve son seul parallèle vétérotestamentaire en Gn 38,16 où il s'agit également d'un marchandage impliquant cependant les deux partenaires concernés seulement et non pas une tierce personne.

Quant à la question de savoir si l'on peut ou non, envisager des intertextualités, nous restons hésitant. Le fait que chacun des passages mentionnés atteste, au niveau de son contexte immédiat, des différences avec Gn 38,14ss s'oppose à des liens intertextuels, cependant suggérés par d'autres arguments : la probabilité d'abord que Gn 29,31-30,24 se trouve rappelé déjà en Gn 38,3-5, le nombre des parallèles linguistiques ensuite, puis finalement, et surtout, la similitude au niveau de l'enjeu général, qu'est celui de la descendance. A y regarder de plus près, on constate deux choses : en Gn 29.30 cet enjeu est surtout celui des actes et paroles des femmes, alors que dans le passage linguistiquement le plus proche de Gn 38 (v.16), à savoir en 29,21, où il s'agit du désir de l'homme, l'enjeu semble plutôt être celui de la relation sexuelle, ce qui correspond respectivement aux motivations de Tamar et de Juda.

³⁰⁵ In : A. de Pury, éd., 1989: 266.

³⁰⁶ Rappelons finalement que trois éléments de Gn 38,15.16 (ראה ; זונה ; בוא אל) trouvent un parallèle en Jg 16,1 (cf. supra § B.I.1.2.2.5.a).

³⁰⁷ Gn 11,3.4.7 ; 29,21 ; 30,1 ; 47,15 ; Ex 1,10 ; Jg 1,15 ; 1 S 14,41 ; Ps 60,13 ; 108,13.

III.2.2.2.6 Le rapport sexuel entre Juda et Thamar, sa belle-fille, est souvent considéré comme une transgression de l'interdit (généralement qualifié d'*inceste*) formulé en Lv 18,15 ; 20,12 :

Lv 18,15 עֲרוֹתָהּ לֹא תִגְלֶה אִשֶּׁת בְּנִךְ הוּא לֹא תִגְלֶה עֲרוֹתָהּ

"la nudité de ta belle-fille, tu ne (la) découvriras pas ; elle (est) la femme de ton fils, tu ne découvriras pas sa nudité".

Lv 20,12 וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת-כַּלְתּוֹ מוֹת יוּמָתוּ שְׁנֵיהֶם תָּבֵל עָשׂוּ דְמֵיהֶם בָּם

"et (si) l'homme couche avec sa belle-fille, tous deux seront mis à mort ; ils ont fait une infamie, leur sang est sur eux".

En même temps, toutefois, la remarque de Gn 38,16 - לֹא יָדַע כִּי כַלְתּוֹ הִוא, "il ne savait pas qu'elle (était) sa belle-fille" - semble excuser Juda :

"The presence of these pentateuchal laws against incest between father-in-law and daughter-in-law promotes the interpretation of Judah and Tamar's sexual relations as a serious matter. (...). The narrator himself indicates that he considers the sexual relations between Judah and Tamar as a grave infraction of the incest taboo with the care he takes to ameliorate Judah's behavior. Not once, but twice, he draws attention to Judah's ignorance concerning his daughter-in-law's identity before their sexual relations (Gen 38,15.16)."³⁰⁸

Or, cette excuse du non-savoir n'est pas valable pour Thamar :

"Similar excuses of ignorance and lack of intentionality clearly do not apply to Tamar, however, who orchestrated the sexual encounter with her father-in-law."³⁰⁹

"Die Bedeutung der Situations-Kennntnis für die Anwendung ethischer Handlungs-Normen (in "evaluativer" und "präskriptiver" Funktion) wird schließlich auch erkennbar am Beispiel des (*de facto* inzestuösen) sexuellen Kontakts zwischen Juda und Tamar: Juda "wußte nicht, daß es seine Schwiegertochter war" (V.16); sobald er es erfährt, stellt er den sexuellen Kontakt zur ihr ein (V.26). Tamar dagegen weiß sehr wohl, was sie tut - entscheidet sich aber aus übergeordneten Gründen für einen bewußten Normverstoß. Hier zeigt sich das *Problem der Beurteilung wissentlicher und unwissentlicher Normverletzungen* - das seinerseits noch weiter kompliziert wird durch die *Überschneidung mehrerer Normen* und Handlungs-Interessen."³¹⁰

Le facteur du non-savoir appelle donc, de façon générale, à relativiser le jugement que l'on porte sur une personne ayant transgressé une loi en non-connaissance de cause (Juda), mais il en est de même dans les cas où cette transgression se fait consciemment pour une raison estimée plus importante que la loi en question (Thamar) : la fin - descendance³¹¹ - justifie les moyens, à savoir, en l'occurrence, la dissimulation de l'identité et "l'inceste".

Quant à la problématique de l'inceste, on devra ici signaler un avis assez courant, à savoir que la relation entre Juda et Thamar n'est pas de nature incestueuse à proprement parler³¹¹. Il est juste de dire que leur lien de parenté n'est ni consanguin, ni utérin, mais il est aussi un fait que la définition de l'inceste peut inclure des relations dépassant la famille nucléaire. Ainsi peut-on lire chez S. Lafont (1999: 173) que "le terme d'inceste désigne le commerce charnel entre parents, qu'il s'agisse d'ascendants, de descendants, de collatéraux, ou d'alliés". Or, pour notre propos, il est à vrai dire peu important de savoir si la relation entre Juda et Thamar est réellement incestueuse ou non³¹³, car ce qui compte est le fait que les législations

³⁰⁸ E.M. Menn (1997: 61s). Pour l'avis que Juda commet l'inceste, cf. aussi, entre autres : F. Delitzsch (1872: 462), A. Dillmann (1882: 381), H. Junker (1949: 112s), O. Procksch (1924: 212s), C. Westermann (1982: 50), J.G. Williams (1982: 103), Th. Krüger (1993: 212).

³⁰⁹ E.M. Menn (1997: 63).

³¹⁰ Th. Krüger (1993: 217s).

³¹¹ Nous reviendrons sur la question de savoir si Tamar agit seulement dans son propre intérêt ou aussi dans celui de la communauté (cf. infra Gn 38,24-26 § B. IV.1 et B.IV.2.2.5).

³¹² Déjà G.von Rad (1949 ; 1968: 370) signale que la conduite de Thamar fut sans doute scandaleuse à l'époque, mais qu'elle n'est pas mesurable avec les idées modernes sur l'inceste.

³¹³ Pour plus de détails quant à l'inceste, le lecteur pourra s'en remettre à l'étude de S. Lafont (1999: 173-236) faite sous l'angle juridique (Ancien Orient et Ancien Testament) et à celle de F. Fechter (1998) où la question est traitée dans une approche éthno-sociologique (voir surtout pp. 121-129).

mentionnées interdisent le rapport avec la belle-fille. L'hypothèse que Juda connaissait ces lois - ou, plutôt, qu'il est dépeint comme tel - est peut-être effectivement confirmée par l'information de la finale du v.26, mais qu'en est-il de Tamar ? Le texte ne donne aucune information à ce sujet, et ici aussi le point important est ailleurs : la notice "il ne savait pas qu'elle (était) sa belle-fille" est clairement adressée aux lecteurs et auditeurs de l'histoire - et à condition qu'elle cherche à évoquer les lois de Lv 18,15 ; 20,12, elle est peut-être plus particulièrement destinée aux cercles sacerdotaux.

Lorsqu'on compare le vocabulaire respectif de Lv 18,15 ; 20,12 et de Gn 38,16 on retient tout d'abord que Lv 18,15 emploie la forme *בְּלִתָּהּ* qui ne se retrouve qu'en Gn 38,24 - liée à Gn 38,16 par le contexte de la prostitution. A part cela, on constate que les parallèles linguistiques sont plutôt maigres : le pronom personnel *הוא* est utilisé en Lv 18,15 et en Gn 38,16, mais c'est là une forme par ailleurs fréquente dans le Pentateuque. Lv 18,15 précise qu'il s'agit de "la femme de ton fils" - *אִשְׁתְּ בְנֶךָ* - formulation non attestée dans l'histoire de Juda et Tamar, où la finale du v.14 laisse même entendre que Tamar n'est en tous cas pas la femme de Shéla (cf.v.26). Quant à Lv 20,12 on remarque d'abord que l'acte sexuel n'y est pas exprimé par la formule *בוא אל*, mais par *שכב את*. Il a déjà été signalé que *שכב*, contrairement à *בוא אל*, a généralement des connotations négatives, mais dans la mesure où il ne s'agit pas d'une règle absolue³¹⁴, on ne saurait guère exploiter cette différence en postulant, par exemple, que l'auteur de Gn 38 emploie ici la formule *בוא אל* en vue de signaler que la relation entre Juda et Tamar n'a rien de négatif (voire d'interdit) à ses yeux. Cette formule s'explique en 38,16 plutôt au niveau des tensions internes. Lv 20,12 et Gn 38,16 utilisent, tous deux, la forme *בְּלִתָּהּ* qui compte, en tout, six occurrences vétérotestamentaires (cf. encore Gn 11,31 ; 1 S 4,19 ; Ez 22,11 ; 2 Ch 2,4). Ez 22,11 étant lui aussi en rapport avec la relation interdite d'un "homme avec sa belle-fille", il n'y a a priori aucune raison de privilégier un lien entre Gn 38,16 et Lv 20,12 par rapport à ce passage d'Ezéchiel (qui cependant, en sa qualité de prophète-prêtre, se réfère peut-être aussi à Lv 20,12). La sentence de mort de Lv 20,12 est pertinente pour Gn 38,24ss (où seul Tamar est menacée), et l'absence de parallèles linguistiques pourrait s'expliquer par le fait que Gn 38,24s se réfère peut-être à une autre loi lévitique (Lv 21,9 ; cf. infra § B.IV.2.2.1.a).

Quant à la rareté des correspondances formelles entre Gn 38,16 et Lv 18,15; 20,12 on pourrait argumenter que la plupart des termes employés dans ces deux passages législatifs ne se prêtaient pas à être repris dans ce contexte de l'histoire de Juda et Tamar. Dans la mesure où l'auteur de cette dernière semble par ailleurs "citer" Lv 18,16; 20,21 (cf. Gn 38, 8.9 et § B.II.2.2.2.1), il est finalement envisageable que la notice du v.16 ait pu être suffisante pour interpellier les cercles sacerdotaux, alors conduits à "leurs lois" formulées en Lv 18,15; 20,12.

Les interpellations des cercles sacerdotaux rencontrées auparavant étaient d'ordre critique, et l'auteur de Gn 38 semble s'être opposé à leurs lois en mettant en place l'enjeu de la vie/survie (cf. Gn 38,8.9 et Lv 18,16. 20,21) que l'on retrouve ici. En remarquant que Juda ne savait pas que la prostituée était sa belle-fille, il laisse en même temps entendre que ce dernier n'aurait pas eu de relation sexuelle avec elle s'il l'avait su - et la conséquence de ce scénario fictif est évident : Tamar ne se serait pas trouvée enceinte et la lignée de Juda n'aurait pas été perpétuée. La question ainsi soulevée est, elle aussi, évidente : vaut-il mieux observer la loi pour des raisons de pureté, comme le suggère Lv 18 (cf. vv.24.25.27.28.30), ou de sainteté, comme le veut Lv 20 (cf. vv. 7.8.26) - ou la transgresser au nom de la vie/survie ? Par rapport à Lv 18,5, qui met l'ensemble des lois énumérées par la suite sous la maxime *וּשְׁמִרְתֶּם אֶת-חֻקֹּתַי וְאֶת-מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר* *וַיַּעַשׂ אֹתָם הָאָדָם וְחַי בָּהֶם*, la question peut même être posée de façon plus radicale encore : est-ce (vraiment) l'observation de ces lois qui garantit la vie/survie de l'homme ? La maxime de Lv 20, en revanche - sainteté en lien avec la séparation d'avec les étrangers (cf. vv. 23.24.26) - trouve une opposition en Gn 38 par le lien amical avec les autochtones qui s'y dessine.

III.3 Vv. 20-23

III.3.1 *Tensions internes*

- 20 וַיִּשְׁלַח יְהוּדָה אֶת-גְּדִי הָעֶזְרָא בֵּן דָּוִד רָעָהוּ הָעֶדְלָמִי לְקַחַת הָעֶרְבוֹן מִיַּד הָאִשָּׁה וְלֹא מִצָּאָהּ ;
 21 וַיִּשְׁאַל אֶת-אֲנָשֵׁי מְקוֹמָהּ לֵאמֹר אֵיךְ הִקְדָּשָׁה הוּא בְּעֵינֵינוּ עַל-הַדֶּרֶךְ וַיֹּאמְרוּ לֹא-הִיְתָה בִּזְוָה קִדְּשָׁה ;
 22 וַיֵּשֶׁב אֶל-יְהוּדָה וַיֹּאמֶר לֹא מִצָּאָתֶיהָ וְגַם אֲנָשֵׁי הַמָּקוֹם אָמְרוּ לֹא-הִיְתָה בִּזְוָה קִדְּשָׁה ;
 23 וַיֹּאמֶר יְהוּדָה תְּקַח-לָהּ פֶּן נִהְיָה לְבוֹז הִנֵּה שָׁלַחְתִּי הַגְּדִי הַזֶּה וְאֵתָהּ לֹא מִצָּאָתָהּ ;

³¹⁴ Cf. déjà supra § B.I.1.2.1.

Cette finale de la troisième partie rapporte comment Juda cherche, mais ne parvient pas, à s'acquitter de la promesse faite à la prostituée (v.17) qui reste ainsi en possession du gage. Ces informations importantes pour la suite du récit sont surtout mises en relief dans les vv.20 et 23, tandis que les versets qu'ils encadrent portent principalement sur la קדשה.

Avec son style narratif, le v.20 s'inscrit dans la continuité du v.19, dont la finale est peut-être rappelée par une certaine ressemblance phonétique entre גְּדִי (הָעִזִּים) et בְּגָדִי (אֶלְמְנוּתָהּ). Ce dernier - le chevreau des chèvres - ainsi que le verbe dont il est l'objet (וַיִּשְׁלַח) renouent avec le v.17, c'est-à-dire avec la promesse de Juda, dont celui-ci s'acquitte maintenant pour récupérer le gage, הָעֶרְבוֹן (cf. v.17.18). La simultanéité de ces deux enjeux - envoi, récupération - semble être exprimée par le double emploi du substantif יָד. Du point de vue de la forme, sa première occurrence au v.20, בְּיָד, correspond davantage à celle du v.18 (בְּיָדָהּ) que la seconde, מִיָּד, qui cependant s'en rapproche au niveau du contenu : מִיָּד introduit ici en effet l'agent, c'est-à-dire l'ami adoullamite de Juda (רַעְיָהוּ הָעֶדְלָמִי, cf. v.12) qui doit prendre (לָקַחַת) le gage מִיָּד de la femme ; מִיָּד peut ici être pris au premier degré (c'est par sa main que la femme remettra le gage), mais la connotation de "possession" - difficile à rendre dans la traduction - est sous-jacente. En ce qui concerne les sujets de ce verset, il y a un déplacement progressif : le sujet du premier verbe (וַיִּשְׁלַח) est Juda ; le deuxième verbe (לָקַחַת) sous-entend que c'est l'ami qui doit "prendre", mais sur l'ordre de Juda ; avec le dernier verbe seulement, cet ami devient sujet : il ne la trouve pas (i.e. la femme).

(20) Et Juda envoya le chevreau des chèvres par la main de son ami, l'adoullamite, pour prendre le gage de la main de la femme ; mais il ne la trouva pas.

L'ami adoullamite reste sujet au début du v.21 où il prend l'initiative : n'ayant pas trouvé *la femme* (v.20 לֹא מָצָאָהּ), il interroge (וַיִּשְׁאַל) maintenant les *hommes* de son lieu (à elle) - אֲנָשֵׁי מְקוֹמָהּ.

Critique textuelle. Au v.22 on trouve אֲנָשֵׁי הַמָּקוֹם - lecture que les éditeurs de la BHS proposent également pour le v.21 en s'appuyant sur plusieurs versions anciennes (Pentateuque Samaritain, LXX, Peshitta, Targoum palestinien). Quelques exégètes adoptent cette lecture du v.22 pour le v.21 soit en raison de ces versions³¹⁵, soit sans justifier ce choix³¹⁶ ; d'autres laissent subsister une ambiguïté³¹⁷ et parmi ceux qui gardent au v.21 le texte massorétique³¹⁸, seul H.Gunkel argumente : "Der Erzähler setzt die Tradition, dass Tamar aus 'Enjim stammt, voraus; was spätere Uebersetzer nicht mehr verstanden haben."³¹⁹ Un changement du texte massorétique en אֲנָשֵׁי הַמָּקוֹם ne nous semble aucunement indiqué puisque le suffixe 3.fém.sg de מְקוֹמָהּ permet d'établir un lien avec la finale du v.20, - lien qui se trouve éventuellement accentué par le mot אֲנָשִׁים.

Les termes אֲנָשִׁים et אִשָּׁה n'appartiennent certes pas à la même famille linguistique, mais dans la mesure où le v.21 aurait, par exemple, parfaitement pu parler des "habitants" (יֹשְׁבֵי), on conviendra que le choix d'utiliser le mot "hommes" s'est peut être fait par rapport à la "femme" du v.20 - ce qui nous amène à la question de la fonction probable revenant à la fois à אִשָּׁה et à אֲנָשִׁים : au v.20, on aurait effectivement pu s'attendre à ce qu'il soit de nouveau question d'une זוֹנָה (cf.v.15) et il est indéniable que le terme אִשָּׁה (même avec article) est beaucoup plus général. Cet aspect semble être accentué par אֲנָשִׁים, car ce pluriel désigne non seulement des "hommes", mais aussi plus généralement encore des "gens". Le but de cette *généralisation* pourrait être celui de faire ensuite ressortir davantage le terme plus *particulier* קְדֻשָּׁה, "(femme) consacrée" (moins commun encore que זוֹנָה), employé par Hira demandant : אֵיךְ הַקְדֻשָּׁה, "où est la consacrée ?". Avec l'interrogation locative אֵיךְ et le sujet désignant une personne, cette question reprend les deux éléments - lieu avec pronom personnel : מְקוֹמָהּ, dont le suffixe se réfère encore à la "femme", mais

³¹⁵ Cf. p. ex., H. Holzinger (1898: 229), O. Procksch (1924: 211), C. Westermann (1982: 42), J.A. Soggin (1997: 450). E. Salm (1996: 33) ajoute un autre argument pour rejeter la lecture מְקוֹמָהּ au v.21, mais elle se base sur une analyse grammaticale à notre avis erronée consistant à voir dans le ה final de מְקוֹמָהּ non pas un suffixe 3.fém.sg, mais un ה directionnel qui, bien évidemment, ne donne pas de sens dans ce contexte.

³¹⁶ Cf., p. ex., J. Chaine (1948: 383s), B. Vawter (1977: 397), J. Scharbert (1986: 245).

³¹⁷ Cf., p. ex., E.A. Speiser (1964: 299), G. von Rad (1949; 1968: 312), L. Ruppert (1984: 222), P.A. Bird (1988: 125).

³¹⁸ Cf., p. ex., S.R. Driver (1904: 330), H.E. Ryle (1921: 361), P. Heinisch (1930: 357), B. Jacob (1934: 717), H. Junker (1949: 113), E.M. Menn (1997: 26).

³¹⁹ H. Gunkel (1901: 370). On peut encore mentionner E. König (1925: 674 n.5) qui semble avoir recours à l'argument de la lectio difficilior en écrivant : "Das erleichternde "des Ortes" (Samar., LXX, Pesch.) nicht (...) für besser zu halten."

en même temps aussi à la קדשה - et la précision qui suit contient, elle aussi, une indication personnelle *et* locative : הוא בְּעֵינַיִם עַל הַדֶּרֶךְ.

Critique textuelle. Un changement de הוא en הוּא³²⁰ ne s'impose en aucune façon, car ce pronom figure auparavant toujours sans article lorsqu'il désigne Thamar, personnage que le texte sous-entend ici (cf. vv.14.16.25).

Le pronom personnel היא renoue avec les vv.14 et 16 (cf. aussi v.25), donc avec la "belle-fille/prostituée". Les indications locatives sont reprises du v.14, mais se trouvent maintenant "raccourcies" (בְּעֵינַיִם au lieu de בְּפֶתַח עֵינַיִם ; עַל-הַדֶּרֶךְ à la place de תְּמַנְתָּה (עַל-דֶּרֶךְ תְּמַנְתָּה) et déterminées, car déjà mentionnées auparavant. Au v.21, Hira semble a priori renvoyer à un lieu précis où doit se trouver cette קדשה précise, mais la question qui subsiste est celle du rapport entre cet endroit et מקמה : nous avons vu ci-dessus que H. Gunkel garde la version מקמה, "son lieu", en estimant qu'elle reflète une tradition selon laquelle Thamar était originaire de la ville Einaïm - ce qui présuppose ici que מקום et עֵינַיִם soient identiques. Or, si Hira s'adressait aux hommes d'Einaïm, pourquoi préciserait-il ensuite ce qui serait alors évident, à savoir qu'il cherche la קדשה qui se trouve בְּעֵינַיִם ? Hira ajoute, certes, עַל-הַדֶּרֶךְ, mais s'il avait interpellé des gens d'Einaïm pour leur signaler ensuite que la קדשה se trouve bien à Einaïm, mais en dehors de cette ville, on se serait plutôt attendu à ce qu'il leur dise : "elle qui est sur le chemin d'Einaïm" (de façon analogue au v.14 où il est dit "sur le chemin de Timnah" au lieu de "celle qui est à Einaïm, sur le chemin"). Rappelons ensuite que l'endroit où Thamar s'assoit au v.14 est associé à deux lieux - à savoir à Einaïm ou la "double source", puis, moyennant עַל דֶּרֶךְ, à Timnah - de sorte que les hommes interrogés au v.21 peuvent, a priori, venir de l'un ou de l'autre. Aussi nous semble-t-il plus approprié de rendre ici le terme מקום par la notion plus vague de "région"³²¹. Quant à l'ensemble בְּעֵינַיִם עַל-הַדֶּרֶךְ, rien n'exclut que עֵינַיִם puisse, comme au v.14, désigner soit la ville ainsi nommée, soit la "double source". Par rapport à la première signification, עַל-הַדֶּרֶךְ signifierait que la "(femme) consacrée" en question doit, ou a l'habitude de, se trouver en dehors de la ville, "sur le chemin" (cf. déjà ci-dessus). A moins de supposer que la "double source" se trouve à l'intérieur d'une localité, on admettra que cette même précision, עַל-הַדֶּרֶךְ, suggère dans ce second cas de figure un rappel du v.14 : "sur le chemin", à savoir sur celui menant à Timnah³²². On ne saurait se prononcer avec certitude pour l'une ou l'autre interprétation, mais la persistance de cette ambiguïté n'est probablement pas un hasard puisque les autres indications locatives dans l'histoire de Juda et Thamar appellent, elles-aussi, à une double lecture. Notons en dernier lieu que la question de Hira reçoit une réponse doublement négative : non seulement on ne connaît pas la קדשה en question, mais il n'y a même pas de קדשה (non-déterminée) "par ici".

(21) Il interrogea les gens de sa région (à elle) : "où est la (femme) consacrée - elle (qui est) auprès des deux sources/à Einaïm, sur le chemin?" ; et ils dirent : "il n'y a pas de (femme) consacrée par ici".

Par rapport au vv.20.21, le v.22 ne contient aucune donnée particulière puisque Hira, retourné auprès de Juda (וַיָּשָׁב אֶל-יְהוּדָה), informe celui-ci de son premier échec (לֹא מָצָאתִיהָ, cf. v.20 מָצָאתִיהָ) ainsi que du résultat infructueux de ses recherches auprès des gens de la région dont la réponse est citée littéralement :

(22) Il retourna vers Juda et dit : "je ne l'ai pas trouvée et les gens de la région ont même dit : « il n'y a pas de (femme) consacrée par ici »".

Le terme קדשה est employé trois fois en Gn 38,21-22 ce qui est également le cas du mot וָרֵעַ en 38,8-9. Il y a certes d'autres mots qui comptent une triple occurrence dans l'histoire de Juda et Thamar³²³, mais dans

³²⁰ Cf. Pentateuque Samaritain et aussi la note 21b de la BHS. Pour un maintien de la version massorétique, cf., p. ex., E. Salm (1996: 33s).

³²¹ Ce sens plus vague de מקום est attesté ailleurs dans l'Ancien Testament ; cf., à titre d'exemple, Ex 3,8 ; Nb 32,1 ; Jg 18,18.

³²² Si Timnah est sous-entendu au v.21, on ne saurait pas exclure que sa connotation de ville étrangère par excellence le soit aussi ; à cet égard on peut noter que les deux occurrences précédentes du terme "homme", au singulier certes, renvoyaient clairement à un espace "étranger" (cf. vv.1.2 et l'étude de leurs tensions internes).

³²³ Le gentilicium עֲדָלָי (vv.1.12.20), le nom propre עָר (vv.3.6.7), le substantif בְּלָה, "belle-fille" (vv.11.16.24), le locatif תְּמַנְתָּה

aucun des cas on n'observe le même phénomène que pour וָרַע et קָדְשָׁה, à savoir que la deuxième et troisième occurrences se trouvent respectivement dans une proposition négative - à quoi s'ajoute que Gn 38,9.21.22 sont les seuls versets où le verbe היה est combiné avec לא. La combinaison היה לא est bien entendu tout à fait courante dans l'Ancien Testament et l'on note aussi une différence grammaticale entre Gn 38,9 (היה à l'inaccompli 3.m.sg) et Gn 38,21.22 (accompli 3.fém.sg) - fait qui, auparavant, a paru compromettre la possibilité d'une intertextualité. Encore est-il que nous nous situons ici non pas au niveau de deux textes appartenant à des ensembles différents, mais à celui des tensions internes d'une unité littéraire où des reprises d'expressions se sont jusqu'ici généralement révélées significatives. Dans ce sens on retiendra ici les tensions internes probables entre les vv.8-9 et 21-22, donc entre וָרַע et קָדְשָׁה, dont la signification éventuelle devra être établie ultérieurement³²⁴.

Reprenant quelques termes-clés du v.20, le v.23 enchaîne immédiatement avec la réaction de Juda (וַיֹּאמֶר) qui juxtapose trois réflexions. La première, תִּקַּח-לָהּ, littéralement : "qu'elle prenne pour elle" (jussif) - est très concise, mais se comprend à travers les passages précédents ayant employé לָהּ (v.18 : וַיִּתֵּן-לָהּ, "et il lui donna", i.e. le sceau, la chaîne et le bâton) et לָקַח (v.20 "pour prendre le gage de la main de la femme"). La deuxième aussi est très brève, car c'est en trois mots seulement que Juda indique pourquoi il préfère abandonner le gage : פֶּן נִהְיֶה לְבוֹי. La particule פֶּן, "de peur que", a été employée auparavant au v.11 où la crainte pour la vie de Shéla était le motif du renvoi de Tamar. Dans ce v.23 le motif est moins grave puisque Juda ne craint que le mépris (בוֹי), mais l'enjeu est de nouveau de taille pour Tamar qui garde ainsi le gage grâce auquel elle aura la vie sauve. Contrairement au v.11 où il s'agissait d'une pensée intime de Juda, celui-ci apparaît ici dans un discours direct impliquant Hira - "nous deviendrons (נִהְיֶה) un objet de mépris" - pour ensuite se justifier. Cette justification - introduite et ainsi soulignée par la particule הִנֵּה, "voici" - constitue la troisième réflexion, qui se fait plus précisément en deux temps, car le nous précédent est maintenant dissocié : "j'ai envoyé" - "toi, tu ne l'as pas trouvée". Cette troisième réflexion est donc composée de la première et de la dernière donnée du v.20 et, abstraction faite de la différence au niveau des formes verbales - due au changement de style (narratif/direct) - on note deux divergences : גָּגִי הָעֲזִים devient simplement גָּגִי הָיָה (= raccourcissement), tandis que l'information לֹא מִצְאָתָהּ est précédée du pronom personnel אָתָּה (= rallongement).

(23) Et Juda dit : "qu'elle (le) prenne pour elle de peur que nous devenions (un objet) de mépris ; voici que j'ai envoyé ce chevreau, mais toi, tu ne l'as pas trouvée".

La façon rapide dont Juda passe sur l'affaire du gage ainsi que le bref "ce chevreau" peuvent donner l'impression d'un certain détachement de sa part, mais plusieurs éléments témoignent plutôt du contraire : il omet notamment de prononcer le mot עֲרֵבוֹן comme s'il voulait éviter qu'on en (re)parle ; il implique Hira dans le risque de devenir un objet de mépris, bien que celui-ci, en tant que simple agent de Juda, ne soit pas vraiment concerné (il est toujours moins désagréable de se faire blâmer à deux que tout seul) ; Juda

(vv.12.13.14), צֶאֱן, "petit bétail" (vv. 12.13.17), גָּדִי, "chevreau" (vv.17.20.23), דֶּרֶךְ, "chemin" (vv.14.16.21), עֲרֵבוֹן, "gage" (vv.17.18.20), le verbe מִצָּא avec négation (vv.21.22.23), les racines זָנָה (vv.15.24) et הָרָה (vv. 18.24.25), יָצָא au qal (vv.28.29.30). Selon E. Salm (1996: 93), le mot "gage" peut être considéré comme un synonyme des "trois" objets le constituant ; ce mot, note-t-elle, est employé "trois fois" dans le dialogue entre Juda et Tamar, puis respectivement une fois dans les ensembles des vv. 20-23 et 24-26 - donc, en tout, dans "trois" parties du texte. Du fait que la grossesse de Tamar est également mentionnée "trois fois", elle déduit que l'auteur établit un lien entre cette dernière et le gage, voire entre cette grossesse et les naissances des fils de Juda aux vv.3-5. Cette lecture d'E. Salm suscite quelques remarques. Le gage est certes mentionné trois fois dans le dialogue de Juda et Tamar, mais si l'auteur avait voulu jouer sur le chiffre trois pour établir un lien entre les objets le constituant et la grossesse de Tamar, on se serait attendu à ce qu'il nomme ces derniers trois fois au lieu de deux fois seulement. Autrement dit, une argumentation basée sur l'emploi symbolique du chiffre trois exige à notre avis que les termes en question comptent eux-mêmes cette occurrence et ne permet pas de faire intervenir le critère de synonymes. Quant à la grossesse de Tamar, on note qu'elle est effectivement mentionnée à trois reprises, mais que le verbe הָרָה n'apparaît que 2x dans le récit des naissances vv.3-5, de sorte que l'établissement d'un lien entre ces passages ne peut en tous cas pas être établi à partir du chiffre trois. D'où probablement le fait qu'E. Salm parle concernant les vv.3-5 de "Geburt" - car la forme verbale וַתֵּלֶד y est effectivement utilisée à trois reprises (la racine יָלַד cependant y compte en tous quatre occurrences - cf. l'infinitif fin v.5). L'état de Tamar, finalement, ne sous-entend pas en lui-même qu'elle enfantera, car c'est seulement dans la finale du récit - d'ailleurs jugée secondaire par E. Salm - que les auditeurs/lecteurs seront informés de l'issue positive de la grossesse.

³²⁴ Cf. infra § B.III.3.2.2.5.c.

finalement se justifie et semble en même temps rejeter la responsabilité sur Hira en accentuant son échec par אָהָה : j'ai fait ce qu'il fallait, mais toi, tu as échoué.

Quelle est la raison pour laquelle Juda craint qu'il pourrait - avec Hira - devenir un objet de mépris ? Les exégètes sont partagés sur ce point, et dans leurs explications le personnage de Hira n'est généralement pas pris en compte. Selon les uns, Juda abandonne les recherches afin que son contact avec la prostituée ne soit pas connu publiquement³²⁵ (car méprisable) - argumentation rejetée par d'autres qui voient la source du mépris plutôt dans le non-acquittement de la dette que Juda a envers la prostituée³²⁶. La première explication semble à première vue être appuyée par le fait que Juda évite de parler de la prostituée (ou de la קְדִישָׁה), mais dans la mesure où le v.23 omet toute désignation - donc aussi celle de הָאִשָּׁה - (cf. aussi ci-dessous), il ne s'agit pas d'un argument très convaincant. La seconde explication nous paraît plus probable puisqu'elle est contenue, comme le signale C. Westermann (1982: 41), dans le texte lui-même : Juda rappelle qu'il a bel et bien envoyé le chevreau promis ; celle qui devait le recevoir n'a pas pu être trouvée, mais en lui laissant le gage Juda s'acquitte tout de même de sa dette. Quant à l'implication de Hira, nous renvoyons à la réflexion faite plus haut³²⁷.

Il vient d'être soulevé que le v.23 parle uniquement d'elle au lieu de reprendre le terme אִשָּׁה, קְדִישָׁה ou זֹוֹנָה, et on peut supposer que cette imprécision de la part de Juda a soulevé chez les auditeurs et lecteurs une question précise : croyait-il avoir eu affaire à une prostituée ordinaire ou à une "(femme) consacrée" ? Le v.15, certes, ne semble permettre aucun doute puisqu'il rapporte que Juda "la prit pour une prostituée", mais il n'en reste pas moins que le texte ne lui prête aucune réaction quand Hira lui parle d'une (femme) consacrée : il ne lui demande pas ce qu'est une קְדִישָׁה - ce qui présuppose qu'il connaît ce terme - ni ne le rectifie en lui disant qu'il s'agissait d'une זֹוֹנָה. Pratiquement tous les exégètes soulèvent l'ambiguïté résultant de la différence des termes זֹוֹנָה et קְדִישָׁה, mais ils la résolvent de diverses manières : J.A. Soggin (1997: 450; 453) estime qu'il s'agit, en fait, d'une non-différenciation caractéristique d'une époque tardive où l'on ne savait plus faire la distinction entre זֹוֹנָה et קְדִישָׁה. Sans en déduire une conception tardive de l'histoire de Juda et Thamar, plusieurs chercheurs partagent l'avis qu'en Gn 38 en tous cas les deux termes sont employés comme des synonymes³²⁸ - mais ceci ne répond pas à la question de l'utilisation des deux termes au lieu d'un seul. Supposant que le statut d'une קְדִישָׁה était socialement plus élevé que celui d'une simple prostituée (pour plus de détails, cf. infra § B.III.3.2.2.5), bon nombre d'exégètes considèrent ce terme comme un euphémisme que Hira aurait employé, soit parce qu'il est lui-même gêné de se renseigner sur une simple prostituée³²⁹, soit par égard pour Juda afin de soigner sa réputation³³⁰. Or, si קְדִישָׁה était réellement un euphémisme, pourquoi Juda ne reprend-il pas ce terme "enjolvant" dans ses propos du v.23 où par ailleurs il se justifie ?³³¹ Selon Th. Krüger (1993: 224 n.68), finalement, la différence terminologique serait

³²⁵ Cf., p. ex., O. Procksch (1924: 211), P. Heinisch (1930: 358, L. Ruppert (1984: 226) ; voir aussi E. Salm (1996: 127) qui, de même que P.A. Bird (1988: 126), inclut dans son interprétation le statut de la קְדִישָׁה sur lequel nous reviendrons ultérieurement. D'autres exégètes féministes semblent sous-entendre que le contact avec une prostituée était perçu de façon négative, mais elles mettent plutôt l'accent sur la dignité du pater familias ou patriarche soucieux de ne pas perdre la face - cf. J.W.H. Bos (1988: 46) ou M.P. Cowan (1990: 146.158).

³²⁶ Cf., p. ex., H. Gunkel (1901: 376) ou C. Westermann (1982: 41).

³²⁷ M.P. Cowan (1990: 146) signale que Juda "includes his friend in potentially negative consequences", mais elle ne dit rien sur la raison ; il en est de même chez J.W.H. Bos (1988: 46s) : "(generously including his friend in his face-saving efforts, v.23)".

³²⁸ Cf., p. ex., H. Junker (1949: 211), B. Vawter (1977: 398), C. Westermann (1982: 48), L. Ruppert (1984: 225), R. Graves/ R. Patai (1987: 244), J. Scharbert (1988: 39).

³²⁹ J.W.H. Bos (1988: 46).

³³⁰ Cf., p. ex., B. Jacob (1934: 716) : "mit Rücksicht auf Juda"; E. Salm (1996: 127) : "Hira vermeidet folglich mit seiner Frage soweit wie möglich, Juda in den Augen der Leute eine Blöße zu geben"; selon P.A. Bird (1988: 126) Juda est gêné d'avoir eu commerce avec une simple prostituée, mais "Hira knows to handle the situation; he uses an euphemism". L'idée de l'euphémisme se retrouve même chez certains exégètes qui considèrent par ailleurs qu'il n'y a pas de distinction entre les deux termes. Cf. p. ex., O. Procksch (1924: 211) : "aus Anstandsgefühl" ; C. Westermann (1982: 48) : "war wohl der höflichere Ausdruck" ; L. Ruppert (1984: 226) : "wie Hira euphemistisch sagt. Selon E.A. Speiser (1964: 300), D. Kidner (1967: 189 n.1) et B. Vawter (1977: 398), il s'agit d'élever le niveau de l'affaire (cf. B. Vawter : "to raise the level of the business"). G.J. Wenham (1994: 368) reprend simplement cette interprétation largement adoptée : "Hira uses an euphemism".

³³¹ On signalera encore l'hypothèse de S.P. Jeanson (1990: 104), selon laquelle Hira était d'avis que Juda avait participé à un culte cananéen. Nous reviendrons sur la supposée origine non israélite de la dite prostitution dite cultuelle (cf. infra § B.III.3.2.2.5.b), mais notons dès à présent que cette hypothèse de Jeanson ne change rien à la question soulevée ci-dessus

un indice pour la croissance rédactionnelle de Gn 38 - mais cette hypothèse demande que l'on puisse justifier au niveau du texte déjà que les passages utilisant la racine **ונה** sont des ajouts par rapport à ceux qui emploient **קדשה** ou vice versa.

Le v.15 est indispensable pour la suite (vv.16ss) puisque l'information **ויהי שבה לונה** explique pourquoi Juda s'adresse à Thamar, tandis que cette suite prépare la scène des vv.24-26 où la racine **ונה** apparaît deux fois (v.24). Amputée des vv.15-18.24-26 l'histoire n'aurait plus guère de sens - de sorte que ce serait plutôt 38,21.22 qui constitueraient un ajout. De la fin du v.20 on semble, à première vue, pouvoir directement passer au début du v.23, mais l'élément qui manquerait alors est celui du retour de Hira auprès de Juda - à moins de supprimer aussi le v.23. Cette solution est effectivement envisageable dans la mesure où le v.20 contient les informations essentielles : Juda s'acquitte de sa promesse, mais Hira ne trouve pas la *femme*, qui reste donc en possession du gage, tandis que la transition avec les vv.24-26 est garantie par la parole de Thamar au v.25 où elle parle de l'*homme* auquel appartiennent les objets constituant ce gage. L'épisode de la **קדשה** n'est donc pas indispensable pour l'histoire et peut même être considéré comme une digression. Or, des digressions peuvent aussi avoir leur sens, notamment celui de faire monter la tension des lecteurs/auditeurs qui attendent la suite, c'est-à-dire, ici, le dénouement de l'affaire. En cela, ils sont également amenés à s'interroger sur la raison d'être de cette épisode retardateur (vv. 21-23) et ainsi sur la figure de la "consacrée" qui semble être particulièrement mise en relief dans la teneur actuelle du texte. A ce stade de l'étude on ne saurait donc décider si les vv.21-23 faisaient ou non partie de l'histoire d'origine, car les deux options peuvent se défendre³³². Aussi y reviendrons-nous ultérieurement.

III.3.2 *Vérification d'éventuelles intertextualités*

III.3.2.1 Nous venons de voir que les vv.20-23 reprennent quelques termes employés auparavant dans ce chapitre et certains d'entre eux ont déjà été examinés en rapport avec **l'histoire de Joseph**³³³. Parmi le vocabulaire à examiner ici figurent les expressions **בִּיד** et **מִיד** (38,20) qui se retrouvent respectivement en Gn 39,6.22 et en 39, 1 ; 48,22. Les chapitres limitrophes de Gn 38 méritant une attention particulière, on regardera les trois passages de Gn 39 de plus près : ayant acheté Joseph *de la main* des Ismaélites (v.1), Potiphar finit par lui confier (**עֵיב בִּיד**) ses affaires (v.6) - tout comme le chef de la Rotonde lui confiera plus tard les prisonniers (**בִּיד**, v.22). Aucun rapport thématique avec Gn 38 n'est à signaler - ce qui vaut également pour 48,22 ainsi que pour 43,18 qui atteste l'infinitif **לִקְחָה**. Le verbe **מָצָא** compte 16 occurrences en Gn 37.39-50 où il n'est cependant jamais précédé d'une négation : la moitié figure au ch.44 (vv.8.9.10.12.16.17.34), dont les vv.16 et 17 emploient parallèlement **בִּידוֹ**, mais compte tenu du fait que ce verbe y est conjugué au nifal et eu égard aux différences de contenu, il paraît de nouveau difficile d'établir ici un lien avec Gn 38³³⁴. Il en est de même pour 37,15 où **מָצָא** est suivi du verbe **שָׁאֵל** (cf. 38,21), car la divergence concerne non seulement la forme (**וַיִּשְׁאַלְהוּ** ; **וַיִּמְצְאוּהוּ**), mais aussi le contenu : en Gn 38,21 c'est Hira, c'est-à-dire celui qui cherche ("la femme"/"la consacrée"³³⁵) qui interroge des tiers (les "hommes de son lieu"³³⁶) alors qu'en Gn 37,15 c'est Joseph, donc la personne qui est à la recherche (de ses frères) qui

dans la mesure où Juda n'est par ailleurs aucunement gêné d'avoir des relations avec des étrangers.

³³² Th. Krüger ne se prononce en rien sur le processus rédactionnel qu'il suppose ; ailleurs, dans son article (p.209), il estime même que les vv.20-23 ont finalement, contrairement à l'apparence, une fonction (qu'il ne précise pas) : "Die kunstvolle Komposition des Textes zeigt sich darin, wie er zunächst verschiedene Handlungslinien entwickelt, um sie dann auf dem Höhepunkt miteinander zu verbinden: Die Anklage gegen Tamar in V.24 bezieht sich (für den Leser) zurück auf ihr Verhalten in V.12-19; mit ihrer Vorlage entlastenden Beweismaterials in V.25 wird die Funktion der Szene V.20-23 deutlich, die zunächst als Abschweifung erscheinen konnte". Th. Krüger, finalement, voit en Osée 12,1, voire en Os 4,14, un écho de l'histoire de Juda et Thamar - ce qui présuppose que celle-ci contenait déjà les vv.21-23 aux temps de ce prophète (pour Os 4,14 et 12,1 cf. supra § B.III.2.2.2.4.b et infra § B.III.3.2.2.5.a).

³³³ Pour **שָׁאֵל**, **עֵיב**, **בִּיד** et **מִיד** cf. sous 38,14-19; pour **בִּיד** et **מִיד** voir sous 38,11.

³³⁴ Ceci vaut également pour les autres occurrences de **מָצָא** en Gn 44 ainsi que pour celles de 37,17 (Joseph trouve ses frères à Dothan) et de 39,4 (Joseph trouve grâce aux yeux de Potiphar) ; même observation pour 41,38 ; 47,14.25.29 ; 50,4.

³³⁵ L'histoire de Joseph n'atteste aucun terme formé à partir de la racine **קדש**.

³³⁶ Le pluriel construit **אֲנָשִׁי** est utilisé 5x dans l'histoire de Joseph (39,14 ; 46,32.34 ; 47,6) et le passage de 39,14 pourrait être rapproché de 38,21 en ce que ces hommes sont pris à témoin dans les deux cas ; or, au lieu de parler des "hommes du lieu" (**מִקְוִם**),- expression qui aurait parfaitement pu convenir et à laquelle on se serait donc attendu si un lien avec 38,21 avait été de mise -, 39,14 parle des "hommes de la maison" (**בֵּית**). Le terme **מִקְוִם** est certes employé en 39,20 (et repris en 40,3), mais sa spécificité - "prison / rotonde" - exclut ici aussi un lien avec Gn 38,21.22.

est interpellé par un homme dont la question - מה תבקש - diffère de celle de 38,21 introduite par אִיָּה³³⁷. Gn 48,9 atteste la forme בְּנָה qui y désigne plutôt un espace large, c'est-à-dire l'Egypte. En Gn 38,21.22 aussi בְּנָה paraît se référer à une région (étrangère), mais le manque d'autres parallèles linguistiques s'oppose à un rapprochement quelconque³³⁸.

III.3.2.2 Quant aux **autres textes de l'Ancien Testament**, on les interrogera sur les éléments suivants :

1. שלח בְּיָד (1 S 16,20 [Za 11,6])
2. לקח מִיַּד הָאִשָּׁה (Nb 5,25 ; Lv 15,19)
3. לא מצא (Dt 22,3.14.17.23.27)
4. [וַיִּשְׁאַל] אֲנָשִׁי מְקַמָּה [הַמָּקוֹם] (Gn 26,7 ; 29,22)
5. קָדְשָׁה - "prostituée sacrée" ? - un "workshop"
- 5.a Sources vétérotestamentaires
- 5.b Sources extra-bibliques
- 5.c Le terme קָדְשָׁה dans un contexte tardif (post-exilique) avec une note finale sur Esd 9,2
- 5.d Excursus iconographique : du "type" dit "qoudshou" à la constellation "arbre flanqué de capridés"
6. בּוֹ (Pr 12,8)

III.3.2.2.1 La combinaison du verbe שלח avec בְּיָד - exprimant qu'une personne charge une autre d'accomplir une tâche (à sa place) - est assez courante dans l'Ancien Testament, mais en 1 S 16,20 seulement l'objet de l'envoi est (entre autres) un "chevreau des chèvres" : Saül ayant *envoyé* des messagers à Isaï disant "envoie - moi David, ton fils, celui qui est avec le petit bétail" (16,19), "Isaï prit un âne, du pain, une outre de vin et un *chevreau des chèvres* (וַיִּגְדִּי עֲזִים אֶחָד) et (les) *envoya par la main de David* (וַיִּשְׁלַח) (בְּיָד דָּוִד), son fils, à Saül". Nous avons vu que la figure de David semble être visée ailleurs déjà en Gn 38, mais aussi bien le critère de la forme que celui du contenu s'opposent ici à une intertextualité : en 1 S 16,20 il s'agit d'un chevreau des chèvres envoyé comme cadeau avec d'autres objets, tandis que Gn 38,20 parle de façon exclusive du chevreau des chèvres avec lequel Juda veut s'acquitter de sa dette - à quoi s'ajoute une divergence au niveau des contextes respectifs. Ce dernier critère conduit également au constat que les autres passages vétérotestamentaires employant שלח avec בְּיָד³³⁹ n'ont aucun lien avec Gn 38,20, de sorte que l'on devra, à cet égard, s'en remettre aux tensions internes dégagées auparavant.

L'ensemble בְּיָד יָרָעוּ ne se retrouve qu'en Za 11,6 qui n'a cependant aucune affinité thématique avec Gn 38 - et cela indépendamment du fait qu'on y garde la version massorétique יָרָעוּ ou qu'on y lise יָרָעוּ, comme le proposent les éditeurs de la BHS et le suggère le contexte. Ce même livre prophétique atteste ailleurs la combinaison יָד יָרָעוּ (2x en Za 14,13), mais là aussi le contexte diffère de celui de l'histoire de Juda et Thamar³⁴⁰.

III.3.2.2.2 L'expression "de la main de" est fréquente dans l'Ancien Testament où la forme מִיַּד attestée en Gn 38,20 compte 102 occurrences. Il n'existe toutefois qu'un seul passage, Nb 5,25, qui emploie aussi le même nomen rectum, à savoir הָאִשָּׁה, voire même la racine לקח :

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֶת מִנְחַת הַקְּנָאִת וְהַנִּיף אֶת-הַמִּנְחָה לִפְנֵי יְהוָה וְהַקְרִיב אֹתָהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ ;

"Et le prêtre prendra de la main de la femme l'offrande de la jalousie ; il balancera l'offrande devant Yahvé et la fera s'approcher de l'autel."

Ce verset - sans lien thématique avec Gn 38 - fait partie d'un ensemble (Nb 5,12-31) qui expose le cas d'un mari jaloux accusant sa femme d'infidélité, et prescrit les procédures à suivre afin de déterminer la

³³⁷ Cette particule interrogative est absente de l'histoire de Joseph.

³³⁸ Il en est de même pour les passages attestant la forme verbale נָקָה - cf. 38,23 et 44,9 (47,19). La racine בּוֹ finalement ne trouve aucune occurrence dans l'histoire de Joseph.

³³⁹ Pour וַיִּשְׁלַח בְּיָד, cf., p. ex., Lv 16,21 et 1 S 11,7 où l'objet envoyé est également un animal, puis 2 S 10,2 ; 11,14 ; 12,25 ; 1 R 2,25 ; 17,13 ; Est 8,10 ; 2 Ch 8,18.

³⁴⁰ Pour יָרָעוּ cf. aussi infra l'évaluation des parallèles avec le cycle de Samson (§ B.IV.2.2.1.c).

véracité de l'accusation. Un rapprochement avec le cas de Tamar - notamment avec l'accusation dont elle fait objet en Gn 38,24 - est toutefois compromis par la différence des termes employés : la racine *נזח* est absente de l'ensemble de Nb 5,12-31 et les termes qui y expriment l'idée de l'infidélité, de l'écartement ou de la débauche - à savoir *שטה* (vv. 12.19.20.29) et *טמא* (vv. 13.14.19.20.29) - font défaut en Gn 38.

La seconde occurrence de la racine *לקח* en Gn 38,20-23, c'est-à-dire l'expression *לקח-לה* (v.23), nous conduit également à un passage législatif puisqu'on ne la retrouve qu'en Lv 15,29. La thématique de ce verset et celle de son contexte - sacrifice purificateur en cas d'irrégularités du flux sanguin d'une femme - sont cependant trop différentes de l'histoire de Juda et Tamar pour que l'on puisse établir un lien quelconque. On s'en remettra donc de nouveau aux tensions internes de Gn 38.

III.3.2.2.3 Gn 38,20-23 atteste trois formes du verbe *מצא*, "trouver", dont chacune est précédée de la négation *לא* et munie d'un pronom suffixe 3.fém.sg : *לא מצאה* (v.20), *לא מצאתיה* (v.22), *לא מצאתה* (v.23). Ce verbe se rencontre très souvent dans l'Ancien Testament (455x) où la forme de Gn 38,20 - cependant sans négation - ne se retrouve qu'en Dt 22,23.27. La variante de Gn 38,22 est un hapax, mais l'expression *לא מצאתיה* - sans suffixe - compte 12 autres occurrences dont deux figurent en Dt 22 (vv.14.17)³⁴¹. La troisième forme finalement (Gn 38,23) a son seul autre parallèle en Dt 22,3, où elle est précédée de la conjonction *ו* et où la négation fait de nouveau défaut. Compte tenu de la fréquence de *מצא* dans l'Ancien Testament, ces divergences formelles sont davantage à prendre en compte qu'il ne serait le cas pour un verbe plus rare, mais le fait que les trois variantes de Gn 38,20.22.23 trouvent chacune une certaine correspondance dans un seul et même chapitre du Deutéronome mérite tout de même d'être regardé de plus près.

Quatre des cinq passages mentionnés de Dt 22 figurent respectivement dans deux ensembles constitués par les vv.13-21 et les vv. 23-27 qui concernent des délits sexuels - topos également présent en Gn 38. Dt 22,13-21 ressemble à Nb 5,12-31, examiné dans le paragraphe précédent, en ce qu'il s'agit de nouveau d'un cas soulevant la question de la véracité d'une accusation qu'un mari porte contre sa femme : s'il est prouvé que l'homme a menti en prétendant que la femme qu'il a épousée n'était plus vierge ("je n'ai pas trouvé en elle la virginité", v.14 ; cf. v.17), il sera châtié et devra payer une somme d'argent au père de la fille. Si au contraire l'accusation est avérée, *ils feront sortir* (*והוציאו*) ; cf. Gn 38,24 (*והוציאה*) la jeune femme vers la porte de *la maison de son père* (*בית-אביה*, cf. Gn 38,11), *les hommes de sa ville* (*אנשי עירה*, cf. Gn 38,21 (*אנשי מקמה*) la lapideront et elle mourra, car elle a commis une infamie en Israël *en se prostituant* (*לזנות*, cf. Gn 38,15 - *לזונה* - v. 24 - *לזנותים*) dans *la maison de son père* (Dt 22,21). La question de la virginité ne se pose point dans l'histoire de Juda et Tamar, mais il en est autrement pour l'accusation de la prostitution et pour l'emploi de *יצא* au hifil, de sorte que ce passage devra être repris dans le cadre des intertextualités de Gn 38,24-26. Le hifil de *יצא* est également employé en Dt 22,24 (*והוצאתם*) prescrivant la mise à mort de la jeune fille vierge et de l'homme qui - *l'ayant trouvée* (*והמצאה*) dans la ville - a couché avec elle (*ושכב עמה*, v.23) : d'une part, la jeune fille aurait pu crier à l'aide, d'autre part, l'homme a violé la femme de son prochain (*אשת רעהו*). Si par contre l'homme *l'a trouvée* (*המצאה*) dans les champs - où personne n'aurait pu entendre les cris de la jeune femme - seul l'homme qui a couché avec elle mourra (v.27). Cet ensemble de Dt 22,23-27, visiblement, n'a aucun rapport avec les circonstances de la rencontre entre Juda et Tamar - et l'emploi de la forme *מצאה* (*לא*) de Gn 38,20 ne saurait donc s'expliquer par rapport à cette thématique de Dt 22,23.27. La forme *מצאתה* (*לא*) de Gn 38,23 nous avait finalement conduit à Dt 22,3 qui fait partie d'un ensemble constitué par les vv.1-3 dont le contenu - que faire lorsqu'on trouve une bête errant dans la rue - n'a aucun rapport avec celui de l'histoire de Juda et Tamar.

Au niveau de leurs thématiques respectives et propres à chacun - animal errant (Dt 22,1-3), absence de virginité (Dt 22,13-21), viol (Dt 22,23-27) - les trois ensembles de Dt 22 n'ont donc aucun rapport avec l'histoire de Juda et Tamar, ce qui suggère que l'emploi du verbe *מצא* en Gn 38,20-23 semble s'être fait indépendamment de ce chapitre du Deutéronome. Ces trois ensembles ont cependant un point en commun en ce qu'ils présentent (contrairement aux autres passages de ce chapitre) une double exposition de cas, c'est-à-dire respectivement deux prescriptions selon les circonstances - phénomène qui jouera peut-être un rôle en Gn 38,24-26 ; s'y ajoute l'accusation de prostitution (Dt 22,21) et la présence du hifil de *יצא* dans le cadre de la mise à mort (Dt 22,21.24) que nous retrouverons en Gn 38,24s. Aussi gardera-t-on Dt 22 en réserve (cf. infra § B.IV.2.2.1.b).

³⁴¹ Cf. encore 1 S 29,3.6 ; Jr 45,3 ; Ez 22,30 ; Ps 69,21 ; Qo 7,27.28 (en Qo 7,28 l'objet est *אשה*, mais le contexte n'a aucun rapport avec Gn 38) ; Esd 8,15 ; Ct 3,1.2 ; 5,6.

III.3.2.2.4 En Gn 38,21 Hira *interroge* (וַיִּשְׁאַל) *les hommes de son lieu* (אֲנָשֵׁי מְקוֹמָהּ) qui deviennent ensuite, au v.22, *les hommes du lieu* (אֲנָשֵׁי הַמְּקוֹם). La forme מְקוֹמָהּ, nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament précédée de אֲנָשֵׁי, ne compte que deux autres occurrences vétérotestamentaires (Na 1,8 ; Jb 28,23) ; à cela s'ajoutent trois cas où elle est combinée avec une préposition (Gn 29,3 לְמְקוֹמָהּ ; Es 13,13 et Jb 9,6 מִמְּקוֹמָהּ), mais aucun de ces passages n'a de liens thématiques avec Gn 38. L'ensemble אֲנָשֵׁי הַמְּקוֹם, en revanche, est encore attesté cinq fois, dont 2x en Gn 26,7 - seul endroit où l'on rencontre, en même temps, le verbe שָׁאַל. *Les gens du lieu*, c'est-à-dire de Ghérar, interrogent (וַיִּשְׁאַלוּ) Isaac au sujet de sa femme qu'il fait passer pour sa soeur *de peur que les gens du lieu* ne le tuent. Le verbe שָׁאַל est fréquent dans l'Ancien Testament (172x) de sorte que la différence de la forme et du sujet n'est pas à négliger ; encore est-il que la figure de la femme, אִשָּׁה, (enjeu de Gn 26,7ss) est également présente en Gn 38,20 et aussi bien Isaac que Juda éprouvent une crainte - פֶּחַ. Celle d'Isaac (cf. aussi 26,9 פֶּחַן-אֶמּוֹת עֲלֶיהָ) rappelle plutôt Gn 38,11 (פֶּחַן יָמּוֹת גַּם הוּא) que Gn 38,23 où Juda redoute non pas la mort, mais le mépris. Un renvoi à Gn 26,7ss chercherait-il à suggérer aux lecteurs et auditeurs de Gn 38 que Juda aurait, au fond, dû craindre pour sa vie dans la mesure où sa relation avec Thamar, sa belle-fille, est passible de mort selon la loi de Lv 20,12 peut être évoquée en Gn 38,16³⁴² ? Plusieurs arguments s'y opposent : en Gn 26,7 il est question de la soeur et non pas de la belle-fille, puis de la femme (d'Isaac) lorsqu'il s'agit de la relation sexuelle qu'un homme du peuple (de Ghérar) aurait pu avoir avec elle à cause du mensonge d'Isaac - relation que le roi de Ghérar qualifie de "faute" (חַטָּא, v.10) sans cependant en préciser la conséquence ou la punition. Outre le fait que le cas de figure de Gn 26,7ss n'entre pas dans le cadre de la loi de Lv 20,12, on note finalement que la crainte d'Isaac n'est pas motivée par une faute sexuelle (peut-être sous-entendue en Gn 38,23 à condition toutefois que Juda redoute le mépris à cause de sa relation avec une prostituée), mais par la beauté de sa femme - donnée absente de l'histoire de Juda et Thamar. En ce qui concerne les trois autres occurrences de l'ensemble אֲנָשֵׁי הַמְּקוֹם, celles de Jg 19,16 et d'Esd 1,4 n'ont aucun rapport avec Gn 38.

En Gn 29,22 finalement Laban rassemble *tous les gens du lieu* pour faire un festin à l'occasion du mariage de Rachel et Jacob. Ce verset fait partie d'un ensemble textuel que l'histoire de Juda et Thamar évoque peut-être auparavant³⁴³, mais le contenu de ce passage précis diffère de celui de Gn 38,20-23, de sorte qu'un rapprochement paraît, a priori, exclu. Il ne deviendrait envisageable qu'à condition que le voile (Gn 38,14.19) et le deuxième sens de כָּלָה (Gn 38,16) aient suggéré aux lecteurs/auditeurs de l'histoire de Juda et Thamar le topos de la fiancée, qui se trouverait alors rappelé ici via une référence à Gn 29,22 (avec contexte). Cette lecture reste toutefois très hasardeuse et on peut supposer qu'une telle référence aurait probablement été indiquée en Gn 38,22 par la reprise exacte אֲנָשֵׁי הַמְּקוֹם כָּל, "*tous les hommes du lieu*".

En Gn 38,21.22, le terme מְקוֹם est étroitement lié à la קִדְשָׁה, littéralement la "(con)sacrée", et les lecteurs/auditeurs savent qu'il s'agit de Thamar dont le nom signifie "palmier". A cet égard il est au moins intéressant de noter qu'il existe encore de nos jours des lieux en Israël/Palestine où diverses sortes d'arbres sont vénérées en tant que symboles ou lieux d'habitat de divinités. Ces arbres sont *sacrés* et leurs lieux - dits *Maqom* - liés à des légendes parfois fort anciennes. Selon S. Elan (1979: 89ss), l'existence de ces lieux-mêmes ne serait pas moins ancienne, et il est effectivement un fait que des arbres et les endroits où ils se trouvent jouent déjà des rôles importants dans l'Ancien Testament (cf. O Keel 1998). Le terme מְקוֹם étant très fréquent dans l'Ancien Testament et employé dans des contextes divers, on ne saurait, certes, en déduire qu'il renvoie en Gn 38 à un endroit où était vénéré un arbre sacré, mais le phénomène-même de cette vénération sera à reprendre ultérieurement (cf. infra § B.III.2.2.5.d).

III.3.2.2.5 Il n'y a point d'unanimité dans la recherche en ce qui concerne la (les) fonction(s) et les connotations exactes du personnage que les textes bibliques désignent par le terme קִדְשָׁה (ou קִדְשָׁה au masc.) signifiant littéralement la "sacrée" ou "consacrée" (cf. aussi infra). Cette absence de consensus semble avoir deux raisons majeures : (1) les passages de l'Ancien Testament mentionnant ce personnage n'en donnent pas une définition exacte de sorte que les contextes respectifs se prêtent à plusieurs interprétations. (2) Ce manque d'information conduit régulièrement les exégètes à interroger des sources extra-bibliques attestant un terme linguistiquement proche et/ou un phénomène analogue à celui que l'on

³⁴² Cf. supra § B.III.2.2.2.6.

³⁴³ Cf. supra § B.I.2.2.2.1 et B.III.2.2.2.5.

déduit des textes (contextes) vétérotestamentaires. Or, ces sources extra-bibliques sont elles-aussi interprétées diversement.

Ce paragraphe n'aura pas la prétention de refaire l'état de la recherche dont on trouve déjà un résumé assez complet chez M.-T. Wacker (1996: 284ss) ; il a plutôt pour but de présenter brièvement les passages bibliques en question en vue d'en cerner d'abord la compréhension probable de la קדשה qui s'en dégage pour s'interroger ensuite sur des intertextualités probables avec Gn 38 (§ 5.a). Suivra un bref aperçu des sources extra-bibliques, qui servira surtout à montrer comment leur interprétation (fausse ?) a pu influencer celle de la קדשה biblique (§ 5.b). Ces sources nous conduiront au phénomène de l'évolution dans la compréhension de ce personnage selon les époques, et notamment à l'époque post-exilique qui est intéressante non seulement en raison des témoignages "historiques", mais aussi par rapport à l'hypothèse que la conception de Gn 38 pourrait être tardive (§ 5.c). Une dernière partie (§ 5.d) sera consacrée à un excursus iconographique sur le "type" dit "qoudshou" et la constellation "arbre (palmier) stylisé flanqué de capridés" où l'on se posera de nouveau la question de l'évolution, mais cette fois-ci au niveau du ou des symbole(s) véhiculé(s) surtout par l'image.

III.3.2.2.5.a Malgré le fait que l'*Ancien Testament* ne donne aucune précision quant au profil ou statut d'une קדשה, on a souvent pensé - et cette idée se rencontre encore de nos jours - qu'il s'agit d'une prostituée sacrée ou, pour employer des termes venant du grec, d'une hétéra ou hiérodoule³⁴⁴. La dimension sacrée étant inhérente à la racine קדש³⁴⁵, l'idée de la prostitution provient, pour l'Ancien Testament, des contextes respectifs des passages mentionnant cette consacrée : en dehors de Gn 38 (15.21.22), il s'agit d'Os 4,14 où les קדשות sont mentionnées parallèlement aux זנות, les prostituées proprement dites. L'interdiction de Dt 23,18.19 יִשְׂרָאֵל וְלֹא-יְהִיָּה קָדֵשׁ מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל, "il n'y aura pas de consacrée parmi les filles d'Israël et il n'y aura pas de consacré parmi les fils d'Israël" (v.18) - qui donne déjà en elle-même une connotation négative à une קדשה ainsi qu'à son pendant masculin - est suivie, au v.19, d'une remarque relative au don d'une זונה et au salaire d'un כֶּלֶב, littéralement "chien", désignant fort probablement un prostitué mâle : "Tu n'apporteras pas, pour un vœu quelconque, le don d'une prostituée ou le salaire d'un prostitué dans la maison de Yahvé, ton Dieu, car tous deux sont aussi une abomination pour Yahvé, ton Dieu". Si les contextes peuvent effectivement suggérer qu'une קדשה était elle-aussi (comprise comme) une prostituée, il n'en reste pas moins le fait - signalé, par exemple, par E. Salm et J. Goodnick-Westenholz - que les textes ne la désignent pas *explicitement* comme telle ; aussi ces deux exégètes estiment-elles, parmi d'autres, que le rapprochement de la קדשה au domaine de la prostitution résulte plutôt de son rattachement - chez Osée (exclusivement) - aux pratiques culturelles cananéennes prohibées, qui, il est vrai, se trouvent par ailleurs circonscrites par la racine זנה³⁴⁶ :

"Die Qedeschen sind zwar mit dem Tempelwesen verbunden, gehören jedoch bezüglich Israels in den Bereich der Kanaanäischen Religion und bilden somit ein synkretistisches Element in der JHWH-Verehrung. In der theologischen Sicht Israels konnte dieser Umstand dazu führen, Qedeschen mit dem Bundesbruch in Verbindung zu bringen und daher pauschal mit Hurerei."³⁴⁷

"We know very little of women in cultic roles from the Old Testament. On the other hand, it is recognized that the Hebrews saw all formes of religion except their own as depraved and full of debauchery. To the Hebrew author, the pagan priestess must be a harlot, and vice versa, the harlot must have been a pagan priestess."³⁴⁸

Oltre le fait que ces propos d'E. Salm et de J. Goodnick-Westenholz souffrent d'un même défaut à savoir que compte tenu de la vue sélective transmise par l'Ancien Testament il n'est guère indiqué de parler de façon globale d'une "vue théologique d'Israël" ou de "tous les Hébreux", on constate des divergences au niveau de leur argumentation. D'après E. Salm, les קדשות auraient été liées au Temple, mais cette supposition n'est basée que sur des conjectures issues de plusieurs informations vétérotestamentaires (à moins, bien

³⁴⁴ Pour plus de détails et des indications bibliographiques, voir le prochain sous-paragraphe (5.b).

³⁴⁵ Déjà E. Salm (1996: 122 n. 417) rappelle que le sens d'origine de la racine קדש est difficilement déterminable, mais elle convient - se référant à W. Kornfeld / H. Ringgren (1989: 1179-1204) et à H.-P. Müller (1979: 585-609) - qu'elle désigne la consécration à une divinité, c'est-à-dire un état de sainteté.

³⁴⁶ Cf., à cet égard, supra § B.III.2.2.2.4.

³⁴⁷ E. Salm (1996: 126).

³⁴⁸ J. Goodnick-Westenholz (1989: 248).

sûr, d'estimer que toute chose ou personne dite "sacrée" ou "consacrée" y fut liée par cette définition) : les informations en question sont celles qui concernent la figure mâle du קדש en Dt 23,18.19 (cf. supra) et celle, en 2 R 23,7 qui rapporte que ces קדשים avaient des lieux d'habitat dans le Temple. Or, E. Salm remarque elle-même que 2 R 23,7 ne parle pas des קדשות et que les femmes qui y sont mentionnées, c'est-à-dire plus précisément leur activité (elles tissent pour Ashéra), ne permet pas d'en faire des prostituées (consacrées ou profanes)³⁴⁹. Il reste ce qui est dit en Dt 23,18.19 de la קדשה - interdite en Israël - et de la prostituée dont le don, en lien avec un vœu ne doit pas être apporté dans la maison de Yahvé. Admettant que la mention d'une קדשה et d'une זונה dans deux versets juxtaposés peut conduire à établir un certain lien entre ces deux figures (cf. déjà supra), il faudra ici être au clair quant à la signification du terme נדר, "vœu". Dt 23 même en dit seulement (vv.22-24) que *quiconque* fait un vœu à Yahvé doit s'en acquitter aussitôt sans préciser la nature du vœu ou de l'acquittement. D'un bon nombre d'autres passages de l'Ancien Testament on apprend qu'un נדר se prononce souvent dans des circonstances précises, où une personne demande l'assistance divine tout en promettant de faire ou de donner telle ou telle chose en contrepartie. Pour en revenir à Dt 23,19, ceci signifie que le "vœu" en question n'implique aucun engagement précis ou durable auprès de Yahvé et son Temple (en l'occurrence celui d'une prostitution sacrée), mais qu'il peut s'y agir d'une requête quelconque que le personnel du Temple doit refuser du moment où elle vient d'une personne cherchant à s'en acquitter en offrant ce qu'elle a gagné en se prostituant³⁵⁰. Il en résulte le constat que le rattachement de la figure de la קדשה au Temple n'est guère évident³⁵¹. Un tel rattachement ne paraît pas être envisagé par J. Goodnick-Westenholz qui voit dans la קדשה plutôt une prêtresse païenne chargée de sacrifices. Cette hypothèse est basée surtout sur des informations données dans le livre d'Osée où le contexte est celui des hauts-lieux (cf. aussi infra la lecture de M.-T. Wacker).

Cette divergence au niveau de l'évaluation générale de la קדשה trouve un écho dans l'interprétation de cette figure qu'E. Salm et J. Goodnick-Westenholz proposent pour Gn 38. E.Salm fait partie des exégètes estimant que קדשה était un terme plus poli (euphémisme) que זונה³⁵². Pour ce dire elle s'appuie sur son hypothèse que la קדשה, contrairement à la זונה ordinaire, était liée au Temple et qu'elle jouissait, par conséquent, d'un statut plus élevé (1996: 127). Encore s'agit-il là d'une supposition qui ne peut s'appuyer sur aucun texte de l'Ancien Testament (si ce n'est sur celui de Gn 38 lui-même où il y a absence de polémique) puisque la figure de la קדשה y est toujours liée à un jugement négatif, contrairement à celle de la זונה (cf. notamment le cas de Rahab en Jos 2.6). J. Goodnick-Westenholz, quant à elle, déduit du fait qu'Os 4,14 met les קדשות en rapport avec le domaine du sacrifice (ועם הקדשות יזבח) que "Hirah is not trying to change the nature of the affair from one with a common prostitute to one with a sacred prostitute; rather he is denying the affair and pretending to take the kid to the קדשה for a sacrifice, as in Hos 4:14."³⁵³

Le topos du sacrifice dans ce passage d'Osée se trouve particulièrement mis en relief par M.-T. Wacker (1996: 288ss). Supposant que Os 4,14d-e se trouvait à l'origine entre Os 4,8 et 4,10, elle reconstitue le texte suivant :

4,8a	חטאת עמי יאכלי	Die Sünde meines Volkes essen sie (Ils mangent le péché de mon peuple)
4,8b	אל-עונם ישאו נפשו	rund zu ihrem Frevel erheben sie ihre Kehle (ils lèvent leur gorge vers leur faute)
8,14d	עם-הזנות יפרדו	mit den Huren gehen sie beiseite (avec les prostituées ils s'écartent)
8,14e	ועם-הקדשות יזבחו	und mit den Qedeschen opfern sie. (et avec les qedeshôt ils sacrifient.)
8,10a	אכלו ולא ישבעו	Sie sollen essen und nicht sattwerden (Qu'ils mangent et qu'ils ne se rassasient pas)
8,10b	הונו ולא ירצו	zum Huren anstiften und sich nicht vermehren! (qu'ils incitent à la prostitution et qu'ils ne se multiplient pas !)

L'accusation de 4,8ab étant portée contre les prêtres, M.-T. Wacker déduit de cette reconstitution qu'il en fut de même pour le reproche de 4,14d-e, ultérieurement lié avec la "Volkskultszene" 4,11-14. Il s'ensuit, selon elle, que 10ab ne se réfère pas

³⁴⁹ E. Salm (1996: 123) qui se réfère ici à M.-Th. Wacker (1992: 59).

³⁵⁰ Quant à l'hypothèse de K. Van der Toorn qui correspond au titre de son article, "Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel" (1989: 193-205), cf. l'analyse critique faite par M.-T. Wacker (1992: 59).

³⁵¹ En ce qui concerne l'hypothèse que les קדשות cherchaient la protection d'une divinité, cf. infra § B.V.2.4.b (p. 240).

³⁵² Cf. supra Gn 38,20-23 tensions internes.

³⁵³ J. Goodnick-Westenholz (1989: 248).

nécessairement à des pratiques cultuelles de type sexuel pour l'accroissement de la fertilité, mais que ce passage pourrait aussi exprimer que les prêtres incitent à la "prostitution"- tout d'abord au sens d'idolâtrie - afin d'accroître leur propre nombre ainsi que leurs gains ("Die Priester stiften zum "Huren" - d.h. wohl zunächst: zum "Götzendienst" - an, um sich selbst an Zahl mehren bzw. ihre Einnahme steigern zu können"). Ainsi le rôle des קְדָשִׁים en tant que desservantes de Dieu deviendrait-il, lui-aussi, plus clair : à côté des prêtres, elles sont ancrées dans le contexte du culte et comme ces derniers, elles semblent avoir des fonctions liées aux sacrifices. En même temps que leurs collègues masculins, elles se trouvent ici disqualifiées par le fait que leur participation aux sacrifices est dénigrée comme étant de la prostitution, que les prêtres sont accusés de soutenir ("Sie gehören neben den Priestern fest in den Kontext des Kultes, scheinen wie sie Funktionen beim Opfer gehabt zu haben und werden nun mitsamt ihrer männlichen Kollegen disqualifiziert, indem man ihre Einbeziehung beim Opfer gar als nichts als Prostitution, deren sich die Priester schuldig machen, verunglimpft"). Cette "prostitution", M.-T. Wacker d'une part la comprend au sens métaphorique (= idolâtrie), d'autre part y voit la trace du mode de vie réel de ces femmes "prêtres" par rapport auquel elle se réfère alors à l'histoire de Juda et Thamar où la double mention "יוֹנָה / קְדָשָׁה" laisserait entendre que ces "prêtresses" avaient aussi leurs "prétendants". Cette histoire, ajoute-t-elle, renverrait alors plutôt au type de la hiérodoule déambulant dans le pays qu'à un culte de fertilité ("Diese Weise der Disqualifikation ist aber wohl keine pure Metaphorik, sondern mag Anhalt an der Lebensform dieser Frauen haben. Im Blick auf die Geschichte der Tamar, die offenbar wechselweise - und völlig unpolemisch - als Hure bzw. Qedesche bezeichnet wird, ist anzunehmen, daß auch Qedeschen ihre "Freier" hatten. Gerade die Geschichte der Tamar aber weist eher auf den Typ der im Land umherziehenden Hierodule denn auf das Ritual eines Fruchtbarkeitskultes"). Quant à Gn 38, M.-T. Wacker n'y voit aucune référence à la fonction sacrificielle qu'elle avait rattachée à la figure de la קְדָשָׁה dans le contexte d'Osée, mais se réfère à la figure (grecque) de la hiérodoule. C'est ainsi tout d'abord un modèle extra-biblique qui sert à cerner le profil de la קְדָשָׁה telle qu'elle apparaît dans l'histoire de Juda et Thamar, et c'est cette dernière qui devient ensuite à son tour une source expliquant l'origine de la mise en parallèle קְדָשָׁה / יוֹנָה. Nous verrons ultérieurement que les sources grecques, généralement (très) tardives, sont à considérer avec précaution. Pour en revenir à Os 4 et Gn 38, on notera en dernier lieu que M.-T. Wacker soulève une divergence au niveau de l'appréciation de la קְדָשָׁה : en Gn 38, elle n'est pas l'objet d'une polémique - phénomène que M.-T. Wacker constate, mais n'explique pas - tandis que l'attitude en Os 4 est négative. Avec d'autres exégètes, elle envisage pour Os 4 une conception à l'époque post-exilique, dont le contexte théologique "officiel" pourrait effectivement expliquer cette attitude : "Sollten die Überlegungen zu einer nicht nur nachhoseanischen, sondern nachexilischen Datierung von Hos 4 zutreffen, so wäre jedenfalls damit zu rechnen, daß auch in nachexilischer Zeit noch Frauen als Qedeschen Kultdienste taten, sie aber nun - im Zuge der Kultzentralisierung wie auch der Allein-Verehrung JHWHs - zunehmend zurückgedrängt wurden."

De ce qui précède, nous pouvons retenir ceci : les trois ensembles textuels mentionnant la figure d'une קְדָשָׁה (Gn 38,21.22 ; Dt 23,18 ; Os 4,14) suggèrent, par leur *contexte*, un rapprochement avec celle de la "prostituée" - יוֹנָה. Os 4,14 lie la קְדָשָׁה au domaine du sacrifice, topos éventuellement sous-jacent en Dt 23,19 via le "don de la prostituée", voire peut-être aussi en Gn 38 à condition de mettre l'accent sur le fait qu'un "chevreau" apparaît ailleurs dans l'Ancien Testament parmi des bêtes sacrifiées. Notons toutefois que les analyses précédentes ont montré que ni Os 4,14³⁵⁴, ni Dt 23,18s ne se prêtent à un rapprochement avec Gn 38, où la figure du chevreau nous avait conduit, avec l'appui d'autres textes de l'Ancien Testament, non pas au domaine du sacrifice, mais à celui de la tromperie³⁵⁵. Aussi bien en Os 4,14 qu'en Dt 23,18, la קְדָשָׁה a des connotations négatives, tandis que Gn 38 ne comporte aucun jugement de valeur.

Il nous reste à évoquer deux autres passages vétérotestamentaires, à savoir Os 12,1 et Jg 15,1. Parallèlement à "Juda", le texte massorétique d'Os 12,1 atteste le terme קְדוּשִׁים. Certains exégètes y voient un pluriel de קְדָש, l'équivalent masculin de קְדָשָׁה, et H. Gunkel notamment (1901: 377s) a cru reconnaître dans ce passage le reflet d'une récension plus ancienne de l'histoire de Juda et Thamar qui aurait donc déjà comporté les vv.21-23 :

"Zwar hat der Erzähler vielerlei Einzelzüge über Juda zusammengetragen; aber aus diesen allen kommt kein deutliches Bild Judas zustande; der Grund dieser Erscheinung ist, dass der Erzähler sich beflissen zeigt, Juda möglichst zu entschuldigen; dieser apologetische Nebengedanke hat ihn verhindert, die Gestalt des Ahnherrn concret zu zeichnen. Man gewinnt so den Eindruck, dass die Geschichte früher einmal urwüchsiger gewesen sei. In dieser vorauszusetzenden älteren Recension müsste eine Haupteigenschaft Judas, aus der er handelt, lebhaft dargestellt gewesen sein; dies würde die Sinnlichkeit gewesen sein,

³⁵⁴ Cf. supra § B.III.2.2.2.4.b.

³⁵⁵ Cf. supra § B.III.2.2.2.2.

sein Verkehr mit Qedesen, den seine Schwiegertochter kannte, und auf den sie ihren Plan baute. Eine solche Recension wird, wie es scheint, Hosea 12 1 vorausgesetzt: «aber zu Buhlnaben hält er sich treu»."

Selon H. Gunkel, cette version plus ancienne aurait davantage mis en relief la sensualité de Juda s'exprimant par ses rapports réguliers non seulement hétéro-, mais aussi homosexuels avec des prostitué(e)s sacré(e)s. Par ailleurs dans l'Ancien Testament, les קדשים sont, certes, presque exclusivement mentionnés en rapport avec le (pays de) Juda, mais aucun des passages en question (1 R 14,24 ; 15,12 ; 22,47 ; 2 R 23,7) n'ayant un rapport quelconque avec Gn 38, on n'y trouve là aucune trace supplémentaire de la version supposée par H. Gunkel. Quant à Os 12,1, l'hypothèse est fragilisée par le fait que ce verset peut être compris de différentes façons.

L'accentuation massorétique découpe ce verset en deux fois deux stiques. Jusqu'à la césure principale (l'atnah) le texte ne pose aucun problème au niveau du contenu et les deux premiers stiques (12,1ab), gérés par un seul et même verbe en position initiale, attestent aussi un parallélisme formel (abab) : סָבְבֵנִי בְּתֹשֶׁבַע אֲפֻרִים וּבְמִדְבָּרָה בֵּית יִשְׂרָאֵל, "ils m'ont entouré de mensonges - (ceux d') Ephraïm - et de tromperie - (ceux de) la maison d'Israël". Le deuxième ensemble (12,1cd) n'a qu'un seul sujet - Juda - mentionné au début du troisième stique qui comporte, comme le quatrième stique, un verbe au singulier placé respectivement avant et après l'objet introduit par la préposition עִם (abba) : וַיְהִינָה עִדְּךָ עִם-אֵל וְעִם קְדוֹשִׁים נִאֲמָץ. Selon les éditeurs de la BHS, וַיְהִינָה serait une addition³⁵⁶. On l'enlève du texte on est obligé de rattacher 12,1cd aux sujets précédents et de rendre le singulier des deux verbes וַיְהִינָה et וַיִּסְבֶּבְךָ par un neutre. Ce changement du pluriel (cf. 12,1a) eu singulier se rencontre également au v.2 et ne pose pas de problème grammatical ; l'enjeu se situe plutôt au niveau du contenu, car le ton négatif des deux premiers stiques fait alors s'attendre à ce que 12,1cd eux aussi contiennent des propos de reproche. Les éditeurs de la BHS suggèrent effectivement deux changements allant dans ce sens : celui du singulier אֵל en un pluriel (אֱלֹהִים), voire en בָּעַל, et celui de קְדוֹשִׁים, pluriel de majesté de connotation positive (le Saint), cf. ci-dessous, en קְדָשִׁים ("prostitués) consacrés". Quant à l'hapax עִדְּךָ, aucune suggestion n'est faite dans l'apparat critique de la BHS. Grammaticalement il peut s'agir de la 3.m.sg acc. (ou ptc.) qal d'un verbe וָעָע ou עָע - donc de וָעָע ou עָע. Tous deux sont attestés ailleurs dans l'Ancien Testament, mais le second verbe signifiant "chasser, soumettre", ne se prête guère à être combiné avec la préposition עִם. La signification du premier verbe semble être "vagabonder, se promener (librement)" au qal³⁵⁷. Ici la préposition עִם, "avec", convient parfaitement et en suivant les modifications proposées dans la BHS, il s'agirait de l'idée qu' "on erre encore avec des dieux/avec Baal". En gardant la version du MT se pose la question de savoir s'il faut donner à עִדְּךָ une connotation négative comme en Jr 2,31 - seul autre passage vétérotestamentaire employant ce verbe au qal, cependant sans עִם - ou positive (cf. ci-dessous). H. Gunkel choisit nettement un sens négatif qui est celui du hifil de וָעָע attesté en Gn 27,40 - "se séparer" - et va jusqu'à proposer ce verbe en Gn 38,1 à la place de יָרָד : "Dies Wort scheint der term.techn. in der Judasage gewesen zu sein ; auf dasselbe Ereignis spielt mit demselben Ausdruck Hosea 12 1 an: Juda hat sich wiederum (wie schon in alter Zeit) von Gott (אֱלֹהִים) losgesagt (עָע), aber zu den Qedesen (קְדָשִׁים) Cornill ZAW 1887 S.287) hält er sich getreu"³⁵⁸. Outre le fait que Gn 38,1 ne dit en rien que Juda se soit détourné ou séparé de Dieu, cette interprétation de H. Gunkel est donc aussi basée sur la lecture קְדָשִׁים qui n'est cependant pas celle du MT (ni celle de la LXX³⁵⁹) où קְדוֹשִׁים peut avoir un sens parfaitement positif³⁶⁰ : "et/mais Juda marche encore avec dieu et au Saint il est fidèle"³⁶¹.

³⁵⁶ Une autre mention de Juda se trouve au v.3 où les éditeurs de la BHS proposent de le remplacer par יִשְׂרָאֵל. La LXX atteste pour Os 12,1 un texte sensiblement différent du MT : Juda y est rattaché à ce qui précède et Dieu est le sujet de la proposition qui suit... και εν ασεβειαις οικος Ισραηλ και Ιουδα. νυν εγνω αυτους ο Θεος, και λαος κεκλησεται Θεου. Pour l'hypothèse selon laquelle les mentions de "Juda" constituent des ajouts rédactionnels, cf., p. ex., A. de Pury (1994: 425).

³⁵⁷ Cf. KBL 1114 "frei umherschweifen" - avec indications bibliographiques.

³⁵⁸ H. Gunkel 1901: 372. Dans la troisième édition de son commentaire de la Genèse (1912: 411), il se montre un peu plus prudent : "... auf dasselbe Ereignis spielt, wie es scheint, mit demselben Ausdruck die allerdings schwer verständliche Stelle Hos 12 1b an...".

³⁵⁹ Malgré la différence avec la version MT, on peut retenir que la lecture λαος αγιος - résultant probablement d'un changement de עִם en אֱלֹהִים - suggère en tous cas une connotation positive.

³⁶⁰ Cf. KBL 998 : "pl. קְדוֹשִׁים der Heilige (pl. d. Hoheit od. Herrschaft...) Pr 9 10 10 3; wohl auch Hos 12 1 so Rudolph KAT XIII/1, 221, cf. Wolff BK XIV/1,272. KBL n'exclut cependant pas entièrement que le sens de קְדוֹשִׁים en Os 12,1 puisse aussi être celui de "heilige (himmlische Wesen)" - mais ceci ne change rien à la connotation positive, car aucun texte de l'Ancien Testament n'associe ces "saints" à l'idolâtrie.

³⁶¹ Cf., p. ex., la traduction de la Pléiade : "mais Juda est encore] [avec Dieu, il est fidèle au Très Saint" ; la Bible Rabinique reste ambiguë en traduisant, d'après Ibn-Ezra : "Ephraïm m'a obsédé de mensonge, et de duplicité, la maison d'Israël ; de même Juda, [quoiqu'il prétend demeurer] soumis à Dieu et attaché au Très-Saint".

L'hypothèse de H. Gunkel se trouve notamment ébranlée par le fait que la mention de קְדָשִׁים, "(prostitués con) sacrés" n'est aucunement assurée en Os 12,1 - à quoi s'ajoute que l'histoire de Juda et Thamar, du moins dans sa forme actuelle, ne parle que de la figure féminine. H. Gunkel soupçonne certes l'existence d'une version plus ancienne et il n'existe aucun moyen permettant de prouver si une telle version a ou non, circulé oralement. Encore pourrait-on s'attendre à ce qu'il y en ait du moins quelques traces au niveau du texte écrit. Au sujet d'Osée 12, nous avons antérieurement évoqué les allusions au cycle de Jacob étudiées par A. de Pury (cf. supra § B.III.2.2.2.4.b), lesquelles suggèrent que des références à l'histoire de Juda et Thamar devraient également être saisissables. Ceci conduit à la question de savoir si le vocabulaire employé en Os 12,1 suffit à l'évoquer. En ce qui concerne 12,1c - וְהוֹדָה עַד רֶךְ עַם אֵל - il a déjà été signalé que Gn 38 parle nulle part de la séparation de Juda d'avec dieu (וְיָרִיד hifil) ou du fait qu'il marche avec lui, et on notera aussi au passage que Gn 38,1 utilise l'expression מֵאֵת et non pas מֵעַם (cf. ci-dessus Gunkel). Outre la différence formelle [et probablement aussi de contenu] entre קְדָשִׁים [קְדָשִׁים] et קְדֻשָּׁה [הַ], on constate que les autres termes d'Osée 12,1 ne sont pas attestés dans l'histoire de Juda et Thamar ; aussi les chances que le prophète ait voulu faire référence à cette histoire - même à une forme plus archaïque - nous paraissent-elles très faibles.

Quelques exégètes font un rapprochement entre Gn 38,20-23 et Jg 15,1 puisque Samson, désirant avoir des relations sexuelles avec sa femme, lui apporte un *chevreau des chèvres*, צִיִּים, - cadeau que Juda promet à la prostituée - et c'est sans doute en raison du terme קְדֻשָּׁה en Gn 38,21.22 et de sa compréhension alors courante comme "prostituée sacrée" vouée à une déesse de l'amour (cf. infra § 5.b) que certains de ces exégètes mentionnent cette déesse dans le contexte de Jg 15,1 :

"... mit einem Ziegenböckchen stellt sich Simson bei seiner Frau ein Jud 15,1. Die Sitte, bei solchen Gelegenheiten Böckchen zu schenken, wird daher stammen, dass es der Liebesgöttin heilig und das Opfertier der Hetären ist." (H. Gunkel 1901: 375)

"Ein Ziegenböckchen ist auch Ri 15,1 Geschenk für gewährte Liebe und war auch bei den Griechen usw. Opfertier der Hetären für die Liebesgöttin." (E. König 1925: 43)

"Daß er ihr ein Ziegenböcklein als Lohn verspricht, kann einem Brauch entsprechen. Es ist in Griechenland und anderswo Hetärenopfer im Dienst der Liebesgöttin; vgl. Ri 15,1." (C. Westermann 1982: 48)

Aucun de ces exégètes, certes, ne qualifie la femme de Samson de prostituée - car ni le texte, ni le contexte de Jg 15,1 ne le suggèrent³⁶² - mais on constate tout de même une certaine ambiguïté provenant du fait que Jg 15,1 est mentionné en même temps que des "hétaïres", terme grec désignant clairement la prostituée³⁶³.

III.3.2.2.5.b Pour soutenir l'idée que la קְדֻשָּׁה est une "prostituée (con)sacrée", les exégètes traitant Gn 38 se réfèrent aussi aux *sources extra-bibliques*. Les références explicites, cependant, sont plutôt rares et la majorité suit visiblement un consensus selon lequel la "prostituée sacrée" (hiérodoule/hétaïre) serait une femme consacrée à une déesse de l'amour (Istar/Astarté/Aphrodite) offrant son corps à un étranger ou à un prêtre dans le cadre d'un culte de fertilité - et recevant, comme paiement - un chevreau, animal sacré de cette déesse. Selon les cas, cette consécration/prostitution paraît être considérée comme permanente,

³⁶² La femme de Samson n'étant pas une prostituée, la présence du chevreau en Jg 15,1 demande à être expliquée autrement que par un renvoi à la déesse de l'amour. On peut supposer qu'il s'y agit de la reprise d'un motif exploité ultérieurement dans un contexte à connotations sexuelles (cf. Jg 14,6ss - lion, chevreau, miel - et le thème du miel qui revient dans la résolution de l'énigme en Jg 14,18). Il n'est cependant pas entièrement exclu que le motif du chevreau ait aussi une origine externe : suivant l'hypothèse que Samson est une sorte de Hercule juif, on peut effectivement renvoyer à l'iconographie représentant ce héros grec avec un chevreau sur les épaules (cf. fig. 3 ; coupe d'Oltos ; fin VIe siècle av.J-C.). Pour les liens entre Samson et Hercule, cf., p. ex., R. Bartelmus (1979: 109s).

³⁶³ Cette ambiguïté explique probablement aussi ces propos d'E. Salm (1996: 129) : "Juda verspricht der vermeintlichen Hure als Lohn ein Ziegenböcklein. Einige Exegeten nehmen an, es sei möglicherweise eine übliche Bezahlung gewesen und verweisen auf Ri 15,1 und Darstellungen der Liebesgöttin mit diesem Tier auf Siegeln und Amuletten. Eine u.E. sehr zweifelhafte These. Betrachtet man es einmal von der praktischen Seite, so hätten Frauen dieses Metiers in kürzester Zeit eine ansehnliche Herde beieinander. Ein Umstand, der nicht zu übersehen gewesen wäre und sicherlich in der Literatur des Alten Orients Erwähnung gefunden hätte." Quant aux "quelques exégètes", E. Salm ne se réfère qu'à C. Westermann (1982: 48) ; le renvoi aux représentations iconographiques de la déesse de l'amour avec (plus précisément assise sur) un chevreau (bouc), est fait chez A. Dillmann (1898: 380).

donc comme un métier, ou comme occasionnelle et alors liée soit à une coutume selon laquelle chaque fille offre sa virginité à une divinité, soit à la nécessité de financer ainsi l'acquittement d'un vœu. Quant aux données "déesse de l'amour, chevreau, prostitution", on note que les sources citées sont tardives et secondaires puisqu'il s'agit de rapports faits par des historiens classiques grecs et latins. Ainsi A. Dillmann (1882: 380) dit-il : "Der Liebesgöttin wurden gern Ziegenböckchen und Ziege geopfert (Tacit. hist. 2,3), namentlich von den Hetären (Lucian dial. meretr. 7,1)"³⁶⁴. Ces deux mêmes sources sont mentionnées par J. Skinner (1951: 453), tandis que S.R. Driver (1904: 330), B. Luther (1906: 179s), M.C. Astour (1966: 188) et G. von Rad (1949; 1967: 314) s'appuient sur Hérodote (*Histoires* 1,199) pour défendre l'idée du premier cas de figure de la prostitution occasionnelle mentionné ci-dessus³⁶⁵. Commençons par les propos d'Hérodote (ca. 484-425 av.J.-C.), le plus ancien de ces trois historiens classiques :

"La plus honteuse coutume qu'aient les Babyloniens est la suivante : toute femme du pays doit, une fois en sa vie, aller prendre place dans un sanctuaire d'Aphrodite et s'unir à un étranger. (...). Lorsqu'une femme a pris place en ce lieu, elle ne retourne pas chez elle avant qu'un étranger lui ait jeté de l'argent sur les genoux et qu'elle se soit unie à lui à l'intérieur du lieu saint. En jetant l'argent, il faut dire ces seuls mots : "je te somme au nom de la déesse Mylitta"; Mylitta est le nom que donnent à Aphrodite les Assyriens (...) En quelques endroits de l'île de Chypre existe une coutume analogue".

Ne mentionnant aucun parallèle de son propre pays pouvant évoquer un modèle comparable de "prostitution sacrée", Hérodote, notons-le, parle non pas d'un chevreau, mais de l'argent comme mode de paiement ainsi que d'un sanctuaire, absent en Gn 38. Il n'y a donc guère de correspondances entre ce qui est décrit en Gn 38 et ces propos de l'historien grec dont la validité est d'ailleurs mise en cause ou du moins relativisée par certains (cf. § 5.3).

L'île de Chypre, évoquée par Hérodote, est également au centre des propos de Tacite (ca. 55-120 apr. J.-C.), *Histoires* 2,3, qui parle d'un temple de la Vénus de Paphos par rapport auquel E.M. Yamauchi (1973: 220) avance que "Cinyras, the father of Adonis, was said to have instituted the custom of religious prostitution there". E.M. Yamauchi ne précise pas sa source, mais Tacite en tous cas ne dit rien de tel. Il rapporte, en revanche, que "la science et l'art des haruspices y ont été importés (*scientiam artemque haruspicum accitam*)" et c'est également dans le contexte de cette divination à partir des entrailles de victimes que se trouvent ensuite mentionnés des chevreaux : "la confiance va surtout aux entrailles des chevreaux (*certissima fides haedorum ibris*)". Ainsi que le montre l'exemple de Titus, voyageur étranger dont Tacite raconte l'histoire, tout un chacun pouvait consulter la déesse par l'intermédiaire de l'(h)aruspice pour avoir réponse à des questions "après avoir immolé un grand nombre de victimes". Aussi se pourrait-il parfaitement qu'une hétéaire, c'est-à-dire une prostituée profane de luxe, ou une hiérodoule - littéralement "esclave sacrée" - ait visité ce temple pour interroger la déesse, mais Tacite ne parle ni de l'une, ni de l'autre.

Dans ses *dialogoi meretricii* (= *επαιρικιοι διαλογοι*) 7,1, Lucien - historien encore plus tardif (ca. 125-192 apr. J.-C.) - rapporte le dialogue entre une mère et sa fille, toutes deux prostituées profanes ("hétéaires"). La fille ayant été lésée par son dernier client qui ne lui a fait que de fausses promesses (argent, mariage), la mère lui indique la conduite à suivre lors de sa prochaine rencontre avec un client riche :

³⁶⁴ A. Dillmann sert de référence à H. Gunkel (1901: 375) et à E. König (1925: 43 n.4). Parmi les exégètes qui ne citent pas leurs sources, certains parlent seulement de la "prostituée sacrée" au service d'une déesse de l'amour - cf., p. ex., C.F. Keil (1878: 288), H. Holzinger (1898: 229, P. Heinisch (1930: 358), H. Junker (1949: 112). D'autres y ajoutent l'idée du chevreau offert à la déesse - cf., p. ex., F. Delitzsch (1872: 461) ou C. Westermann (1982: 48) qui sert de référence à S.P. Jeansonne (1990: 104), H. Schüngel-Straumann (1984: 152 avec n.13+14) - ou encore celle du culte de la fertilité : cf., p. ex., D. Kidner (1967: 188), B. Vawter (1977: 398), L. Ruppert (1984: 224s), H. Schüngel-Straumann (ibid.), A. Brenner (1985: 83), J. Scharbert (1986: 244), M.E. Andrew (1993: 265), W.H. Matthews/D.C. Benjamin (1993: 181).

³⁶⁵ Partant aussi de lois assyriennes, dont, p. ex., du Code d'Hammurabi, interdisant à des femmes qadistu d'avoir des enfants, M.C. Astour (1966: 188ss) estime que Tamar fut à l'origine une *קדשה* "à plein temps" et que ce fut elle, et non pas Onan, qui aurait pris des mesures contraceptives en raison de cet interdit. Ne supportant pas l'idée que l'ancêtre de David était une prostituée, même consacrée, l'auteur de la version actuelle ne lui aurait attribué ce rôle que temporairement. Pour une discussion critique des hypothèses d'Astour, cf. J.A. Emerton (1975: 357ss). Pour d'autres éléments de la lecture de M.C. Astour, cf. infra § B.V.2.5 (p. 241).

"... we'll have to sacrifice a white goat to earthly Aphrodite, and a heifer to the statue of heavenly Aphrodite in the Gardens, and offer a wreath to Demeter, Giver of Wealth ! We shall be prosperous and more than doubly blessed".³⁶⁶

Ces offrandes faites à des déesses de l'amour (ou de la végétation) - chevreau, génisse et guirlande - s'inscrivent ici visiblement en vue d'une réussite matérielle et personnelle des prostituées, de sorte que l'on ne pourra en aucune façon parler d'une "prostitution sacrée".

Dans un autre ouvrage, *De Dea Syria* 6, Lucien rapporte des cérémonies en mémoire d'Adonis dans le temple de Vénus à Byblos où hommes et femmes doivent se raser les cheveux ; les femmes qui s'y refusent devront, en contrepartie, offrir leur corps à un étranger et offrir ensuite le gain (don) à Vénus. Ici, il y a certes lien entre prostitution et déesse de l'amour, mais outre le fait qu'il s'agit d'un contexte rituel bien précis, on note surtout que rien n'y précise que le don en question soit un chevreau.

Dans des études principalement ou exclusivement consacrées au topos de la prostitution, d'autres sources - notamment d'Ugarit, de Mésopotamie (Sumer, Akkad, Babylone) - sont prises en compte³⁶⁷, mais ici aussi la recherche (récente) met en doute l'existence-même d'une "prostitution sacrée" - comme le rappelle, entre autres, E.M. Menn :

"Reconsideration of a type of Akkadian priestess known as the *qadistu* is especially pertinent in this discussion, since previous understanding of this figure as a "sacred prostitute" in the religious cult of Mesopotamia influenced the translation of the cognate Hebrew term (קדשה) as a "sacred prostitute". A more cautious survey of Babylonian and Assyrian sources, however, reveals merely that the *qadistu* filled important religious functions involving childbirth and perhaps nursing, and that she herself could marry, bear or adopt children, and inherit property. There is no evidence that this cult functionary participated in any form of ritual sexual activity, such as sacred prostitution or reenactment of a *hieros gamos*. The new understanding of the Akkadian *qadistu* therefore reopens the question of the Hebrew term's meaning."³⁶⁸

III.3.2.2.5.c Ni les sources vétérotestamentaires, ni les textes extra-bibliques ne permettent donc de conclure avec certitude à l'existence d'une "prostitution sacrée". Aussi rencontre-t-on de nos jours de plus en plus souvent l'opinion que cette idée d'une *prostitution sacrée* remonte, en fin de compte, à une *époque tardive* ("post-exilique"), et notamment à Hérodote (Hist. 1.199) dont les propos ont été cités plus

³⁶⁶ Lucian VII, traduction M.D. Macleod (1969: 395).

³⁶⁷ Cf., p. ex., D. Arnaud (1973: 111-115), M.C. Astour (1966: 185-196), J. Goodnick-Westenholz (1989: 245-265), M. I. Gruber (1986: 133-148), M.-T. Wacker (1996: 284-290 ; avec indications bibliographiques), E.M. Yamauchi (1973: 213-222 ; avec indications bibliographiques). Voir aussi plus haut note 299.

³⁶⁸ E.M. Menn (1997: 72). Cf. E. Salm (1996: 122s) ou M.-T. Wacker (1996: 287 avec n.101). Voir aussi J. Goodnick-Westenholz qui démontre de façon précise que les figures appelées *qadsm* (Ugarit), *qadistu* (akkadien) ou *nun-gig* (équivalence sumérienne) apparaissent avec des fonctions et dans des contextes divers, mais jamais en tant que prostituées : Les sources sumériennes laissent entendre qu'une nu-gig "performed a public service by taking part in women's rites related to birthing. When the epithet nu-gig is used in reference to the goodesses, it describes them in their nurturing and procreative roles. There is yet no evidence of a Sumerian clerical office of a nu-gig" (1989: 260). Dans les sources de l'Ancien et du Moyen Empire babylonien, la *qadistu* apparaît aussi bien dans le contexte des naissances qu'avec des fonctions rituelles, tandis que dans des "Standart Babylonian texts the *qadistu*-woman is often counted among sorceresses and witches" (ibid. 253). Quant aux deux premiers contextes, J. Goodnick-Westenholz renvoie notamment à un passage de l'Atra-hasis, "let the midwife rejoice in the house of the *qadistu*-woman where the pregnant wife gives birth" (ibid. 252) - à la *Dispute entre le tamarisk et le palmier* où ce dernier dit au premier: "Come, let us go, I and you, to the city of Kish... After the *qadistu*-woman has sprinkled water, she takes (...) and they worship and hold a festival" - puis à KAR 321.7: "the naditus who will skill heal the foetus, the *qadistu* who with water (per)form purifications" (ibid. 253). En Assyrie aussi (Moyen Empire), la *qadistu* apparaît avec la sage- femme ainsi que dans des scènes de purification et de sacrifices (cf. ibid. 254ss). Dans les textes d'Ugarit finalement, le terme *qds*m (masculin !) est plusieurs fois mentionné à la suite des *khnm* ; leurs privilèges étant identiques, J. Goodnick Westenholz suppose que les *qds*m "might perform levitical functions" (ibid. 250). E.M. Yamauchi (1973: 219), au contraire, estime que ces *qds*m "are probably male cultic prostitutes", mais il admet que "no references to female sacred prostitutes have yet appeared in the Ugaritic texts" ; pour le rapprochement des קדשות bibliques aux כהנים cf. aussi les propos de M.-T. Wacker discutés dans le paragraphe précédent.

haut. Certains en contestent la fiabilité ou la validité historique³⁶⁹ - mais cette attitude critique se trouve relativisée par D. Arnaud (1973: 111) qui remarque d'emblée et conformément au titre de son article :

"... la «prostitution sacrée» est devenue actuellement un *mythe historiographique*, c'est-à-dire une affirmation répétée de manuel en manuel, et même quelquefois dans des articles techniques, mais dont la preuve reste à la charge du lecteur, par un renversement des habitudes académiques."

Selon D. Arnaud ce *mythe historiographique* part, certes d'Hérodote, mais il est d'avis que cet historien grec s'est lui-même inspiré d'une conception véhiculée à son époque par des scribes babyloniens. A l'origine, c'est-à-dire aux temps de la 3e dyn. d'Ur, les femmes NU-GIG (équivalence sumérienne de la qadistu akkadienne) jouaient un rôle de premier plan dans les activités économiques et religieuses des sanctuaires - tradition encore attestée dans le code d'Hammurabi. La tradition savante et littéraire transpose ensuite cet état de fait dans une société où des femmes accomplissaient alors des besognes moindres, voire se prostituaient autour des temples. Ces deux données - celle de la femme consacrée (prêtrise) et celle de la prostituée (profane) - auraient conduit à une troisième donnée, à savoir celle de la "prostitution sacrée" dont Hérodote se serait inspiré (ibid. 115) :

"Le témoignage d'Hérodote est, apparemment, controuvé, surtout dans la forme où il la donne, mais il garde trace, c'est son grand intérêt, d'une tradition récente qui avait tenté de résoudre la contradiction entre ses sources des deux millénaires précédents et le témoignage de leur temps."

Pour le redire avec les termes de J. Goodnick-Westenholz (1989: 263) qui se réfère à D. Arnaud, "«Sacred prostitution» is an amalgam of misconceptions, presuppositions, and inaccuracies" - et la question qui se pose ici est celle de savoir si l'on peut présupposer un pareil "amalgame" également au niveau des textes bibliques tardifs mentionnant dans un même contexte les figures d'un(e) prostitué(e) et d'un(e) consacré(e). Pour ce qui est de l'époque très tardive, on possède à cet égard deux témoignages : celui du Chroniste qui, au lieu de reprendre le terme קָדֵשׁ employé dans les livres des Rois, le remplace par אֲשֵׁרוֹת - et celui de la LXX dont les auteurs avaient apparemment du mal à comprendre le terme קָדֵשׁ et son pendant masculin³⁷⁰.

Quant au Chroniste, P.E. Dion (1981: 47s) estime "hard to believe that he did not understand the meaning of qades; (...). The deliberate suppression of abhorrent memories is one possible interpretation, and perhaps the most attractive; but how then are we to account for his insistence on the 'aserot ? If this biblical writer was so careful to avoid any mention of the cult prostitutes of the past, why did he multiply the sacred poles far beyond what his sources warrant ? We have already suggested that his interest in the 'aserot was related to their contemporary relevance; his reason for bypassing the qades was probably similar. The temptation of cultic prostitution was no longer felt in the land of Judah. This was the first step towards the situation we found reflected in the LXX" : "The partial failure of the early Greek translators in dealing with qades is hard to explain otherwise than by a certain lack of familiarity with this word. (...). Cultic prostitution was apparently little known among the Jews of the last two centuries B.C.". Selon P.E. Dion, le Chroniste - pourtant tardif - aurait donc encore connu le sens du terme קָדֵשׁ désignant (toujours d'après Dion) la "prostitution cultuelle", tandis qu'il n'était plus familier aux auteurs de la LXX. Quant à ces derniers, on doit se poser la question de savoir si leur culture grecque se limitait à la langue seulement ou s'ils en avaient des connaissances plus larges, notamment en ce qui concerne les coutumes cultuelles. Dans ce dernier cas de figure le terme קָדֵשׁ de la tradition hébraïque n'aurait pas dû leur poser de problème si le phénomène d'une "prostitution sacrée" avait (à leur époque) été attesté dans le monde hellénistique - et si tel avait été le cas, on aurait pu s'attendre à ce qu'ils le traduisent notamment par ιεροδουλη, "hiérodoule". Au lieu de cela, ils le rendent soit par πορνή, "prostituée" (Gn 38,15.21.22 ; Dt 23,18), soit par des termes formés sur le verbe τελεω avec sa signification "initier aux mystères" : "... under the influence of the translator's own Hellenistic environment, words derived from teleo, "to initiate to mysteries", are selected (Hos 4:14; second

³⁶⁹ Cf., p. ex., J. Goodnick-Westenholz (1989: 263) : "Thus the issue of sacred prostitution comes down to the accuracy of Herodotus, and much doubt has been cast on his statements" - ou E. Salm (1996: 122) : "... stützt man sich vor allem auf Beschreibungen von Herodot und Lucian. Es ist allerdings zweifelhaft, inwieweit sie als historisch glaubwürdiges Quellenmaterial anzusehen sind."

³⁷⁰ Fait soulevé, entre autres, par J. Goodnick-Westenholz (1989: 248s) et par E. Salm (1990: 126 note 438) qui renvoie à cet égard à l'étude de P.E. Dion (1981: 41-48).

translation of Deut 23:18).³⁷¹ Or, s'il doit être juste que les auteurs de la LXX ont ici été influencés par leur connaissance d'un culte grec à mystères, on est en droit de supposer qu'ils auraient également pu connaître un culte lié à la prostitution - ce qui cependant n'est pas suggéré par les termes qu'ils utilisent pour rendre le terme קְדִישָׁה. Au lieu d'en déduire, comme le fait P.E. Dion, que la "prostitution sacrée" n'était plus connue par les juifs de cette époque, il nous semble donc plus probable de dire qu'elle n'exista pas plus dans la culture grecque qu'ailleurs.

L'argument de la "non-connaissance" avancé par P.E. Dion pour les auteurs de la LXX ne se situe pas très loin de l'hypothèse de J.A. Soggin selon laquelle la différence entre זִוְנָה et קְדִישָׁה ne se faisait plus à une époque tardive, donc aux temps où il situe la conception de l'histoire de Juda et Tamar. Or, outre le fait déjà mentionné que cette hypothèse ne nous paraît pas satisfaisante en ce que l'histoire de Juda et Tamar semble volontairement employer les termes זִוְנָה et קְדִישָׁה, en mettant même ce dernier particulièrement en relief, il est évident qu'elle demande à ce que l'on précise à quel moment de cette vaste époque dite post-exilique ou tardive on situe notre histoire. J.A. Soggin reste plutôt vague à ce sujet, mais à en juger par les intertextualités de Gn 38 dégagées jusqu'ici, on peut au moins dire qu'elle a été conçue avant l'oeuvre du Chroniste³⁷². Le fait que ce dernier ait volontairement supprimé le terme קְדִישָׁה ne semblant guère faire de doute, il est toutefois difficile de savoir quelle en était la compréhension exacte, bien que le remplacement par אֲשֵׁרִית suggère au moins une connotation culturelle. C'est aussi ce qui ressort des autres textes de l'Ancien Testament où la signification précise d'une קְדִישָׁה ou d'un קְדִישׁ n'est pas davantage indiquée, mais où le jugement négatif à leur égard est évident. Les sources extra-bibliques n'apportent guère d'éclaircissements, si ce n'est qu'elles confirment un certain flou, et il s'agit là, à notre avis, des seuls éléments que l'on puisse retenir avec certitude. Ceci suggère d'interpréter Gn 38,20ss à partir d'une réalité non pas historique au sens large et moderne du terme, mais historico-textuelle, c'est-à-dire à partir d'une réalité constituée par les autres textes de l'Ancien Testament. Reste à savoir si l'histoire de Juda et Tamar se réfère à un certain consensus ou peut-être à un texte précis. De ce qui précède, on reprendra d'abord la connotation négative qui nous conduira à l'hypothèse de Th. Krüger (1993: 223) consistant à supposer en Gn 38 une parodie de la crainte que des femmes étrangères séduisent les Israélites et les conduisent à l'idolâtrie :

"Die Erzählung von der Verführung Judas durch die vermeintliche (Kult)Prostituierte Tamar kann geradezu als Parodie auf die Befürchtung gelesen werden, fremde Frauen könnten die Israeliten zum "Götzendienst" verführen - zumal wenn der von Juda der Tamar versprochene Ziegenbock als "Hetärenopfer im Dienst der Liebesgöttin" verstanden wurde: Tamar hat Juda in der Tat "verführt" - aber nur zum Wohl seiner Sippe !"

L'idée d'un "Hetärenopfer im Dienst der Liebesgöttin" (au sujet duquel Th. Krüger se réfère à C. Westermann) - nous venons de le voir - est hypothétique et non confirmée par les textes de l'Ancien Testament, mais peut-être le terme קְדִישָׁה s'avère-t-il autrement pertinent dans le contexte du rejet des étrangers, notamment des femmes étrangères. Rappelons d'abord que Th. Krüger envisage du moins la possibilité "daß Gen 38 seine vorliegende Gestalt im Zusammenhang der nachexilischen Diskussion über die Möglichkeit eines Konubiums mit Nicht-Judäern bzw. Nicht-Juden erhalten hat"³⁷³ - discussion qui se reflète surtout dans les mesures prises par Esdras/Néhémie.

³⁷¹ P.E. Dion (1981: 44). La LXX rend d'abord le texte attesté dans la version hébraïque de Dt 23,18 - οὐκ ἔσται πορνὴ ἀπὸ θυγατρῶν Ἰσραὴλ, καὶ οὐκ ἔσται πορνείων ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ - pour y ajouter: οὐκ ἔσται τελεσφορὸς ἀπὸ θυγατρῶν Ἰσραὴλ, καὶ οὐκ ἔσται τελισκομενὸς ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ. Au sujet de cette "double traduction", P.E. Dion (ibid. note 10) s'interroge : "Do both renderings go back to the same translator ? Is the second one meant as a necessary complement of the first, or as a record of a different self-sufficient understanding of the Hebrew ?". A notre avis il s'agit ici d'une explication actualisante, c'est-à-dire d'une adaptation hellénistique du terme hébreu קְדִישָׁה.

³⁷² Cf. supra le premier bilan des intertextualités.

³⁷³ Th. Krüger (1993: 224). Se référant à Th. Krüger, Th. Nauerth (1997: 140 avec n. 533) établit ici un lien avec le rédacteur de Gn 34 qui s'oppose selon lui à la théologie dtr hostile aux étrangers : "Wiederum also wird die 'religiöse bzw. theologische Legitimation einer rigorösen Abgrenzung nach außen' in Frage gestellt" - ce à quoi il ajoute le passage d'Esaië 56,1-7 pour finalement en déduire : "Ob Gen 38 tatsächlich erst auf die Schlußredaktion zurückgeht, kann in diesem Zusammenhang ebenso offen bleiben wie die Frage nach der Beziehung zwischen 'Tritojesaja' und dem Genesisbuch bzw. der Pentateuchschlußredaktion. Wichtig (...) ist allein, daß es im nachexilischen Juda bezüglich der Frage nach Abgrenzung und Reinheit der Gemeinde offensichtlich stark miteinander ringende theologische Richtungen gegeben hat."

C'est en *Esd* 9,2 notamment qu'il est dit : *וְהָתַעֲרְבוּ וְרַע הַקֶּדֶשׁ בְּעַמִּי הָאֲרָצוֹת*, "la descendance/semence du Saint/de la sainteté (= la race sainte) s'est mêlée aux peuples des pays". Si l'on ne peut guère établir un lien entre le verbe *ערב* et le substantif *ערבון*, "gage", - qui, de plus, n'est pas employé en Gn 38,20-23 - on peut au moins signaler que le mot *וְרַע* joue un rôle important en Gn 38,8.9 où il est mentionné trois fois, tout comme c'est le cas de la *קִדְשָׁה* en Gn 38,21.22. En reprenant ici l'hypothèse établie auparavant au niveau des tensions internes de Gn 38, on pourrait oser le rapprochement suivant entre *וְרַע* et *קִדְשָׁה* : il n'y a pas de *וְרַע* (v.9, en raison d'un enjeu probablement matériel) et il n'y a pas de *קִדְשָׁה* (vv.22.23 - du moins d'après les hommes du lieu), ce qui revient peut être à dire - (contre l'idée d'*Esd*. 9,2) - qu'il n'y a pas non plus de *וְרַע הַקֶּדֶשׁ* selon Gn 38³⁷⁴. Cette lecture, nous l'admettons, est fort hasardeuse en ce que le texte d'Esdras 9 n'a, par ailleurs, que peu de parallèles linguistiques avec Gn 38 et qu'elle dépend de trois présupposés : premièrement, de celui que les lecteurs, du moins ceux de Gn 38, aient pu établir un lien entre les vv.8.9 et 21.22 pour les raisons signalées ; deuxièmement, que le terme *קִדְשָׁה* ait pu évoquer la notion de sa racine, à savoir la sainteté (et cela même encore à une époque tardive) ; enfin que le rapprochement entre *וְרַע* et *קִדְשָׁה* ait été suffisamment pertinent pour les renvoyer ensuite à la "semence sainte"³⁷⁵ d'Esdras et par là à la loi qui y est liée. A ce sujet - et quant au fait que la notion de sainteté est particulièrement mise en relief à l'époque post-exilique en tant que critère pour l'élection du peuple divin - voir infra § C.III.2).

III.3.2.2.5.d Excursus : l'iconographie du "type" dit "qoudshou" et la constellation "arbre (palmier) stylisé flanqué de capridés".

On connaît de nos jours une dizaine de stèles égyptiennes de la 19ème Dynastie (ca.13ème siècle) représentant une déesse nue debout sur un lion ; coiffée à la façon de la déesse égyptienne Hathor, elle tient dans ses mains des fleurs/rameaux et/ou serpents. Sur ces mêmes stèles figure l'inscription *qds* - raison pour laquelle on désigne ces représentations communément de "type qoudshou" (cf. **fig. 4** = O. Keel 1992: fig. 204).

Dans ce qui suit on verra en un premier temps les hypothèses concernant l'origine de ce motif iconographique et ses liens avec d'autres constellations semblables qui nous amèneront en Palestine et, notamment, à la combinaison "arbre (palmier) stylisé flanqué de capridés". Suite à un bref paragraphe portant sur la signification de l'inscription *qds*, nous évaluerons la question des liens éventuels avec les *קִדְשֹׁת* bibliques, puis celle des rapprochements possibles entre la constellation iconographique "palmier flanqué de capridés" et la constellation textuelle "chevreau, Tamar, la consacrée".

1) Le motif iconographique du "type qoudshou" : origine et liens avec d'autres constellations

La déesse du "type qoudshou", malgré son égyptianisation, n'est pas originaire d'Egypte comme le montrent la perspective, à savoir sa frontalité, ainsi que sa nudité et son lien avec la végétation³⁷⁶. A cet égard des rapprochements avec Atirat/Astarté - Anat ont été faits, mais cette hypothèse - pour laquelle certains s'appuient aussi sur une stèle votive trouvée à Thèbes où figurent les noms Anat et Astarté (cf. **fig. 5** = O. Keel 1992: fig. 206) - ne fait pas l'unanimité³⁷⁷ ; nous y reviendrons brièvement à l'occasion de la discussion de l'inscription *qds* (cf. ci-dessous § 2). O. Keel, pour sa part, suppose que le "type qoudshou" a été influencé par celui de la "maîtresse nue des animaux" que l'on trouve déjà au Moyen Bronze depuis la région anatolienne (cf. **fig. 6** = *ibid.* fig. 214) jusqu'en en Syrie du nord (cf. **fig. 7** = *ibid.* fig. 215) et à Chypres (cf. **fig. 8** = *ibid.* fig. 216). Les fig. 7 et 8 sont intéressantes en raison du fait que la déesse tient dans ses mains des capridés, car cette constellation se retrouve plus tard, au Bronze Récent IIA (15ème/14ème s.), par exemple sur un pendentif en or provenant de Minet el-Beida en Syrie (cf. **fig. 9** = *ibid.* fig. 218) avec lequel on se rapproche temporellement des stèles égyptiennes comportant l'inscription *qds*. Une constellation semblable à celle de la fig. 8, datant elle aussi du Bronze Récent, est également attestée en Palestine sur un pendentif en bronze provenant d'Akko - sauf que la déesse nue debout sur un lion et avec la coiffure d'Hathor tient ici, à l'égyptienne, des fleurs de lotus (cf. **fig. 10** = O. Keel/Ch. Uehlinger 1998: fig.70). Plus fréquente y est cependant à cette époque la constellation "déesse nue avec capridés et arbres stylisés" : on la trouve représentée par des figurines de déesses nues

³⁷⁴ Nous verrons ultérieurement (§ C.III.4.b) que la loi d'Esdras/Néhémie contre l'exogamie semble avoir eu un enjeu matériel et que l'aspect religieux de "sainteté" sert à faire passer cette loi. A cet égard on peut également renvoyer à Lv 20.

³⁷⁵ L'expression *וְרַע הַקֶּדֶשׁ* ne se retrouve pas telle quelle (c'est-à-dire avec l'article) ailleurs dans l'Ancien Testament ; seul Esaïe 6,13 parle encore d'un *וְרַע קִדְשָׁה* - qui y désigne le reste échappé à la catastrophe ; l'appartenance de cette "semence sainte" au texte d'origine est cependant discutée.

³⁷⁶ Cf., p. ex., R. Stadelmann (1967: 110ss), O.Keel / Ch. Uehlinger (1998: § 42).

³⁷⁷ Elle est défendue, entre autres, par Stadelmann *op.cit.* 113 ; cf. aussi la discussion critique chez Urs Winter (1983: 112s).

sur les cuisses desquelles figure un arbre flanqué d'un capridé (cf. l'exemplaire découvert à Tel Harasim : **fig. 11** = *ibid.* fig. 82), sur des cylindres-sceaux du style mitannique (cf. l'exemplaire provenant de Megiddo : **fig. 12** = *ibid.* fig. 52) ou encore peinte sur des récipients (cf. l'exemplaire trouvé à Lakish : **fig. 13** = *ibid.* fig. 80) où l'arbre représente la déesse : "der stilisierte 'Baum' soll sowohl die gebärfähige und nährenden Segensmacht der fruchtbaren Erde darstellen, die schon in der MB-Zeit im Bild der 'nackten Göttin' bzw. der 'Zweiggöttin' personifiziert worden waren" (*ibid.* 80). Cette constellation renoue donc avec l'iconographie de la déesse cananéenne de la végétation (ou "Zweiggöttin") - fréquemment attestée en Palestine sur des scarabées du Moyen Bronze II B (cf. **fig. 14** et **15** = *ibid.* fig. 2 et 12b) - qui, nue elle aussi, symbolise vitalité et fertilité (et non pas l'érotisme, cf. *ibid.* 32). Le "type qoudshou" qui en serait une variante égyptianisée (*ibid.* 75s.112) et dont nous avons vu ci-dessus un exemple sur le pendentif d'Akko (fig. 10) disparaît de l'iconographie de la Palestine au Fer I, époque à laquelle apparaissent cependant d'autres représentations - femme ou déesse nue et tête de lion (sur les "plaquettes" dites "d'Astarté") et Baal-Seth debout sur un lion - qui, en raison justement du motif du lion, ne peuvent peut-être pas en être entièrement dissociées (*ibid.* 129). La constellation "arbre (palmier) stylisé flanqué de capridés" - l'arbre symbolisant toujours la déesse ou du moins une entité numineuse - se retrouve au Fer II A (1000-900) par exemple sur des supports cultuels trouvés à Taanak (cf. **fig. 16** et **17** = *ibid.* fig. 182a-b), puis au Fer II B (1ère moitié du 8ème s.) : un exemple unique l'atteste accompagnée d'un lion couché (sur un pithos de Kuntilet 'Agrud : **fig. 18** = *ibid.* fig. 219). A ce sujet O. Keel/Ch. Uehlinger remarquent : "Die Ähnlichkeit der Komposition mit derjenigen auf den Qudschu-Stelen ist trotz des großen zeitlichen Abstandes und trotz des Fehlens eindeutiger Verbindungen frappierend" (*ibid.* 244). Cette même constellation - sans lion cependant - se rencontre en Palestine jusqu'à l'époque du Fer II (720/700- 600) et III (600/587-400) sur des empreintes de sceaux trouvés au Tel Jemme, à Jéricho ou à Akko (**fig. 19, 20, 21** = *ibid.* fig. 222a, 222 c et 362) ou encore sur un scaraboïde du Tel el-Fa'ara sud (**fig. 22** = *ibid.* fig. 222b).

2) La signification de l'inscription *qds*, "sainteté", sur les stèles du type qoudshou

Il est aujourd'hui assez largement admis que cette inscription figurant sur les stèles égyptiennes ne désigne pas le nom de la déesse représentée, mais une de ses caractéristiques particulières qui fut donc considérée comme sacrée : selon R. Stadelmann (1967: 113) qui se réfère ici entre autres à la stèle votive de Thèbes (cf. ci-dessus fig. 5), *qds* désigne "eine bestimmte Kultform der Göttinnen Atirtu, Anat und Astarte", à savoir celle de la fertilité avec sa connotation érotique. Cette dernière notion est également retenue par O. Keel/Ch. Uehlinger (1998: 76 n.28) qui y voient l'épithète se rapportant à la puissance érotico-sexuelle de la déesse représentée ("Epithet Bezeichnung für ihren in diesen Darstellungen hervortretenden Aspekt sexual-erotischer Mächtigkeit"). Une stèle trouvée dans le temple de Ptah à Memphis comporte aussi une indication concernant la personne qui l'a dédiée, c'est-à-dire le nom *k3r.t*. que certains traduisent par "la prostituée" (cf. ci-dessus fig. 4). R. Stadelmann notamment y voit la traduction du terme cananéen *qedesh*, "die geweihte Dirne" et envisage qu'il s'agissait alors d'une prostituée sacrée asiatique qui a dédié cette stèle à sa déesse dans ce temple égyptien³⁷⁸. O. Keel (1992: 203) - bien qu'estimant que l'inscription *qds* ne peut être séparée de l'hébreu "*qdsh* 'Geweihte', 'Heilige', 'Hierodule' (Gen 38,21f ; Dtn 23,18; Hos 4,14)" - reste plus prudent en ce qu'il ne retient ici, en fin de compte, que la notion d'une "consacrée" : "Die Interpretation als 'Geweihte' wird auch durch die Tatsache unterstützt, daß die eben genannte Stele Berlin 21626 (Abb. 204) von einer *k3r.t* 'einer Dirne' gestiftet worden ist".

3. L'iconographie du type qoudshou : un lien avec les קדשות bibliques ?

On peut tout d'abord noter que l'on attribue aux représentations égyptiennes du "type qoudshou" des aspects de fertilité, mais aussi et surtout, des connotations érotiques. Peut-être l'exemple, certes unique, de la stèle de Memphis dédiée par une prostituée confirme-t-il cette accentuation égyptienne en ce qu'une prostituée ne cherche généralement guère à être fertile, mais à souligner son érotisme. Or, plusieurs siècles séparent ces stèles de l'époque où furent conçus les (premiers) textes bibliques et nous avons vu plus haut que c'est la force dispensatrice de vie qui paraît être au premier plan dans les constellations iconographiques semblables de *Palestine*, où l'érotisme proprement dit ne semble pas être mis en relief. Ce n'est donc pas de ces représentations iconographiques (égyptiennes ou palestiniennes) que l'on pourrait déduire que les קדשות bibliques étaient des prostituées, voire des prostituées sacrées - dont l'existence, rappelons-le, est de nos jours de toute façon mise en cause. Ces iconographies, il est vrai, ont toutes un caractère numineux, mais dans la mesure où aucun exemplaire provenant de Palestine

³⁷⁸ R. Stadelmann (1967: 116) : "... Stele der T3kr.t aus Memphis, deren Name "die Dirne" wie eine Übersetzung des kanaanäischen *qedesha* "die geweihte Dirne" aussieht "; notons que l'auteur part de l'a priori d'une existence de prostituées culturelles et d'un culte de fertilité en Canaan (cf. *ibid.* 99).

ne comporte d'inscription³⁷⁹, on n'est guère en droit de leur associer le terme précis *qds* ou de supposer qu'elles évoquent encore un certain type divin ainsi qualifié.³⁸⁰

4. La constellation iconographique "arbre (palmier) stylisé flanqué de capridés" et la constellation textuelle (Gn 38) "chevreau-Thamar *la consacrée* "

Nous avons vu (cf. supra § 2) que la constellation "arbre (palmier) stylisé flanqué de capridés" est attestée depuis le Moyen Bronze jusqu'au Fer III. Il n'est donc pas exclu que la signification du nom תָּמָר, "palmier", d'une part, et le motif du chevreau, d'autre part, aient pu évoquer aux lecteurs et auditeurs de Gn 38 des iconographies de ce type, et cela indépendamment de l'époque à laquelle l'on date cette histoire. La question qui se pose est celle de savoir si de telles *iconographies* peuvent apporter quelque chose à la compréhension du *texte*. E. Salm (1996: 129s), par exemple, retient de la constellation iconographique "arbre-capridé" l'aspect de la fertilité, mais l'iconographie qui, certes, véhicule cet aspect, n'apporte ici rien de plus à ce qui est déjà inhérent aux *termes* "palmier" et "chevreau". C'est en interrogeant les supports de ces images que l'on peut formuler une hypothèse légèrement différente : ces représentations se trouvent régulièrement dans l'art miniature (sceaux, scarabées etc.), c'est-à-dire sur des objets portés par des individus qui devaient en espérer une utilité ou efficacité quelconque, dont l'enjeu se trouve alors symbolisé par le motif ; d'où l'aspect "sacré" qui émane de ces supports avec leurs images et qui n'est pas forcément inhérent à la constellation *linguistique* "palmier-chevreau". Ceci signifie, autrement dit, que les lecteurs et auditeurs de l'histoire de Juda et Thamar (à condition bien sûr qu'ils aient connu et établi un rapport avec de tels supports d'image) ont pu donner une dimension "sacrée" à l'affaire du chevreau envoyé par Juda - dimension, certes déjà inhérente au terme קָדֶשֶׁת, mais dont l'enjeu se trouverait alors précisé par la constellation iconographique en question : ce qui est sacré, c'est la force dispensatrice de vie émanant de l'arbre/ du palmier - donc de תָּמָר, la קָדֶשֶׁת. Reste la question de son association indéniable à la "prostituée" sur laquelle nous reviendrons au cours de la discussion de Gn 38,24-26 où réapparaît la racine זנה.

III.3.2.2.6 Le substantif בָּזוּ, "mépris", est plutôt rare dans l'Ancien Testament (11x) où on le rencontre encore 5x dans les Psaumes (Ps 31,19 ; 107,40 ; 119,22 ; 123,3.4), 3x chez Job (Jb 12,5.21 ; 31,34) et 2x dans les Proverbes (Pr 12,8 ; 18,3). Aucun de ces passages n'a de lien thématique avec Gn 38³⁸¹, mais en raison d'une similitude formelle on devra brièvement examiner Pr 12,8 - seul endroit où בָּזוּ est, comme en Gn 38,23, précédé de la préposition ל ainsi que du verbe היה à l'inaccompli qal :

לְפִי-שִׁכְלוֹ יִהְיֶה לֵב-אִישׁ וְנִצְוֹה-לֵב יִהְיֶה לְבוֹז ;

"Selon son discernement un homme sera loué, mais un coeur tordu deviendra (objet de) mépris."

Cette sentence proverbiale, c'est évident, a une valeur générale et rien dans le contexte ne suggère d'ailleurs d'y rattacher un cas ou une circonstance particuliers. Aussi pourrait-elle, a priori, être appliquée à Juda qui apparaîtrait - dans cet épisode précis de Gn 38,20-23 - comme l'homme "méritant la louange", car dans la mesure où il cherche réellement à s'acquitter de sa dette, on ne saurait lui prêter un "coeur tordu" (contrairement à Gn 38,11). Il nous paraît peu probable que Gn 38,23 cherche à faire référence à Pr 12,8 (ou inversement), car les autres termes constituant la sentence sapientiale n'ont pas de parallèles en Gn 38³⁸², mais il est au moins intéressant de constater que Juda - à l'arrière-fond de Pr 12,8 - apparaîtrait ici dans une lumière positive, pour ne pas dire comme une personne agissant avec "sagesse" - ce que quelques exégètes prétendent plutôt de Thamar³⁸³.

³⁷⁹ Sur des pithoi - sans images - trouvés en 1990 lors des fouilles à Eqrone près d'un temple du Fer II C (VIIe s.) figurent des inscriptions comportant l'élément *qds*, mais un rapport avec l'épithète divin semble être exclu. Cf. à cet égard O. Keel/Ch. Uehlinger (1998: 541 avec note 14).

³⁸⁰ Notons qu'O. Keel/Ch. Uehlinger (1998: 225) établissent un lien entre le livre d'Osée et la déesse (Astarté) remplacée par un arbre, sans pour autant mentionner les קָדֶשֶׁת : "Dieser ikonographische Befund der Transparenz, den wir weiter unten (Abb. 219 mit § 142) noch einmal begegnen werden, trifft sich gut mit dem literarischen Befund der impliziten Anspielung(en) auf eine Göttin im Hosea-Buch". Ces allusions implicites se trouveraient en Os 4,18.19 où l'on rencontre respectivement les racines זנה (v.18) et זנה (v.19) - cependant aussi attestées ailleurs chez Osée ; aucun des termes constituant ces deux versets peu évidents ne se prête d'ailleurs à un jeu de mots avec קָדֶשֶׁת.

³⁸¹ Il en est de même pour les passages attestant le verbe בָּזוּ ou son synonyme בִּזָּה.

Deuxième bilan intermédiaire des intertextualités (Gn 38,12-23)

1. L'histoire de Joseph et Gn 38

L'étude de Gn 38,12-23 corrobore les observations faites au niveau des vv. 1-11 : les quelques parallèles linguistiques et thématiques ne permettent pas de dire si l'histoire de Juda et Tamar fait partie de celle de Joseph ou si elle a été conçue en fonction de cette dernière.

2. Références faites à Gn 38 dans d'autres textes vétér testamentaires

L'étude de Gn 38,12-23 ne nous a conduit à aucun texte de l'Ancien Testament susceptible d'y faire référence. C'est dans le cadre de ces versets que nous avons notamment étudié les passages d'Os 4,14 et 12,1 où Th. Krüger voit le témoin probable d'une étape de tradition plus ancienne de l'histoire de Juda et Tamar (en se référant, pour Os 12,1, à Gunkel), mais l'analyse des textes en question a montré que cette hypothèse est plutôt invraisemblable (cf. supra § B.III.2.2.2.4.b et B.III.3.2.2.2.5.a).

3. Références à d'autres textes de l'Ancien Testament faites en Gn 38

Gn 38,12-23 nous a conduit à des ensembles textuels déjà rencontrés auparavant. Aussi s'appuiera-t-on ici, le cas échéant, aux informations données dans le cadre du premier bilan intermédiaire.

a) Gn 38,12-23 semble confirmer que l'histoire de Juda et Tamar cherche à faire référence aux *traditions davidiques* : Gn 38,12 paraît ainsi renouer avec 2 S 13,14 (cf. supra § III.1.2.2.2) et il en est peut-être de même pour Gn 38,14, voire éventuellement pour Gn 38,19 (cf. supra § B.III.2.2.2.1.a). Plus hypothétique est un renvoi à 1 S 25 via la référence à 2 S 13,23ss.14, qui a été envisagé en raison du topos commun de la tonte et des parallèles avec l'histoire de la femme tékoïte soulevés par un bon nombre d'exégètes. L'enjeu particulier se situerait cependant au niveau de 1 S 25,10 avec la question de Nabal : "qui est David?" (cf. supra § B.III.1.2.2.2). La consultation de la littérature secondaire ne nous apprendra rien de nouveau par rapport au premier bilan intermédiaire puisqu'il s'agit de textes appartenant aux *histoires dites de l'ascension et de la succession*, dont l'appréciation par la recherche a déjà été présentée dans ses grandes lignes.

Dans leur bref compte-rendu de l'histoire de la recherche concernant 1 S 25, A. Caquot/Ph. de Robert (1994: 304) rapportent ainsi qu' "à l'exception du v.1, le chapitre a paru homogène à la plupart des critiques, et ceux-ci s'accordent pour y reconnaître une partie de la plus ancienne histoire de David : K. Budde, P. Dhorme, G. Hölscher s'accordent pour l'attribuer à leur source Jahviste, et ceux qui ont renoncé à cette répartition des sources de Samuel paraissent s'accorder à voir dans le ch.25 un morceau de la couche la plus ancienne. Mais des interprètes plus récents ont été plus sensibles à la présence de doublets permettant de déceler sinon deux sources, du moins une réfection du récit, en particulier dans le long discours d'Abigaïl à David". Selon eux, ce chapitre appartient à l'histoire ébyatardide, et seuls les vv.23b.28-29.43-44 seraient des ajouts rédactionnels (ibid. 314). Un remaniement rédactionnel plus important est envisagé par T. Veijola (1975: 47ss) qui voit la main dtr dans les vv.21-22.23b.24b.-26.28-34.39a, donc aussi dans le passage (v.39a) qui se réfère à l'injure prononcée au v.10.

Concernant le passage de 2 S 13,23-39 - dont nous avons retenu le topos de la tonte (vv.23.24) et de la consolation (v.39) - A. Caquot/Ph. de Robert (1994: 502) estiment que "les versets 38-39, doublet du v.37, n'appartiennent pas à la même couche que le reste du chapitre". Ce dernier faisant partie de l'histoire ébyatardide, les versets en question ainsi que le ch.14 seraient à attribuer à leur "révision sadocide". D'autres, comme, par exemple, H.J. Stoebe (1994: 335), considèrent le passage difficile de 13,39 (parfois avec le v.38) comme le début originel de l'histoire de la femme tékoïte dont le lien avec le chapitre précédent - et donc son ancienneté - est aussi soutenu par S. Seiler (à cet égard et pour 2 S 14, cf. déjà le premier bilan intermédiaire).

b) Outre les traditions davidiques, on retrouve à travers Gn 38,12ss quelques allusions probables aux *réécits patriarcaux*.

Il n'est pas entièrement exclu que Gn 38,12ss renoue avec une partie du *cycle de Jacob*, c'est-à-dire avec le récit de naissances rapporté en Gn 29,32-30,24 - déjà mentionné en rapport avec Gn 38,3-5. Retenus

³⁸² Dans la mesure où Gn 38,23 est liée à Gn 38,11 par la particule וְ, on aurait peut être pu envisager une référence à Pr 12,8 si

d'abord pour des critères formels - en raison des termes *הבה נתן* et *בוא אל* - les passages concernés sont Gn 30,1 et 30,16, à quoi s'ajoutent Gn 29,21.24.29. En ce qui concerne l'enjeu thématique, nous avons retenu une correspondance quant aux intérêts respectifs de Juda et Thamar : tandis que le désir de la relation sexuelle semble diriger l'action de l'homme, l'action de la (des) femme(s) est caractérisée par le (ou au service du) désir d'une descendance (cf. supra § B.III.2.2.2.5).

E. Blum (1984: 111.203), nous l'avions vu, considère Gn 29,32-30,24 comme un récit homogène appartenant à la première mouture du cycle de Jacob ("Kompositionsschicht" ; époque de Jéroboam I). Evoquant les analyses contraires existant par rapport à Gn 29,1-30 - et s'opposant à un certain consensus attribuant les vv.24 et 29 à 'P' (ibid.102ss), il y voit de nouveau un récit homogène (incluant le v.21) qu'il semble situer dans sa dite "Jakob-Esau-Laban-Geschichte" (époque de David ; cf. ibid. 105.202s), tandis que les vv.24 et 29 appartiendraient à la même couche, plus tardive, que Gn 29,32-30,24 (ibid. 170). Th. Nauerth arrive à un résultat assez semblable. Quant à Gn 29,32-30,34, rappelons-le, Th. Nauerth (1997: 183) compte 30,16 parmi les versets appartenant à la première forme littéraire de cet ensemble, tandis que 30,1 ferait partie des versets dus à la rédaction finale correspondant à celle du livre de la Genèse. Signalant que la recherche considère Gn 29,1-30 généralement comme homogène - mais qu'elle en exclut la plupart du temps les vv.24 et 29 (ibid. 156), considérés comme proches de la tradition sacerdotale (ibid. 169) - Th. Nauerth lui aussi attribue seulement le v.21 à la première forme littéraire de 29,1-30. Les vv.24 et 29 recevant leur fonction seulement à l'intérieur de 29,31-30,24, il en déduit qu'ils appartiennent à la même rédaction finale mentionnée ci-dessus (ibid. 184).

Par rapport à ce qui a été retenu dans le premier bilan intermédiaire, ces nouvelles références potentielles au cycle de Jacob n'apportent donc rien de nouveau quant à l'époque de la conception de l'histoire de Juda et Thamar puisqu'elles suggèrent, selon les deux hypothèses présentées, de la situer dans l'espace large entre le IX^e siècle et la rédaction finale (post-exilique) du livre de la Genèse.

Gn 38,12ss nous ramène aussi au *cycle d'Abraham*, c'est-à-dire plus précisément à Gn 24. La première mention de ce chapitre a été faite en lien avec la formule "prendre une femme pour le fils", dont le caractère stéréotypé n'avait cependant pas permis de parler d'intertextualité (cf. supra § B.II.1.2.2.1). A cela s'ajoute maintenant que Gn 38,14 comporte une référence fort probable à Gn 24,65 qui introduit dans la rencontre entre Thamar et Juda, justement, le topos de la fiancée avant le mariage (voire avant la nuit des noces, cf. supra § B.III.2.2.2.1.b) - de sorte qu'il devient envisageable que Gn 24 se dessine déjà à l'arrière-fond déjà mentionné. A cet égard il a été signalé que Gn 24 est en quelque sorte le paradigme narratif de l'opposition à l'exogamie, et c'est aussi en raison de cette thématique - centrale à l'époque post-exilique comme en témoigne la loi d'Esdras/Néhémie - que ce texte est généralement considéré comme tardif.

"Hat schon die ältere Forschung innerhalb des früh datierten »Jahvisten« in Gen 24 einen eher späten Text gesehen, so haben dann Sandmel und Winnett mit Hinweis auf das Mischehen-Thema der Erzählung sogar eine nachexilische Datierung vertreten. Eine solche Spätdatierung wird in neuerer Zeit mit Nachdruck von Van Seters (Exilszeit), Diebner/Schult und Rofé (nachexilische Zeit) begründet. (...) Ein Verlassen des Landes ist nicht einmal durch eine legitime Heirat zu rechtfertigen (V. 5-8). Hier sind m.E. deutlich Probleme vorausgesetzt, die sich erst mit der Rückkehr von Gruppen aus der Gola ergaben."³⁸⁴

Dans la mesure où l'exogamie n'est point condamnée en Gn 38, le renvoi au texte "paradigme" de Gn 24 semble avoir pour but d'entrer en discussion critique avec l'idée contraire qu'il véhicule (et qui est majoritaire dans l'Ancien Testament). Une telle discussion critique n'a cependant de sens qu'à condition de présenter des arguments ou enjeux convaincants contre l'idée à laquelle on s'oppose. Ceci nous ramène à la figure de Rébecca dont l'acte préparatif au mariage en Gn 24,65 anticipe le but de cette union, à savoir la procréation. Outre le thème de la femme stérile enfantant grâce à l'intervention divine - et par rapport auquel Gn 38 propose l'image d'une femme se procurant une descendance par ses propres moyens - on retiendra ici que l'enjeu même de la descendance semble être l'argument principal que Gn 38 met en place pour se prononcer en faveur de l'exogamie.

le discours indirect de Juda au v.11 avait comporté le mot *לָבוּ* (donc : *אָמַר לָבוּ*).

³⁸³ Cf. à ce sujet infra § B.IV.2.2.5.c.

c) Un troisième élément déjà rencontré se situe au niveau des *passages législatifs* auxquels Gn 38 paraît faire référence. A ceux mentionnés dans le cadre de Gn 38,1-11 (Dt 25,5ss ; Lv 18,16 ; 20,21 ; 22,13) s'ajoute ici une allusion éventuelle à Lv 18,15 ; 20,12. Interdisant la relation avec la belle-fille (cf. supra § B.III.2.2.2.6), ces deux passages figurent dans le "Code" dit "de Sainteté" (de composition apparemment tardive) dont il a déjà été question dans le premier bilan intermédiaire.

Quant à l'enjeu, on rappellera qu'un renvoi à Lv 18,15 ; 20,10 dans le contexte particulier de Gn 38,16 (où Juda ignore qu'il a affaire à sa belle-fille) irait dans le sens d'une relativisation des lois ayant trait aux relations sexuelles interdites - comme ce fut déjà le cas pour les références à Dt 25,5ss ; Lv 18,15 ; 20,12 - puisque Gn 38 y oppose le critère de la vie/survie. Peut-être s'y ajoute-t-il une mise en cause des deux maximes formulées dans le Code de Sainteté que sont celles de la survie grâce à l'observation de la loi divine (cf. Lv 18,5) et celle de la sainteté en lien avec la séparation d'avec les étrangers (cf. Lv 20,23.24.26). A l'origine, la notion de "sainteté" est aussi inhérente au terme קֹדֶשׁ par lequel Thamar se trouve implicitement désignée. Notamment à l'époque tardive, ce terme a des connotations négatives dans l'Ancien Testament - et rien ne prouve que l'on y rattachait encore sa notion d'origine. Dans la mesure cependant où l'idée de la sainteté est particulièrement importante à l'époque exilique/post-exilique (dans le cadre de l'élection), il nous paraît tout à fait envisageable qu'un terme formé sur la racine קֹדֶשׁ a pu, voire dû, retenir l'attention - du moins de la part des cercles sacerdotaux. Au plan humain, ces mêmes cercles sacerdotaux - qui seraient les premiers à être interpellés par les lois mentionnées ci-dessus - réservent la notion de sainteté au peuple observant ces lois de Yahvé, tandis qu'elle revient ici à la femme qui garantit la vie/survie.

Ce double topos de la "sainteté-vie" - qui pourrait aussi être suggéré au plan iconographique par la constellation "arbre (palmier) avec capridés" (cf. supra § B.III.3.2.2.5.d.3) - s'avère finalement pertinent par rapport à la loi d'Esdras/Néhémie contre l'exogamie, et cela surtout eu égard au נָרַע הַקֹּדֶשׁ mentionné en Esd 9,2 (cf. supra § B.III.3.2.2.5.c). Rappelons à ce propos que le terme נָרַע est au centre de Gn 38,8.9 qui semble s'opposer à l'enjeu matériel (sauvegarde des biens grâce à une descendance) mis en avant en Dt 25,5ss, et au critère de la pureté qui est à la base de Lv 18,16 ; 20,21 : ce sont notamment ces deux domaines - propriété et pureté - que certains exégètes supposent être à la base de la loi d'Esdras/Néhémie contre l'exogamie, la première en étant l'enjeu véritable, la seconde ne servant qu'à faire accepter cette loi en la justifiant théologiquement (cf. infra § C. III.4.b).

³⁸⁴ E. Blum (1984: 368s). En ce qui concerne l'hypothèse que Gn 24 n'a trouvé son entrée que très tardivement dans les histoires des patriarches, voir aussi récemment Th. Nauerth (1998: 74 avec note 240).

IV.
IV.1

Quatrième partie : vv.24-26
Tensions internes

- 24 וַיְהִי כַמְשָׁלֶשׁ חֳדָשִׁים וַיֵּצֵד לַיהוּדָה לְאִמּוֹר וַנִּתֵּן תָּמָר בְּלֶתֶךָ וְגַם הָיָה הָרָה לְזִנוּנִים
וַיֹּאמֶר יְהוּדָה הוֹצִיאוּהָ וְתִשָּׂרֶף ;
25 הוּא מוֹצֵאת וְהִיא שְׁלָחָה אֶל-חַמְיָה לֵאמֹר לֹאִישׁ אֲשֶׁר-אָלַהּ לוֹ אֲנֹכִי הָרָה
הִכָּר-נָא לְמִי הַחֲתָמָה וְהַפְתִּילִים וְהַמָּטָה הָאֵלֶּה ;
26 וַיִּכָּר יְהוּדָה וַיֹּאמֶר צְדָקָה מִמֶּנִּי כִי-עַל-כֵּן לֹא-נִתְּתִיהָ לְשָׁלָה בְנִי וְלֹא-יָסֹף עוֹד לְדַעַת ;

Les trois versets constituant cette quatrième partie, sans doute la plus dense du chapitre³⁸⁵, sont liés entre eux par deux verbes : יצא, respectivement au hifil et au hofal, à la fin du v.24 et au début du v.25 ; נכר dans la dernière partie du v.25 et au début du v.26. L'ensemble est de nouveau introduit, au v.24, par une indication temporelle précédée du narratif de היה כימשלש חודשים ; moins vague que celles des vv.1 et 12 en ce qu'il s'agit d'une période circonscrite, elle est néanmoins rendue approximative par la particule כ, "environ".

Critique textuelle. Décomposée en כ + מן + שלש, la forme כמשלש (hapax) est grammaticalement incorrecte puisque la chose comptée (חודשים) est un nom masculin. Aussi la plupart des exégètes accordent-ils le chiffre au féminin suivant en cela la version du Pentateuque Samaritain³⁸⁶. Ce changement devient inutile lorsque l'on considère le מ non pas comme une préposition, mais comme appartenant au mot משלש désignant une "période de trois (mois)"³⁸⁷ - mot qui cependant n'a pas d'autre parallèle dans l'Ancien Testament : aussi la lecture d'un féminin (absolu ou construit) paraît-elle effectivement plus probable. L'hypothèse de l'omission du ה ou du ת final en raison de la ressemblance avec la lettre ח qui suit (חודשים) n'étant valable qu'en partant de l'écriture "carrée" (araméennne), cette faute de scribe ou de copiste a dû se produire à une époque relativement tardive : peu après la conception même du texte (à condition que celle-ci soit tardive) ou au moment de la rédaction du Pentateuque (ou de la Genèse) que l'on date généralement de l'époque exilique/post-exilique - ou plus tardivement encore, au cours de la transmission des textes écrits.

L'imprécision subsiste au niveau du verbe ויצד (cf.v.13) faute d'indication de sujet, alors que la parole rapportée à Juda, plus précisément l'adjectif הרה, donne maintenant à l'indication temporelle une signification tout à fait concrète : on se situe environ trois mois après la rencontre entre Juda et Tamar à la fin de laquelle le narrateur avait précisé לו ותהר - "et elle conçut de lui" (v.18). Ici, l'état de grossesse de Tamar est souligné par la particule ההרה, mais à en juger par la double mention de la racine ונה - avant et après הרה - cette autre information est au moins tout aussi importante : la belle-fille de Juda (cf.v.16) est accusée de s'être prostituée (ונתה ; cf. v.15 : ויהשבה לזונה) et elle est même (ונם) enceinte de ce fait (לזנונים).

La combinaison de la conjonction ו avec la particule גם est certes fréquente dans l'Ancien Testament (248x), mais dans la mesure où, dans ce chapitre, nous la trouvons exclusivement aux vv.22 et 24, on peut au moins se demander si cette répétition est au service d'une tension interne. גם introduit au v.22 un énoncé négatif, car les hommes sont formels : "et ils ont même dit : il n'y a pas de קדשה par ici" - ce qui revient à dire qu'il n'existe pas de קדשה, du moins dans le lieu en question. Hira cependant avait présupposé son existence de sorte que celle-ci devient pour ainsi dire relative. Au v.24 aussi le constat rapporté à Juda est formel : Tamar s'est prostituée. Au v.15, où la racine ונה apparaît pour la première fois, Juda pensait avoir affaire à une prostituée, mais on se souvient que le verbe ל + חשב ("prendre pour") y signalait justement un jugement relatif, et non pas une vérité absolue. D'où l'éventualité que la reprise de גם au v.24 puisse avoir pour fonction de rappeler cette relativité qui concerne probablement moins la question de l'existence ou de la non-existence d'une donnée, que celle de son évaluation : Tamar, cela ne fait aucun doute, avait compté sur le fait que son beau-père la prendrait pour une prostituée, mais les lecteurs/auditeurs savent qu'elle n'en est pas une. Ce qu'elle cherchait était une descendance, et nous avons vu que cette donnée positive est peut-être également suggérée par la constellation iconographique "arbre (palmier) stylisé flanqué de capridés", dont

³⁸⁵ Cf. déjà le premier découpage de Gn 38 (§ B.0).

³⁸⁶ Cf., p. ex., A. Dillmann (1882: 381), C. Ball (1896: 96) : "כמשלש rightly, as חדש is masc. ת fell out before the similar letter ח", H. Holzinger (1898: 229, H. Gunkel (1901: 376), A.B. Ehrlich (1908: 192) : "Für das ungrammatikalische כמשלש lies כמשלש, dessen He wegen der Ähnlichkeit mit dem folgenden Buchstaben weggefallen ist" ; plus récemment encore C. Westermann (1982: 42), E. Salm (1996: 34), J.A. Soggin (1997: 450) etc.

³⁸⁷ Cf. B. Jacob (1934: 718) ; voir aussi KBL 613.

le caractère numineux pourrait trouver un écho dans la notion de sacré ou de sainteté inhérente au terme קדשה. Au v.24 par contre, cette donnée positive est rappelée par הרה, alors étroitement liée au topos de la prostitution. Au niveau narratif cependant, ces connotations positives relativisant l'accusation sont, à ce stade de l'histoire, accessibles aux lecteurs/auditeurs seulement, car Juda, ignorant encore que la זונה (קדשה) était sa belle-fille, prononce une sentence de mort à son égard.

(24) Après environ trois mois il fut rapporté à Juda : "Thamar, ta belle-fille, s'est prostituée et même, voici, elle est enceinte du fait de sa prostitution" ; et Juda dit : "faites-la sortir, qu'elle soit brûlée !"

Le lieu de l'action n'est pas précisé, mais dans la mesure où l'ordre de Juda se trouvera aussitôt exécuté (cf. v.25), le texte suggère que Thamar ne devait pas se trouver à une grande distance. D'après le v.11, elle habite la maison de son père, où elle paraît être retournée après sa rencontre avec Juda (cf.v.19) - et rien ne laisse entendre qu'elle se soit déplacée depuis. C'est probablement aussi près de cette maison qu'elle a été informée de la montée de son beau-père (cf. v.13), et c'est la même formule - וַיֵּגֶד לָהּ - qui introduit au v.24 l'information transmise à Juda. Aussi le texte semble-t-il sous-entendre que l'on se situe dans les environs de la maison du père de Thamar - ce qui ne fait que souligner l'absence de ce père lors du jugement de sa fille. Peut-être le texte met-il ainsi en place une certaine ambiguïté au niveau de la juridiction, qui irait dans le sens d'une certaine attitude critique envers les législations, que nous avons déjà pu constater auparavant : dans la mesure où Thamar a été renvoyée chez son père, elle devrait se trouver sous sa juridiction ; d'un autre côté, elle a été promise à Shéla, de sorte qu'elle appartient toujours, à priori, à la famille de Juda.³⁸⁸ Le texte révèle une autre ambiguïté au niveau de l'accusation portée contre Thamar : comment les gens savent-ils que Thamar s'est prostituée ? s'il y avait eu des témoins - ce dont le texte ne parle pas - n'auraient-ils pas aussi reconnu Juda ? Tout ce que l'on peut déduire des informations données est que la grossesse de Thamar est le signe visible, c'est-à-dire la preuve qu'elle a eu un rapport sexuel et que l'accusation de prostitution indique que ce rapport est jugé condamnable (fort probablement parce qu'il a eu lieu hors mariage). Cela signifie-t-il - comme le supposent de nombreux exégètes (cf. infra) - que l'accusation principale est, en fait, celle de l'adultère, puisque Thamar est considéré comme l'épouse promise à Shéla ? Le texte comporte deux informations contradictoires à ce sujet qui - déjà réunies au v.11 - sont également à la base de la première ambiguïté mentionnée et peut-être au service d'un questionnement identique : Thamar y est certes promise à Shéla, mais en même temps elle y est désignée par le terme "veuve" : elle a donc un double statut - ce qui, évidemment, peut soulever des problèmes juridiques si les législations ne prennent pas en compte la complexité d'une situation donnée. Or, même si cette problématique se dessine à l'arrière-plan, le v.24 est formel : il n'emploie pas le terme technique désignant l'adultère, à savoir נאף, mais זונה.

Le fait que la sentence de mort soit prononcée par Juda, le beau-père, amène une grande partie des exégètes à dire que ce dernier agit ici en tant que pater familias, instance juridique supposée la plus haute à l'époque ancienne (patriarcale). Quant à la raison de la condamnation de Thamar, on invoque généralement l'adultère dont elle se serait rendue coupable en tant que promise à Shéla (ou femme d'Er). Par ailleurs dans l'Ancien Testament, l'adultère entraîne la mort par lapidation (cf. Dt 22,21ss), tandis que le supplice du feu y est réservé à une fille de prêtre (cf. Lv 21,9) : Thamar n'étant pas définie comme telle, le châtiment par le feu, pense-t-on souvent, doit correspondre à une coutume ou législation ancienne qu'on aurait modifiée plus tard³⁸⁹. A côté de ces interprétations qui conduisent au constat que l'histoire de Juda et Thamar est plus ancienne que les

³⁸⁸ Une autre explication de ce manque de clarté, voire d'incohérence, serait que les concepteurs du texte actuel sont peu soucieux d'une logique parfaitement cohérente, voire qu'ils se servent d'un ancien matériel narratif dans un but autre que celui de "narrer". Cette suggestion faite par le professeur M. Rose appelle deux observations : (1) on peut toujours présupposer l'existence d'un ancien matériel narratif, mais jusqu'ici - et l'étude des intertextualités de Gn 38,24-26 le confirmera - nous n'en avons pas trouvé de traces ailleurs dans l'Ancien Testament. (2) L'incohérence - ou, plutôt, le manque d'informations et des sous-entendus - semblent justement faire partie d'une "logique" adoptée en Gn 38 qui compte sur des auditeurs/lecteurs actifs ; aussi le but n'est-il effectivement pas de leur narrer simplement une histoire, mais de soulever des questions et des réflexions qui tourneraient, le cas échéant, autour de l'autorité juridique à laquelle Thamar est soumise.

³⁸⁹ Pour les trois données sus-mentionnées (pater familias, adultère, feu = châtiment ancien), cf., p. ex., C.F. Keil (1870: 288), A. Dillmann (1882: 381), H. Holzinger (1898: 229), H. Gunkel (1901: 378), S.R. Driver (1904: 330), O. Procksch (1924: 212), E. König (1925: 674), P. Heinisch (1930: 358), H. Junker (1949: 112), J. Skinner (1951: 454s), C. Westermann (1982: 245),

législations (D/P) - interprétations qui, à vrai dire, semblent plutôt basées sur le présupposé que Gn 38 leur est de toute façon antérieure (cf. H.R. § II.1.1) - on rencontre quelques lectures particulières : selon B.Vawter (1977), Juda aurait été content de pouvoir ainsi se débarrasser de sa belle-fille dont l'existence même l'embarrassait³⁹⁰, tandis que G.J. Wenham (1994: 370) fait remarquer que - selon les lois bibliques - le partenaire masculin est autant coupable et passible de mort que la femme adultère. Nous y reviendrons dans le cadre de la discussion des intertextualités où on reprendra aussi l'hypothèse de E.M. Menn selon laquelle Gn 38 cherche peut-être à suggérer que Thamar était la fille d'un prêtre³⁹¹. J.A. Soggin (1997) finalement est d'avis qu'il ne s'agit pas d'un cas d'adultère puisque Thamar est veuve. Notant une autre circonstance étrange, à savoir que la sentence n'est pas prononcée par une cour, mais par le beau-père, il suppose ici un trait féerique ("märchenhaften Zug") nécessaire pour la finale³⁹².

Contrairement à la racine שרף, "brûler", qui ne compte aucune autre occurrence dans ce chapitre, on retrouve le factitif du verbe יצא au début du v.25 où il figure cependant au passif (hofal) - מוצאת - dont la forme participiale indique une action qui est en train de se faire (cf. déjà v.13). Le verbe שלח renoue avec les versets 20.22.23 - eux-même liés au v.17 - tandis que la dernière occurrence du pronom הוא figure au v.21. Au niveau du contenu, ces liens linguistiques établis avec la partie précédente pourraient être évalués comme suit : ils renforcent le rapprochement entre זנה (v.24) et la קרשה (vv.21.22) - peut-être déjà suggéré par וגם (vv. 23.24 ; cf. supra) - tout en rappelant l'affaire des gages qui trouvera ici son dénouement. Le pronom personnel הוא renvoie en même temps aux vv. 14 et 16 et rappelle ainsi la raison aussi bien du stratagème de Thamar (v.14 : לֹא־נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה : (וְהוּא לֹא־בָלְתוּ הוּא) que de sa réussite (v.16: כִּי לֹא יָדַע כִּי בָלְתוּ הוּא)³⁹³. L'envoi effectué par Thamar est adressé à son "beau-père", terme auparavant rencontré au v.13 seulement où elle fut informée du déplacement de ce dernier. La reprise de הם évoque d'une part toute la scène qui s'est déroulée suite à cette nouvelle, mais s'explique d'autre part fort bien dans le contexte immédiat : c'est en tant que "belle-fille" qu'elle est accusée de prostitution (et non pas d'adultère), et c'est donc à son "beau-père" que le narrateur la fait s'adresser pour redonner à l'affaire sa dimension familiale qui - du point de vue de l'autorité juridique - reste cependant quelque peu ambiguë (cf. supra). לֹא־יֵשׁ אָשֶׁר אֵלָּה לוֹ אֲנֹכִי הָרָה, est transmise à Juda par un tiers : ceci rappelle que la nouvelle de la grossesse de Thamar lui était également parvenue par un intermédiaire, voire par des rumeurs. Le contenu du discours lui-même renoue avec celui de la finale du v.18 qui semble également être reprise au niveau formel par l'emploi de לוֹ et הָרָה.

Critique textuelle. Les éditeurs de la BHS proposent de lire לְאִישׁ ("de l'homme") au lieu de לְאִישׁ (d'un homme") en suivant fort probablement la version de la LXX (ἐκ τοῦ ἀνθρώπου) adoptée par la plupart des exégètes. La lecture avec article semble effectivement plus probable en ce que Thamar pense à un homme précis et non pas à un "certain homme" - ce à quoi s'ajoute que le pendant féminin, אִשָּׁה, mentionné au v.20 en relation avec le gage, porte, lui aussi, l'article. Mais peut-être ne devrait-on pas entièrement exclure l'éventualité que la version massorétique corresponde ici à la teneur du texte original car la forme לְאִישׁ peut laisser entendre qu'il s'agit d'un homme qui - du moins pour le public de Thamar - est seulement en train d'être déterminé. Notons encore que la forme לְאִישׁ - peu après suivie de לוֹ - a elle aussi un parallèle (féminin) à la fin du v.14 où est rapporté le pourquoi de l'action de Thamar : לֹא־נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה. Comme déjà suggéré plus haut, on aurait ainsi au v.25 un rappel non

H.J. Boecker (1984: 31), L. Ruppert (1984: 227), H. Schüngel-Straumann (1984: 153), J. Scharbert (1986: 245). D'autres exégètes ne se prononcent pas sur la raison de la mise à mort par le feu, mais estiment eux-aussi que Juda agit en pater familias face à l'adultère de Thamar : cf. F. Delitzsch (1872: 461), H.E. Ryle (1921: 362), G. von Rad (1949; 1967:335), B. Vawter (1977: 399, S.P. Jeansonne (1990: 105), G.J. Wenham (1994: 369). Voir aussi l'étude des sanctions contre l'adultère de H. McKeating (1979: 58.64).

³⁹⁰ B. Vawter (1977: 399) : "... he discovered in Tamar's apparent disgrace an easy way out of the continuing embarrassment she caused him by her very existence, and (...) he pronounced sentence on her the more willingly for this reason." Il est en tout cas faux de parler d'un embarras *continuel*, car depuis que Juda a renvoyé Thamar chez son père, il ne semble guère s'être (pré)occupé d'elle.

³⁹¹ Cf. infra § B.IV.2.2.1.

³⁹² J.A. Soggin (1997: 450). D'autres exégètes supposent des éléments de conte ou de légende dans l'histoire de Juda et Thamar, notamment aux vv.24-26. 27-30. Cf. infra § B.V.2.2.5.

³⁹³ Ce même pronom est encore répété au v.25 juste avant le verbe שלח, mais contrairement à la forme הוא employée par ailleurs dans ce texte, on lit הָיָא. On interrogera donc les autres textes de l'Ancien Testament attestant cette dernière (ou les deux) forme(s) - cf. infra § B.IV.2.2.3.

seulement du fait qu'elle est enceinte de Juda, mais aussi de la raison pour laquelle elle l'a choisi comme procréateur (au lieu de Shéla).

S'ensuit le discours direct de Tamar introduit par l'impératif de נָכַר - הָכֵר, "reconnais" - qui est renforcé par la particule נָא, "donc", employée auparavant au v.16 où elle servait à accentuer l'exhortation adressée à la prostituée. A ce sujet il a déjà été signalé que cette reprise n'est sans doute pas un hasard : de la même manière que Juda avait exhorté la prostituée à se donner à lui, ainsi Tamar insiste pour confondre celui dont elle est enceinte. L'expression לְמִי qui suit cet impératif n'a pas d'autres parallèles dans ce chapitre, pas plus d'ailleurs que l'interrogation מִי. La préposition ל en revanche se trouve employée deux fois dans le contexte immédiat, à savoir dans l'ensemble textuel לוֹ אֵלֶּה אֲשֶׁר אֵלֶּה où le démonstratif אֵלֶּה anticipe déjà les éléments constituant le gage qui sont énumérés à la fin du v.25 : הַחֲתָמָה וְהַפְתִּילִים וְהַמָּטָה הָאֵלֶּה.

Critique textuelle. En comparant ces objets à ceux qui ont été mentionnés au v.18, on constate qu'ils sont maintenant déterminés par l'article, mais, surtout, qu'il y a des divergences au niveau des deux premiers : הָתָם est devenu הַחֲתָמָה et à la place du singulier הַפְתִּיל figure maintenant le pluriel הַפְתִּילִים. L'apparat critique de la BHS suggère d'adopter ces formes à celles du v.18 en suivant les versions du Pentateuque Samaritain, de la LXX, de la Peshitta, de quelques Targums et de la Vulgate - et à notre connaissance aucun exégète ne propose une autre solution³⁹⁴. Suivant le principe de la lectio difficilior et dans la mesure surtout où le texte de Gn 38 examiné jusqu'ici semble parfois faire appel à une double lecture, on est en droit d'envisager que les formes du texte massorétique ne sont pas à comprendre comme des altérations, mais à prendre telles qu'elles se présentent (pour leur explication, voir ci-dessous).

La forme הַחֲתָמָה s'explique peut-être par le contexte immédiat où Tamar se trouve toujours menacée de *mort* - fait qui pourrait être ici indiqué par la terminaison מָת. Dans la mesure cependant où les gages lui sauveront en fin de compte la vie, il est tentant de poursuivre la décomposition de הַחֲתָמָה et d'extraire de ce mot l'élément phonétique חָתָה qui correspond à un participe (qal m.sg.) du verbe חָתָה signifiant "enlever, ôter". Lu dans ce sens, הַחֲתָמָה devient "celui (= article) qui enlève la mort". En admettant la possibilité d'une telle lecture, on pourrait aussi envisager un jeu de mots, certes plus osé, entre הַפְתִּילִים et הַפְּלִיטִים/הַפְּלִיטִי, "rescapé" - qui irait dans le même sens, sauf que le pluriel indiquerait ici que Tamar - enceinte - n'est pas la seule à réchapper ainsi à la mort³⁹⁵.

(25) Quand on la faisait sortir, elle envoya dire à son beau-père : "de l'homme à qui (sont) ceux-ci (i.e. ces choses) je suis enceinte ; puis elle dit : "reconnais-donc à qui (sont) ce sceau, ces chaînes et ce bâton".

Contrairement au v.25 avec ses répétitions et ses formulations complexes, le v.26 se présente d'abord de façon très concise : l'exécution de l'acte de reconnaissance demandé au v.25 tient en deux mots sans que les objets en question soient repris - וַיִּכָּר הַיּוֹדָה ; s'ensuit immédiatement une déclaration introduite par וַיֹּאמֶר qui tient elle aussi en deux termes seulement : צָדִיקָה מִמֶּנִּי.

Depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à nos jours, צָדִיקָה מִמֶּנִּי est régulièrement rendu par "elle est plus juste que moi" - traduction qui part de la compréhension habituelle d'un מִן comparatif³⁹⁶. Cependant A. Dillmann (1882) déjà sentait apparemment le besoin de relativiser cette compréhension en expliquant que Tamar avait, en fait, agi de façon moins injuste que Juda - ce qui revient à dire que l'énoncé du v.26 n'a pas une valeur absolue (Tamar n'est pas une figure du Juste), mais qu'il se réfère à une

³⁹⁴ Cf., en guise d'exemple, E. Salm (1996: 34) : "V25g weist eine Textverderbnis auf in der Art und Anzahl der Pfandstücke, die Juda Tamar gab. Es ist von einem Siegel anstelle eines Siegelrings und von Schnüren (Plural statt Singular) die Rede. Aufgrund der parallelen Aufzählung in V18, des kontextuellen Bezuges von V25 und der Lesarten vieler Versionen ist der masoretische Text in הַחֲתָמָה וְהַפְּתִילִים zu ändern." Notons en passant que Salm ne justifie en aucune façon la traduction de הַחֲתָמָה - qui est un hapax - par "Siegelring" qu'elle oppose à הָתָם, "Siegel".

³⁹⁵ Voir aussi infra § B.IV.2.2.2.

³⁹⁶ Cf., p. ex., F. Delitzsch (1872: 461), S.R. Driver (1904: 331), H.E. Ryle (1921: 362), U. Cassuto (1925: 31), P. Heinisch (1930: 356), B. Jacob (1934: 718 ; cependant : "sie ist edler als ich"), J. Chaine (1948: 384), J.W.H. Bos (1988: 43), N. Fuhrmann (1989: 145), F. Van Dijk-Hemmes (1989: 151), M.P. Cowan (1990: 108), S.P. Jeanson (1990: 105), M.E. Andrew (1993: 262), E.M. Menn (1997: 62). Cf. aussi la Bible Rabinique, la Pléiade, ou encore Chouraqui.

situation concrète en rapport avec le comportement de Juda³⁹⁷. D'autres comprennent la racine צדק plutôt dans un sens législatif et traduisent ce passage ainsi par "sie hat mehr Recht als ich"³⁹⁸ - "sie ist im Recht gegen mich"³⁹⁹ - "sie ist mir gegenüber im Recht"⁴⁰⁰ (= elle est en droit contre moi). A part l'idée d'un כן d'exclusivité menant à la traduction : "Sie ist saddiq, ich bin es nicht" (= elle est saddiq, moi je ne le suis pas)⁴⁰¹ - on mentionnera encore une compréhension de צדק qui s'est imposée ces dernières années surtout, bien qu'elle remonte, quant au fond, à la fin du siècle dernier : "... im alten Israel wurde ein Verhalten, ein Handeln nicht an einer ideellen Norm gemessen, sondern an dem jeweiligen Gemeinschaftsverhältnis selbst, in dem sich der Partner gerade zu bewähren hatte. «Jedes Verhältnis bringt bestimmte Ansprüche an das Verhalten mit sich, und die Befriedigung dieser Ansprüche, welche sich aus dem Verhältnis ergeben und bei welcher allein das Verhältnis bestehen kann, wird mit unserem Begriff (צדק) bezeichnet»".⁴⁰² De cette définition ("Gemeinschaftsverhältnis" = relation communautaire) découle en fin de compte l'idée plus large de la "Gemeinschaftstreue" exprimant la fidélité ou la solidarité envers la communauté. C'est de cette solidarité, ainsi par exemple A. Soete, que Tamar aurait fait preuve contrairement à Onan et Juda : elle s'est fait un devoir de défendre le droit de son mari défunt à lui donner un héritier afin de garantir l'intégrité de la famille de ce dernier ; cette intégrité est ainsi estimée plus importante que le fait d'avoir des enfants à soi, et la fidélité se trouve élevée au dessus de l'homme et de sa propre vie⁴⁰³.

Nous aurons l'occasion de revenir sur les connotations de la racine צדק - et notamment à celle de la fidélité envers la communauté⁴⁰⁴ - mais il est évident qu'il s'agit en Gn 38,26 d'un jugement prononcé par rapport à la situation précise, où il a une valeur absolue - valeur qui, bien entendu, se trouverait relativisée en dehors du contexte en question. Dans la mesure où la suite du v.26 rappelle cette situation précise, la traduction habituelle de צדקה ממני par "elle est plus juste que moi"⁴⁰⁵ n'est donc aucunement ambiguë et pourrait, a priori, être maintenue ici. C'est seulement dans la mesure où il s'agirait d'un contexte juridique qu'il serait préférable de rendre cette expression par "elle est en droit contre moi", bien que l'on perde ainsi quelque peu la complexité du terme צדק.

Par rapport au caractère concis des deux premiers ensembles du v.26, le troisième ensemble ressort en raison de sa double introduction כִּי-עַל-כֵּן, car l'emploi de la particule כִּי aurait été parfaitement suffisante. L'ensemble כִּי-עַל-כֵּן n'ayant aucune autre occurrence en Gn 38 - pas plus d'ailleurs que עַל-כֵּן ou כֵּן - on est de nouveau amenés à s'interroger sur d'éventuelles intertextualités. A cet égard on peut dès maintenant signaler que כִּי-עַל-כֵּן ne conduit à aucun autre texte susceptible d'être rapproché de Gn 38, de sorte que cette expression doit s'expliquer au niveau interne : dans la mesure où l'aspect causatif y est redoublé, elle pourrait servir à souligner davantage la raison que Juda donne de la justification de Tamar, voire peut-être la justification elle-même si l'on considère que כֵּן I a le sens de "juste, droit, vrai". Quant à la raison donnée par Juda, à savoir לֹא-נִתְּתִיָּה לְשָׁלָה בְּנִי, nous avons déjà signalé et évalué ses liens avec les vv. 9 (négation + נתן). 11 (שָׁלָה בְּנִי). 14 (לֹא-נִתְּתִיָּה לּוֹ לְאִשָּׁה). Il reste à signaler que la parole de Juda au v.26 diffère de la finale du v.14 par l'absence de l'élément לְאִשָּׁה. Cette divergence entre les vv.14 et 26, nous le verrons un peu plus loin, a souvent été interprétée en rapport avec la loi du lévirat pour argumenter que celle-ci impliquait ou non le mariage. En s'appuyant sur les observations faites jusqu'ici au niveau des tensions internes et des intertextualités, il semble toutefois que cette question soit secondaire dans l'histoire de Juda et Tamar où plusieurs indices suggèrent que l'enjeu principal est celui d'une descendance.

La finale du v.26 - וְלֹא-יָסַף עוֹד לְדַעְתָּהּ - a elle aussi déjà été mentionnée auparavant puisqu'on y retrouve l'ensemble יספ עוד (cf.v.5) ainsi que le verbe ידע (cf. vv.9.16) désignant ici le rapport sexuel.

³⁹⁷ A. Dillmann (1882: 381) : "... erklärt, sie sei gerechter als er, d.h. habe mit der Erschleichung der Beiwohnung nicht so ungerecht gehandelt wie er mit der Vorenthaltung des Schela"; cf. H. Junker (1949: 112) : "sie ist weniger schuldig als ich".

³⁹⁸ H. Gunkel (1901: 372) ; cf. aussi E.A. Speiser (1964: 298) ou encore A. Wildavsky (1994: 41).

³⁹⁹ G. von Rad (1967: 312) - propos que la traduction française (1968: 364) rend cependant par : "elle est plus juste que moi" ; cf. aussi C. Westermann (1982: 42) ou H. Schüngel-Straumann (1984: 154).

⁴⁰⁰ L. Ruppert (1984: 222) ; cf. J. Scharbert (1986: 246), J.A. Soggin (1997: 497) ou aussi la variante chez E. Salm (1996: 190) : "sie hat sich mir gegenüber (als) gerecht erwiesen".

⁴⁰¹ Cf. K. Koch (1953 ; 1991: 75) qui sert de référence à H.J. Boecker (1964: 127 ; cf. aussi 1997: 66s) et à Th. Krüger (1993: 220) ; H. H. Schmid (1968: 92 note 6) : "min ist ausschließlich gemeint. Ungnad. : Heb. Gram., § 481", repris par A. Soete (1987: 154) ; voir aussi J.G. Williams (1982: 103) : "she is more righteous than I (i.e. "she is vindicated and I am guilty")".

⁴⁰² G. von Rad (1957: 369) qui cite ici H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch*, 1893 (7e éd.), 273.

⁴⁰³ A. Soete (1987: 159ss) ; cf. aussi Th. Krüger (1993: 220) et ci-dessus la note précédente.

⁴⁰⁴ Cf. infra § B.IV.2.2.2.5.b.

⁴⁰⁵ Cf. aussi B.J. Diebner (1992/93: 70).

(26) Juda (les) reconnu et dit : "elle est en droit contre moi, car je ne l'ai pas donnée à Shéla, mon fils" ; et il ne la connut plus (et il n'eût plus de rapport sexuel avec elle).

La combinaison יסר עור (introduit en Gn 38,5 la naissance de Shéla (וַתֵּסֶר עֹר וַתֵּלֶד) - personnage dont il est justement question au v.26. Dans la seconde partie du v.5, cette naissance a été exprimée à travers l'infinitif בְּלִדְתָּהּ - qui atteste une certaine ressemblance formelle avec l'infinitif לְדַעְתָּהּ du v.26 - tout en ayant été liée à la localité Kézib dont la lecture au second degré, à savoir "mensonge", semblait anticiper les événements du v.11 (renvoi de Tamar et fausse promesse de Juda au sujet de Shéla). Le verbe ידע, au contraire, déterminait aux vv.9 et 16 respectivement le comportement d'Onan et de Juda : si Onan n'avait pas agi comme il l'a fait en raison de son "savoir", la suite de l'histoire n'aurait pas eu de raison d'être - et si Juda avait su qu'il avait affaire à sa belle-fille, il n'aurait pas eu de rapport sexuel avec elle. Ainsi la finale du v.26 rappelle-t-elle, par son vocabulaire, quelques événements qui ont fait avancer le récit jusqu'ici - ainsi que deux législations (lévirat, v.9/inceste, v.16).

La finale du v.26 se trouve, en effet, régulièrement interprétée par rapport au lévirat ou/et le tabou de l'inceste. Selon les uns, cette finale confirmerait ce qui est déjà donné à entendre au v.16 - sauf que l'opposition à la relation incestueuse entre belle-fille et beau-père est ici attribuée tantôt à Juda lui-même⁴⁰⁶, tantôt au texte ou au narrateur⁴⁰⁷ ou encore à un rédacteur sacerdotal (P) qui aurait ajouté cette finale pour signaler que Juda n'aurait pas volontairement ignoré l'interdit de l'inceste⁴⁰⁸. D'autres s'opposent à ces explications pour des raisons diverses et y voient plutôt un indice que le lévirat, (ici accompli par Juda malgré lui), n'impliquait pas le mariage, mais seulement la procréation⁴⁰⁹ - voire, au contraire, que Juda n'y est pas compris comme un lévir en raison justement de l'absence de mariage⁴¹⁰. S'y ajoutent quelques voix isolées, telle celle de S.P. Jeanson pour qui cette finale laisse entendre que Juda continue à avoir un comportement injuste envers Tamar en ce qu'il ne se soucie pas de son avenir (il ne la donne pas à Shéla, ni ne l'épouse lui-même)⁴¹¹, ou encore celle de J.W.H. Bos qui joue ici sur la racine ידע : "Judah did not know Tamar; now that he knows her, the need for further knowledge is over."⁴¹² Notons aussi qu'une des variantes de l'exégèse rabbinique de Gn 38,26b trouve encore de nos jours des adeptes comme en témoignent, par

⁴⁰⁶ Cf., p. ex., F. Delitzsch (1872: 462), C.F. Keil (1878: 289), A. Dillmann (1882: 381), H. Gunkel (1901: 377), E. König (1925: 675), G. von Rad (1949 ; 1967: 316).

⁴⁰⁷ Cf., p. ex., H. Junker (1949: 112s), C. Westermann (1982: 50), Th. Krüger (1993: 213).

⁴⁰⁸ S. Niditch (1979: 148) ; cf. cependant E. Salm (1996: 149 note 538) : "Die syntaktische und stilistische Analyse gab jedoch keine Hinweise darauf, hier eine redaktionelle Bearbeitung annehmen zu müssen."

⁴⁰⁹ Cf. les propos très prudents d'A.B. Ehrlich (1908: 193) qui s'oppose par "intuition" à l'idée de l'inceste : "Dass Juda der Tamar hernach nicht beiwohnte, scheint mir mit der Verwandtschaft zwischen den beiden nichts zu tun zu haben. Ich vermute vielmehr, dass, wenigstens in der älteren Zeit, in jeder Pflichtehe, selbst wenn sie der Schwager vollzog, die eheliche Beziehung eingestellt wurde oder werden konnte, sobald die Geburt eines Kindes kam oder auch nur in Aussicht stand". B. Jacob (1934: 720) donne une explication théologique faisant intervenir le "plan divin", mais ne se prononce pas sur le lévirat : "Aber die Worte können nicht bedeuten: *er fuhr nicht mehr fort* (...), in dem Sinne, daß er sich von ihr fernhielt, nachdem er in ihr seine Schwiegertochter erkannt hatte, denn wäre in der Beiwohnung ein Verbrechen gesehen worden, so bauchte Juda für den Abbruch nicht besonders gelobt zu werden. Sondern es soll gesagt werden: die providentielle Absicht, daß Tamars Leib gesegnet werden sollte, war erfüllt und dies erkannte Juda an." (cf. aussi H.R. § 2.2.1.1) ; voir aussi B. Vawter (1977: 400), cependant sans connotation théologique : "*but he had no further relations with her* is the acknowledgement that her life now been fulfilled in the offspring that he will accept as his own". H.J. Boecker (1997: 68), finalement, est d'avis que l'idée de l'inceste n'est pas de mise après la mort du fils : "Ob das Verbot, mit der Schwiegertochter geschlechtlichen Umgang zu haben, das später in die Reihe der Tabuvorschriften aufgenommen wurde (Lev 18,15) und auch im altorientalischen Recht belegt ist, dies verhindert hat, ist eher unwahrscheinlich, denn dies Verbot hat nach dem Tod des Sohnes seine Existenzberechtigung verloren" ; quant au "mariage", H.J. Boecker estime qu'il n'en a jamais été question en Gn 38, ni au v.8, ni au v.26 (absence de לְאִשָּׁה), tandis que le v.14 serait un ajout (cf. ibid. 66s). L'absence de la précision לְאִשָּׁה au v.26 est aussi signalée par G.W. Coats (1972: 465s) qui en déduit, comme déjà A.B. Ehrlich, que le lévirat n'impliquait pas le mariage. Il est suivi, entre autres, par L. Ruppert (1984: 216) - selon lequel Gn 38,26b signifierait que le comportement extrême de Tamar ne doit pas être imité - et aussi par A. Soete (1987: 156).

⁴¹⁰ Cf. E. Salm (1996: 149).

⁴¹¹ S.P. Jeanson (1990: 105s). Il est juste que la finale de Gn 38 ne précise en rien la future situation sociale de Tamar, mais ce non-dit peut aussi servir à attirer l'attention sur ce qui est dit (et donc à le souligner), à savoir que Tamar aura des enfants. Cf. à ce sujet aussi ci-dessous où nous reviendrons sur la question du but de l'action de Tamar.

⁴¹² J.W.H. Bos (1988: 42). Ces propos ne nous paraissent guère contribuer à éclaircir le texte, bien que J.W.H. Bos ait raison de signaler que l'emploi de la racine ידע est ici plutôt inhabituelle.

exemple, ces propos de M.A. Friedmann : "Judah's refraining from further intimacy with Tamar could likewise be explained by his fear of contact with her as a 'killer woman' "⁴¹³. On retrouve ici de nouveau un motif que le texte de Gn 38 semble déjà avoir exploité (implicitement), à savoir celui de la femme fatale responsable de la mort de ses maris (cf. v.11). Aussi cette lecture n'est-elle peut-être pas à exclure entièrement, bien qu'elle ne soit seulement envisageable qu'à la condition que cette superstition soit exclusivement liée au mariage ; s'il s'agissait simplement du rapport sexuel (hors mariage), il serait effectivement déjà trop tard pour Juda. Notons finalement que cette lecture n'explique pas pourquoi 38,26b se sert de ידע au lieu de בוא אל.

Les vv.24-26 ramènent régulièrement les exégètes à la question du but poursuivi par Tamar. Les réponses données ne sont pas indépendantes de la finale de Gn 38, c'est-à-dire du récit des naissances (vv.27-30), mais dans la mesure où elles reprennent aussi la loi du lévirat ainsi que les notions inhérentes à la racine זרק - deux données déjà discutées - on pourra dès à présent en donner un aperçu.

Argumentant à partir du lévirat (Dt 25,5ss), plusieurs exégètes estiment que Tamar s'est fait un devoir de perpétuer la lignée de son mari défunt⁴¹⁴. Cette idée est également présente chez ceux qui y voient un acte témoignant de la fidélité de Tamar envers sa famille ou la communauté ("Gemeinschaftstreue") et⁴¹⁵/ou de son propre désir d'avoir un enfant⁴¹⁶. D'autres dissocient ce désir du souci envers la communauté en parlant uniquement de son envie (naturelle) d'être mère⁴¹⁷ - envie aussi liée à la question de sa sécurité matérielle⁴¹⁸. Cette dernière donnée se rapproche de l'enjeu du statut social de Tamar⁴¹⁹, tandis que l'enjeu général de la vie/survie de la lignée, alors mis en avant⁴²⁰, est lui aussi, parfois, associé aux implications mentionnées ci-dessus⁴²¹.

Ces nuances démontrent que le texte se prête à plusieurs interprétations selon que l'on accentue telle ou telle donnée ou selon que l'on déduise telle ou telle chose d'une information qui, parfois, n'est que partielle. C'est là un phénomène classique dans le domaine de l'exégèse biblique, mais il est aussi un fait que Gn 38 reste particulièrement ambigu à plusieurs égards. Ceci résulte probablement, du moins en partie, d'une circonstance déjà soulevée par G. von Rad (1949 ; 1968:369), à savoir que "dans ce récit, à la différence de beaucoup d'autres, nous avons la chance de connaître l'opinion du narrateur sur ces événements" - à quoi s'ajoute que cette opinion du narrateur se dessine parallèlement aux intentions qu'il prête aux personnages de son histoire. Or, ces deux niveaux ne sont pas à confondre. En ce qui concerne Tamar, la première information explicite quant à ses intentions figure à la fin du v.14 où l'expression נתן לאשה exprime son attente, déçue, de devenir l'épouse de Shéla⁴²². Le fait qu'elle s'arrange ensuite pour avoir un rapport sexuel avec Juda soulève la question de savoir si elle espérait tomber enceinte de lui afin de pouvoir le contraindre à l'épouser. Ni Tamar, ni d'ailleurs le narrateur, ne le disent, et la seule information qu'ils donnent est celui de la conception, הרה (vv.18.25). Aussi semble-t-il qu'on ne puisse guère se

⁴¹³ M.A. Friedmann (1990: 29). Cf. déjà M.M. Kasher (1962: 78).

⁴¹⁴ Cf. H. Gunkel (1901: 374.376), P. Heinisch (1930: 358), H. Junker (1949: 113), V.H. Matthews/ D.C. Benjamin (1993: 119).

⁴¹⁵ Cf. Th. Krüger (1993: 211.220).

⁴¹⁶ Cf. H. Holzinger (1898: 230), H. Schüngel-Straumann (1984: 154).

⁴¹⁷ Cf. C.F. Keil (1878: 289), O. Procksch (1924: 213), E. König (1925: 675).

⁴¹⁸ Cf. G.W. Coats (1972: 464s) ; voir aussi E. Fuchs (1989: 161) qui fait un rapprochement avec Ruth : "Both Ruth and Tamar are shown to fight for their own benefit and security." Pour la comparaison entre Ruth et Tamar, cf. aussi infra § B.IV.2.2.2.5.b.

⁴¹⁹ S. Niditch (1979: 148) : "Through her children, born of Judah, Tamar is made a full member of the patriarchal clan which she has first joined through her marriage to Er". Selon E. Salm (1996), Tamar perd la position sociale qui lui est due par la décision prise par Juda au v.11 (ibid. 180) ; le fait d'avoir un enfant ne serait qu'un but partiel du stratagème de Tamar afin d'obtenir la position sociale qu'elle reçoit clairement en 26b (ibid. 196) ; en y signalant que Juda n'avait plus de contact sexuel avec Tamar, le narrateur les montrerait de nouveau dans les positions sociales qui leur reviennent (ibid. 175). Or, au v.11, Tamar est dite "belle-fille" de Juda, et c'est ce même terme qui revient au v.24,- ce qui laisse clairement entendre qu'elle n'a jamais perdu ce statut social-là (cf. d'ailleurs, ibid. 166, où E. Salm dit elle-même concernant la décision prise au v.11 : "Gleichzeitig wird Tamar dadurch gezeigt, daß sie - gemäß der gesellschaftlichen Norm - trotz der räumlichen Distanz weiterhin an die Familie Judas gebunden bleibt"). On notera que Gn 38,26 ne dit en rien que Tamar deviendra la femme de Shéla, de sorte qu'il n'y a donc aucun changement quant à sa position sociale : elle était et reste la belle-fille de Juda. Ce qui change son statut est le fait qu'elle deviendra mère - information cependant qu'E. Salm estime secondaire.

⁴²⁰ Cf., p. ex., M.E. Andrew (1993: 267s) et sa référence à B.S. Childs (1979: 156s).

⁴²¹ Cf., p. ex., G. von Rad (1949 ; 1968:317), C. Westermann (1982: 51), A. Wildavsky (1994: 43).

⁴²² Cf., p. ex., E. Salm (1996: 143).

tromper en supposant que le but de Thamar - approuvé par le narrateur - est celui d'une descendance. Quant à la question de savoir si elle la souhaite en raison d'un désir de maternité, il faut admettre avec G. von Rad (1949 ; 1967:317) que le texte ne se prononce pas - et il n'en ressort pas davantage qu'elle se trouve dans le besoin matériel ou qu'elle cherche une assurance pour sa vieillesse. A-t-elle agi par fidélité à son mari défunt pour garantir la survie de sa lignée? Au niveau du texte même de Gn 38, cette hypothèse n'est ni contredite, ni confirmée. Dans le cadre plus large de l'Ancien Testament cependant elle semble être compromise en ce que les listes généalogiques voient en Pérez et Zérach des descendants non pas d'Er, mais de Juda (Gn 46,12 ; Nb 26,20 ; 1C 2,4 ; cf. Ruth 4,12). Le but est-il alors de sauvegarder la survie de la lignée de Juda ? ici aussi le texte reste muet - du moins en ce qui concerne l'intention de Thamar ; au niveau du narrateur, par contre, il en est peut-être autrement.

Comme déjà signalé plus haut, le v.26b renvoie fort probablement au v.5 et il est évident que les informations respectives, à savoir *לֹא-יָסַף עוֹד לְדַעְתָּהּ* (v.26) et *וַתִּסָּף עוֹד וַתֵּלֶד* (v.5) sont en opposition : au v.5 s'achève la fondation de la famille de Juda qui, d'après le v.26, ne créera pas une nouvelle famille avec Thamar ; l'infinitif *בְּלִדְתָּהּ* (v.5), au contraire - probablement aussi évoqué par *לְדַעְתָּהּ* (v.26) - sera repris au v.28, de sorte qu'il y aura finalement aussi une correspondance entre la femme de Juda et Thamar. Autrement dit : les deux femmes donnent des enfants à Juda, mais tandis que la première - la Cananéenne - fonde une famille avec lui, il n'y aucun indice que la seconde - peut-être elle-aussi étrangère - en fasse de même. Le premier mouvement vers l'extérieur (Juda quitte ses frères et fonde une famille avec une étrangère) se trouve en quelque sorte amplifié à la fin du v.26 : on y sort du cadre familial au sens strict (pas de cohabitation entre le père et la mère), à quoi s'ajoute que la nouvelle descendance a été procréée dans une relation interdite selon Lv 18,15 ; 20,12, où cet interdit semble justement viser la protection du noyau familial et, par là, de la communauté⁴²³. Juda, comme d'ailleurs les autres personnages, apparaît certes dans ce récit comme un individu, mais s'agissant de la seule *histoire* consacrée à sa descendance, Gn 38 fait aussi fonction de récit fondateur dont la valeur symbolique ne devra pas être sous-estimée : Juda peut représenter la tribu, voire le royaume (du sud) ou encore, si on se situe à une époque tardive, la province homonyme - donc justement une communauté. Cette survie serait donc garantie malgré (ou même grâce à) la transgression de certaines lois sacerdotales, tout en impliquant un dépassement ou éclatement du cadre familial habituel qui, de plus, comporte probablement la figure d'une étrangère. Ces observations mènent finalement à la question de l'identité qui sera à reprendre lors de la discussion du récit des naissances (vv.27-30) en ce que la figure des jumeaux pourrait s'y inscrire (cf. infra § V.2.2.2.b).

IV.2 *Vérification d'éventuelles intertextualités*

IV.2.1 Pour ce qui est de l'**histoire de Joseph**, la recherche se limitera ici à *שָׁלַשׁ* (et variantes), *יָצָא* (hifil), *הָיָא*, [ן] *הָאֵלָה*, *מִמֶּנִּי*, *צָדֵק*, ainsi qu'à l'impératif et à l'inacc. conv. hifil de *נָכַר* - car le substantif *תַּחֲשׁוּ*, le verbe *שָׁרַף* et les expressions *לְמִי* et *כִּי-עַל-כֵּן*⁴²⁴ n'y sont pas attestés.

A part en 42,17, où Joseph retient ses frères sous garde pendant *trois jours*, le chiffre "trois" (fém. abs. ou cs.) est exclusivement, et à plusieurs reprises, employé en 40,10ss, c'est-à-dire dans le contexte des songes de l'échanson et du panetier (vv. 10.12.13.16.17.18.19) que ces derniers racontent à Joseph. Dans le songe du premier figure la forme *וְהָיָא* - attestée nulle part ailleurs en Gn 37.39-50⁴²⁵ - qui se réfère ici à la vigne (v.10), tandis que l'interprétation positive de ce songe par Joseph sera ensuite liée à sa propre *sortie*, *יָצָא* (hifil), de la prison : *וְהוֹצֵאתִנִּי מִן-הַבַּיִת הַזֶּה* (v.14). Outre le fait que la forme verbale diffère de celles qui sont attestées en Gn 38,24.25, on note que *יָצָא* a ici une connotation positive⁴²⁶ - comme d'ailleurs plus tard dans l'Exode - tandis qu'en Gn 38 ce verbe est lié à la mise à mort. La tension vie-mort, quasi omniprésente dans l'histoire de Juda et Thamar, est certes aussi au centre de l'interprétation et de la réalisation des deux songes via l'opposition entre état de grâce (vv.13.21) et peine capitale (vv.19.22 qui mentionnent plusieurs

⁴²³ A ce sujet, voir supra le deuxième bilan intermédiaire des intertextualités § 3.d.

⁴²⁴ Le terme *כֵּן* I signalé dans les tensions internes trouve plusieurs occurrences au ch. 42 dont le contexte cependant ne conduit aucunement à Gn 38.

⁴²⁵ La forme *הָיָא* est employée en 43,32 seulement où elle se réfère à *תוֹעֵבָה*, mais le contenu - c'est une abomination pour les Egyptiens de manger avec les Hébreux - n'a aucun rapport avec Gn 38.

⁴²⁶ Cf. aussi la libération de Siméon en 43,23.

moyens d'exécution, mais pas celle par le feu), encore est-il qu'aucune des images utilisées (vigne, corbeille etc.) n'évoque Gn 38, de sorte qu'une interdépendance peut être exclue⁴²⁷.

Le pronom démonstratif *אֵלֶּה* étant très fréquent dans l'Ancien Testament, on ne saurait en faire, à lui-seul, l'indice d'une intertextualité. Gn 48,8 est l'unique passage où le parallélisme linguistique ne se limite peut-être pas uniquement à ce pronom démonstratif puisqu'il y est précédé de la particule interrogative *מִן* (*מִי אֵלֶּה*, "qui sont ceux- là ?"), tandis que la seconde partie du discours de Thamar (38,25) comporte *לָמִי*, "à qui", suivie, quelques mots plus loin, de *הָאֵלֶּה*. Des divergences de formes et de contenu s'opposent toutefois à un rapprochement de ces deux passages : en 48,8 il s'agit d'une question se rapportant à des personnes, en 38,25 d'une exhortation relative à la reconnaissance d'objets, à quoi s'ajoute qu'en 38,25 *הָאֵלֶּה* a, contrairement à *אֵלֶּה* en 48,8, la fonction d'un attribut⁴²⁸.

La combinaison de *מִן* avec un suffixe 1.sg. - *מִמֶּנִּי* - compte deux attestations dans l'histoire de Joseph, qui figurent dans un seul et même verset, à savoir en 39,9. La femme de Potiphar ayant fait des avances à Joseph, celui-ci la repousse en disant : "Il n'y a personne de *plus grand que moi* dans cette maison (*אֵינְנִי גָדוֹל בְּבֵית הָהָא מִמֶּנִּי*) et il ne *me* refuse rien (*וְלֹא-הִשָּׁךְ מִמֶּנִּי מְאוּמָה*) si ce n'est toi parce-que tu es sa femme ; comment donc pourrais-je faire ce grand mal et pécher contre Dieu ?". L'absence de la racine *צִדֵּק*⁴²⁹ surtout, mais aussi le manque d'autres parallèles linguistiques avec Gn 38,24-26 s'opposent ici à ce que l'on établisse un lien quelconque. Au niveau du contenu on admettra que l'interdit de toucher à la femme d'autrui peut rappeler une des thématiques de Gn 38 qui est celle d'une relation sexuelle interdite (entre beau-frère et belle-soeur, cf. Gn 38,8.9 et Lv 18,16 ; 20,21 ; entre beau-père et belle-fille, cf. Gn 38,16 et Lv 18,15 ; 20,12), mais les fautes en question n'entrent pas dans la même catégorie. Reste l'hypothèse d'une opposition voulue (et aux connotations morales) entre Joseph - qui a su résister aux avances de la femme de Potiphar- et Juda - qui n'a pas su résister à la prostituée⁴³⁰ - hypothèse qui, à notre avis, est compromise pour la simple raison que ce rapport avec la prostituée ne se trouve pas critiqué dans l'histoire de Juda et Thamar. Qu'en est-il d'une comparaison (par opposition) entre Thamar et la femme de Potiphar - l'une usant de sa séduction afin d'avoir une descendance, l'autre n'agissant que par pur plaisir ? A ce sujet on notera tout d'abord qu'une comparaison entre ces deux figures féminines n'est suggérée qu'en raison de la juxtaposition actuelle des récits les concernant, car faute de parallèles linguistiques entre Gn 38 et 39 on admettra qu'un tel lien ne s'imposerait guère si l'histoire de Juda et Thamar avait été placée quelques chapitres avant ou après l'épisode entre Joseph et la femme de Potiphar⁴³¹.

Selon certains, il y aurait une tension au niveau du modèle dit de "la femme étrangère séductrice". Certes, contrairement à la femme de Potiphar, Thamar n'est pas explicitement présentée comme une étrangère, "da jedoch aus Gen 38 implizit hervorgeht, daß Tamar eine Kanaanäerin ist, kann man mit großer Wahrscheinlichkeit hier einen Ursprung dieses Denkmodells finden" (E. Salm 1996: 132). Les exégètes ayant travaillé sur ce modèle distinguent deux figures : celle de la "séductrice négative" - que serait ici la femme de Potiphar - et celle de la "séductrice positive" représentée par Thamar, mais aussi par des femmes telles que Ruth ou les filles de Loth⁴³². Gn 39 est donc en cela en opposition avec Gn 38, mais aussi avec Gn 41,45 où Joseph épouse une Egyptienne. Cette double image de la femme étrangère, l'une positive, l'autre négative, conduit de nouveau à la relativisation d'une optique catégorique selon laquelle toutes les femmes étrangères seraient mauvaises. On admettra que l'histoire de Juda et Thamar n'aurait pas besoin de Gn 39 pour que ses lecteurs/auditeurs comprennent ce message, mais que celui-ci se trouve effectivement accentué par cet épisode.⁴³³

⁴²⁷ Quant au hifil de *יָצָא*, on note qu'un impératif 2.m.pl. est employé en 45,1 - cependant sans suffixe et dans un contexte fort différent de celui de Gn 38,24 ; une dernière occurrence de *יָצָא* (hifil) figure en 48,12 dont le contenu diffère de nouveau de celui de Gn 38,24ss.

⁴²⁸ Avec cette fonction on le retrouve 6x dans l'histoire de Joseph, mais aucun des passages concernés (39,7 ; 41,35 ; 43,7 ; 44,6.7 ; 48,1) ne se prête à être rapproché de Gn 38. Cf. encore Gn 49,28 où *אֵלֶּה* est cependant, contrairement à Gn 38,25, précédé de *כֵּן*.

⁴²⁹ La racine *צִדֵּק* n'est employée qu'en 44,16 où elle figure au hitpaël et dans un contexte autre que celui de Gn 38,26.

⁴³⁰ Cf. p. ex., H.-Chr. Schmitt (1980: 87).

⁴³¹ Ce manque de parallèles linguistiques - qui aurait pu être évité - s'oppose à l'hypothèse, entre autres défendue par E. Salm (1996: 198 notamment) que Gn 38 et 37.39-50 sont d'une même main. A ce sujet, voir les résultats des comparaisons précédentes entre Gn 38 et l'histoire de Joseph.

⁴³² Cf. E. Salm (1996: 130ss) avec indications bibliographiques. Voir aussi E.M. Menn (1997: 77s) et le bref résumé qu'elle fait (n.131) de la lecture proposée par M. Bal.

⁴³³ En ce qui concerne le rapprochement entre Thamar et Ruth, cf. inra § B.IV.2.2.2.5.b et c. Pour Thamar, Ruth et les filles de

Le parallèle linguistique entre Gn 37,32 et 38,25 - הָכֵר-נָא - est indéniable et se trouve complété par l'inaccompli converti hifil de la racine נָכַר qui figure à la 3.m.sg en Gn 38,26 et, avec un suffixe 3.fém.sg, en 37,33 - puis par l'emploi du verbe שָׁלַח en 38,25 et 37,32. Les exégètes soulevant ces parallèles en déduisent souvent une interdépendance tout en l'évaluant différemment.

Pour B.Vawter (1977) il s'agit de la confirmation que Gn 37 et 38 sont d'un même auteur (J), mais dans la mesure où il ne propose aucune interprétation au niveau thématique, il ne semble y voir qu'une simple donnée stylistique caractéristique de cet auteur⁴³⁴. Il en est autrement pour U.Cassuto (1929 ; 1973: 31) qui fait intervenir la loi du talion : Juda est responsable de la vente de Joseph - fait caché au moyen de la robe tachée de sang - et il est puni de cette faute par le blâme qu'il subit en Gn 38,26. La logique du talion est également exploitée par R.Alter (1981) qui, entre autres, introduit aussi l'opposition du "trompeur trompé" reprise par d'autres exégètes. On peut ici se référer à l'article de M.E. Andrew (1993) qui résume notamment les positions d'Alter⁴³⁵, mais aussi les rejette pour proposer une autre lecture : "To return to Alter's point: it is not the act of recognition as a literary motif connected with Gen 37 which is the important thing. It is rather that Tamar *sending* so boldly to Judah that makes him recognize the importance of the continuance of life which cedes to nothing else. Tamar has been more righteous than he in her zeal for this." Quant au lien entre Gn 38,25s et l'histoire de Joseph, M.E. Andrew (ibid. 266) ne se réfère plus à Gn 37, mais au rôle positif que Juda jouera ensuite au ch.44 : "All honour to Judah that he was prepared to make this admission, he also promotes life later in the Story of Joseph. When Joseph threatens to take Benjamin as a slave, Judah refers to Jacob already having lost one son, and pleads that his father's life is bound up with Benjamin's life (44,30)."⁴³⁶

Ce rôle est également accentué par W. Dietrich (1989) qui introduit dans sa discussion de Gn 37,32s et 38,25s un aspect rédactionnel : "Sicher kein Zufall ist die enge Parallelität zwischen 38,25f. und 37,32f. Doch im Gegensatz zu Blum (...) scheint es mir eindeutig, daß 38,25f. nach 37,32f. gestaltet ist und nicht umgekehrt. 37,32f. gehört zur Josephs-Novelle und ist ihr unentbehrlich. Der daran anklingende Passus in Gen 38,25 kann ohne weiteres wegb bleiben. V.25a hat in V.25b eine Dublette (zweimal וַיִּכָּר יְהוּדָה; אמר); וַיִּכָּר יְהוּדָה in V.26 hängt von V.25b ab; ab וַיִּאָּמֶר schließt V.26 glatt an V.25a an. Unser Zweitverfasser hat hier sehr geschickt einen Text des Väter-Saga mit der Novelle verzahnt !" (ibid. 51 n.144). L'hypothèse de W. Dietrich quant au caractère secondaire de Gn 38,25b.26a demande à être vérifiée en posant la question de savoir si l'histoire de Juda et Thamar est vraiment concevable sans ces passages : en les enlevant, la justification de Thamar et sa raison d'être - éléments importants pour l'ensemble de l'histoire - se résumeraient aux propos suivants : "Lorsqu'on la fit sortir, elle envoya dire à son beau-père : de l'homme à qui sont (appartiennent) ceux (celles)-ci je suis enceinte (v.25a). Et il dit : elle est plus juste que moi, car je ne l'ai pas donnée à Shéla, mon fis,..." (v.26 sans וַיִּכָּר יְהוּדָה). Par ce qui précède (cf. notamment le v.18), on arrive à déduire que אֵלֶּה, "ceux (celles)-ci", se réfère aux objets constituant le gage, mais compte tenu de l'importance que le concepteur de l'histoire de Juda et Thamar attribue auparavant à cette affaire de gages, il nous paraît difficilement concevable qu'il l'ait résumée, au moment capital, par un simple pronom démonstratif. A cela s'ajoute une autre donnée : le fait d'attribuer Gn 38,25b au concepteur de la version élargie de l'histoire de Joseph présuppose que ce dernier y a repris non seulement une partie de son propre texte (37,32: הָכֵר-נָא), mais aussi des éléments déjà existants de Gn 38,18 (sceau, corde, bâton) dont deux cependant attestent une autre forme en 25b. A moins, bien sûr, que ces différences soient à mettre sur le compte de copistes ultérieurs, il s'agirait ici d'une négligence de la part de ce concepteur de l'histoire de Joseph qui pourrait être due au fait qu'il s'intéressait surtout à insérer "son texte" (c'est-à-dire l'actuel v.32 du ch.37 - d'ailleurs recopié correctement). Dans la mesure toutefois où ces différences de forme semblent pouvoir être au service de paranomases - qui iraient dans le sens d'un certain style ou procédé adopté en Gn 38 - et en raison aussi des tensions internes soulevées au niveau de Gn 38,25b, on possède également des arguments en faveur d'une appartenance d'origine de ce demi-verset à l'histoire de Juda et Thamar (pour son importance, voir aussi infra nos remarques quant à la connotation juridique de la formule de reconnaissance).

Chez M.P. Cowan (1990: 190) on retrouve le thème du "trompeur trompé" - en ce qu'elle parle pour Gn 37,32 et 38,25s d'un conflit "between false recognition or perception and recognition of truth" - à quoi s'ajoute une connotation théologique : "Tamar's adherence to God's truth is all the more obvious for its being read in light of the earlier duplicity". Cette connotation est davantage explicitée par un renvoi à Gn 27,1-29; 42,7.8 où figure la racine נָכַר : "Manipulating recognition to gain power in relation to other persons is not condemned when the purpose is in harmony with God's plan. Jacob receives the birthright and

Loth, voir aussi infra le troisième bilan des intertextualités § d. Quant à la "femme étrangère", cf. infra § B.V.2.4.a.

⁴³⁴ B.Vawter (1977: 400) : "... very close literary parallel with 37:32-33 which can hardly be entirely coincidental but is rather an additional confirmation of common J authorship of these two chapters."

⁴³⁵ Cf. M.E. Andrew (1993: 266s) ; pour R. Alter, voir aussi H.R. § I.2.2.2.3.

⁴³⁶ M.E. Andrew s'oppose toutefois à une surestimation du lien entre Gn 38 et l'histoire de Joseph en ce qu'elle détourne l'attention du rôle décisif joué par Thamar.

blessing from Isaac. Tamar gains status as righteous person and ancestress of the house of Israel. Joseph convinces himself that reconciliation with his brothers is possible. Even the cruel deception of Jacob by his sons is not punished because it leads toward God's ends" (ibid. 192). Juda faisant partie des fils de Jacob, cette dernière remarque de M.P. Cowan s'oppose donc à la logique du talion ; quant à l'intervention divine ("God's ends") qui y est étroitement associée, on notera qu'elle est effectivement présente dans le contexte de la naissance de Jacob et d'Esau (cf. Gn 25,21ss - où la racine נכר fait cependant défaut) ainsi que dans l'histoire de Joseph (cf. Gn 39,3ss.23 ; 50,19 - où cette racine n'est pas davantage attestée). En Gn 38,24ss, en revanche, rien ne permet de supposer une intervention divine ou la réalisation d'un plan divin. L'argumentation de M.P. Cowan se trouve ainsi compromise du point de vue aussi bien de la forme que du contenu.

On signalera en dernier lieu l'interprétation qu'E.M. Menn (1997: 77) propose de Gn 37,32 ; 38,26 : "In Genesis 38, however, Judah's recognition of his personal belongings brings about his acceptance of responsibility for a bad situation, whereas Jacob's recognition of his son's clothing in Genesis 37 facilitates the brother's evasion of their responsibility."

D'autres exégètes signalent les correspondances linguistiques entre Gn 37,32s et 38,25s mais s'opposent à en déduire une interdépendance.

La discussion critique la plus détaillée se trouve dans l'ouvrage de H. Schweizer (1991: 328 n. 368). Admettant l'existence d'une structure parallèle des deux passages (après l'envoi, le[s] sujet[s] énonce[nt] un constat, puis une question ; quelqu'un regarde de près et donne une réponse positive), l'auteur soulève les différences : il s'agit de deux scènes complètement différentes quant à leur thématique. Les auteurs ne sont pas identiques. En Gn 37,32a, le verbe שלח est au piel et suivi de את, en Gn 38,25c par contre il est au qal et suivi de אל. En Gn 37,32ac la prise de parole est séparée de l'acte de l'envoi ; en Gn 38,25b l'envoi et la prise de parole sont présentés comme des actions simultanées, à quoi s'ajoute une nouvelle introduction de discours en 38,25g. En Gn 37, 32fg il s'agit d'une double question indirecte (avec אם) ; en Gn 38,25i la question est directe (avec הֲ). En Gn 37,33a le verbe נכר est suivi d'un suffixe absent en Gn 38,26a.⁴³⁷

En ce qui concerne notre propre position, nous rappellerons tout d'abord que la comparaison des éléments linguistiques et thématiques entreprise jusqu'ici n'a pas permis de parler de liens voulus entre Gn 38 et l'histoire de Joseph. Cette observation, bien entendu, ne constitue pas un argument en soi pour s'opposer aussi à de tels liens au niveau de Gn 37,32s et 38,25s. Elle corrobore cependant d'autres constats qui vont dans ce sens : en dehors de la démonstration de H. Schweizer, qui nous paraît convaincante dans la mesure où les différences signalées auraient pu être évitées par un compositeur adroit, on mentionnera les réflexions de D. Daube (1947: 3ss) concernant la formule de reconnaissance. Selon cet auteur, le hifil du verbe נכר peut fonctionner comme un terme technique dans le domaine du droit où il exprime alors un constat officiel. S'y référant, H.-Chr. Schmitt (1980: 87 n.390) en déduit que les ressemblances stylistiques entre Gn 37,32ss et 38,25s s'expliquent non pas par un concepteur commun, mais par l'emploi d'une même terminologie juridique. Cette conclusion est confirmée lorsqu'on examine les contextes précis.

Selon D. Daube (ibid. 4s), Gn 37,31ss s'inscrit dans une coutume législative assez répandue, que l'Ancien Testament rapporte en Ex 22,12 : lorsqu'un animal confié à la garde d'une personne a été déchiré (אֶם-טָרֵף) ; cf. Gn 37,33 : (טָרֵף טָרֵף), sous-entendu par une bête sauvage, la personne en question n'est pas obligée de dédommager le propriétaire à condition qu'il fournisse la preuve que l'animal a été déchiré (Ex 22,12 : "il l'apportera comme pièce de conviction", יָבִיאוּ עֵד ; cf. Gn 37,32 où les frères de Joseph "apportent", וַיָּבִיאוּ, la tunique comme preuve) - car il s'agit alors d'un cas de force majeure. D'après D. Daube, les frères de Joseph comptent sur cette logique (tout en en faisant un usage abusif) : "Having sold Joseph to the Ishmaelites, they dyed his coat red and delivered it to Jacob as the only trace left of his child, just as a shepherd would submit to his master the last few scraps of an animal killed by a wild beast. In this matter they gave him to understand not only that they were innocent of a deliberate treachery, but also that they were not to blame even for negligence.... their subtlety in making this use of the coat becomes all the more striking when we consider how plausible everything must have appeared by being based on an idea

⁴³⁷ Cf. aussi M.E. Andrew (1993: 266s) ou encore H.J. Boecker (1997: 54) qui admet que le procédé décrit en Gn 37,32s et 38,25s est à peu près comparable, tout en estimant que les différences de contexte ne permettent guère que l'on en déduise une interdépendance : "Der geschilderte Vorgang ist in gewisser Weise vergleichbar, aber gehört jeweils in einen so anderen Zusammenhang, daß aus der an beiden Stellen gebrauchten Aufforderung "Erkenne doch !" (37,32; 38,25) kaum auf gegenseitige Abhängigkeit geschlossen werden kann." Ce disant, H.J. Boecker (ibid. n.16) renvoie à H.Schweizer (1991: 328).

that was sanctioned by the law" (ibid. 4s). En Gn 38,25s aussi, il s'agit d'un contexte juridique - clairement indiqué par l'expression *צדקה ממני* - et selon D. Daube (ibid. 6) le terme *הכיר* y est employé "in exactly the same way: there is a submission of formal evidence with a request to acknowledge it, and the acknowledgement". Rien cependant ne permet d'y rattacher le contexte juridique précis d'Ex 22,12 qui semble se dessiner derrière Gn 37,32ss. Un autre contexte juridique, différent et de celui de Gn 37,32ss et de celui de Gn 38,25s, est celui que l'on rencontre en Gn 31,32 : accusé d'avoir volé les pénates de Laban, Jacob l'invite à vérifier si elles se trouvent en sa possession : *הֲכִיר-לָךְ מָה עָמְדִי*, "reconnait/vérifie si ce qui est chez moi est à toi". D'autres passages vétéro-testamentaires confirment que *הכיר* est employé comme terme technique juridique dans des cas très variables (cf. D.Daube ibid. 6ss).

On admettra que le rapprochement entre tel ou tel de ces passages est dépendant d'une similitude au niveau du "cas" précis - similitude qui n'existe pas entre Gn 37,32ss et Gn 38,25s. Le recours à la formule de reconnaissance en Gn 38,25s se comprend parfaitement en raison du contexte juridique, c'est-à-dire indépendamment de l'histoire de Joseph.

IV.2.2 Par rapport aux **autres textes de l'Ancien Testament**, Gn 38,24-26 invite à interroger les données suivantes :

1. Exécution (par le feu) pour délit sexuel
- 1.a Lv 21,9
- 1.b Dt 22,21 et 22,22
- 1.c La mort par le feu pour d'autres motifs : Jg 14,15 ; 15,6 - avec une évaluation de l'ensemble des parallèles entre Gn 38 et le cycle de Samson. (Jos 7,15)
2. Sceau, corde, bâton
3. *הוא/היא* (Gn 20,5)
4. *אָנְכִי הָרָה* (2 S 11,5)
5. *צדק*
- 5.a "Elle est plus juste que moi" : *צדק מן* (1 S 24,18 ; Ez 16,52 ; Jb 4,17)
- 5.b *צדקה* et *הסוד* : Tamar/Ruth et la spécificité de la notion *צדק* à l'époque tardive
- 5.c *צדקה* et *חכמה* : Tamar/Ruth et "Dame Sagesse" du livre des Proverbes

IV.2.2.1 En Gn 38,24, Juda prononce la sentence de mort ("faites-la sortir qu'elle soit brûlée") après avoir appris que sa belle-fille s'est prostituée et qu'elle est tombée enceinte de ce fait. Nous avons retenu que le chef d'accusation est celui de la prostitution - que nous traiterons ici en premier lieu (1.a) - tandis que d'autres optent plutôt pour l'adultère, ce qui nous amènera à Dt 22,22 (1.b). Un troisième sous-paragraphe sera consacré au topos plus général du feu comme moyen de châtiment : il nous conduira au cycle de Samson - dont les autres parallèles avec Gn 38 seront évalués à cette même occasion - puis, par anticipation, à Jos 7 dont la figure centrale est un ancêtre de Pérez, fils de Juda.

IV.2.2.1.a La *mise à mort par le feu* suite à une accusation portant sur la *prostitution* ne se rencontre ailleurs dans l'Ancien Testament qu'une seule fois, à savoir en Lv 21,9 (cf. déjà supra § B.I.1.2.2.6) où il s'agit du cas de la fille d'un homme prêtre :

וּבֵת אִישׁ כִּהְיוֹן כִּי תִחַל לְזִנוּת אֶת-אִבִּיהָ הִיא מְחַלְלֶת בְּאִשׁ תִּשְׁרֶף

"Et la fille d'un homme prêtre : si elle se profane en se prostituant, c'est son père qu'elle profane ; elle sera brûlée⁴³⁸ par le feu."

A cet égard il est tout d'abord intéressant de noter que les législations du Proche-Orient Ancien réservent la peine du feu aux femmes religieuses. La source principale en est le Code d'Hammurabi (CH) dont les passages en question sont étudiés par S. Lafont (1999: 451ss) en comparaison, entre autres, avec Lv 21,9. Voici ce qu'elle en retient :

⁴³⁸ La forme *תִּשְׁרֶף* est attestée cinq fois dans l'Ancien Testament en comptant le jussif *תִּשְׁרֶף* (hapax) de Gn 38,24 ; cf. encore Lv 6,23 ; 13,52 ; Jr 38,17, - où les objets brûlés sont respectivement le sacrifice expiatoire, une étoffe, Jérusalem.

"La conduite des femmes mêlées plus ou moins étroitement à la vie religieuse de leur société ou de leur famille fait l'objet d'une réglementation particulière dans le CH et le Code de sainteté. Le § 110 CH* interdit à certaines religieuses ou prêtresses de fréquenter les tavernes, sous peine d'être soumises au supplice du bûcher. (...). En Lv 21,9, "la situation personnelle de la coupable est très différente (...). Bien qu'elle n'ait pas elle-même d'attributions religieuses, elle est néanmoins tenue d'observer strictement certaines règles de conduite morale, afin de ne pas nuire au ministère du prêtre. (...) Il y a ainsi une sorte de participation directe des enfants à l'obligation de pureté de leur père : sa personne, mais surtout sa fonction cléricale, sont déshonorées par la dépravation de la jeune fille. (...) Les châtiments prescrits dans les deux textes sont identiques : la fautive doit être brûlée. Cette similitude corrobore le rapprochement des deux lois quant au délit visé : la prostitution expressément qualifiée dans le Code Sacerdotal est probablement implicite au § 110 CH*. Ce type d'exécution est rarement cité dans les sources juridiques du Proche-Orient ancien. Il est en revanche prescrit à deux reprises dans un texte hépatoscopique paléo-babylonien, à l'encontre de la prêtresse qui vole régulièrement les biens du temple : «on la saisira et on la brûlera». Parmi les codes cunéiformes, seul le § 157 CH * mentionne le bûcher, à propos de l'inceste mère-fils. Lév II 14* prévoit également cette punition en matière d'inceste contre l'homme qui épouse en même temps une femme et sa fille. De même Tamar est-elle condamnée par Juda à périr par le feu, pour avoir séduit son beau-père en se faisant passer pour une courtisane (Gen. XXXVIII 24). La peine du feu semble donc réservée à des infractions touchant un tabou. (...). En fait, l'utilisation de cette sanction spécifique marque surtout l'importance du crime, qui nécessite une répression exemplaire. Dans le CH, il s'agit de châtier une atteinte à la religion, en tant qu'institution : la coupable a déshonoré sa fonction par son inconduite. L'Ancien Testament semble en revanche incriminer un double méfait : la prostitution, intolérable en soi, est aggravée en l'espèce par le statut de l'accusée."

Qu'en est-il maintenant de la probabilité d'un rapprochement entre Lv 21,9 et Gn 38,24 ? A première vue il est compromis par deux données :

(1) Le texte de Gn 38 ne dit nulle part que Tamar est la fille d'un prêtre. (2) Même si cette donnée devait être sous-entendue (cf. infra), il reste le fait que plusieurs éléments nous ont fait supposer que Tamar est d'origine non-israélite. La loi de Lv 21,9, au contraire - (de même que celle de Lv 22,13 discutée plus haut au § B.II.3.2.2.2) - figure dans un ensemble consacré aux descendants d'Aaron (cf. Lv 21,1) de sorte qu'elle ne s'applique qu'à la classe sacerdotale israélite⁴³⁹. Quelques rares exégètes supposent, certes, que Tamar était israélite. Compte tenu du fait qu'elle est une ancêtre de David et eu égard à l'importance des cercles sacerdotaux (à l'époque tardive du moins), on s'attendrait toutefois à ce que son appartenance à une famille de prêtres israélites se trouvât mentionnée quelque part (ne serait-ce que dans des textes tardifs) s'il s'agissait là d'une donnée transmise par la tradition.

Les réflexions faites au point (2) s'opposent en tous cas à ce que l'on déduise de Lv 21,9 (et Lv 22,13) que Tamar était réellement issue d'une famille sacerdotale israélite (donc au sens historique du terme). Nous étions déjà arrivés à une hypothèse semblable lors de la discussion de Lv 22,13 où nous n'avions cependant pas exclu que le texte de Gn 38 suggère le cas de figure "Tamar = fille de prêtre", afin de mieux pouvoir interpellier les cercles sacerdotaux en faisant des renvois implicites à leurs lois. Ce même cas de figure pourrait être envisagé ici dans la mesure où l'accusation de prostitution punie par la peine du feu est susceptible d'évoquer pour eux la législation formulée en Lv 21,9. Quant à l'enjeu, on rappellera la spécificité de cette loi, déjà signalée par S. Lafont, à savoir que la raison principale de l'exécution de la fille consiste non pas dans le fait qu'elle s'est profanée en se prostituant, mais dans celui qu'elle a ainsi profané son père, dont le contexte de Lv 21,9 souligne la *sainteté* (cf. Lv 21,6.7). On ne se situe donc pas dans un registre individuel, mais collectif (familial). En Gn 38, en revanche, la notion de *sainteté* est inhérente à la figure de la *קדושה* et donc, par-là, à Tamar elle-même ; c'est non seulement en raison de sa propre faute qu'elle risque la mise à mort, mais c'est en quelque sorte aussi à cause de sa "sainteté", c'est-à-dire à cause de l'enjeu de la vie qui l'a amenée à commettre cette faute, qu'elle sera disculpée. Aussi une référence à Lv 21,9 rappellerait-elle un enjeu que Gn 38 semble déjà mettre en place à travers des allusions à David (cf. notamment § B.II.2.2.2.4 avec la notion de faute héréditaire à laquelle Gn 38,10 oppose la responsabilité individuelle) - sauf qu'elle interpellerait maintenant les cercles sacerdotaux.

IV.2.2.1.b Conduits à Dt 22 en raison du triple emploi de la racine *מצא* en Gn 38,20-23 (cf. supra § B.III.3.2.2.3), nous avons aussi constaté que Dt 22,21 atteste quelques parallèles avec Gn 38,24, à

⁴³⁹ Contrairement, p. ex., aux législations touchant des fautes sexuelles énumérées en Lv 18 (cf. 18,26).

savoir l'impératif hifil de יצא dans le contexte de la mise à mort d'une coupable dont la faute est, entre autres, circonscrite par la *prostitution* (לְזָנוּת) ; à cela s'ajoute la mention de בֵּית אֲבִיהָ, donc d'un lieu qui est peut-être sous-entendu en Gn 38,24. Ces deux passages sont certes les seuls dans l'ensemble de l'Ancien Testament qui attestent à la fois l'impératif hifil de יצא et la racine זנה, mais en dehors du fait que les formes ne sont pas identiques, on constate surtout les différences suivantes : en Dt 22,21, זנה ne sert qu'à expliciter l'expression עֲשֵׂה גְבֻלָּה ("commettre une infamie") qui y désigne le chef-d'accusation qu'était la non-virginité de la fille au moment de son mariage - donnée absente en Gn 38 - et la peine requise est la lapidation. Ici aussi on retrouve - comme en Lv 21,9 (cf. supra) - la notion de la faute collective à laquelle l'histoire de Juda et Tamar paraît s'opposer : liée à la maison de son père, la faute de la fille est d'abord évaluée par rapport à l'honneur de ce dernier, puis élargie à Israël - entité qui ne joue cependant aucun rôle en Gn 38 (où Juda est d'ailleurs séparé du reste de sa famille d'origine). Compte tenu de ces divergences, il nous paraît problématique d'envisager une référence à Dt 22,21 qui, de plus, serait alors parallèle à celle qui a été faite à Lv 21,9. Le phénomène même d'une double référence est certes possible en soi, mais dans la mesure où Gn 38,24 évoque tout d'abord le cas spécifique d'une fille de prêtre, il nous semble peu probable que les lecteurs/auditeurs de Gn 38 aient en même temps été renvoyés à Dt 22,21 qui présente les différences mentionnées ci-dessus⁴⁴⁰.

Dans la mesure où certains exégètes soupçonnent en Gn 38,24 l'accusation d'adultère, on devra encore brièvement considérer Dt 22,22. Ici, la faute est évaluée à l'échelle individuelle, car ce sont bien les deux coupables qui seront mis à mort (le moyen n'est pas précisé, mais dans la mesure où ce verset est juxtaposé à celui qui expose le cas de la fille non vierge - cf. supra - la lapidation est fort vraisemblablement sous-entendue). G.J. Wenham (1994: 370) en déduit que la sentence de mort prononcée par Juda était, en fait, également valable pour lui-même, mais on note que les circonstances décrits en Dt 22,22 ainsi que la terminologie sont différentes de celles de Gn 38: le cas envisagé en Dt 22,22 présuppose le flagrant délit (בְּעֵלִית-בְּעֵל) et parle d'une femme mariée (כִּי-יִמָּצֵא אִישׁ שֹׁכֵב עִם-אִשָּׁה). Ce dernier cas de figure est parfois également envisagé pour Tamar (en tant que femme d'Er ou fiancée de Shéla), mais le texte ne se prononce pas à ce sujet et précise même qu'elle est veuve. S'y ajoute aussi le fait que Juda a pris Tamar pour une prostituée et qu'il ne savait donc pas qu'il s'agissait d'une femme (éventuellement) susceptible de commettre l'adultère. Rappelons finalement que le chef d'accusation en Gn 38,24 est justement la prostitution et que le terme technique désignant l'adultère (נֶאֱדָר) n'y est pas employé.

IV.2.2.1.c Le vocabulaire de Gn 38,1-23 nous a amenés à plusieurs reprises au *cycle de Samson*. Le verbe שָׂרַף dans le contexte de la mise à mort par le feu est le dernier parallèle à signaler, de sorte que l'on pourra maintenant passer à l'évaluation thématique de l'ensemble.

Bref rappel des parallèles soulevés : Gn 38,1.2.6 trouve des correspondances en Jg 14,1-3 - où Samson descend à Timnah où il voit une fille philistine que ses parents, à sa demande, doivent lui prendre pour femme ; par rapport à Gn 38,1s et son lien interne avec 38,15s, nous avons également signalé le passage de Jg 16,1 où Samson voit une femme prostituée et couche avec elle (cf. supra § B.I.1.2.2.5.a), tandis que le topos du rapport sexuel, alors lié à un "chevreau de chèvres", nous a conduits à Jg 15,1 (cf. supra § B. III.2.2.2.2). A cela s'ajoute la figure de l'"ami" et, surtout, le nom de lieu "Timnah" (cf. supra § B.III.1.2.2.3).

Compte tenu du fait que le cycle de Samson est clairement inspiré de l'épopée d'Héraclès (cf. infra le troisième bilan des intertextualités où nous passerons à l'évaluation diachronique), et que notamment Jg 14,1ss et 15,1 attestent des parallèles avec cette dernière⁴⁴¹, il est fort peu probable que ce cycle cherche à faire référence à Gn 38. Quant à l'autre cas de figure, on conviendra tout d'abord que l'élément qui a le

⁴⁴⁰ Un tel cas de figure est envisagé par H.-Chr. Schmitt (1997: 402ss). Renvoyant d'abord à Dt 22,21.22.24, H.-Chr. Schmitt estime que Juda réagit en Gn 38,24 par référence à ces lois du Deutéronome ; admettant que le moyen du châtiment est différent, il est conduit à l'hypothèse que le concepteur de Gn 38 connaissait également la loi de Lv 21,9 qu'il aurait consciemment appliquée à la belle-fille de Juda. Or, même s'il y avait une référence à Dt 22,21, on ne saurait en déduire une conformité avec la loi dtn, car nous avons vu que la notion de la faute collective est contredite dans l'histoire de Juda et Tamar.

⁴⁴¹ Cf. R. Bartelmus (1979: 109 note 49 et 52) qui renvoie aux parallèles déjà établis dans la *Bibliothèque d'Apollodore* (Apoll.Bibl. II,66.70.72).

plus de chances d'évoquer le cycle de Samson est le nom de lieu "Timnah" - lié à l'ensemble de Jg 14-15. Rappelons ensuite qu'une référence à cet ensemble n'est envisageable qu'à la condition qu'elle se révèle utile pour le contenu de l'histoire de Juda et Thamar.

Quant aux thèmes intéressants par rapport aux enjeux dégagés jusqu'ici de Gn 38, on mentionnera d'abord la problématique de l'exogamie abordée en Jg 14,3 (cf. aussi supra § B. II.1.2.2.1) : les parents de Samson s'opposent à ce que Samson épouse la fille philistine, mais immédiatement après cette opposition, un commentaire du narrateur introduit une certaine relativisation : "car ils ne savaient pas qu'elle (était) de Yahvé (כִּי מִיָּהוָה הִיא)", car il cherchait un prétexte (ou : une occasion) de querelle avec les Philistins" (v.4). Autrement dit : en règle générale l'exogamie est à éviter, mais il y a des exceptions à la règle si l'union avec une étrangère est au service d'un plan divin. La suite des événements démontre que cette exception n'implique en aucune façon un traitement positif de cette étrangère, car le plan divin se réalisera à son détriment : ayant rempli son rôle en occasionnant deux querelles avec les Philistins, elle mourra.

Lors de la fête des noces, Samson pose une *énigme* (הִידָה ; cf. הִידָה Gn 38,12.20) à ses invités avec un enjeu financier de taille. Sûrs de perdre, ceux-ci s'en prennent alors à sa femme (14,15) : si elle ne parvient pas à leur donner la solution, ils la brûleront (שרף ; cf. Gn 38,23), elle et la maison de son père (cf. Gn 38,11). Elle s'acquiesce et Samson, furieux, tue 30 hommes d'Ascalon pour payer sa dette avec leurs dépouilles (14,19, cf. 14,11.12) - puis il rejoint son père. Dans le dernier verset du chapitre, le narrateur apprend aux lecteurs/auditeurs ce que Samson alors ignore : sa femme "était à son ami dont il avait fait son ami" - וְתָהִי לוֹ אֵשֶׁת שְׁמִשּׁוֹן לְמַרְעֻתוֹ אֲשֶׁר רָצָה לוֹ (cf. Gn 38,12.20 (מרעוּתוֹ)). Cette information prépare la deuxième querelle (15,1ss). Avec un chevreau comme cadeau (בְּגָדֵי עֻזִּים, cf. Gn 38,17.20), Samson rend visite à sa femme pour coucher avec elle, mais apprend que son beau-père l'a donnée à son ami (v.3 (וְאֶתְנַנָּה לְמַרְעָה)). Pour se venger il met le feu aux champs des Philistins et ayant appris l'identité et le motif de l'incendiaire ("c'est Samson, le gendre du timnite, parce que celui-ci a pris sa femme et l'a donnée à son compagnon"), ceux-ci se rendent auprès de sa femme et la brûlent, elle et son père (15,6) ; ceci provoque une nouvelle vengeance de la part de Samson qui devient alors l'ennemi déclaré des Philistins conformément au plan divin.

En tant qu'exception faite à la règle pour une raison (politico-) théologique, la relativisation de l'interdit de l'exogamie s'inscrit dans la lignée d'une autre "exception" - celle du statut particulier de David - à laquelle l'auteur de Gn 38 semble s'opposer au nom de la responsabilité individuelle. Celle-ci est présente dans sa propre histoire, à savoir au moment de la mise à mort d'Er et d'Onan qui est justifiée par un "état" ou un "acte" mauvais, voire dans la sentence de mort que Juda prononce à l'égard de sa belle-fille puisqu'il la croit réellement coupable : il donne l'ordre de la brûler (Gn 38,25), mais révoque son jugement au moment où la vérité éclate. La femme de Samson, au contraire, est réellement brûlée et cela malgré le fait qu'elle est innocente : elle meurt avec le coupable qu'est son père (Jg 15,6) - et dans la mesure où sa mort est "utile" pour la suite, elle s'inscrit même dans le plan divin par lequel le narrateur justifie théologiquement une politique anti-étrangère. Une référence à Jg 14-15,8 serait donc de nouveau au service de son opposition à une certaine logique (théologique) des exceptions (au détriment de la responsabilité individuelle) - à quoi s'ajouterait ici l'opposition à une justification théologique de la politique susmentionnée (cf. aussi infra).

Il nous reste à revenir sur quelques détails. L'un concerne la ressemblance phonétique entre le nom propre Hira (הִירָה) et le mot signifiant *énigme* (הִידָה), l'autre se situe au niveau du topos de l'*ami* (toujours מִרְעָה en Jg 14.15 au lieu de מִרְעָה, mais aussi bien Jg 14,20 ; 15,6 que Gn 38,11.20 y ajoutent le suffixe הוּ). En Gn 38, le nom Hira apparaît pour la première fois au v.1 et ce fut déjà à l'occasion de la discussion de ce verset (tensions internes) que nous avons soupçonné un jeu de mots avec הִידָה ayant pour but d'annoncer la présence d'*allusions* dans le texte à venir. Nous maintenons ici cette hypothèse en ce que l'histoire de Juda et Thamar semble effectivement contenir des renvois implicites à d'autres passages de l'Ancien Testament. Le fait toutefois que le terme *énigme* trouve le plus grand nombre d'occurrences vétérotestamentaire en Jg 14 demande également à être pris en compte. Il nous semble difficile d'établir un lien quelconque entre le contenu de Gn 38 et celui de l'*énigme* posée en Jg 14,14 (cf. v.18), mais on peut noter que celui-ci est lié aux *amis* philistins (cf. Jg 14,11.12) - tout comme Hira est dit l'*ami* de Juda - et de même que l'*énigme* est (avec la femme de Samson) au centre de la première querelle, ainsi l'*ami* de Samson est-il (avec la femme) au centre de la seconde. On peut en retenir l'image négative des *amis* étrangers qui s'y dessine : les *amis* philistins menacent la femme de Samson de mort et l'*ami* - probablement philistin lui aussi - se révèle également être un antagoniste puisqu'il l'épouse. Or, à condition que les lecteurs et auditeurs de l'histoire de Juda et Thamar aient été renvoyés, d'une part, aux

aventures de Samson rattachées à Timnah et qu'ils aient, d'autre part, établi un lien entre Hira, l'énigme et l(es) ami(s) de Samson et de Juda, ils ont dû se rendre compte de la différence d'appréciation des étrangers dans les deux histoires.

Nous avons vu que Jg 15,1 - où Samson apporte un chevreau à sa femme - conduit certains exégètes à établir un lien (injustifié) avec la figure de la קְרָשָׁה (cf. supra § B.III.3.2.2.5.a)⁴⁴². H. Holzinger (1898: 228) par contre voit en Jg 15,1 une confirmation pour son hypothèse - préalablement établie à partir du parallèle entre Gn 38,14 et Gn 24,65 - à savoir que les vêtements d'une prostituée imitent ceux d'une fiancée ("Da Simson Jdc 151 seinem Weib ein Ziegenböckchen bringt, so legt auch das nahe, dass die Verkleidung der Prostituierten die Brautkleidung nachahmt"). Or, indépendamment du fait que l'on adhère ou non à cette conclusion de H. Holzinger, il n'est peut-être pas à exclure que le passage de Jg 15,1 - si les lecteurs/auditeurs de Gn 38 l'avaient en tête - ait pu confirmer en Gn 38,14ss l'idée de la "fiancée" (cf. supra § B.III.2.2.1.b).

Le contexte de l'épisode de la visite chez la prostituée en Jg 16,1ss n'a pas de correspondance en Gn 38,15ss (cf. plutôt Jos 2,2s); le seul topos éventuellement à retenir est celui du danger auquel Samson s'expose, car dans l'Ancien Testament au moins ce topos semble aussi inhérent à celui de la fête de la tonte rencontré en Gn 38,12s (cf. supra § B.III.1.2.2.2). Une référence à Jg 16,1 servirait-elle à introduire cette notion dans la rencontre entre Juda et Thamar afin de faire monter la tension en suggérant aux lecteurs/auditeurs que la vie de Juda sera mise en danger - en l'occurrence par Thamar qui chercherait à se venger ? L'intention véritable de Thamar, que les lecteurs/auditeurs reconnaîtront par la suite, à savoir celle d'obtenir une descendance - synonyme de la vie/survie - se trouverait ainsi mise en relief. Compte tenu du fait que la prostituée de Jg 16,1 reste passive et que le danger y vient de l'extérieur, nous restons néanmoins hésitant quant à une telle lecture.

Pour en revenir à l'enjeu principal mentionné ci-dessus, on devra encore se poser la question des destinataires. Concernant le traitement de faveur de David, nous avons vu que Gn 38 s'oppose vraisemblablement à une certaine idéologie concernant cette figure royale en interpellant ainsi les cercles qui la véhiculent ; le mouvement deutéronomiste en est une des cibles envisageables. La mise en cause de la faute collective a aussi été mentionnée par rapport à Lv 21,9 où les premiers interpellés sont les cercles sacerdotaux. Quant à Jg 14,15, on partira de ces observations de J.A. Soggin (1981: 198s.217) : Samson "n'a libéré Israël ni du pouvoir des Philistins ni de celui d'aucun groupe ; (...). L'idéal pan-israélite, qui caractérise l'étape rédactionnelle pré-dtr et le dtr lui-même chez les «grands» juges est ici notoirement absent (...). Avec Samson, nous disent les textes, ce n'est que le début du soulèvement ; c'est peut-être la raison pour laquelle ces récits ont été inclus dans le Dtr." Si tel devait être le cas, nous serions de nouveau conduits aux cercles dtr - cette fois-ci interpellés sur l'arrière-fond de deux autres de leurs piliers politico-théologiques que sont la conquête du pays (qui commence) et l'opposition à l'exogamie.

*

Le topos de la conquête lié à celui de la faute collective est également au centre de Jos 7 : un seul homme y viole l'anathème et provoque par là une défaite militaire d'Israël, défaite jugée symbolique en ce qu'elle présage d'autres défaites et ainsi l'impossibilité de conquérir la pays de Canaan - et c'est pour conjurer ce sort qu'il est brûlé par le feu, lui et tout ce qui est à lui (Jos 7,15 ; cf. Jos 7,24.25). Or cet homme, Akhan, est un descendant de Zérach, fils de Juda (cf. Jos 7,1.18s.24) dont la naissance et le nom sont rapportés en Gn 38,28.30. Aussi reviendra-t-on à Jos 7 à l'occasion de la discussion de Gn 38,27-30 (§ B.V.2.3.b).

IV.2.2.2 Les trois objets constituant le gage qui sont mentionnés pour la première fois en Gn 38,18 - *sceau, corde, bâton* - subissent un changement formel lors de leur reprise en Gn 38,25. Les changements principaux - se situant au niveau des termes signifiant "sceau" et "chaîne" - nous ont conduits à l'hypothèse de paranomases avec d'autres termes dont il s'agit maintenant de vérifier si les textes de l'Ancien Testament qui les attestent ont un lien particulier avec Gn 38.

Le terme מָוֶה de Gn 38,18 reçoit au v.25 la forme מוֹתָם qui, décomposée en trois parties (מָוֶה - מוֹתָם - מָוֶה), reçoit le sens "celui qui enlève la mort". Par rapport au fait que Thamar risque d'être *brûlée*, il est intéressant de constater que trois des quatre occurrences vétérotestamentaires du verbe מוֹתָם le rattachent à ce domaine, à savoir 2x au *feu* (Es 30,14 ; Pr 6,27) et 1x aux *braises* (Pr 25,22). Le contenu respectif de ces passages cependant s'oppose à y voir des intertextualités avec Gn 38,25 - ce qui n'empêche pas pour

⁴⁴² Autrement R.G. Boling (1975: 234) selon lequel le chevreau est "perhaps the ancient counterpart of the box of chocolates".

autant d'envisager que le lien de ce verbe avec le feu fut d'usage et ainsi connu par les lecteurs/auditeurs de Gn 38.

On pourrait éventuellement hésiter en ce qui concerne Pr 6,27 : on y rencontre la racine שרף ainsi que la mention de vêtements (וְכִדְרֵי) et son contexte immédiat (v.26) parle d'une femme prostituée (אִשָּׁה זוֹנָה). Le contenu du proverbe du v.27 cependant ne rappelle en rien la thématique de Gn 38 - "Un homme attisera-t-il (תִּהְיֶה) du feu dans son sein (= sa poche), sans que ses vêtements soient brûlés (תִּשְׂרֹף) ?" - de sorte que le jeu de mots proposé plus haut ne devrait guère l'évoquer.

Le singulier פְּתִיל (v.18) se transforme en un pluriel (déterminé par l'article), הַפְּתִילִים⁴⁴³ (v.25), qui pourrait éventuellement faire objet d'une paranomase avec הַפְּלִטִים/הַפְּלִיטִים, "les rescapés". Aucun des passages vétérotestamentaires attestant ces pluriels de פִּלַּט (Nb 21,29 ; Es 66,19 ; Jr 44,14 ; 50,28 ; 51,50) n'ayant de rapport thématique avec Gn 38, ce jeu de mots - s'il existe - ne s'appuierait donc pas sur des textes précis, mais seulement sur la connaissance du mot פִּלַּט dont le pluriel signifierait alors que Tamar, parce qu'enfante, ne sera pas la seule rescapée.

A part l'absence du suffixe et la présence de l'article - changements valables pour les trois objets - la forme הַמָּטָה attestée en Gn 38,25 n'a rien d'étrange par rapport à celle qui est employée en Gn 38,18, de sorte qu'elle n'a pas dû intriguer les lecteurs/auditeurs au point qu'ils cherchent une signification autre que celle donnée par le texte. Il n'empêche que ce manque de changement attire aussi une certaine attention sur le terme מָטָה. Grammaticalement parlant, מָטָה correspond aussi au participe hifil m.sg abs. de la racine נטה dont la seule occurrence figure en Dt 27,19 : אָרוּר מָטָה מִשְׁפָּט גֵּר-וְיָתוֹם וְאַלְמָנָה, "maudit soit qui fait fléchir le droit de l'hôte/l'étranger, de l'orphelin et de la veuve". Dans la mesure où Tamar est veuve et compte tenu du fait que Juda rendra au v.26 un jugement, un renvoi implicite à Dt 27,19 pourrait effectivement donner sens à ce terme. A cela s'oppose cependant que Dt 27,19 emploie la combinaison stéréotypée "étranger, orphelin, veuve" qui n'a aucune correspondance en Gn 38 - et le seul de ces trois termes attesté dans l'histoire de Juda et Tamar, à savoir "veuve", ne figure pas en Gn 38,24-26. Le hifil de נטה se retrouve ailleurs dans l'Ancien Testament au sens d'un " <fléchissement> du droit", mais des cinq passages en question⁴⁴⁴, un seul atteste alors la forme participiale מָטָה (Mal 3,5 où il s'agit cependant d'un pluriel cs.) ; on peut en déduire que ce participe n'est pas représentatif de ce topos.

IV.2.2.3 Lors de la discussion des tensions internes de Gn 38,24-26 il a été signalé que le v.25 emploie le pronom personnel 3.fém.sg sous ses deux formes ; l'une - הִוא - est attestée ailleurs dans le chapitre, tandis que l'autre - הִיא [הַ] - apparaît uniquement dans ce verset. Ces deux formes étant fréquentes dans l'Ancien Testament, elles ne peuvent guère servir d'indice d'intertextualité, mais on note toutefois que seul deux passages vétérotestamentaires les emploient *ensemble* dans un seul et même verset, à savoir Gn 38,25 et Gn 20,5. D'un point de vue très général, le contexte de Gn 20,5 (וְהִיא-גַם-הִוא) ("et elle, elle aussi, elle a dit : c'est mon frère") pourrait - de même d'ailleurs que celui de Gn 12,11ss ; 26,7ss - être rapproché de celui de Gn 38 en ce qu'il s'y agit d'une tromperie relative à l'identité d'une femme, à quoi s'ajoute le thème de la (crainte d'une) mise à mort. Gn 38 se distingue cependant à plusieurs égards de ces trois autres récits de la Genèse.

En Gn 38 l'initiative de dissimuler l'identité véritable de la femme est prise par cette dernière, et non pas par le mari ; elle agit ainsi afin de se procurer une descendance et c'est cet enjeu qui la sauve d'une menace de mort réelle. Dans les trois autres récits, le mari ne fait que craindre d'être mis à mort par ceux qui pourraient convoiter sa femme ; c'est lui aussi qui se trouve

⁴⁴³ Outre en Gn 38,25, le pluriel הַפְּתִילִים n'est attesté qu'en Ex 39,3 - chapitre où l'on passe à la fabrication des vêtements et insignes du grand prêtre en suivant les instructions données en Ex 28 - et ce sont là aussi les seuls chapitres de l'Ancien Testament où l'on trouve, comme en Gn 38,18, les singuliers פְּתִיל et הוֹתֵם (pour פְּתִיל, cf. Ex 28,28.37 || 39,21.31 ; pour הוֹתֵם, cf. Ex 28,11.21.36 || 39,6.14.30). Or, contrairement à Gn 38,18.25, הוֹתֵם et הַפְּתִילִים désignent en Ex 28.39 non pas des objets, mais des manières de faire ("en gravure de sceau" ; "découpées en fils") - tandis que פְּתִיל n'y reçoit pas une valeur propre en ce que la corde sert exclusivement à établir le lien entre deux objets. Compte tenu de ces différences fonctionnelles, un rapprochement entre Gn 38 et Ex 28.39 est donc exclu.

⁴⁴⁴ Il s'agit du fléchissement du droit du juste (Pr 18,5 ; cf. Es 29,21), des pauvres (Es 10,2 où sont ensuite nommés, cependant avec d'autres verbes, la veuve et l'orphelin), ou encore de celui de l'étranger (Am 5,12 qui mentionne aussi, mais de nouveau avec un autre verbe, le juste ; cf. Mal 3,5 où il est également question de la veuve et de l'orphelin qui cependant n'y sont pas directement rattachés au verbe נטה).

ensuite accusé en raison de sa tromperie qui a failli faire en sorte que d'autres commentent la faute de coucher avec une femme mariée - mais dans aucun des récits l'accusation en question n'entraîne le risque de la peine capitale. Cette menace de mort plane plutôt sur ceux qui ont pris (ou risqué de prendre) cette femme et c'est uniquement à cause d'une intervention divine qu'ils gardent la vie sauve (Gn 12,17s ; 20,3ss ; cf. Gn 26,11 où Abimélek se fait en quelque sorte porte-parole des propos de Yahvé tenus en Gn 20).

Suite au dénouement de l'affaire, seul Gn 20 (v.16) accorde encore une note à l'enjeu premier, à savoir à la femme, car Abimélek s'adresse à Sarah en ces termes : הִנֵּה נָתַתִּי אֵלַי כֶּסֶף לְאַחִיר הַנֶּה הוּא-לְךָ כֶּסֶף עֲיִנִּים לְכָל אִשָּׁר : "voici, j'ai donné mille pièces d'argent à ton frère ; voici, ce sera pour toi une couverture des yeux pour tous ceux qui sont avec toi et (par tous) tu seras justifiée". Ce verset nous ramène à l'hypothèse d'I. Robinson (1977: 569) selon laquelle il y aurait un lien entre עֲיִנִּים de Gn 20,16 - qui y signifierait que Sarah est innocentée de tout soupçon de prostitution - et Gn 38,14 où Tamar se couvre (וַתִּכְסֵּה ; lire וַתִּתְכַסֵּה) d'un voile et s'assoit à l'ouverture d'Einaïm (עֵינַיִם) pour se faire passer pour une prostituée. L'idée de la prostitution est peut-être inhérente à Gn 20,16, mais il n'en reste pas moins que la racine ונה n'y est pas employée - et si intertextualité il y avait, on s'attendrait au moins à quelques correspondances formelles plus marquantes que celles qui ont été constatées au niveau des pronoms personnels (cf. supra) : or, le verbe כסה figure dans ces deux récits sous des formes différentes et l'idée centrale de la justification n'y est pas exprimée par les mêmes termes.

IV.2.2.4 La déclaration הִרָה אֶנֶכִּי que Tamar *envoie* à Juda (Gn 38,25) trouve sa seule correspondance vétérotestamentaire en 2 S 11,5 où c'est Batshéba qui *envoie* dire à David : הִרָה אֶנֶכִּי. Par rapport à Gn 38,25, l'ordre des mots est certes inversé⁴⁴⁵, mais compte tenu des autres parallèles déjà soulevés entre Gn 38 et 2 S 11ss il ne nous paraît pas impossible que Gn 38,25 cherche ici à renouer avec le début de l'histoire entre David et Batshéba. Quant au but recherché, l'interrogation de la suite respective de ces deux passages conduit aux observations suivantes : (1) David essaiera de faire porter la paternité à Urie au lieu d'assumer sa responsabilité ; Urie ne s'étant pas laissé duper, David, ainsi confondu, le fait assassiner. Juda, au contraire - confondu lui-aussi - reconnaîtra ses torts. Par rapport aux enjeux dégagés auparavant, on retrouve ici celui de la responsabilité (notamment dans le domaine de la vie). (2) David finalement épousera Batshéba (2 S 11,27) et cohabitera de nouveau avec elle (2 S 12,24), tandis que Juda n'aura plus de relation sexuelle avec Tamar. Gn 38 reste, certes, ouvert quant à l'avenir social de Tamar, mais il est en tous cas un fait que le rapport de celle-ci avec Juda diffère de celui qui est décrit entre David et Batshéba. A ce niveau, une lecture parallèle des deux récits pourrait souligner l'absence d'une fondation de famille au moment du dénouement de l'histoire de Juda et Tamar. (3) L'enfant issu de la première union entre David et Batshéba mourra en expiant ainsi la faute de son père et cette mort a lieu malgré le fait que David s'est reconnu coupable (2 S 12,13s). En Gn 38 aussi des fautes sont commises et Juda reconnaît la sienne. Ici la lecture parallèle des deux récits peut soulever la question de savoir si le fruit de l'union entre Juda et Tamar survivra ou non - (question qui se reposera d'ailleurs en Gn 38,27ss à travers une autre intertextualité) - mais l'issue est, comme on le sait, positive : en reconnaissant sa faute, Juda sauvegarde la vie de Tamar ainsi que celle des enfants qu'elle porte - (dont l'un est un ascendant de David) - ce qui est une nouvelle preuve que Gn 38 ne s'inscrit aucunement dans la lignée d'une logique de la faute héréditaire ou collective.

Les parallèles linguistiques entre Gn 38,25 et 2 S 11,5 ont déjà été soulevés par R.C. Bailly (1990: 85ss) selon lequel les passages de Gn 38,13-30 et de 2 S 11,2-5 seraient des "pregnancy narratives" uniquement racontées pour la naissance d'enfants particuliers. G.Y.S. Ho (1999: 517) établit ici cinq liens thématiques : (1) Tamar et Batshéba sont toutes deux des femmes étrangères. (2) Se référant à J. Blenkinsopp (1966: 52) selon lequel Batshéba devait être consciente qu'elle risquait d'être vue lorsqu'elle se baignait toute nue, G.Y.S. Ho parle du moins d'une "silent cooperation" de sa part pour en déduire qu'elle et Tamar prennent toutes deux l'initiative de séduire le partenaire masculin en question. (3) Ces derniers sont "in a state of moral laxity when they begin their sexual adventure". (4) Ils espèrent que leur liaison s'oubliera (Judah) ou qu'elle ne sera pas

⁴⁴⁵ La Septante et un manuscrit de Qumran attestent pour 2 S 11,5 la même suite qu'en Gn 38,25 et il n'est peut-être pas à exclure qu'il s'y agit d'une adaptation au texte de Gn 38 qui aurait donc été mis en relation avec 2 S 11.

découverte (David)⁴⁴⁶. (5) Ce sont les femmes finalement qui emportent la victoire en déclarant ("cry of triumph") qu'elles se trouvent enceintes. Il nous semble exagéré de parler, comme le fait G.Y.S. Ho, d'une "clear resemblance in motifs" : peut-être Batshéba a-t-elle tacitement coopéré, mais il ne s'agit en aucun cas d'une séduction au titre de celle dont il est question en Gn 38. A moins de considérer le rapport avec une prostituée comme un laxisme moral - ce qui n'est pas confirmé par l'Ancien Testament (cf. supra § B.III.2.2.2.4) - Juda ne commet pas une faute comparable à celle de David (ce dernier sait que Batshéba est mariée, tandis que Juda ignore qu'il a affaire à sa belle-fille) ; Juda espère peut-être que l'incident avec la qedesha s'oubliera - ce qui n'est cependant pas comparable avec le fait que David essaye d'échapper à sa paternité (Juda l'admet même publiquement lorsqu'il est au courant que Tamar est enceinte de lui) ; cette dernière donnée ne permet guère de dire que la déclaration de Batshéba ("je suis enceinte") soit un cri de triomphe.

IV.2.2.5.a En dehors de Gn 38,26, la construction *צדק מן*, "plus juste que/ en droit contre", se rencontre dans deux autres passages vétérotestamentaires seulement dont l'un, 1 S 24,18, atteste aussi la forme *מִמֶּנִּי*⁴⁴⁷. Il s'agit ici de la première version d'un événement repris en 1 S 26 : pourchassé par Saül, David a l'occasion de le tuer, mais y renonce puisqu'il s'agit de l'oint de Yahvé (1 S 24,7.11 ; cf. 1 S 26,9.11) ; apprenant que David l'a épargné, Saül déclare : *צָדִיק אַתָּה מִמֶּנִּי כִּי אַתָּה גָּמַלְתָּנִי*, "tu es plus juste que moi/en droit contre moi, car tu m'as fait du bien (et moi, je t'ai fait du mal)". Grâce au fait qu'il lui a laissé la vie sauve (v.19), Saül dit savoir que David sera récompensé par Yahvé (v.20) en devenant roi et lui demande de ne pas supprimer sa descendance : "Et maintenant, voici que je sais que tu régneras vraiment et que la royauté d'Israël sera stable en ta main. Jure-moi donc par Yahvé que tu ne supprimeras pas ma postérité (*וְיָרְעִי*) après moi et que tu ne feras pas disparaître mon nom de la maison de mon père" (vv.21s). Au niveau du contenu, on pourrait éventuellement faire un certain rapprochement dans le sens où Tamar a en quelque sorte "fait du bien" à Juda puisqu'elle lui assurera une descendance, tandis que Juda lui a pour ainsi dire "fait du mal" en la privant de celui qui aurait pu lui donner une postérité - mais ces données ne sont pas explicitement nommées en Gn 38 qui, de plus, ne s'intéresse pas à la figure de Saül ou à sa descendance. On note finalement deux différences formelles qui auraient pu être évitées si Gn 38,26 avait voulu faire référence à 1 S 24,18 : la personne déclarée "plus juste/en droit contre" y est directement interpellée (*אַתָּה*), tandis que Gn 38,26 en parle à la troisième personne ; quant à la raison de cette déclaration, elle est certes introduite par *כִּי* dans les deux cas, mais seul en Gn 38,26 se trouve le renforcement par *עַל-כֵּן*.

IV.2.2.5.b Dans le cadre des tensions internes déjà, nous avons rencontré l'idée que la *צדקה* désigne la fidélité envers la communauté ("Gemeinschaftstreue"). Assez largement adoptée de nos jours, on rencontre cette idée d'abord chez K. Koch (1953) dont quelques propos - repris récemment (1991) - serviront ici de point de départ pour discuter d'une part du lien entre la racine *צדק* (Gn 38) et le terme *חֶסֶד* employé dans le livre de Ruth puis, d'autre part, de la spécificité de la notion *צדק* à l'époque tardive. (1) Selon K.Koch, le principe de la *צדקה*, "Gemeinschaftstreue", remonte à l'époque de la royauté où il a acquis son importance. Précisant que *צדקה* se comprend dans le sens surtout de la relation d'un individu à son partenaire, Koch en voit un exemple dans l'histoire (présupposée ancienne) de Juda et Tamar - attribuée au Yahviste "classique"⁴⁴⁸ - où le partenaire de Tamar pour le bien duquel elle agit est son mari défunt⁴⁴⁹. (2) Une deuxième notion inhérente à *צדקה* serait celle du salut revenant à celui/celle qui se comporte de façon éthiquement correcte (en *צדיק*) envers son partenaire : on se situe alors dans le "Tun-Ergehen-Zusammenhang", lui-même indissociable de l'action de Yahvé, sans laquelle le principe

⁴⁴⁶ G.Y.S. Ho se réfère sur ce point à V.P. Hamilton (1995: 448) qui parle également du délit sexuel de Juda et de David et y ajoute l'indignation des deux face à la situation : Juda exige que Tamar soit brûlée et David estime que l'homme dont il est question dans la parabole de Nathan mérite la mort (2 S 12,5).

⁴⁴⁷ L'autre passage est Ez 16,52. Dans le procès fait à Jérusalem dont les soeurs (Samarie, Sodome) sont déclarées plus justes (*תִּצְדִּיקְנָה מִמֶּנִּי*) on rencontre certes l'accusation de la prostitution qui cependant y symbolise, comme partout ailleurs chez Ezéchiel, l'alliance contractée avec des puissances étrangères. La différence concerne ainsi aussi bien la forme que le contenu de sorte qu'un rapprochement avec Gn 38 est exclu. Jb 4,17 (*הֲאֵנוּשׁ מֵאֲלוֹהִים יָצִיק*), par contre, n'entre pas dans le cadre de la discussion en ce que *מִן* y a le sens de "devant".

⁴⁴⁸ K. Koch (1991: 74) ; cf. aussi H.R. § II.1.1 (note 34).

⁴⁴⁹ K. Koch (1991: 75) : "Daß ihr an sich anstößiges Verhalten *sdq* genannt werden kann, erklärt sich nur daraus, daß sie der ehelichen Gemeinschaft entsprechend gehandelt hat, damit der Name ihres Mannes weiterlebe".

même de la צדקה ne fonctionnerait pas⁴⁵⁰. (3) Dans son comportement, Thamar serait comparable à Ruth et le terme חסד appliqué à cette dernière correspondrait, du point de vue de son contenu, à ce que Gn 38 qualifie de צדיק⁴⁵¹. Reprenons ces points, un par un :

ad (1) Le fait de situer et d'interpréter le principe de la צדקה dans le cadre de l'époque de la royauté (de David à la chute de Juda en 587) pose la question de son développement ou de sa signification ultérieure. A ce sujet Koch concède à la fin de son article que ses observations (résumées ci-dessus) seraient certes valables pour la plupart des textes de l'Ancien Testament, mais peut-être non pas pour tous - et que notamment dans les écrits tardifs, encore peu étudiés sous cet angle, la loi de Yahvé paraît surgir au premier plan comme une entité absolue et immuable de sorte que la spécificité de la communauté entre Yahvé et Israël menace d'effacer toutes les autres revendications ou relations communautaires⁴⁵².

Quant à la notion d'une entité invariable, K. Koch renvoie à Gn 9,6s (P) qui s'adresse à tous les hommes. Concernant la spécificité de la communauté entre Israël et Yahvé, par contre, il renvoie à G. von Rad (1957: 378). Après avoir constaté que les attestations de la justice de l'homme face à Dieu sont plus nombreuses dans les textes tardifs, celui-ci explique ce phénomène par un mouvement progressif allant de la collectivité vers l'individu : encore essentiellement considéré comme un membre de la communauté dans les textes plus anciens, l'homme prend ensuite la parole de façon beaucoup plus autonome ; c'est comme s'il n'y avait plus que le face-à-face an-historique de Yahvé et son juste ; toutes les autres relations communautaires ont sombré ou représentent du moins peu d'intérêt pour l'individu. Quant à l'essence de ce qui constitue la justice, il n'y a guère de changement par rapport à l'époque précédente : le juste est celui qui observe les lois.

ad (2) L'idée de la nécessité de l'action divine pour le fonctionnement du principe de la צדקה ou, autrement dit, la présence divine sous-entendue dans tout acte humain attestant la fidélité envers (un membre de) la communauté est pertinente pour Gn 38 en ce que ni l'action de Thamar, ni sa justification ne s'y trouvent explicitement liées à Dieu. La question qui se pose ici est la suivante : le fait que, ailleurs dans l'Ancien Testament, la justice humaine paraît souvent être indissociable d'une intervention divine, ou du moins d'une foi en Dieu manifestée (voire de l'observation de ses lois) oblige-t-il nécessairement à ce que l'on sous-entende cette donnée divine également en Gn 38 - ou ne peut-on pas aussi envisager que l'histoire de Juda et Thamar s'oppose à une telle conception (ce en quoi on rejoint le questionnement déjà émis par rapport à l'intervention divine au niveau de la procréation) ?

Les textes retenus dans l'Ancien Testament sont représentatifs non pas de l'ensemble de la communauté (ou, plutôt, des communautés), mais de certains cercles politico-théologiques surtout (notamment de dtr et de P - tous deux tardifs) - ce qui n'empêche pas d'y trouver quelques voix singulières, peut-être non moins représentatives. Pour le thème qui nous intéresse, on peut ainsi renvoyer au passage (tardif) de Jb 35,7.8 où la justice humaine semble clairement être dissociée du domaine divin pour être justement ramenée à l'homme, car il pourrait bien s'y agir d'une réaction critique à l'égard de la tendance opposée et apparemment majoritaire que G. von Rad observe dans les textes tardifs (où les rapports interhumains ou intercommunautaires semblent s'effacer devant le lien exclusif, garanti par l'observance des lois, entre l'individu, c'est-à-dire "le juste", et Dieu). Pour ce qui est de Gn 38, on ne saurait guère parler de la présence d'un tel topos du juste. A condition toutefois qu'il s'agisse d'un texte tardif, on ne pourra pas non plus exclure que l'emploi de la racine צדק (Gn 38,26) ait pu évoquer cette figure auprès des lecteurs/auditeurs

⁴⁵⁰ K. Koch (1991: 88s) : "Daß es ein sittlich gutes Handeln zwischen einzelnen Menschen innerhalb des Volksverbandes gibt, ist alles andere als selbstverständlich und hängt davon ab, daß Gott jeden einzelnen mit der Kraft zur Rechtschaffenheit wie mit der dazu notwendigen rechten Einsicht begabt. Grob gesprochen: sittlich gutes Handeln entspringt einer Art Charisma, das gleichsam sakramental vermittelt wird." Quant au "Tun-Ergehen-Zusammenhang", cf. K. Koch (1991: 81 et aussi 87s) où il revient plus particulièrement sur la sagesse, deuxième moyen - à côté de la voie sacramentelle - d'agir selon le principe de la צדקה. Pour ce qui est le topos de la sagesse que certains voient dans l'histoire de Juda et Thamar, voir le prochain paragraphe (§ 5c).

⁴⁵¹ K. Koch (1991: 75).

⁴⁵² K. Koch (1991: 90) : "Zum Beschluß ist nun freilich noch eine *Einschränkung* vorzunehmen. Was ausgeführt wurde, gilt zwar für die Mehrheit der alttestamentlichen Schriften, aber vielleicht nicht für alle. Die letzten Schriften der nachexilischen Zeit und des spätjüdischen Schrifttums sind auf unser Thema hin noch ungenügend untersucht. In dieser Epoche scheint das Gesetz Jahwes als eine absolute Größe, die unveränderlich ist, in den Vordergrund zu rücken. Die Gemeinschaft zwischen Israel und seinem Gott tritt in ihrer ausschließlichen Besonderheit so sehr hervor, daß alle anderen Gemeinschaftsansprüche darüber hinfällig zu werden drohen."

de l'histoire de Juda et Thamar, qui ont dû alors se rendre compte de la différence majeure qu'est l'absence de Dieu - différence qui se trouve encore accentuée par le fait que cette histoire semble par ailleurs relativiser des législations dont l'observation caractérise en règle générale (selon G. von Rad, cf. supra) la figure du juste.

ad (3) Qu'en est-il finalement du rapport entre צדקה et חסד, c'est-à-dire plus précisément de leur analogie de contenu que K. Koch suppose entre Gn 38 et l'histoire de Ruth ?

La première des trois occurrences de חסד dans le livre de Ruth se rencontre en 1,8 où Noémi exhorte ses deux belles-filles : "Retournez chacune à la maison de sa mère ; que Yahvé use de *bienveillance* envers vous (יְעֲשֶׂה יְהוָה עִמָּהֶם חֶסֶד) comme vous en avez usé envers ceux qui sont morts et envers moi". Rappelons que Noémi renvoie ses belles-filles afin qu'elles refassent leur vie en trouvant un nouveau mari, et ainsi du repos, avec l'aide de Yahvé (cf. v.9) dont la חסד répondrait ainsi à celle d'Orpha et de Ruth. On retrouve ici le "Tun-Ergehen-Zusammenhang" mentionné par K. Koch concernant le principe de la צדקה, mais par rapport à ce que celui-ci impliquerait en tant que "Gemeinschaftstreue" on note ici une légère différence : ce que Noémi souhaite à ses belles-filles s'inscrit, certes, dans une dimension communautaire en ce que les enfants qui naîtraient de l'union avec un nouveau mari contribueraient à la croissance de cette communauté (cependant étrangère !), mais l'enjeu principal est ici leur destin individuel (alors dissocié de la famille de leurs maris défunts), c'est-à-dire plus précisément leur assurance matérielle et sociale.

La deuxième occurrence de חסד figure en 2,20. Ayant appris que Ruth a rencontré Booz et que celui-ci l'a laissée moissonner avec ses servantes, Noémi dit à sa belle-fille : "Béni soit-il par Yahvé qui n'abandonne pas sa *bienveillance* (לֹא עָזַב חֶסֶדוֹ) envers les vivants et les morts... ; cet homme est notre proche parent, il est de ceux qui ont droit de rachat sur nous". Contrairement à 1,8 qui renvoie au passé et au présent, la mention des morts et des vivants s'inscrit ici plutôt dans une visée future en ce que le terme גאל anticipe la fin du ch.3 et surtout le ch.4, où la vie, c'est-à-dire la lignée sera perpétuée, mais où la connotation de l'assurance matérielle est, elle aussi, présente (cf. aussi infra ad. Rt 3,10). L'autre différence avec 1,18 consiste dans le fait qu'il s'agit en 2,20 exclusivement de la חסד de Yahvé.⁴⁵³

En 3,10 finalement - passage lié à 2,20 par son contexte immédiat, c'est-à-dire par le terme גאל - il s'agira de la חסד de Ruth. L'ayant trouvée couchée à ses *pieds* et après l'avoir entendue dire : "Etends donc sur ta servante le pan de ton manteau, car tu as droit de rachat" - données qu'un bon nombre d'exégètes considère comme des allusions à l'acte sexuel⁴⁵⁴ - Booz lui dit (et sa réponse semble confirmer cette supposition) : "Bénie sois-tu par Yahvé, ma fille ; tu as rendu ta dernière (action de bienveillance) meilleure que la première (הַיְסָבֶת חֶסֶדְךָ הָאֲחֵרֹן מִן-הָרִאשֹׁן) en n'allant pas derrière les jeunes hommes, pauvres ou riches (לְבִלְתִּי-לָקֶחַת) ". Ici, et ici seulement, חסד est donc exclusivement rattachée à Ruth, bien que le comparatif établisse un lien entre ce second acte de bienveillance et le premier (cf. 1,8) dont l'importance ressort surtout en 2,20 avec ses renvois à 1,16 et 2,11 signalés ci-dessus. L'énoncé de Booz qui le conduit à qualifier le comportement de Ruth de חסד peut se comprendre à plusieurs niveaux : le fait que בחרו y soit utilisé au pluriel pourrait tout d'abord laisser entendre que Ruth n'a pas couru derrière plusieurs jeunes hommes (elle n'est pas une "coureuse d'hommes"), tandis que le terme בחרו lui-même est en opposition avec l'âge plus avancé de Booz et signale ainsi qu'elle a préféré ce dernier à un jeune homme en raison de sa qualité de racheteur. Quant à l'enjeu de ce choix, l'emploi de la particule אם, "qu'il soit pauvre ou riche", donne l'impression qu'il n'est pas d'ordre matériel. Le critère matériel toutefois est mis en relief par le simple emploi des mots "riche" et "pauvre", et se trouve d'ailleurs

⁴⁵³ Il n'est cependant pas exclu que l'emploi de עזב se fasse en 2,20 par rapport aux autres occurrences de ce verbe dans le livre de Ruth qui se trouvent en 1,16 ; 2,11.16. En 1,16, Ruth dit à Noémi : "N'insiste pas auprès de moi pour que je t'*abandonne* (לְעַזְבֶּךָ) en retournant loin de toi... ; ton peuple sera mon peuple et ton dieu sera mon dieu" - tandis qu'en 2,11 c'est Booz qui s'adresse ainsi à Ruth : "On m'a raconté tout ce que tu as fait pour ta belle-mère après la mort de ton mari, et comment tu as *abandonné* (וַתַּעַזְבִּי) ton père, ta mère, ton pays natal ; et tu es venue vers un peuple que tu ne connaissais ni d'hier ni d'avant-hier (cf. v.17 : Que Yahvé te rende ce que tu as fait...).". Ces données pourraient de nouveau se comprendre dans un "Tun-Ergehen-Zusammenhang" par rapport à ce qui est dit en 2,20 : de même que Ruth n'a pas voulu abandonner Noémi - choix impliquant qu'elle abandonne sa famille et qu'elle s'intègre dans une communauté étrangère tout en adoptant sa divinité - ainsi Yahvé n'abandonne-t-il pas sa חסד envers les morts et les vivants en mettant sur son chemin le personnage de Booz, le racheteur, grâce auquel elle perpétue finalement la lignée de son mari défunt dont sera issu le roi David. Le passage de 2,16, du moins à première vue, n'entre guère dans cette logique. B. Gosse (1998: 46ss) cependant a récemment démontré que le livre de Ruth - et, entre autres, justement le vocabulaire de 2,15.16 - semble faire référence à Dt 24,19 ainsi qu'à David pour mettre en relief le rapport avec les étrangers. Ce serait donc cette figure royale en tant qu'enjeu de la forme finale au moins du livre de Ruth et ainsi en tant que résultat final de la חסד de Yahvé et de Ruth qui pourrait, à la limite, permettre de rattacher 2,16 à 2,20 au même sens que 1,8 et 2,11.

⁴⁵⁴ Cf. en guise d'exemple, S. Niditch (1979: 148) ou E. Van Wolde (1997: 20s) ; contre-opinion, p. ex., chez E. Zenger (1986: 70ss).

rappelé au ch.4 où le racheteur le plus proche se retire pour des raisons financières (cf. 4,6). L'apogée de l'histoire de Ruth, du moins dans sa version finale, est, certes, la naissance d'un enfant - ancêtre de David - et on ne saurait exclure que le but du stratagème de Ruth (suggéré par Noémi) ait été celui d'avoir un héritier. Son enjeu fondamental semble toutefois de nouveau être l'assurance matérielle (cf. 4,15), déjà au premier plan en 1,9 et également présente à travers la nourriture que Ruth rapporte des champs de Booz (qui, bien entendu, peut aussi avoir un sens symbolique - fertilité/vie - inhérente au topos de la moisson). Le thème de la vie/survie est donc bien présent dans le livre de Ruth, mais on conviendra que l'aspect matériel/financier y joue un rôle important, et cela contrairement à ce qui semble être le cas en Gn 38 où la conception/ naissance est au premier plan.

On constate que les termes **צדק** et **חֶסֶד**, par ailleurs proches, n'ont pas tout à fait les mêmes connotations en Gn 38 et dans le livre de Ruth : dans ce dernier, **חֶסֶד** est toujours de manière explicite (Rt 1,8 ; 2,20) ou implicite (Rt 3,10) liée à Yahvé, figure absente en Gn 38,26 ; le comportement de Ruth ainsi qualifié est étroitement lié au concept du **גֹּאֵל** dont l'enjeu est surtout matériel, mais se rapporte aussi au fait que Ruth, l'étrangère, a quitté sa patrie pour s'intégrer dans une communauté israélite en adoptant sa divinité. En Gn 38,26 **צדק** aussi qualifie le rapport d'une femme (probablement) étrangère à un homme israélite, et à part le fait que c'est l'homme qui se trouve en terre étrangère où il prend femme (Gn 38,2) et où une femme (probablement) autochtone choisit de rester fidèle à la famille qu'elle a intégrée par son mariage avec Er, Thamar et Ruth restent comparables. Mais les différences aussi sont évidentes : contrairement au livre de Ruth, l'enjeu matériel est secondaire en Gn 38 (du moins en ce qui concerne Thamar) et c'est surtout l'aspect religieux, à savoir la conversion, qui en est absent. Cette dernière donnée nous ramène à l'observation faite ci-dessus, à savoir que Gn 38 s'oppose peut-être à une tendance (tardive) où les rapports interhumains, qualifiés par **חֶסֶד** ou **צדק**, paraissent moins importants que ceux qui sont établis entre l'humain et la divinité (d'Israël) - ou du moins à une tendance plus générale selon laquelle ces rapports sont impensables sans la présence/l'intervention divine. Dans les contextes précis de Gn 38 et du livre de Ruth, **חֶסֶד** et **צדק** ne sont donc pas tout à fait analogues - et les différences signalées pourraient être significatives si l'histoire de Juda et Thamar devait effectivement se référer à celle de Ruth en ce que toute deux témoigneraient alors d'un certain contre-courant, notamment au niveau théologique. Plusieurs exégètes, en effet, ont estimé que Gn 38 est un récit profane - évaluation rejetée par d'autres⁴⁵⁵ - et le prochain paragraphe nous donnera l'occasion de revenir sur cette dernière tendance selon laquelle Dieu est omniprésent même là où Gn 38 ne le mentionne pas explicitement.

IV.2.2.5.c Outre le terme **חֶסֶד**, la notion inhérente à **צדק** se voit rapprochée de la **חֵכְמָה**, "sagesse", - et cela soit indépendamment de l'histoire de Juda et Thamar⁴⁵⁵, soit en rapport avec elle. C'est évidemment ce dernier cas de figure qui nous intéresse ici et dont nous avons déjà eu quelques échos dans ce qui précède. L'histoire de la recherche a effectivement montré que le topos de la sagesse est parfois projeté sur Gn 38 en raison de sa présumée appartenance à l'histoire (présupposée sapientiale) de Joseph⁴⁵⁵. Ce critère sert notamment de base de départ à l'interprétation proposée par E. Salm (1996) qui y ajoute ensuite des parallèles avec des passages du livre des Proverbes⁴⁵⁵ - liens cependant contestables en raison du manque de parallèles linguistiques. E. Salm, étonnamment, ne fait aucune référence à l'étude de C.V. Camp (1985) qui fait un rapprochement entre la "Dame Sagesse" du livre des Proverbes et d'autres figures féminines de l'Ancien Testament parmi lesquelles elle mentionne aussi Thamar (Gn 38) et Ruth. Avant d'y venir, il est utile de résumer brièvement l'analyse que C.V. Camp propose du rapport ambigu qui se dessine à l'intérieur même du livre des Proverbes entre Dame Sagesse et trois figures féminines négatives que sont la prostituée, la femme adultère et la femme étrangère.

Par rapport aux deux premières, elle signale tout d'abord que la femme adultère, contrairement à la prostituée, n'est pas tolérée en Israël puisqu'elle menace la stabilité de la famille et ainsi la société (ibid. 114)⁴⁵⁹. La figure de la prostituée et de la femme

⁴⁵⁵ Cf. à cet égard déjà H.R. § III.3.

⁴⁵⁶ Cf., p. ex., K. Koch (1991: 87s).

⁴⁵⁷ Cf. C.M. Carmichael (1979) dont les propos sont résumés en H.R. § 2.2.2.1.

⁴⁵⁸ Pour un bref résumé, cf. H.R. § 2.2.1.2.

⁴⁵⁹ "Unlike the harlot, the adulteress - and, no less, the adulterer - was absolutely intolerable in Israelite society because the threat to the social structure, which depended on the stability of the family, was absolute (...). In general, then, sexual indiscretion in the Bible is not condemned out of a sozialized fear of or distaste for sexuality itself, but only when it threatens

adultère sont mentionnées ensemble en Pr 7 (respectivement aux vv.10 et 19-20) où apparaît aussi celle de la femme étrangère (v.5) qui serait dans le livre des Proverbes une figure poétique, stéréotype ou paradigme de toute femme menaçant la société : "... this poetic figure in Proverbs is a stereotype, a crystallized picture of the attractions and dangers of any and every sexually liminal woman; it does not portray a particular real person or class of persons. The foreign woman then becomes a type or paradigm of any woman who spurns the conventions of the society in which she lives..." (ibid.116) ; or, "The chaos and death embodied in the *mala fide* sexuality of the strange woman stand in direct antithesis to the affirmation of life present in Wisdom's allusions to the covenant of love between woman and man." (ibid.120). Des rapprochements linguistiques faits par ailleurs entre la Dame Sagesse et notamment deux de ces trois figures négatives soulignent d'une part cette antithèse, mais contribuent d'autre part aussi à une certaine confusion - confusion dont le seul antidote serait le critère de la vérité inhérente à la Sagesse avec son origine divine (ibid. 118)⁴⁶⁰. D'après C.V. Camp, cette image ambiguë de la Dame Sagesse s'explique sur l'arrière-fond de l'époque post-exilique où la femme est valorisée en raison du rôle important qu'elle joue au niveau du maintien de la famille/communauté⁴⁶¹. Par ailleurs, la focalisation sur la famille allait de pair avec un jugement d'autant plus négatif à l'égard des femmes susceptibles de la menacer. Ce jugement serait véhiculé aussi bien par l'emploi prophétique de l'image de la prostitution et du mariage dans la relation entre Yahvé et Israël que par l'interdit de l'exogamie commençant avec Néhémie et, surtout, Esdras (ibid. 268)⁴⁶², puis renforcé par l'enjeu des relations sexuellement correctes qu'était la possession du pays (ibid. 269s avec un renvoi à Pr 2,16-22).

Qu'en est-il maintenant de Tamar et Ruth ? En un premier temps, C.V. Camp démontre les liens entre ces deux femmes : toutes deux utilisent leur sexualité afin d'arriver à des but personnels dont l'enjeu est cependant tel que les auteurs de ces deux histoires ne condamnent pas le moyen employé à ces fins que sont "... first, the (self) protection of disenfranchised members of the community and, secondly, the strengthening of family unity and hence, both actually and symbolically, of the whole community social structure" (ibid.127). Dans les deux cas, le Créateur est temporairement invisible ou inactif, mais ces deux femmes en marge et moralement condamnables poursuivent le même but que ce Créateur sans être guidées par lui - ce qui montrerait que ces deux textes célèbrent "a human, female strength that itself can represent god's will and actions" (ibid.128). Ces parallèles finalement se trouveraient renforcés par le fait que les deux femmes sont décrites comme étant des étrangères et à plus forte raison par la circonstance qu'elles sont des ancêtres de David. Il en résulte la conclusion suivante qui amène C.V. Camp à une comparaison avec "Dame Sagesse" : "The figures of Tamar and Rut, then, are clear examples to the aggressive use of female sexuality in public places, which can meet with approval - indeed, even canonical approval - when done in the interest of preserving a valid and life-serving social order. They also provide a literary model for interpreting the equally ambiguous self-presentation of personified Wisdom" (ibid.128). Selon C.V. Camp, ce rapprochement avec la "Sagesse" serait suggéré via le topos de la prostitution et celui de la porte en tant que lieu où la justice est rendue.

"The location of the city gate plays an important part in the portraits of all these women. Just as Tamar places herself 'at the entrance of Enaim, which is to the road of Timnah' (Gen 38,14), so also Wisdom takes her stand on the road at the entrance of the city gates (1,20-21; 8,2.3). The connection of Rut with the city gate is indirect, but nonetheless interesting as far as a comparison with the female images in Proverbs goes. (...). It has often been noted that the city gate is the place of judgement, and thus an appropriate place for Wisdom to appear (...). Most important, perhaps, is the double aspect that the judgement of the gate takes. Rut, Tamar and personified Wisdom go to the city gate both to be judged *and* to bring judgement upon those social order."

⁴⁶⁰ "One embraces (*hbq*) Wisdom (4.8) or the bosom of the strange woman (5.20). One grasps (*hzb*) Wisdom and instruction (3.18; 4.13) or is grasped by the woman wily of heart (7.13). Both Wisdom and the adulteress are 'in the streets' and 'in the marketplace' (1.20-21; 7.12). The teaching (*lqh*) of the sage (1.5; 4.2; 9.9) becomes the seductive speech of the adulteress (7.21). Both Wisdom and Folly offer bread (*lhm*) and their banquet (9.5,17). The imagery of water is used both to allure the young man to his own wife (5.15-18) and to seduce him to Folly's house (9.17). With either the wife (5.19) or the adulteress (7.18) he can fill himself (*rwh*) with love (*ddym*). This confusion of values that is always possible in the human realm can only be combatted by reference to a tradition that is understood to have its origin with the divine. This tradition is personified in Prov 8 as antithesis and antidote to that perversion of language embodied in the seductive speech of the strange woman (...). Wisdom speaks truth (8.6-8)".

⁴⁶¹ Cf. ibid. 258ss, notamment 263-265.

⁴⁶² "The problem derives in part from the prophetic use of marriage / harlotry as an image of Israel's relationship to Yahweh, and in part from the prohibition of intermarriage begun by Nehemiah and, especially, Ezra."

who judge. All three women are sexually ambiguous figures whom those at the gate must evaluate and about whom they must bring decisions. (...). The gate is not only the property of the representatives of justice and social order but also, as we see in the Tamar story, the place where one might go to find a prostitute. Paradoxically, Tamar goes to the city gate, seeking justice, as one who had fallen out of the social order. The justice she seeks, however, is not the sort that is calculated by the tradents of the *mispatim*. This has already been denied her. She goes, in effect, to create a new order of things that will allow for real justice to be done. Her ultimate success is bluntly stated by Judah:... She is more righteous than I. We have seen in the Tamar and Ruth stories both a concern for justice rendered to disadvantaged members of the society and for the maintenance of the approved social order that guarantees a young woman her rightful authority as wife and childbearer. Both of these concerns, social justice and social order, are also Wisdom's concerns. The righteousness of female Wisdom, who in appearance might be mistaken for a harlot, sets a standard to which kings and rulers must adhere, a path which princes and nobles must follow (8,15.16). Wisdom thus, like Tamar, brings judgement on those who judge." (ibid. 129ss).

De ce bref résumé on retiendra tout d'abord que C.V. Camp considère Thamar, Ruth et la sagesse personnifiée comme des figures sexuellement ambiguës ("sexually ambiguous") tout en rappelant que le concept de l'ambiguïté se trouve par ailleurs mis en relief dans les rapports entre Dame Sagesse, la femme adultère et la femme étrangère. A cet égard on constate que C.V. Camp ne parle dans son analyse de Gn 38 (et du livre de Ruth) nulle part de l'adultère et qu'elle n'y établit aucun lien explicite entre la femme étrangère - figure stéréotypée de tous les dangers menaçants, comme l'adultère, la stabilité de la société - et la nationalité étrangère de Thamar (de Ruth) ; celle-ci y est "simplement" considérée comme un élément soulignant, de même que celui de la prostitution, la place marginale que Thamar (Ruth) occupe dans la société - données cependant rendues acceptables en ce qu'elle (et Ruth) oeuvre en faveur de la survie de la société. En cela, Thamar poursuit le même but que C.V. Camp attribue à Dame Sagesse et on pourrait même dire - en allant maintenant au-delà de ses réflexions (ou en les prolongeant) - que Thamar, peut-être implicitement accusée d'adultère, puis excusée (justifiée), incarne ou réunit dans une seule et même figure thèse et antithèse, c'est-à-dire "la pire des accusations et le souverain bien". Cela fait-il de Thamar une figure comparable à celle de la Sagesse personnifiée ? Revenons à ce sujet à l'autre parallèle que C.V. Camp établit entre la Sagesse, (Ruth) et Thamar, à savoir leur emplacement à la porte, lieu où la justice est rendue.

Dans le livre des Proverbes, la Sagesse "parle", c'est-à-dire proclame ses messages, ou est installée, "au dehors" (בְּחוּץ), "sur les places" (בְּרַחֲבוֹת) - 1,20 - "à l'entrée des portes, dans la ville" (בְּפֶתַח שְׁעָרִים בְּעִיר) - 1,21- "aux points les plus élevés sur la route, à la croisée des chemins" (בְּרֹאשׁ מְרוֹמִים עַל-דֶּרֶךְ בֵּית נְתִיבוֹת) - 8,2 - "à côté des portes, à la sortie de la ville, à l'entrée des porches" (לְיַד-שְׁעָרִים לְפִי-קֶרֶת מְבֹא פֶתָחַיִם) - 8,3 - et c'est dans le contexte du ch.8 qu'il est également question de la justice (vv.8.15.18.20). En Gn 38, et en cela C.V. Camp a raison, Thamar se rend elle-même justice par son stratagème pour la réalisation duquel elle s'assoit "à l'entrée /au porche (בְּפֶתַח) d'Einaim sur le chemin de Timnah" ; ce passage de Gn 38,14 dont les indications locatives trouvent en effet quelques correspondances dans les versets cités du livre des Proverbes, est lié à Gn 38,26 (cf. le nom "Shéla" et le verbe נתן) où Thamar est déclarée plus juste que (en droit contre) Juda, tandis que le premier jugement rendu par ce dernier conduit lui-aussi à un espace situé à l'extérieur (cf. le hifil de יצא, vv.24s). La question qui alors s'impose, de savoir si Gn 38,14.26 et Pr (1,21) 8,2.3 peuvent s'évoquer mutuellement, appelle les observations suivantes : (1) Dans les deux cas, il y a des topoi communs, c'est-à-dire des espaces en marge ou à l'extérieur d'une zone habitée, mais ces topoi sont par trop fréquents dans l'Ancien Testament pour qu'ils puissent suggérer un rapprochement particulier entre ces deux ensembles textuels précis qui n'attestent aucune correspondance formelle exacte. (2) Dans le livre des Proverbes, le terme צדק apparaît dans le contexte immédiat d'un verset mentionnant la "porte" en 14,19 seulement où il est question des "portes du juste" (שְׁעָרֵי צְדִיק) ; en Pr 8, au contraire, plusieurs versets séparent ces deux termes (v.2 : פֶתָחַיִם / שְׁעָרִים ; vv. 8.15.18.20 : צדק). Le rapprochement reste cependant envisageable dans la mesure où il s'agit d'un discours continu de la Sagesse, tandis que Gn 38,14 (פֶתַח) et 38,26 (צדק) sont liés par d'autres termes. Reste à savoir si le simple mot פֶתַח employé en Gn 38,14 peut réellement évoquer le lieu où se rend habituellement la justice (où se prennent des décisions) puisque les autres textes vétérotestamentaires désignent ce lieu généralement par שַׁעַר⁴⁶³ (ou פֶתַח שַׁעַר⁴⁶⁴⁴⁶⁵).

⁴⁶³ Cf., p. ex., Gn 23,10.18 ; 34,20.24 ; Dt 17,5.8 ; 21,19s ; 22,15.24 ; 25,7 ; 1 S 4,18 ; 9,18 ; 2 S 15,2 ; Es 28,6 ; 29,21 ; Am 5,10.12.15 ; Za 8,16 ; Lm 5,14 ; Ps 127,5 ; Pr 14,19 ; 22,22 ; 31,23 ; Jb 5,4 ; 29,7 ; Rt 3,11 ; 4,1.10.11.

Ce n'est peut-être pas entièrement à exclure, mais il en va autrement de faire un rapprochement entre Thamar et la Dame Sagesse.

Conclusion : La lecture de C.V. Camp est certes tentante en ce que l'ambiguïté qu'elle souligne au niveau des rapports entre Dame Sagesse et les figures féminines négatives semble aussi être inhérente aux personnages incarnés par Thamar, tandis que son argumentation faite sur l'arrière-fond des données socio-religieuses de l'époque post-exilique pourrait même aller dans le sens d'une conception tardive de Gn 38. Rappelons toutefois trois observations de C.V. Camp qui ne trouvent pas de correspondance dans l'histoire de Juda et Thamar.

La première concerne la figure de la femme étrangère dont les analyses proposées par C.V. Camp dans le cadre du livre des Proverbes et dans celui de l'histoire de Juda et Thamar ne se correspondent pas. La différence est particulièrement flagrante au niveau de sa remarque que "The chaos and death embodied in the *male fide* sexuality of the strange woman stand in direct antithesis to the affirmation of life present in Wisdom's allusions to the covenant of love between woman and man" (ibid.120). S'intégrant parfaitement dans l'hypothèse selon laquelle Thamar incarne les figures négatives, ces propos deviennent problématiques quant à l'image positive ou à l'idéal de la Sagesse que Thamar, en tant que représentation de la Sagesse, devrait également représenter : elle assure, certes, la survie de la lignée, mais à en juger par la finale de Gn 38,26 sa relation avec Juda n'est guère idéale, car outre le fait qu'elle ne correspond pas à l'image de la "famille idéale" (contrairement au livre de Ruth qui précise au moins que Booz épouse Ruth, cf. Rt 4,13) il n'y est guère question d'amour entre l'homme et la femme en question.

La deuxième observation de C.V. Camp faite au niveau du livre des Proverbes qui n'a pas de correspondance en Gn 38 concerne le lien entre un comportement sexuellement correct et la possession du pays. Cette dernière donnée n'est pas abordée en Gn 38, mais quelques intertextualités retenues jusqu'ici semblent suggérer qu'elle y est tout de même sous-jacente et cela en opposition avec les schémas habituels (qui lient le thème de la conquête et l'observation des lois divines). S'y ajoute, en troisième lieu, l'intervention divine que C.V. Camp présuppose en Gn 38 en raison de l'enjeu de l'action "créatrice" de Thamar par rapport auquel il a déjà été signalé auparavant que Gn 38 semble s'opposer à la conception courante, véhiculée par la plupart des textes de l'Ancien Testament, selon laquelle la vie n'est garantie que par Dieu. Compte tenu de l'analogie probable retenue entre la figure de la Sagesse dans le livre des Proverbes et celle de Thamar au niveau de leur ambiguïté, on peut maintenant se demander si les différences signalées doivent se comprendre au sens d'une opposition voulue ou s'il faut, au contraire, en conclure que ces deux ensembles littéraires n'ont aucun lien spécifique. On ne saurait y répondre avec certitude, mais l'absence de correspondances linguistiques nous semble plutôt parler en faveur du premier cas de figure - ce qui n'empêche que la complexité (ou "l'ambiguïté") des thèmes exposés en Gn 38 se comprend peut être effectivement mieux à partir de l'arrière-fond socio-religieux de l'époque post-exilique tel qu'il est cerné par C.V. Camp.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Cf. Jos 20,4 ; Pr 1,21 (éventuellement aussi 1 R 22,10 [2 Ch 18,9] ; Jr 19,2 ; 36,10).

⁴⁶⁵ Un cas d'exception se trouve en Dt 22,21 où la sentence de mort, donc le jugement, est exécutée "à l'ouverture de la maison de son père" (פֶּתַח בֵּית-אָבִיהָ) ; la racine צִדֵּק y est cependant absente et nous avons déjà vu qu'un lien entre Dt 22,21 et Gn 38 ne s'impose pas (cf. supra § B.IV.2.2.1.b).

⁴⁶⁶ Pour le statut de la femme à l'époque post-exilique, cf. aussi infra § C.III.4.b.

V. **Cinquième partie : vv. 27-30**
 V.1 *Tensions internes*

27 וַיְהִי בַעֲת לְדָתָהּ וְהָיָה תְּאוֹמִים בְּבֶטְנָהּ ;
 28 וַיְהִי בְּלִדְתָּהּ וַיֵּתֶן יָד וַתִּקַּח הַמִּלְדָּת וַתִּקְשֹׁר עַל-יָדוֹ שְׁנֵי לְאִמּוֹ זֶה יֵצֵא רִאשׁוֹנָה ;
 29 וַיְהִי כִּמְשִׁיב יָדוֹ וְהָיָה יֵצֵא אַחִיו וַתֹּאמֶר מַה-פִּרְצָתָ עָלֶיךָ פֶּרֶץ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פֶּרֶץ ;
 30 וְאַחֵר יֵצֵא אַחִיו אֲשֶׁר עַל-יָדוֹ הַשְּׁנִי וַיִּקְרָא שְׁמוֹ וְרָח ;

L'indication temporelle *וַיְהִי בַעֲת לְדָתָהּ* du v.27 qui introduit cette dernière partie de Gn 38 semble établir un lien avec ce qui précède immédiatement moyennant la ressemblance formelle entre *וַיְהִי בַעֲת לְדָתָהּ* (fin v.26) et *וַיְהִי בְּלִדְתָּהּ* du v.28, celles qui encadrent la première partie du chapitre (v.1: *וַיְהִי בַעֲת הָהִיא* ; v.5: *בְּלִדְתָּהּ*). En comparant l'ensemble des indications temporelles de Gn 38, on constate que celles des vv.27 (28) et celle de la fin du v.5 sont les plus précises et que leur correspondance thématique rattache les naissances rapportées aux vv.3-5, notamment celle de Shéla, à celles de la finale du récit. Au v.27 toutefois, contrairement au v.5, la naissance elle-même n'a pas encore eu lieu, car les *תְּאוֹמִים*, "jumeaux", sur lesquels le narrateur attire l'attention par *וְהָיָה*⁴⁶⁷, sont encore *בְּבֶטְנָהּ*, "dans son ventre".

(27) Il se trouva, au moment de son enfantement, que voici (il y avait) des jumeaux dans son ventre.

Aussi bien au v.28 qu'au v.29 il y a une nouvelle progression, voire précision, marquée au niveau formel par la reprise de *וַיְהִי*. D'un point de vue stylistique, l'emploi de cette forme au début des vv.27.28.29 n'est guère élégant, car redondant, et on pourrait ainsi être amené à dire qu'il ne s'agit pas d'une "bonne narration". A ce sujet ce n'est peut-être pas un hasard que nous ayons pu faire une observation semblable au niveau du premier récit de naissances (vv.3-5) où la répétition (*וַיֵּלֶד וַתִּמָּהַר וַתִּלְד*) était au service d'un renvoi à un autre ensemble textuel marqué par la concentration de telles formules. En ce qui concerne le cas présent, nous verrons que *וַיְהִי* ne sera pas le seul élément repris et que l'ensemble des répétitions crée des liens étroits entre les jumeaux (cf. infra). Il serait donc plus adéquat de dire - et nous l'avions déjà signalé - que le but n'est pas celui de "narrer" (avec des tournures stylistiquement belles). Au v.28, *וַיְהִי* est immédiatement suivi de *בְּלִדְתָּהּ* qui renoue avec la forme *לְדָתָהּ* du v.27 tout en reprenant celle, identique, de la fin du v.5 où l'enfantement est déjà accompli. Ce parallèle avec le v.5 ainsi que la finale du v.28 - *זֶה יֵצֵא רִאשׁוֹנָה* - "celui-ci est sorti en premier" - suggèrent un cas analogue, à savoir que la naissance du premier des jumeaux s'accomplit dans ce v.28 qui rapporte encore deux informations :

(a) *וַיֵּתֶן יָד*, littéralement : "et il donna une main", se comprend, certes, à travers la finale citée du verset, mais il n'en reste pas moins qu'elle est, prise en elle-même, quelque peu curieuse en ce sens qu'elle sous-entend *un* sujet déterminé qui cependant ne se trouve précisé nulle part auparavant : le v.27 parle, en effet, de jumeaux, raison pour laquelle on aurait ici plutôt attendu une formulation du genre "et l'un d'eux", ou "et le premier" etc. "donna une main". On pourrait de nouveau y voir le signe qu'il ne s'agit pas d'une bonne narration (cf. supra), voire que la narration n'est pas "au point". Il serait cependant tout autant possible de considérer ce manque de précision ou de distinction comme un trait intentionnel ayant pour but de soulever la question de l'identité du sujet ; celle-ci reste en effet ouverte à ce niveau du récit où subsiste encore une certaine "con-fusion" entre les jumeaux : il peut s'agir de l'un *ou* de l'autre (= confusion) de sorte que le sujet de *וַיֵּתֶן* peut aussi représenter l'un *au même titre que* l'autre (= fusion). Or, comme nous le verrons ultérieurement, c'est justement là une caractéristique des naissances gémellaires (cf. infra § B.V.2.2.2.b).

⁴⁶⁷ La particule *וְהָיָה* se trouve aussi aux vv.13.24 où elle n'est cependant pas précédée de la conjonction waw. La différence est minime, mais peut-être significative : tandis que cette particule semble être au service d'une tension interne entre les vv.13.24, d'ailleurs liés par le fait que les annonces s'y font par un tiers (*וַיֵּלֶד*), *וְהָיָה* paraît plutôt s'expliquer par une intertextualité (cf. infra § B.V.2.2.2.a).

Dans la plupart des traductions, le mot "un" est d'ailleurs ajouté⁴⁶⁸, ce que certains justifient par le fait qu'une troisième personne au singulier peut en hébreu exprimer le neutre "on" qu'ils transforment alors en "un" avec un renvoi à Gesenius-Kautzsch § 144d⁴⁶⁹. Dans ce paragraphe 144d, plus d'une quinzaine d'autres passages bibliques sont mentionnés où cette personne désigne un neutre qui y est cependant toujours rendu par "on" ("man") ; la seule exception est Gn 38,28 : "... Ge 38,28 (*da streckte einer eine Hand vor*)". Le texte reste donc quelque peu ambigu, mais on conviendra que l'idée du neutre soulignerait le manque d'identité signalé plus haut. Une autre solution finalement, plus rarement adoptée, consiste à faire de la main le sujet⁴⁷⁰.

L'emploi du verbe נתן peut également surprendre dans ce contexte - du moins dans son sens premier "donner" qu'il garde ailleurs dans l'Ancien Testament lorsque נָתַן en est, comme ici, l'objet, et où ce geste, "donner, tendre la main/poignée de main", est alors un signe d'alliance, de promesse, de soumission ou de capitulation⁴⁷¹. Il est vrai que ce verbe peut avoir des significations très diverses et que le contexte de Gn 38,28 suggère effectivement l'idée d'un "tendre au dehors" que l'on rencontre dans la plupart des traductions⁴⁷². Dans la mesure toutefois où ce sens n'est point habituel lorsque נָתַן est l'objet de נתן, on peut se demander si נתן n'y est pas employé soit par référence à ses autres occurrences dans ce chapitre, soit en raison d'une intertextualité - et dans les deux cas on se tournerait évidemment vers les passages où il est combiné avec נָתַן. Au niveau interne, cela nous conduit au v.18 où Juda *donne* à Tamar/la prostituée les trois objets constituant le gage - juste avant lié à la *main*⁴⁷³ - et ce sont ces objets qui serviront ensuite à prouver son *identité* (cf. v.25). Or, comme il a été noté plus haut, le sujet de נָתַן n'a pas encore d'identité propre, mais ce sera bien sa main qui servira à la lui donner. Ceci nous amène à la deuxième information (b) qui figure entre נָתַן et la déclaration finale du v. 28 : ici une nouvelle figure apparaît et elle est le sujet de deux verbes : elle, à savoir "la sage-femme", *prend* (וַתִּקַּח) la main (objet sous-entendu) et *attache* (וַתִּקְשֹׁר) *sur sa main* (עַל-יָדָהּ) quelque chose désigné par le mot שָׁנִי signifiant "pourpre/écarlate". L'objet qui a cette couleur ou qui est fait de cette matière n'étant pas nommé, les traducteurs ajoutent ici régulièrement le mot "fil", et peut-être les auditeurs/lecteurs de l'époque en ont-ils fait autant. La question qui subsiste toutefois est celle de savoir si le contexte même du verset suffit à ce que l'on pense à un "fil", ou si ce n'est pas plutôt un autre passage biblique qui le suggère⁴⁷⁴. Quant au verbe לקַח dans son sens premier de "prendre" - et dont l'objet sous-entendu est la "main" - l'observation faite plus haut quant à la combinaison de נתן et נָתַן au niveau des tensions internes se confirme, car dans les seuls autres versets de Gn 38 attestant à la fois לקַח et נָתַן, l'enjeu est de nouveau le gage (vv. 20.23) qui servira à *identifier* Juda.

(28) Au moment où elle enfanta, il donna (présenta) une main ; la sage-femme (la) saisit et attachait le pourpre à sa main en disant : "celui-ci est sorti en premier".

Le v.29 renoue avec ce qui précède par l'emploi de וַיָּהִי et par la reprise de יָדָהּ, mais au lieu de se servir de nouveau du verbe נתן (cf. v.28 : וַיָּהִי נָתַן), il emploie le participe hifil de שׁוּב (précédé de כִּי) qui indique le mouvement contraire : "faire revenir = retirer".

Critique textuelle. Compte tenu du fait que la combinaison de la particule כִּי avec un participe est inhabituelle - elle se retrouve

⁴⁶⁸ Cf. S.R. Driver (1904: 331) : "one put out a hand" ; idem H.E. Ryle (1921: 363) ; E. König (1925: 675) : "streckte einer eine Hand her" ; P. Heinisch (1930: 359) : "streckte einer eine Hand vor" ; J. Chaine (1948: 384) : "l'un d'eux tendit la main" ; H. Junker (1949: 113) : "streckte einer die Hand heraus" ; traductions comparables chez G. von Rad (1949 ; 1967: 312), M.M. Kashner (1962: 79), E.A. Speiser (1964: 246), B. Vawter (1977: 339), L. Ruppert (1984: 229), J. Scharbert (1986: 246), E. Salm (1996: 190), M.E. Menn (1997: 28), J.A. Soggin (1997: 447), A.J. Lambe (1998: 119) ; cf. aussi la Bible Rabinique et la traduction de la Pléiade.

⁴⁶⁹ Cf. H. Holzinger (1898: 299), H. Gunkel (1901: 377) qui, dans la traduction proprement dite, fait cependant de la main le sujet (ibid. 371 : "streckte sich eine Hand heraus") ; cf. aussi C. Westermann (1982: 42) ou G.J. Wenham (1994: 363).

⁴⁷⁰ Cf. F. Delitzsch (1872: 462) : "*gabs eine Hand d.i. kam eine Hand zum Vorschein*" ; idem C.F. Keil (1878: 289), H. Gunkel (1901: 371).

⁴⁷¹ Voir à cet égard KBL 370 avec passages bibliques et indications bibliographiques.

⁴⁷² Voir ci-dessus note 468.

⁴⁷³ Lors de la discussion de Gn 38,18 il a été signalé que le sens premier de נָתַן conduit à y référer uniquement le "bâton" qui se trouve dans la main de Juda, mais que נָתַן pourrait aussi y être compris dans le sens de la possession, de sorte que l'ensemble des objets constituant le gage serait visé,- (interprétation aussi suggérée par Gn 38,20 où Hira doit *prendre le gage de la main de la femme*).

dans l'Ancien Testament seulement en Gn 40,10⁴⁷⁵ - plusieurs exégètes proposent de lire à la place de **כְּהָשִׁיבוּ** soit **כְּהָשִׁיבוּ**⁴⁷⁶, soit **כְּמוֹ הָשִׁיב**⁴⁷⁷ ; d'autres - comme les éditeurs de la BHS (note 29a) - signalent ces deux options⁴⁷⁸. Les voix se prononçant explicitement en faveur d'un maintien du texte massorétique sont extrêmement rares⁴⁷⁹ et semblent essentiellement s'appuyer sur le passage de Gn 40,10. Il en est ainsi pour T.J. Meek (1960: 329) qui rappelle à cet égard qu'un participe peut exprimer une action soit continue ("continuous action") soit imminente ("imminent action") ; quant à Gn 38,29, il opte pour le dernier cas de figure⁴⁸⁰, ce à quoi E. Salm objecte (1990: 35) - avec une référence à B.K. Waltke/M. O'Connor (1990: 604) - que l'hébreu emploierait alors plutôt l'infinitif. Selon elle, cette dernière option (donc : **כְּהָשִׁיבוּ**) est la plus probable en raison du fait que les vv.27.28 emploient eux aussi des infinitifs (**לְדַתָּהּ** / **בְּלִדְתָּהּ**). Cet argument est certes valable, mais il nous paraît autant justifié de garder le texte massorétique où ce participe indiquerait alors que l'action en question est en train de se faire et cela parallèlement à une autre action qui est celle désignée par le verbe **יָצָא**⁴⁸¹.

Le deuxième verbe de mouvement employé en Gn 38,29 - **יָצָא** - rappelle également le v.28 où son sujet, à savoir, d'après la sage-femme, celui qui "est sorti en premier", sert ici de référence en ce que le v.29 présente le sujet du verbe comme étant "son frère" (**אָחִיו**). Suite à cette "deuxième" sortie, la sage-femme, sujet sous-entendu de **וַתֹּאמֶר**, prend de nouveau la parole, qui n'est cependant pas adressée à un tiers ou à elle-même (comme au v.28), mais à l'enfant interpellé à la deuxième personne : **מַה-פָּרַצְתָּ עָלַיָּךְ פֶּרֶץ**. Le double emploi de la racine **פָּרַץ** anticipe ici le nom propre **פֶּרֶץ** donné à la fin du verset qui est mis en relief par cette étymologie dont le sens littéral "fendre une fente" revient à la signification "faire une brèche". La particule **מַה** qui précède cette étymologie peut lui donner un sens soit interrogatif ("qu'as-tu fais comme brèche ?/quelle brèche as-tu faite ?"), soit exclamatif ("quelle brèche as-tu faite !") - et la préposition **עַל** aussi se prête à plusieurs compréhensions.

Le sens premier de **עַל**, "sur", est ici mentionné par quelques rares exégètes seulement. Parmi les premiers figurent C.F. Keil (1878) et C.J. Ball (1896) qui sont aussi les seuls (à notre connaissance) à avoir justifié cette traduction au niveau interprétatif. "... «was hast du deinetwegen einen Riß gerissen (so richtig *Del.* mit *Luth.* u.A ; nicht: was hast du deinetwegen durchgerissen)? über dich der Riß», d.h. du trägst die Schuld des Risses" (C.F. Keil 1878: 290). On constate que C.F. Keil choisit en premier lieu une autre compréhension de **עַל**, à savoir "à cause de (toi, "deinetwegen")" qui correspond à celle de la LXX (διὰ σε). C.J. Ball, en revanche, suppose une double exclamation inhérente au texte massorétique - "It suits the context best to understand the words of M as two exclamations: *What an outbreak hast thou made ! Outbreak upon thee !*" - par laquelle la sage-femme accuserait l'enfant d'avoir contredit sa prophétie (à savoir, v.28, "celui-ci est sorti en premier")⁴⁸². D'autres exégètes mentionnant le sens "sur" l'indiquent, comme C.F. Keil, en deuxième lieu seulement, sans cependant y adjoindre une explication. Ainsi S.R. Driver (1904: 331) traduit-il d'abord "Wherefore hast thou made a breach for thyself ?" pour y ajouter en note : "Or, *How hast thou made a breach ! a breach upon thee !*" - ce en quoi il est repris, mot pour mot, par H.E. Ryle (1921: 363) - tandis que F. Van Dijk-Hemmes (1989) et G.J. Wenham (1994) offrent seulement une traduction non commentée⁴⁸³. Les traductions que C.F. Keil, S.R. Driver et H.E. Ryle indiquent en premier lieu, à savoir respectivement "à cause de" ("deinetwegen") et "pour", sont celles que l'on rencontre habituellement et elles aussi se trouvent parfois justifiées. Ainsi A. Dillmann (1882: 381) - "Scheltend auf den anderen sagt die Hebamme: was hast du dir (deinetwegen⁴⁸⁴ 20,3) einen Riss gerissen !" - se réfère-t-il à l'emploi de **עַל** en Gn 20,3 où cette préposition a le sens "à cause de", tout en proposant d'abord une traduction où elle a

⁴⁷⁴ A ce sujet, cf. infra § B.V.2.4.a.

⁴⁷⁵ Rappelons que la question des liens éventuels entre Gn 38,24-26 et l'histoire de Joseph nous avait conduit au contexte de Gn 40,10 dont l'analyse thématique et formelle n'a pas permis d'envisager une interdépendance quelconque.

⁴⁷⁶ Cf., p. ex., A. Dillmann (1882: 481) ou A.B. Ehrlich (1908: 194).

⁴⁷⁷ Cf., p. ex., C.J. Ball (1896: 96) qui sert de référence à O. Procksch (1924: 212).

⁴⁷⁸ Cf. déjà H. Holzinger (1898: 229) et H. Gunkel (1901: 377) ; récemment encore C. Westermann (1982: 42) et J.A. Soggin (1997: 447).

⁴⁷⁹ Dans la plupart des cas, la version massorétique semble être approuvée de façon implicite ; c'est du moins ce que l'on peut déduire du fait que la forme **כְּהָשִׁיבוּ** n'y donne pas lieu à une discussion, *passim*.

⁴⁸⁰ Cf. aussi G.J. Wenham (1994: 363) : "כ" + ptc (hiph. **שִׁיב**) is unusual, so BHS emends. However, there is a parallel in 40:10".

⁴⁸¹ Pour cette fonction du participe, cf., p. ex., R. Bartelmus (1994: 64).

⁴⁸² C.J. Ball (1998: 96s) : "the angry midwife is rebuking the child himself for defeating her prophecy".

⁴⁸³ F. Van Dijk-Hemmes (1989: 152) : "What a breach are you breaking over you" ; G.J. Wenham (1994: 362) : "Why hast you burst upon you, Peres".

⁴⁸⁴ Cf. aussi F. Delitzsch (1872: 462) : "was hast du doch deinetwegen einen Riß gerissen !".

simplement pour fonction d'introduire l'objet du verbe⁴⁸⁵. Cette dernière compréhension rejoint celle de על = "pour", comme le montrent déjà ces propos de H. Gunkel (1901: 377) qui propose d'abord la traduction "wie kräftig hast du dich durchgerissen", avant de noter - en se référant lui-aussi à Gn 20,3 - "עלֶיךָ «für dich» 20 3". Parfois choisie sans explication, la traduction de על par "pour"⁴⁸⁶ se trouve finalement justifiée par des renvois à d'autres passages bibliques⁴⁸⁷ ou encore par une référence à Gesenius /Buhl⁴⁸⁸.

Retenons pour l'instant que les compréhensions les plus largement adoptées de על, à savoir sa fonction introductive de l'objet du verbe (ici : פָּרַץ) ou son sens "pour/à cause de" paraissent effectivement les plus probables dans ce contexte, sur l'interprétation duquel nous reviendrons. Les trois derniers mots du v.29 rappellent les tournures, c'est-à-dire les nominations déjà rencontrées aux vv.3-5, à la différence qu'ici (idem v.30) l'objet שָׁם, "nom", n'est pas introduit par la particule אֵת. Cette différence de style pourrait être un indice que cette partie généalogique de Gn 38 fut, au départ, conçue indépendamment de celle qui figure aux vv.3-5, mais nous verrons qu'elle pourra aussi s'expliquer par une intertextualité (cf. infra § V.2.2.2.a).

Critique textuelle. Le verbe קָרָא figure ici (idem v.30), comme au v.3, à la troisième personne du masculin, mais tandis que la proximité d'un sujet masculin (= Juda) permettait au v.3 encore de supposer que le nom du premier-né fut donné par son père, on ne saurait guère argumenter de la sorte dans le cas présent. Aussi quelques manuscrits massorétiques, le Pentateuque Samaritain ainsi que le Targum Jonathan lisent-ils ici (et au v.30) une troisième personne féminine (cf. aussi BHS note c) dont le sujet peut être soit la sage-femme, soit Tamar - tandis que le maintien du texte massorétique du codex de Leningrad pourra être justifié en optant pour un neutre : "on appela...". Chacune de ces solutions trouve des défenseurs⁴⁸⁹, mais deux données suggèrent d'opter plutôt pour la dernière. 1) La forme וַיִּקְרָא est non seulement attestée au v.29, mais aussi au v.30 ; il y a donc à ce niveau une cohérence dans la partie finale de Gn 38 de sorte qu'un changement ne s'impose guère ; 2) reste la proposition signalée ci-dessus qui consiste à entreprendre un changement dans les deux cas - proposition certes envisageable, mais point nécessaire si l'on suppose ici une intertextualité (idem supra) externe qui pourrait aussi expliquer l'absence du complément d'objet direct אֵת.

Juda, seul sujet masculin probable, est mentionné pour la dernière fois au v.26 dont la finale (וְלֹא-יָסַף עוֹד לְדַעְתָּהּ) laisse clairement entendre qu'il a cessé d'avoir des relations intimes avec la (future) mère de ses enfants. Le texte, rappelons-le, ne se prononce en rien quant au mode définitif de la relation familiale entre Juda et Tamar, mais c'est cette ambiguïté-même, avec, surtout, la question de l'identité qu'elle soulève quant au statut de la mère et de ses enfants qui pourrait suggérer de comprendre וַיִּקְרָא au sens d'un neutre en ce qu'il soulignerait ici l'ambiguïté identitaire de ces derniers.

(29) Comme il était en train de retirer sa main, que voici sortit son frère ; alors elle dit : "quelle fente as-tu fendu pour toi ?!" - et on l'appela (du nom de) Pérez.

Sans parallèle dans le reste du chapitre, le premier mot du v.30, וַאֲחֵר, peut être compris dans son sens temporel "(et) après" ou spatial "(et) derrière" - et cela respectivement par référence à la sortie de Pérez, personnage ici rappelé par le suffixe 3.m.sg ajouté au sujet de יָצָא אָחֵר : יָצָא (cf. v.29) ; c'est après Pérez ou derrière lui que sort maintenant son frère par rapport auquel la sage-femme avait déclaré au v.28 וְהָיָה רִאשׁוֹנָה, "celui-ci est sorti en premier" - constat qui avait été précédé par un geste permettant de reconnaître par la suite ce "premier", finalement devenu le "dernier". Ce geste est ici rappelé par la reprise de l'objet de cette reconnaissance (הַשָּׁנִי) et de son emplacement (עַל-יָדוֹ) : "qui avait sur sa main l'écarlate" - suite

⁴⁸⁵ Cette fonction de על est attestée dans l'Ancien Testament avec d'autres verbes, mais jamais ailleurs avec פָּרַץ ; aussi KBL 914 cite-t-il Gn 38,29 comme l'unique exemple : " Ia) פָּרַץ פָּרַץ : c. על pers. einen Riss machen Gn 38 29 ". Cf. aussi O. Procksch (1924: 212) : "was hast du dir für einen Riß geschaffen" ; idem L. Ruppert (1984: 229) et J. Chaine (1948: 384) : "quelle brèche tu t'es faite !" ; cf. G. von Rad (1949 ; 1967: 312) : "Was hast du dir für einen Riß gerissen !" - idem C. Westermann (1982: 42) et E. Salm (1996: 190) ; sens interrogatif chez J. Scharbert (1986: 246) : "Warum hast du dir den Durchbruch erzungen ?".

⁴⁸⁶ Cf. P. Heinisch (1930: 359) : "Was hast du für einen Riß für dich gemacht !" ; voir aussi J. Skinner (1951: 456) et M.E. Menn (1997: 28) : "... for yourself !".

⁴⁸⁷ Cf. E. König (1925: 675) qui renvoie à Jg 9,17 ; Jb 33,23 ; 42,8 ; Dn 12,1.

⁴⁸⁸ Cf. H. Holzinger (1898: 230) : "über על für s. Ges.-Buhl על B2b".

⁴⁸⁹ Cf. déjà C.J. Ball (1896: 97).

à quoi figure la dénomination (וִיקָרָא שְׁמוֹ) avec, en dernier lieu, le nom propre de cet autre jumeau - זֶרַח (ici avec vocalisation pausale זֶרַח) - qui constitue aussi le dernier mot du chapitre.

(30) Et après sortit son frère qui (avait) sur sa main l'écarlate, et on l'appela (du nom de) Zérach.

De par la thématique des naissances, Gn 38,27-30 renoue donc avec la première partie de l'histoire (vv.3-5) où le mot אָח, "frère", est également mentionné pour la première fois (v.1). Il y figure cependant au pluriel, comme ensuite au v.11, et on se rappelle qu'il s'y agit respectivement d'une séparation d'avec "ses frères" (de Juda) et de la mort de "ses frères" (de Shéla). Le singulier employé aux vv. 29.30 trouve des correspondances aux vv.8.9 où אָחִיךָ (v.8) et אָחִי [ל] (v.9) sont en rapport avec זֶרַע, "descendance". Seul au v.9 ce singulier est combiné, comme aux vv.29.30, avec un suffixe de la 3.m.sg et c'est là aussi que figure le verbe נתן (לְבִלְתִּי נָתַן-זֶרַע לְאָחִי) qui se trouve dans la finale de l'histoire en lien uniquement avec celui (v.28, וַיִּתֵּן זֶרַח) dont le nom - זֶרַח - atteste une certaine similitude phonétique avec זֶרַע, "descendance". Ainsi le dernier mot du chapitre est-il éventuellement susceptible de rappeler l'un des enjeux principaux de l'histoire de Juda et Thamar, voire le fait que cet enjeu s'est trouvé auparavant menacé à plusieurs reprises (cf. notamment le v.9). Cette même fonction revient peut-être, au niveau des tensions internes, au verbe יצא employé auparavant aux vv. 24.25 seulement (cependant au hifil) où il est étroitement lié à la sentence de mort prononcée contre Thamar et, au niveau intertextuel, aussi à la forme (reprise du v.5) בְּלִדְתָּהּ (v.28)⁴⁹⁰. L'autre enjeu principal, à savoir celui de l'identité, paraît être particulièrement mis en relief dans cette naissance de jumeaux, qui sont au départ présentés dans un état de "con-fusion", mais cet enjeu aussi traverse en fait l'ensemble du chapitre via le lien entre Juda et des étrangers, la question du gage et même à travers la première information de l'histoire signalant que Juda s'est séparé de ses frères. Dans la mesure où la finale de Gn 38 renoue par ailleurs avec son début, il ne nous paraît pas entièrement exclu que cette dernière donnée se trouve rappelée par l'emploi du terme אָח, "frère", même si les formes respectives ne se correspondent pas (à part le suffixe 3.m.sg), tandis que le mot יָד, "main" - avec le verbe נתן - peut évoquer l'affaire du gage, signe de l'identité de Juda.

Les tensions internes entre les vv.27-30 et le reste de l'histoire de Juda et Thamar sont donc multiples au niveau formel ; il y a aussi une certaine cohérence au niveau thématique en ce qu'elles semblent se resserrer autour des deux enjeux rappelés ci-dessus. Ceci suggère que ces versets font intégralement partie de l'histoire de Juda et Thamar.⁴⁹¹

V.2 Vérification d'éventuelles intertextualités

V.2.1 La finale de Gn 38 n'a aucun parallèle dans **l'histoire de Joseph**. On y retrouve, certes, la naissance de deux fils (Gn 41,50-52) ainsi que le thème du cadet qui supprime l'aîné (Gn 48,12-22), mais les différences formelles ou terminologiques s'opposent à ce que l'on établisse ici une interdépendance.

Il a déjà été signalé que le récit de naissance d'Ephraïm et de Manassé diverge de celui qui concerne les trois premiers fils de Juda (Gn 38,3-5)⁴⁹² et il en est de même pour Gn 38,27-30. En Gn 38,29.30, comme en Gn 41,51.52, on rencontre certes la forme וִיקָרָא, mais contrairement à la finale de Gn 38 dont Juda est absent (et où cette forme verbale exprime vraisemblablement un neutre), Joseph est explicitement mentionné comme étant le sujet des deux nominations dont chacune donne alors lieu à une étymologie. Prenons d'abord celle qui concerne Manassé (41,51) : וַיִּקָּרָא יוֹסֵף אֶת-שָׁם הַבְּכוֹר מְנַשֶּׁה כִּי בִשְׁנֵי אֱלֹהִים אֶת-כָּל-עַמְלִי וְאֶת כָּל-בֵּית אָבִי :

⁴⁹⁰ Cf. infra § B.V.2.2.1.

⁴⁹¹ Rappelons ici qu'E. Salm s'appuie sur des arguments linguistiques surtout pour démontrer le caractère rédactionnel de Gn 38,27-30. A part le fait qu'il a pu être montré que cette finale est linguistiquement liée à ce qui précède, on signalera encore qu'E. Salm lui accorde en fin de compte (dans sa partie conclusive) une importance considérable qui en fait une pièce majeure au niveau de l'interprétation qu'elle propose pour l'ensemble du récit (1996: 208s) : c'est grâce à la reconnaissance de ses torts à laquelle Juda est amené par rapport à Thamar, que la justice est rétablie - et c'est la condition pour l'accomplissement du plan divin alors salutaire pour l'individu, mais aussi pour son peuple comme le clarifierait la naissance de Pérez et de Zérach. La volonté de Yahvé viserait ainsi la vie et le futur ; Thamar et Juda sont plus que richement récompensés, car d'eux seront issus une dynastie et tout un peuple, voire deux peuples de Dieu : juifs et chrétiens.

⁴⁹² Cf. supra § B.I.2.2.1.

"Joseph appela le premier-né du nom de Manassé, <car Dieu m'a fait oublié (נָשָׁח) toute ma peine et toute la maison de mon père>". On admettra que la forme verbale qui crée ici le lien entre le nom propre du "premier-né", Manassé, et son étymologie, à savoir נָשָׁח, atteste une certaine ressemblance formelle avec שָׁחַ (38,28.30) - signe par lequel la sage-femme cherche à marquer celui qui, d'après elle, est sorti "en premier" (Gn 38,28). Au niveau thématique, l'idée de <l'oubli de la maison du père> pourrait être rattachée au fait que Juda s'éloigne de ses frères au début du ch.38 - et on rappellera que le récit de naissance des jumeaux paraît effectivement renouer avec le commencement de l'histoire de Juda et Tamar. Dans le contexte même des naissances respectives de Manassé et de Zérach, les deux mots en question n'ont cependant pas la même signification. Au niveau thématique toujours, on pourrait établir un rapprochement à partir de l'idée du "premier", mais la terminologie est différente dans les deux cas - הַבְּכוֹר en 41,51, mais הַשֵּׁנִי en 38,28 - (à quoi s'ajoute que la figure de la sage-femme n'apparaît pas dans le récit de naissance des fils de Joseph). Dans le cas d'une intertextualité on s'attendrait finalement à ce que l'étymologie du nom d'Ephraïm fournisse, elle aussi, un parallèle avec le récit de Gn 38,27-30 - en l'occurrence avec Pérez. D'après Gn 41,52, "il (Joseph) appela le deuxième (הַשֵּׁנִי) du nom d'Ephraïm, <car Dieu m'a fait fructifier au pays de ma misère (בְּאֶרֶץ) כִּי-הִפְרִי אֱלֹהִים בְּאֶרֶץ">". Au niveau formel, la précision הַשֵּׁנִי, "le deuxième", peut de nouveau rappeler l'objet rattaché à Zérach (הַשֵּׁנִי, cf. Gn 38,30), tandis que le parallèle (attendu) avec Pérez demanderait ici de supposer un rapprochement entre פֶּרֶץ et la forme verbale הִפְרִי de Gn 41,52 - rapprochement cependant peu probable en ce que la correspondance concerne les deux premières lettres seulement des racines respectives que sont פֶּרֶץ et פָּרַר. Quant au thème de la supplantation de l'aîné par le cadet rapporté en Gn 48,12-22, on peut noter que Gn 48,18 se sert, comme Gn 38,28, du démonstratif הָ, mais ici aussi la différence terminologique quant au mot essentiel qu'est le "premier" s'oppose à une interdépendance quelconque. S'y ajoute finalement que le verbe יָצָא, mis en relief en Gn 38, 28-30, ne figure pas dans les deux passages (chapitres) sus-mentionnés de l'histoire de Joseph où la troisième personne singulier qal de יָצָא (employée en Gn 38,28-30) ne trouve d'ailleurs aucune occurrence. Reste à mentionner Gn 41,42 où l'on retrouve l'expression עַל-יָד qui y figure cependant dans un contexte différent de celui de Gn 38,30 (Pharaon ôte son anneau de dessus sa main et le met "sur la main" de Joseph) - puis Gn 44,30 qui emploie le verbe קָשַׁר sans qu'il y ait toutefois des correspondances formelles ou de contenu avec Gn 38,28.

V.2.2 Par rapport aux **autres textes de l'Ancien Testament** (ou sources extra-bibliques) qui pourraient éventuellement influencer l'interprétation de Gn 38,27-30, on traitera ici (ou reviendra sur) :

1. Gn 35,16ss (הַמִּיָּלֶדֶת + בְּלִדְתָּהּ)
2. Le thème des jumeaux
- 2.a Dans l'Ancien Testament ([Ct 4,2.5 ; 6,6 ; 7,4] Gn 25,24-26 et contexte)
- 2.b Une interprétation symbolique de la rivalité entre jumeaux (Kuntzmann)
3. Pérez (פֶּרֶץ) et Zérach (זֶרַח)
- 3.a Pérez (פֶּרֶץ) et la racine פָּרַץ
- 3.b Zérach (זֶרַח) et la racine זָרַח
- 4.a יָצָא (et le topos de la prostituée) : Jos 2,21
- 4.b Excursus : de Dt 6,8 ; 11,18 (קָשַׁר עַל יָד) à l'iconographie de la prostituée avec ornement frontal
5. Thèmes mythologiques à l'arrière-fond de Gn 38 (24-26) 27-30 ?

V.2.2.1 Une référence à Gn 35,16ss a déjà été envisagée en Gn 38,5 où elle semble servir à anticiper l'enjeu de la vie et de la mort développé dans la suite de l'histoire de Juda et Tamar (cf. supra § I.2.2.2.6). Cette tension externe s'appuyait sur le fait que la forme בְּלִדְתָּהּ ne figure qu'en Gn 35,16.17 et en Gn 38,5 - à quoi s'ajoute Gn 38,28. La reprise de cette forme au v.28 semble d'abord s'expliquer au niveau interne, et deux hypothèses sont alors envisageables : la finale de l'histoire de Juda et Tamar est due soit à la même main que les versets précédents - ce qui invite à l'interpréter par rapport au v.5 et donc aussi par rapport à l'intertextualité qui y est inhérente - soit à un rédacteur secondaire qui ne cherchait à établir qu'un lien formel avec le texte qu'il avait à sa disposition (vv.1-26) sans se soucier du critère de contenu. Outre le fait que l'histoire de Juda et Tamar tend vers une scène d'accouchement - ou du moins vers une note signalant que la grossesse arrive réellement à son terme - et que l'omission du nom de la mère en Gn 38,27ss fait dépendre cette finale de ce qui précède, on peut ici mentionner la figure de la sage-femme qui apparaît en Gn 38,28 et en Gn 35,17 mais pas en Gn 38,5. Cette circonstance nous paraît montrer qu'il ne

s'agit pas en Gn 38,28 d'une simple reprise formelle du v.5, mais qu'il y a un rappel du renvoi à la naissance de Benjamin lors de laquelle Rachel, sa mère, meurt. Par ce rappel les lecteurs/auditeurs de Gn 38 sont amenés à s'attendre, ici aussi, à des circonstances analogues pour Tamar, crainte qui pourrait d'ailleurs être confirmée par l'exclamation de la sage-femme *מֵה-פְּרָצָה עָלֶיךָ פֶּרֶץ* qui suit au v.29. La tension vie-mort se trouverait ainsi maintenue jusqu'au v.30 puisque l'absence d'une remarque quelconque sur l'état de la mère laisse au moins supposer qu'elle a survécu à l'accouchement, et c'est donc seulement dans le dernier verset de l'histoire que la vie finalement triomphe de la mort.

Ailleurs dans l'Ancien Testament, le terme *מִלְדֵּת* "sage-femme", ne se trouve qu'en Ex 1,19 puis, au pluriel, en Ex 1,15-21 donc dans un seul et même récit où le décret finalement déjoué de pharaon établit un lien entre la mise à mort et la survie des nouveaux-nés mâles du peuple hébreu. Les circonstances sont donc différentes de celles de Gn 38 où le renvoi à Gn 35,16ss fait craindre pour la vie de la mère. A condition que les lecteurs/auditeurs de l'histoire de Juda et Tamar connaissent le récit d'Ex 1 et qu'il leur ait été évoqué par la figure de la sage-femme, ils ont cependant pu en retenir l'idée plus générale de la tension vie-mort.

V.2.2.2 Le thème des jumeaux est relativement rare dans l'Ancien Testament où le terme désignant ces derniers s'applique à des humains en Gn 24,24 et 38,27 seulement. Par ailleurs il est employé pour des animaux (Ct 4,2.5 ; 6,6 ; 7,4) ou pour des objets doubles ou jumelés (Ex 26,24 ; 36,29). La terminologie elle-même atteste de légères différences formelles, car le substantif - probablement "Primärnomen" d'après KBL (1561) - connaît les graphismes *תְּאוֹמִים* (Gn 38,27), *תּוֹמִים* (Gn 25,24) et, au pluriel construit, *תְּאוֹמִי* (Ct 4,5) à côté de *תְּאֻמִּי* (Ct 7,4). La vocalisation massorétique en Ct 7,4 (qames hatuf + hatef qames) suggérant la voyelle "o" au niveau de la première syllabe déjà, KBL propose la graphie *תּוֹאֻמִּים* et reconstruit deux formes pour le singulier (non attestées dans l'Ancien Testament) - " *תּוֹאֻם od. תְּאֻם " - avant de renvoyer à la racine verbale *תָּאָם* attestée uniquement au participe hifil pl. fém. (*מִתְאִיְמוֹת*, "engendrer des jumeaux", Ct 4,2 ; 6,6). Une terminologie semblable se retrouve en akkadien : tu(3)mu(m), en arabe : tau ' am (racine tam), en syriaque : ta ' ma, et encore en copte : twm - et le thème des jumeaux est, en effet, attesté dans de nombreuses cultures. Diverses études, avec des approches différentes (ethnologiques, biologiques, psychologiques), y ont déjà été consacrées, mais les exemples bibliques n'y sont mentionnés qu'en marge, voire absents. Une exception est l'ouvrage de R. Kuntzmann (1983) qui, au niveau vétérotestamentaire, traite surtout le cas de Jacob-Esaü. Compte tenu des ressemblances formelles - non signalées par Kuntzmann - entre le récit de leur naissance et Gn 38,27ss, on présentera et on discutera la lecture symbolique qu'il en propose (cf. § 2.b) après un premier sous-paragraphe consacré aux passages bibliques attestant la racine *תָּאָם* (§ 2.a) qui nous permettra de cerner ses connotations vétérotestamentaires.

V.2.2.2.a Au niveau des tensions internes de Gn 38, le récit de naissance de Pérez et Zérach s'inscrit d'une part dans la lignée du thème de la vie (menacée) qui finalement triomphe - tout en étant lié à celui de la descendance ; d'autre part, il semble aussi mettre en relief le topos de la rivalité entre deux frères ou, plus précisément, celui de l'aîné supplanté par le cadet. Par ailleurs, dans l'Ancien Testament, l'aspect de la vie (ou de la fertilité) est clairement inhérent à la naissance de jumeaux dans les passages mentionnés du Cantique des Cantiques (relatifs à des animaux), tandis que Gn 25,24-26, avec son contexte (cf. v.23), met en relief le thème de la rivalité entre deux frères/nations⁴⁹³. Or, au niveau terminologique (voire thématique), Gn 38,27ss est bien plus proche de Gn 25,24-26 que de ces passages du Cantique des Cantiques⁴⁹⁴ - et lors

⁴⁹³ Dans la mesure où Rébecca est dite stérile (Gn 25,21), la naissance de jumeaux peut, bien entendu, aussi être interprétée comme une bénédiction, ici au sens d'une fertilité extraordinaire accordée par Dieu ; il n'en reste pas moins que le thème de la rivalité y est au premier plan.

⁴⁹⁴ Pour l'analyse de ces passages, voir notamment O. Keel (1992: 133ss ; 1997: 155ss pour la traduction française) qui retient pour la naissance de jumeaux (Ct 4,2) l'aspect de la fertilité bénie (1992: 133 ; 1997: 155) sans toutefois établir un lien avec Gn 38. Le chant rapporté en Ct 4,1-7 (ainsi délimité par O. Keel 1992: 129ss ; 1997: 150ss) atteste cependant quelques parallèles avec l'histoire de Juda et Tamar qui demandent à être évalués : outre la racine *תָּאָם* (Ct 4,2 *מִתְאִיְמוֹת* ; Ct 4,5 *תְּאוֹמִי*), on note la présence du "chevreau" (*הָעִזִּים* ; Ct 4,1 ; cf. Gn 38, (17) 20), du "voile" (Ct 4,1.3) et du mot *הָשָׁנִי*, "l'écarlate" (Ct 4,3 ; cf. Gn 38, (28) 30). Or : *עִזִּים*, par ailleurs relativement fréquent dans l'AT, y est précédé de *עֶדֶר*, "troupeau", en non pas de *גֹּדֵד* comme en Gn 38,17.20 ; contrairement à Gn 38, (28) 30, *הָשָׁנִי* y est le complément de *חוּט*, "fil" ; le terme hébreu désignant le "voile" est différent de celui qui est employé en Gn 38,14.19 (*צִמָּה* au lieu de *צִנִּיף*). Compte tenu de ces différences, une interdépendance

de la discussion de la finale de l'histoire de Juda et Tamar, plusieurs exégètes renvoient d'ailleurs au récit de naissance de Jacob-Esaü. La raison principale de ces renvois semble cependant se restreindre au fait qu'il s'agit dans les deux cas d'une naissance de jumeaux, car assez rarement (cf. infra) on assiste à une interprétation des parallèles (et divergences) qu'un bref regard sur le texte de Gn 25,24-26 permet de cerner :

24 וַיִּמְלֹאוּ יָמֶיהָ לְלֶדֶת וְהָיָה תוֹמָם בְּבִטְנָהּ ;
 25 וַיֵּצֵא הָרֹאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כִּלּוֹ כְּאֶדְרֶת שַׁעַר וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֶשָׂו ;
 26 וְאַחֲרֵי-כֵן יָצָא אָחִיו וַיְדֹוּ אֶחָוֶת בְּעֶקֶב עֶשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב ... ;

Abstraction faite de son début (וַיִּמְלֹאוּ יָמֶיהָ), de l'absence du suffixe à l'infinitif de ילד et de l'orthographe du mot signifiant "jumeaux", Gn 25,24 correspond à Gn 38,27 : וְהָיָה תוֹמָם בְּבִטְנָהּ. Gn 25,25 aussi atteste à la fois des divergences et des ressemblances avec Gn 38,28 : on y rencontre le verbe יצא, cependant à l'inaccompli converti (Gn 38,28 l'emploie à l'accompli), le terme הָרֹאשׁוֹן et non pas רִשְׁוֹן comme en Gn 38,28, puis un mot signifiant "rouge", à savoir אֲדָמוֹנִי, tandis que Gn 38,28 se sert du terme שָׁנִי. Le début de Gn 25,26 diffère légèrement de celui de Gn 38,30 (וְאַחֲרֵי-כֵן au lieu de וְאַחֲרֵי), mais les suites respectives (וַיֵּצֵא אָחִיו), avec aussi וַיְדֹוּ, se correspondent. Dans les deux récits finalement, le verbe קרא semble faire appel à un neutre et aussi bien en Gn 25,25.26 qu'en Gn 38,29.30 (et contrairement à Gn 38,3-5), l'objet שְׁמוֹ n'est pas introduit par אֶת. Les correspondances entre ces deux passages sont signalées de façon détaillée par M.E. Menn (1997: 90ss) et tout en admettant que "these two birth scenes are clearly not identical" elle estime néanmoins qu'il y a "enough similarity between them to raise the question of dependence" ; démontrant que Gn 38,27-30 s'inspire fort vraisemblablement de Gn 25,24-26⁴⁹⁵, elle est d'avis que cette allusion intentionnelle au récit de naissance plus ancien a des conséquences importantes (ibid. 94) :

"... this intentional allusion to the earlier birth narrative has important consequences. For one thing, it establishes a correspondence between an important Israelite matriarch and the female protagonist of Genesis 38. This correspondence legitimates Tamar, whose impersonation of a prostitute and unconventional conception through intercourse with her father-in-law may otherwise devalue her in the reader's mind. The allusion also draws attention to Tamar's position as the ancestress of an important lineage, in that it presents her as a parallel figure to the mother of Israel himself. The allusion to Gen 25:24-26 at the end of Genesis 38 also highlights the importance of one of the sons born in Gen 38,27-30, in that it presents Perez, the usurping brother, as Jacob's parallel. The people of Israel and the king of Israel therefore trace their origins to similar births, and this situation implies something about the importance of both for the Israelite history".

Ne cherchant pas à expliquer les différences formelles entre ces deux récits (nous y reviendrons dans le prochain paragraphe), E.M. Menn signale toutefois une divergence thématique - déjà mentionnée auparavant⁴⁹⁶ - qui se joue au niveau plus large du thème biblique de la femme stérile dont la fécondité dépend de l'intervention divine, mais qui justement ne s'applique pas à Tamar (ibid. 95s) :

"Because Tamar's efforts are successful, there is no narrative necessity for a prayer for divine assistance or for an announcement of impending divine intervention, as we find in some of the birth narratives with the barren wife motif. An even more striking difference is that God does not intervene in the events leading directly to the conception and birth of the twins at the end of Genesis 38; (...) Structurally, Tamar effectively replaces God in his role of facilitator of birth in the narratives containing the barren wife motif, since she, not God, acts to continue an important lineage. The conception which occurs therefore appears to be the result of events that remain entirely on the human level, in contrast to the interaction between human and divine levels that characterizes the birth narratives containing the barren wife motif".

entre Gn 38 et Ct 4, 1-7 n'est guère envisageable. Notons encore, par anticipation, que la combinaison de הָשִׁנִּי avec חוּם (Ct 4,3) est également attestée en Jos 2,18 qu'O. Keel cite ici comme référence en établissant un lien entre la couleur écarlate des lèvres de l'aimée et la corde d'écarlate attachée à la maison de Rachab, la prostituée - en interprétant les deux comme une invitation à l'amour (1992: 134 ; 1997: 156) ; le thème de l'amour est absent en Gn 38,27ss, mais nous verrons ultérieurement qu'il existe tout de même un lien probable entre Gn 38,28 et Jos 2,18 (21) - cf. infra § B.V.2.2.4.a.

⁴⁹⁵ E.M. Menn (1997: 90-93). Cf. aussi E. Salm (1996: 159).

⁴⁹⁶ Voir supra le premier bilan intermédiaire des intertextualités § 3.b.

Ces propos de M.E. Menn nous paraissent tout à fait justes et ils rejoignent quelques réflexions faites antérieurement dans la présente étude : (1) Le récit de naissances des trois premiers fils de Juda engendrés par sa femme cananéenne (vv.3-5) ainsi que la notice sur sa mort (v.12) rapprochent cette dernière des femmes des patriarches⁴⁹⁷ - et dans la mesure où Gn 38 crée des liens, voire des analogies, entre elle et Tamar, celle-ci aussi entre implicitement dans le champ de ces rapprochements. Cette lecture semble être confirmée dans la finale de Gn 38 où deux allusions, Gn 25,24-26 et Gn 35,16ss, rapprochent Tamar de façon plus explicite des femmes de patriarches. (2) Il est juste que Tamar (mais aussi la femme de Juda) conçoive et engendre des fils sans qu'il soit question d'une intervention divine et nous avons vu à plusieurs reprises que le texte insiste non seulement sur l'action, mais aussi sur la responsabilité humaine. Quant à l'intervention divine, on rappelle que plusieurs exégètes la voient en Gn 38,27-30 au niveau du thème du cadet qui supplante l'aîné⁴⁹⁸ - fait que M.P. Cowan (1990: 203) estime surtout suggéré par la naissance d'Esäü et de Jacob à laquelle Gn 38,27-30 ferait référence. Cette lecture consistant à déduire des renvois faits à d'autres textes où Dieu est présent et intervient, qu'il en est de même en Gn 38 est certes possible, mais l'autre lecture, à savoir celle qui interprète cette absence comme une marque d'opposition à ces textes, l'est tout autant.

Pour en revenir à l'étude de M.E. Menn, on peut encore noter qu'elle omet de mentionner le point, à notre avis important, qu'est la rivalité entre les jumeaux. Liée à la naissance d'Esäü et de Jacob notamment par l'oracle divin en Gn 25,23 - interprétée comme l'opposition soit entre deux modes de vie (chasseur-nomade), soit entre deux nations (cf. aussi infra l'évaluation diachronique) - elle devrait également être prise en compte lors de l'interprétation de Gn 38,27-30 qui, selon elle, s'inspire de cet autre récit de naissance (cf. à ce sujet le troisième bilan des intertextualités). Dans ce qui suit, il faudra donc vérifier si l'Ancien Testament atteste par ailleurs une rivalité quelconque entre Pérez et Zérach, ou encore des rapports de ces deux fils de Juda avec Jacob/ Esäü - voire avec David. Avant d'y venir (cf. § B.V.2.2.3), il reste à présenter la lecture plus symbolique que R. Kuntzmann propose de la rivalité entre les jumeaux Jacob/Esäü et qui nous donnera aussi l'occasion de revenir sur les différences formelles entre Gn 25,24-26 et 38,27-30.

V.2.2.2.b Dans son ouvrage intitulé *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien* (1983), R. Kuntzmann étudie une grande variété de textes attestant le phénomène gémellaire. Comme l'indique ce titre, il s'intéresse plus particulièrement aux exemples du Proche-Orient ancien, mais l'analyse qu'il en fait est également illustrée, voire appuyée, par la citation et l'interprétation de sources plus récentes (par exemple de la gnose chrétienne) ou encore modernes (littérature du 20^e siècle ; observations psychanalytiques) - ce qui démontre une certaine universalité de ce phénomène et de l'intérêt qui lui est porté au cours des siècles. Les résultats de R. Kuntzmann ne se résument pas en une seule thèse - et cela pour la simple raison que le *symbolisme gémellaire* est complexe et que les textes en accentuent tantôt l'un tantôt l'autre des différents aspects. Il va de soi qu'en on retiendra ici surtout des données qui pourraient être pertinentes pour Gn 38 et cela dans l'optique de ce qui en a été dégagé antérieurement. Compte tenu de la complexité du phénomène gémellaire, ces données seront donc forcément sélectives, à quoi s'ajoute que R. Kuntzmann lui-même les dégage, entre autres, de son analyse du récit relatif à Jacob et Esäü sans faire de rapprochement avec la finale de Gn 38 pour laquelle il propose une autre interprétation. Les données que nous retenons du symbolisme gémellaire étudié par R. Kuntzmann sont les suivantes :

- (1) au départ, il existe une identité d'origine entre les jumeaux, ils sont indifférenciés et indistincts ; cet état est synonyme du chaos primordial (où il n'y a pas de distinction entre les éléments), lui-même significatif de la mort par absence de vie (ibid. 61 surtout)⁴⁹⁹.
- (2) La survivance dépend de la différenciation et de l'antagonisme fraternel (violence), c'est-à-dire de la séparation des frères jumeaux qui permet à chacun d'eux de survivre et d'acquérir une identité propre⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ Pour les naissances et leur liens avec Gn 29,30, cf. supra § B.I.2.2.2.1 et B.III.2.2.2.5. Pour la mort de la femme, voir supra § B.III.1.2.2.1.

⁴⁹⁸ Cf. supra Gn 38,27-30 tensions internes.

⁴⁹⁹ Ceci trouve une correspondance dans ce que R. Kuntzmann (ibid. 65) dit au sujet de Gn 25 : "a) une indifférenciation initiale (la certitude de porter des jumeaux) est ressentie par Rébecca, la mère, comme une violence extrême («S'il en est ainsi, à quoi bon vivre ?» Gn 25:22)".

⁵⁰⁰ Gn 25ss l'illustre ainsi (ibid. 65) : "b) aussitôt tout est mis en oeuvre pour différencier les jumeaux: selon un oracle de Yahweh, l'un des jumeaux sera l'ancêtre d'un peuple dominé (Gn 25,23); en outre la nature elle-même distingue Esäü le roux

Comme annoncé plus haut, R. Kuntzmann ne fait, étonnamment, aucun rapprochement avec la finale de Gn 38 où il s'agirait selon lui d'une des rares attestations textuelles d'une gémellité non pas symbolique - celle-ci étant assez répandue dans les documents du Proche-Orient ancien - mais biologique : "Ces documents ne signalent que rarement une gémellité biologique, et ceci s'explique par deux constatations : tout d'abord, ces mentions biologiques ne semblent pas importantes aux auteurs anciens, et ensuite, dans les cas où elles existent, leur interprétation rejoint celle qui est faite dans le monde entier devant la naissance de jumeaux ; on y voit une manifestation de l'anormal, qui s'explique souvent comme une suite du péché ; un exemple de cette façon de voir nous est donné par Gn 38,27-30, où Thamar, la belle-fille de Juda, accouche de jumeaux des oeuvres de son beau-père." (ibid. 213).

R. Kuntzmann omet de donner d'autres exemples de cette interprétation qui rejoindrait "celle qui est faite dans le monde entier devant la naissance de jumeaux". En interrogeant à cet égard les différents articles regroupés dans l'*Encyclopaedia Universalis* (1992: 167-172) sous le titre "Jumeaux", on apprend que "dans toutes les sociétés, la naissance de jumeaux est considérée comme un événement singulier" et que "les naissances gémellaires peuvent être soit valorisées, soit dépréciées" ; quand au dernier cas de figure, on ne trouve nulle part dans ces articles l'idée d'un péché commis par les (ou par l'un des) parents, mais plutôt celle, qui a été mentionnée à plusieurs reprises, que les jumeaux sont considérés comme étant dangereux, notamment pour leurs propres parents.

Par rapport aux propos de R. Kuntzmann, deux questions se posent. Premièrement : est-il légitime de réduire le phénomène gémellaire en Gn 38,27-30 à son aspect biologique sans envisager une signification symbolique ? - et, deuxièmement : si signification symbolique il y a, peut-on supposer qu'elle corresponde à celle que R. Kuntzmann dégage de l'histoire de Jacob et d'Esau ? Concernant le premier point, nous estimons que la présence d'une étymologie en Gn 38,29 signale déjà que l'enjeu n'est pas uniquement la naissance biologique, mais qu'il y a aussi une lecture symbolique inhérente au texte lui-même. Quant à la deuxième interrogation, on note d'abord que R. Kuntzmann retrouve la symbolique dégagée de l'histoire de Jacob et d'Esau aussi dans d'autres récits du Proche-Orient ancien⁵⁰¹. La réponse dépend donc à notre avis de la façon dont les auditeurs/lecteurs de Gn 38 ont compris le récit de Gn 25,24-26 (avec son contexte) auquel ils semblent être renvoyés : s'ils y ont reconnu une dimension symbolique - en l'occurrence celle, "universelle", que dégage R. Kuntzmann - il n'y a aucune raison pour qu'ils ne l'aient pas aussi appliquée à la finale de l'histoire de Juda et Thamar.

Quelques éléments dégagés au niveau interne pourraient parler en faveur de cette hypothèse : au v.27, l'annonce que Thamar porte des jumeaux est précédée d'une indication temporelle différente de celle de Gn 25,24 parce qu'elle sert sans doute à renvoyer au v.1 où l'on rencontre l'idée d'une *séparation* (entre Juda et ses frères). Or, selon R. Kuntzmann, la séparation est indispensable pour des frères jumeaux afin qu'ils survivent et acquièrent leur identité propre. Dans la finale de Gn 38 cependant, cette séparation n'intervient pas tout de suite, et nous avons vu que le v.28 suggère plutôt un état de "con-fusion" - notamment par le manque de précision du sujet de וְיָתֵן-יָדָא. L'hypothèse que cette "con-fusion" est ici volontaire pouvant être appuyée par le fait que Gn 38,28 ne reprend justement pas le terme תְּרֵאשִׁין, "le premier", de Gn 24,25, on note aussi que cet état exprime ce que R. Kuntzmann appelle l'indifférenciation - l'autre caractéristique du symbolisme gémellaire, où elle désigne la relation de départ ou d'origine entre les jumeaux. Dans la finale de Gn 38, la séparation est signalée par la suite, c'est-à-dire à travers les mots opposés רֵאשִׁיטָה (v.28) et וְאֶחָד (v.30), tout en étant inhérente à la signification du nom propre פֶּרֶץ et de son étymologie puisque la racine פָּרַח (v.29) sous-entend qu'une chose est fendue en deux. L'autre nom propre, en

(Gn 25,24); enfin, les jumeaux bénéficient d'un attachement divergent de leurs parents: Isaac opte pour Esau et Rébecca pour Jacob (Gn 25-28) ; (s'ensuivent deux épisodes qui marquent le retour vers l'indifférenciation et la violence qui en résulte...); e) le conflit se résout et tout rentre dans l'ordre provisoirement par l'expulsion de Jacob (Gn 27,42-45)...; f) enfin la rencontre entre les deux jumeaux peut avoir lieu parce que la violence libérée est contrôlée par des cadeaux réciproques. Jacob profite de cette situation de violence canalisée pour exiger que chaque frère parte dans sa direction et vers son destin propre: ce faisant, il stabilise le système des différences et impose l'ordre nécessaire à la vie (Gn 33,12-17)".

⁵⁰¹ Dans l'épopée de Gilgamesh, p. ex., R. Kuntzmann retrouve le thème de "l'unité foncière qui se cache derrière les deux héros qu'elle donne pour interchangeable" et "la nécessité de la rupture de cette unité pour que la vie puisse exister" (ibid. 59s). Passant assez rapidement sur le thème des jumeaux célestes (ibid. 72ss), R. Kuntzmann donne quelques exemples de paires divines qui "bien qu'ils ne soient pas qualifiés explicitement de jumeaux, remplissent certaines fonctions qui sont de la

revanche, à savoir זרע, qui est mentionné seulement après l'événement de la séparation, a peut-être des connotations de la vie par sa ressemblance phonétique avec זרע, "semence". Le fait finalement que le phénomène gémellaire pose surtout la question de l'identité est intéressante dans la mesure où Gn 38 semble aussi s'intéresser à cette problématique en ce qu'elle met en relief le rapport avec des étrangers : en optant notamment pour l'exogamie, elle s'oppose à l'endogamie prescrite dans d'autres textes de l'Ancien Testament. Or, on admettra que l'endogamie s'inscrit parfaitement dans le concept de l'indifférenciation - état fusionnel représentant un danger dans la relation gémellaire - tandis que l'exogamie correspond à celui de la différenciation qui va de pair avec une séparation du milieu d'origine. L'identité étant aussi liée à l'individualité, on rappelle finalement que Gn 38 paraît soulever cette dernière notion au niveau de la thématique de la faute individuelle/collective.

Dans le cas des jumeaux, le milieu d'origine est le ventre maternel qui est aussi mentionné en Gn 38,27 où le terme signifiant "jumeaux" est attesté sous la forme תאומים, tandis que Gn 25,24 lit תומם. Cette différence dans le graphisme est peut-être accidentelle⁵⁰², mais en envisageant que l'auteur de Gn 38 ait volontairement changé la forme - et en rappelant le parallèle que R. Kuntzmann établit entre l'état d'origine des jumeaux et le chaos primordial - il serait tentant d'envisager que la forme choisie en Gn 38,27 a pour but d'évoquer le mot, phonétiquement proche, תהום, "océan primordial", élément précédant la création. Le problème est toutefois que le mot תהום est féminin, de sorte que son pluriel se forme en תים et non pas en תים ; la ressemblance phonétique avec תאומים se limite ainsi aux syllabes "te-om", ce qui n'est probablement pas suffisant pour suggérer une paranomase. Cette lecture resterait peut-être tout de même valable au cas où le parallèle établi entre l'état d'origine des jumeaux, ou du moins entre leur naissance et le chaos primordial, serait appuyé par des attestations textuelles (R. Kuntzmann n'en cite aucune) susceptibles d'être connues par le public d'origine de Gn 38. Dans l'Ancien Testament en tout cas on n'en trouve pas de trace, mais nous ignorons s'il en est de même dans les documents extra-bibliques.⁵⁰³ Parmi les autres différences formelles entre Gn 25,24-26 et 38,27-30 il reste notamment celle qui concerne les mots signifiant "rouge" (pour l'intertextualité qui semble être à l'origine du choix de שני en Gn 38,28 (30), cf. infra § B.V.2.2.4.a).

V.2.2.3 Ailleurs dans l'Ancien Testament, זרע et זרע sont mentionnés ensemble seulement dans les listes généalogiques (Gn 46,12 ; Nb 26,20 ; 1 Ch 2,4) où Pérez est toujours mentionné avant Zérach - ce qui correspond à l'issue finale du récit de naissance de Gn 38,27-30. Plusieurs scénarios sont alors possibles : (1) aussi bien les listes généalogiques en question (à part celle de 1 Ch 2,4 - clairement tardive) que la finale de Gn 38 se réfèrent - indépendamment les unes des autres - à une tradition (orale) selon laquelle Pérez était l'aîné de Zérach. (2) Gn 38,27-30 sert de source à ces listes généalogiques. (3) Gn 38,27-30 s'inspire des ces listes généalogiques. Faute de preuves tangibles, la piste d'une tradition orale ne pourra pas être exclue, pas plus que l'éventualité que cette dernière rapportait non seulement

compétence reconnue aux grands jumeaux divins (ibid. 79). Ils représentent des extrêmes, à savoir la mortalité et l'immortalité, ils sont des protecteurs de la porte (céleste), des guérisseurs et des messagers (cf. ibid. 78.87ss). Or, il s'agit-là de figures gémellaires *adultes* et Gn 38 se termine sur la naissance des jumeaux : l'absence d'informations sur leur avenir ne permet donc pas d'exploiter les fonctions attribuées ailleurs dans l'AO aux jumeaux adultes (divins) du moment où elles dépassent le symbolisme dégagé au niveau de la naissance gémellaire. Aussi peut-on faire abstraction d'autres détails de l'étude de R. Kuntzmann.

⁵⁰² En règle générale, la différence de forme du mot désignant les "jumeaux" en Gn 25,24 et 38,27 ne donne pas lieu à une évaluation interprétative. La seule exception, du moins à notre connaissance, se trouve du côté de l'exégèse rabbinique. M. M. Kashner (1962: 79) rapporte (traduit et annote) à cet égard ce qui est dit de Gn 38,27 en Gen Rab. 85,13 (TS 38,122) : " T'omim (twins) is written fully (*plene*), for both were righteous. But elsewhere it is written defectively, because one was righteous and the other was wicked." L'écriture dite "défectueuse" se réfère ici vraisemblablement à Gn 25,24 ; abstraction faite du caractère arbitraire d'un rapprochement entre cette écriture "défectueuse" et l'évaluation négative (d'une seule) personne, l'interprétation rabbinique n'est pas entièrement fautive en ce que le personnage d'Esau est effectivement présenté comme un personnage négatif - notamment parce qu'il a épousé des femmes étrangères (Gn 26,34-36 ; cf. Gn 27,46 ; 28,8). Gn 38, en revanche, ne se prononce en rien sur le caractère des jumeaux et on ne saurait guère déduire de ce non-dit que Pérez et Zérach étaient des hommes justes. En envisageant que cette interprétation rabbinique s'inspire d'autres textes de l'Ancien Testament évoquant ces deux personnages, c'est-à-dire, en fait, leur descendance, on admettra que la citation de Pérez comme un ancêtre de David (cf. Ruth 4,18-22) fait de lui en effet un personnage positif ; les choses se présentent cependant autrement pour Zérach en raison de son descendant Akhan mentionné en Jos 7 (cf. infra § B.V.2.2.3.b et B.V.2.3.b).

⁵⁰³ Par rapport à l'analyse que R. Kuntzmann propose de l'histoire de Jacob et Esau (et d'autres textes du Proche Orient ancien), il faut encore signaler qu'il attire l'attention sur l'importance d'une tierce personne, généralement féminine, qui fonde l'identité respective des jumeaux (ibid. 48.78.217). Dans le cas de Jacob et d'Esau, ce personnage est la mère, Rébecca, tandis que le rôle

l'ordre des naissances de Pérez et Zérach, mais aussi les détails figurant en Gn 38,27-30. Ce dernier point présuppose toutefois que Gn 25,24-26 - dont Gn 38,27ss s'inspire - existait également à l'époque à laquelle on ferait remonter cette tradition orale (cf. à ce sujet le dernier bilan des intertextualités). A cet égard on peut dès à présent noter qu'aucune autre "histoire" - outre celle de leur naissance - n'est rattachée à Pérez et Zérach ; il en est autrement - nous le verrons dans ce qui suit - pour le seul personnage de Pérez ainsi que pour les descendants de Zérach.

V.2.2.3.a Compte tenu du fait que le nom *Pérez* est lié en Gn 38,29 à une étymologie comportant le substantif פָּרַץ (20 occurrences vétérotestamentaires) et la racine verbale פָּרַץ (48 occurrences), ces deux derniers demandent à être pris en compte lors de la recherche d'éventuelles intertextualités.

Ailleurs dans l'Ancien Testament, le *substantif* a toujours des connotations négatives - malheur, mort, défaite militaire⁵⁰⁴ - sauf lorsqu'il y est justement question d'absence ou de réparation de "brèches"⁵⁰⁵ ou quand celles-ci servent d'échappatoire⁵⁰⁶. Le *verbe* peut avoir un sens positif ou négatif⁵⁰⁷, et c'est ce dernier qui est présent, entre autres, dans les trois autres passages de l'Ancien Testament où le verbe est, comme en Gn 38,29, combiné avec le substantif (2 S 6,8 || 1 Ch 13,11 ; Jb 16,14) : le contexte de 2 S 6,8 || 1 Ch 13,11 - Ouzza (עֲזָא/עֲזָה) est mis à mort par Yahvé parce qu'il a touché l'arche - n'a aucun rapport avec Gn 38, bien que cet épisode (cette tradition) puisse éventuellement avoir un lien avec le fait qu'un dénommé עֲזָה figure parmi les descendants de Pérez (Ne 11,4). Quant à Jb 16,14, il y a une différence de sujet (Dieu) par rapport à Gn 38,29 et l'ensemble de l'expression (פָּרַץ עַל-פְּנֵי-פָּרַץ) n'évoque guère la finale de l'histoire de Juda et Thamar. La forme grammaticale attestée en Gn 38,29 (2.m.sg. acc. qal) compte trois autres occurrences vétérotestamentaires (Gn 28,14 ; Ps 80,13 ; 89,41) : au niveau du contenu, Ps 80,13 et 89,41 - où Dieu est le sujet - n'ont pas de rapport avec Gn 38 ; reste Gn 28,14 où il est certes question de la descendance, וְרַע - thème important en Gn 38 - mais outre le fait que le verbe y figure à l'accompli converti, on admettra que le manque d'autres correspondances formelles et l'absence du thème de la descendance dans le récit de naissance de Pérez proprement dit s'opposent a priori à ce que l'on envisage ici un rapprochement quelconque. Il n'en reste pas moins que le verbe פָּרַץ est peu employé dans le livre de la Genèse et qu'il y figure, à part en Gn 38,29, exclusivement en lien avec (ou dans un contexte évoquant) Jacob - personnage susceptible d'un rapprochement thématique avec Pérez en ce que tous deux supplantent leur aîné. A part le passage mentionné de Gn 28,14 où Yahvé annonce à Jacob qu'il se répandra (פָּרַץ) aux quatre points cardinaux grâce à sa descendance, פָּרַץ figure en Gn 30,30.43 où il désigne la multiplication du bétail appartenant respectivement à Laban et à Jacob et cela dans un contexte qui met en relief le topos de la tromperie, mais qui, à part cette thématique attestée ailleurs dans l'Ancien Testament, n'a pas de lien particulier avec Gn 38⁵⁰⁸.

Aucun des différents passages vétérotestamentaires mentionnés ci-dessus qui attestent le substantif פָּרַץ ou/et la racine verbale פָּרַץ ne paraît avoir un lien particulier avec Gn 38,29, bien que des connotations inhérentes à cette racine trouvent peut-être certains échos implicites dans la finale de l'histoire de Juda et Thamar : déjà mentionnées ont été celle de la "séparation en deux" (que suggère l'idée de "fendre" quelque chose) et son rapport avec la naissance de jumeaux - ainsi que celle de la destruction, qui pourrait être rapprochée du fait que la naissance violente de Pérez constitue éventuellement un risque pour la vie de la mère. S'y ajoute maintenant la connotation du "débordement" qui est aussi la seule à permettre éventuellement que l'on envisage - en se plaçant exclusivement au niveau du livre de la Genèse, et à ce niveau seulement - que l'emploi de la racine פָּרַץ en Gn 38,29 ait pu évoquer les thèmes de la descendance et de la fertilité inhérents au passages concernant Jacob et aussi présents dans l'histoire de Juda et Thamar.

en question reviendrait en Gn 38,27-30 à la sage femme ; il nous semble cependant peu probable que notre texte cherche à exploiter (consciemment) la valeur symbolique de cette tierce personne. Cette tierce personne est particulièrement présente dans les traditions indo-européennes qui se trouvent discutées en rapport avec quelques récits bibliques chez J. Lambert (1992: 114-208). L'auteur y étudie de façon critique la troisième fonction chez G. Dumézil - expert du symbolisme gémellaire dans les religions indo-européennes - dans le cadre d'une lecture notamment des histoires de Joseph, de Suzanne et d'Esther ; celle de Juda et Thamar cependant n'est pas mentionnée.

⁵⁰⁴ Cf. Jg 21,15 ; 2 S 5,20 || 1 Ch 14,11 ; 2 S 6,8 || 1 Ch 13,11 ; Es 28,21 ; 30,13 ; Ez 13,15 ; 22, 30 ; Am 4,3 ; Jb 16,14 ; 30,14.

⁵⁰⁵ Cf. 1 R 11,27 ; Es 58,12 ; Am 9,11 ; Ps 106,23 ; 144,14 ; Ne 6,1.

⁵⁰⁶ Il y a toutefois aussi une connotation négative en raison de la destruction de la ville ; cf. Am 4,3.

⁵⁰⁷ Les connotations négatives correspondent à celles qui sont inhérentes au substantif פָּרַץ ; aussi y retrouve-t-on l'idée de la démolition d'une ville / muraille dont l'auteur peut être humain (cf. 2 R 14,13 || 2 Ch 25,23 ; Mi 2,13 ; Pr 25,28 ; Qo 10,8 ; 2 Ch 26,6) ou divin (cf. Es 5,5 ; Ps 80,13 ; 89,41), tandis que "faire une brèche" désigne aussi, de façon plus large, des mesures hostiles prises à l'égard de quelqu'un de la part de Dieu (cf. Ex 19,22.24 ; 2 S 5,20 || 2 Ch 14,11 ; 2 S 6,8 || 2 Ch 13,11 ; Ps

Rappelons toutefois que leur absence dans l'étiologie même du *nom* de Pérez donnée en Gn 38,29 fragilise une telle lecture.

En portant maintenant un regard sur la généalogie de Pérez attestée ailleurs dans l'Ancien Testament, on s'aperçoit que la descendance de ce dernier est, en effet, nombreuse - du moins à en juger par la généalogie donnée en 1 Ch 2,5.10ss. Or, comme déjà signalé auparavant, la conception de l'histoire de Juda et Thamar, même tardive, paraît en tout cas être antérieure à celle des livres du Chroniste⁵⁰⁹ ; aussi la conjecture fragile mentionnée ci-dessus, à savoir que les autres passages de la Genèse employant le verbe פָּרַץ, - tous relatifs à Jacob - pourraient suggérer d'associer le personnage de Pérez à une descendance nombreuse, serait-elle envisageable seulement si elle était appuyée par l'existence d'une telle tradition relative à sa généalogie déjà à l'époque de la conception de Gn 38.

Cette même condition se pose lorsqu'on suppose que la finale de Gn 38 cherche à suggérer un rapprochement entre Pérez et David, car leur lien généalogique n'est attesté que par des textes tardifs (1 Ch 2,15 ; Rt 4,18-22 ; cf. encore Mt 1,3ss) - et notamment plus tardifs que Gn 38⁵¹⁰ (cf. cependant aussi le troisième bilan intermédiaire des intertextualités).

Par rapport au nom propre פֶּרֶץ on signalera en dernier lieu les passages de Ne 11,4.6 où les fils de Pérez, fils de Juda, sont mentionnés parmi ceux qui habitent à Jérusalem. Ceci montre tout d'abord que le clan ou la famille de Pérez existait encore à l'époque post-exilique, tandis que l'absence de ce nom dans la liste énumérant ceux qui sont revenus de l'exil (Ne 7,7-60 ; cf. Esd 2) suggère en tout cas que les Pérezites ne furent pas explicitement associés aux (anciens) exilés. Ne 11,6 précise que "tous les fils de Pérez habitant à Jérusalem furent des hommes de guerre - אֲנָשֵׁי-חַיִל". Il serait tentant de voir dans ce détail un écho de la (tradition relative à la) naissance violente de l'ancêtre, mais le fait qu'il n'y a aucun lien étymologique entre חַיִל et פֶּרֶץ s'y oppose. Notons encore que Ne 11 mentionne aussi Zérach, fils de Juda, (v.24 - cf. prochain paragraphe) ou, plus précisément, l'un de ses descendants. Le fait qu'il s'agisse d'un individu ne saurait expliquer pourquoi il n'est pas nommé à la suite des fils de Pérez, car Ne 11,4ss aussi énumère des individus - voire leurs fonctions particulières. Ceci invite à deux hypothèses qui d'ailleurs ne s'excluent pas mutuellement : (1) A l'époque de Néhémie, une éventuelle *tradition* des *jumeaux* Pérez et Zérach n'était plus ou pas encore suffisamment forte ou répandue pour que la mention *parallèle* des deux frères/familles s'imposât. (2) La séparation des jumeaux, déjà sous-jacente en Gn 38,27-30, se traduit aussi, *historiquement parlant*, au niveau de leurs descendants respectifs - et Ne 11 en constituerait un écho.

V.2.2.3.b Contrairement à Pérez, le nom *Zérach* ne donne lieu à aucune étiologie explicite en Gn 38, mais ce n'est pas pour autant que l'on puisse d'emblée exclure que le substantif homonyme ou la racine verbale זָרַח fournissent des indications quant à des tensions externes probables.

Le *substantif* זָרַח, "éclat (levé du soleil)", figure en Es 60,3 seulement où il est muni d'un suffixe 2.fém.sg qui se réfère probablement à Jérusalem (cf.v.14). Ce même chapitre emploie aux vv.1 et 2 la racine verbale זָרַח - et peut-être זָרַחַ (v.3), זָרַחַ (v.2) et זָרַחַ (v.1) servent-ils à renouer avec Es 59 dont le dernier verset comporte trois fois le mot phonétiquement proche זָרַח, "descendance", qui y est deux fois muni d'un suffixe de la 2.m.sg se rapportant à un sujet non explicité. Si tel était le cas, on aurait ici le même phénomène - à savoir celui d'une paranomase entre זָרַח et זָרַח soupçonnée en Gn 38,30 par rapport à 38,8.9 - que nul autre texte vétérotestamentaire n'atteste⁵¹¹. Faute d'autres parallèles formels et compte tenu de la différence des contextes on ne saurait cependant établir un lien entre Gn 38 et Es 59.60. Ce même constat est valable quant aux (18) passages de l'Ancien Testament attestant la *racine verbale* זָרַח dont le sujet est dans la plupart des cas (13x) le soleil, זָרַחַ. Ce "lever" du soleil peut avoir des connotations différentes : c'est le moment où les hommes reprennent les combats (cf. Jg 9,33 ; 2R 3,22), mais où cesse aussi le combat avec une puissance divine et menaçante (Gn 32,32). Cette dernière idée rejoint celle qui est, assez largement attestée dans l'Ancien Testament, en lien avec le soleil ou la lumière, mais peu représentée dans les passages attestant aussi la racine זָרַח, à savoir que l'apparition de cet astre (et de sa lumière) met fin à la nuit, elle-même significative du danger représenté, entre autres, par des bêtes sauvages (Ps 104,22) ou, de façon plus générale, par toute manifestation néfaste à

60,3 ; Jb 16,14 ; 1 Ch 15,13 ; 2 Ch 20,37) ou d'un autre "acteur" (cf. Os 4,2 ; Ps 106,29 ; Qo 3,3). Les connotations positives sont surtout celles du "débordement" dans le sens d'une abondance / descendance ou de l'établissement dans un pays (cf., p. ex., Gn 28,14 ; 30,30.34 ; Ex 1,12 ; Es 54,3 ; Os 4,10 ; Pr 3, 10 ; Jb 1,10 ; 1 Ch 4,38 ; 2 Ch 11,23 etc.).

⁵⁰⁸ Cf. supra § B.III.2.2.2.2.

laquelle s'oppose notamment la présence des justes (Ps 112,4) ; d'où l'élargissement symbolique de l'éclat (du soleil) au thème large de la justice humaine ou/et divine (Ex 22,2 ; Es 58,10 ; Mal 3,20) voire à la manifestation divine tout court (Dt 33,2 ; Es 60,1,2 ; cf. Jb 3,7). Outre ces aspects positifs, qui incluent l'idée de l'ordre du cosmos (Qo 1,5) ou de la vie/fertilité (2 S 23,4), l'éclat du soleil torride peut finalement aussi avoir une connotation négative qu'est celle de la mort (Jon 4,8 ; Na 3,17)⁵¹².

Ce bref survol nous conduit à un constat qui rejoint celui qui concerne le nom propre Pérez, à savoir qu'aucun des passages vétérotestamentaires attestant le substantif ou le verbe relatifs au nom propre en question ne permet que l'on établisse un lien particulier avec Gn 38. Il n'en reste pas moins qu'ici aussi des connotations générales inhérentes à la racine trouvent un certain écho dans la finale de Gn 38, en ce que le "lever du soleil", *וָרָח*, signifiant le renouveau de la vie après la nuit, elle-même espace de danger et ainsi de mort, peut rappeler la tension vie-mort dégagée de l'histoire de Juda et Thamar.

On signalera encore que certains proposent d'établir un lien entre le nom *וָרָח* et le terme *אֹרֶחַ* signifiant "autochtone" pour en déduire que Zérach (et le clan homonyme) fut à l'origine cananéen⁵¹³. En Gn 38 la naissance des jumeaux semble effectivement avoir lieu sur le même territoire où se déroule le reste de l'histoire, à savoir en Canaan, d'où semble également être originaire la mère, Thamar, et ces données pourraient parler en faveur d'une telle lecture. Or, au niveau vétérotestamentaire proprement dit, *אֹרֶחַ* désigne toujours l'Israélite et se trouve constamment employé parallèlement à *גֵּר*, "hôte (étranger)" (soit dans le même verset ou du moins dans le même contexte) - et cela généralement dans un domaine bien distinct qui est celui des pratiques sacrificielles ou celui des lois : elles sont valables aussi bien pour l'autochtone, c'est-à-dire pour l'Israélite, que pour l'étranger résidant au milieu d'Israël (cf. Ex 12,19.48.49 ; Lv 16,29 ; 17,15 ; 18,26 ; 19,34 ; 23,42 ; 24,16.22 ; Nb 9,14 ; 15,13.29.30 ; Jos 8,33 ; Ez 47,22). En rapprochant ces deux données, à savoir la signification d'origine de *אֹרֶחַ* (autochtone en tant qu'étranger par rapport à Israël) et celle qui lui revient dans l'Ancien Testament, on se trouve face à une certaine ambiguïté identitaire, ce qui s'inscrirait assez bien dans ce qui a été remarqué antérieurement concernant le phénomène gémellaire. Ceci dit, personnellement, il nous semble plus envisageable que "Zérach" évoque plutôt la racine verbale et le substantif correspondant, avec les connotations indiquées ci-dessus, voire *וָרָע*, que le terme phonétiquement moins proche *אֹרֶחַ*. L'ambiguïté "étranger/israélite", en revanche, pourrait être évoquée à travers un personnage homonyme sur lequel nous reviendrons ci-dessous.

Il reste à considérer le gentilicium et le nom propre. Dans la liste généalogique de Nb 26, il s'agit d'une part de Zérach, fils de Juda, et de la *מִשְׁפַּחַת הַיְּהוּדִי* (26,20), puis, d'autre part, d'un descendant de Siméon (26,13). Dans ce dernier passage, *וָרָח* est peut-être à changer en *צִיֹּר* conformément à Gn 46,10 ; Ex 6,15 et 1 Ch 4,24 - changement cependant non confirmé par les versions anciennes. Zérach est encore le nom d'un descendant de Lévi (1 Ch 6,6.26), d'un chef de l'armée éthiopienne (2 Ch 14,8), d'un descendant d'Esau/Edom (Gn 36,13.17) et finalement d'un roi édomite (Gn 36,33 ; 1 Ch 1,44)⁵¹⁴. Quant à cette variété de personnes homonymes, on peut d'abord rappeler les propos déjà cités de E. Blum (1984: 191), à savoir que d'après les généalogies bibliques, la délimitation des groupes ethniques ne fut apparemment pas très

⁵⁰⁹ Voir notamment le premier bilan intermédiaire des intertextualités § 2.

⁵¹⁰ Pour ce qui est le livre du Chroniste, voir déjà la note précédente avec ses références ; quant à la généalogie en Rt 4,18-22, cf. ibid. § 2.b.

⁵¹¹ Sauf peut-être Ps 112,2.4 où le v.2 mentionnant *וָרָעוּ* et le v.4 attestant le verbe *וָרָח* sont liés par la reprise du terme *יִשְׂרָאֵל*.

⁵¹² Rappelons ici que C.F. Keil (1878: 290) explique le nom propre Zérach par le fait qu'il a voulu paraître le premier et par analogie avec le sens de *וָרָח*, "lever (du soleil)", mais que cette explication n'a pas été retenue par les exégètes ultérieurs qui établissent plutôt un lien avec *שָׁנִי*, "écarlate", couleur pouvant évoquer celui du soleil à son levant - voire parfois, et dans un sens analogue, avec l'araméen *זְחֹרִיתָא*, "écarlate" p. ex., F. Zimmermann 1945: 377s) ; cf. à cet égard cependant les propos critique d'E. Salm (1996: 155) : "Ob das Wort zrh selbst 'rot' bedeutet, kann nur für das Aramäische, nicht aber für das Hebräische als sicher gelten. So leiten es F. Zimmermann, J. van der Ploeg u.a. von dem Wort *זְחֹרִיתָא*, 'scharlachrot' ab. Das Problem ist nur, wie Zimmermann richtig erkennt, 'that the word-play *זְחֹרִיתָא* - *זָחַר* has a point in Aramaic, but not in Hebrew'.". Le lien avec le verbe *וָרָח*, "to rise (of the sun)" est encore signalé par M.E. Andrew (1990: 268) qui renvoie alors à Es 58,10 où *וָרָח* serait "used in the contexte of an elaborate description of the complete transformation of life" ; quant au lien particulier entre ce passage d'Esaië et Gn 38, M.E. Andrew ne se prononce pas, mais en intégrant ce renvoi à Es 58,10 avec son bref commentaire dans l'ensemble de ses propos tenus à l'égard de Gn 38, on devine que l'auteur fait vraisemblablement allusion au fait que l'action de Thamar change le cours de la vie de Juda : c'est grâce à elle qu'il reconnaît que la continuité de la vie est primordiale. Es 58,10 mérite en effet d'être signalé en raison du fait que son contexte atteste le substantif *פֶּרֶץ* (v.12), mais dans la mesure où l'énoncé *לֵךְ גֵּדֵר פֶּרֶץ* n'a aucun écho en Gn 38,29 il nous paraît difficile d'établir ici un lien particulier.

⁵¹³ Cf., p. ex., H. Holzinger (1898: 230) qui se réfère à Stade : "Serach d.h. der Autochtone ist sicher ursprünglich rein kanaanäisch gewesen" ; voir aussi S.R. Driver (1904: 331s) : "... signifies properly *autochthonous* (cf. 'ezrh, 'native') and points

stable de sorte que quelques noms de clan pouvaient être rattachés à Edom, Juda ou Siméon. Un autre argument serait de dire que le nom Zérach, comme encore quelques noms propres de nos jours, fut tout simplement fréquent, voire peut-être "international" ou du moins non exclusivement hébraïque. Il n'en reste pas moins que le lien onomastique avec Esaü/Edom en Gn 36 est particulièrement intéressant dans notre contexte en ce qu'il crée un rapprochement entre Zérach et Esaü, tout comme Pérez se prête à être comparé à Jacob. D'où déjà ces remarques d'E. Salm (1996: 155s) qui signale aussi, avec d'autres, que Zérach et Esaü sont liés par la couleur "rouge" (Gn 25,25 אֶדְמוֹנִי ; Gn 38,28.30 [הָ] שָׁנִי) :

"... wird im heutigen Kontext der Genesis die Bezugnahme auf Esau/Edom durch die Motive 'rote Haare' und 'roter Faden' als Erkennungszeichen des Erstgeborenen wie auch der Verlust der mit der Erstgeburt verbundenen Rechte durch die P-Genealogie in Gen 36 noch unterstrichen. Der Name Serach findet sich hier wieder als der eines Enkels Esaus (V13), der Stammfürst in Edom war (V17), sowie als der des Vaters eines edomitischen Königs (V33). Da diese Genealogie nicht einheitlich der Priesterschrift zugeschrieben werden kann, weil in V31-39 sehr altes Überlieferungsgut vorzuliegen scheint, kann man annehmen, daß dem Autor von Gen 38,27-30 der Gebrauch des Namen 'Serach' in Edom bekannt war."

Nous reviendrons ultérieurement sur la question de la datation de Gn 36, mais notons dès à présent que la supposition d'E. Salm - à savoir que le concepteur de Gn 38 compte sur le fait que ses lecteurs/auditeurs y seront renvoyés en raison du nom Zérach - soulève la question de ce que ces derniers en ont retenu. Dans la mesure où Gn 38,27-30 semble s'inspirer de Gn 25,24-26, il est effectivement fort probable qu'ils y aient vu un renforcement du lien entre Esaü/Edom et Zérach, mais on peut éventuellement encore aller plus loin si l'on prend en compte l'une des thématiques de Gn 38, à savoir le lien amical avec les étrangers, voire l'exogamie : Gn 36,2 rapporte qu'Esaü prit ses femmes parmi les filles de Canaan ; en Gn 26,34s, le mariage entre Esaü et deux femmes hittites a des connotations négatives (cf. aussi Gn 28,6-9), mais rien de tel ne se ressent en Gn 36 dont les vv.31-39 établissent même un lien onomastique entre Esaü/ Edom et une ancienne lignée royale, ce par quoi l'image d'Esaü/Edom se trouve valorisée. Il ne nous paraît pas exclu que Gn 36 soit ainsi un récit en concurrence avec les passages sus-mentionnés où l'exogamie d'Esaü est critiquée, et si tel devait réellement être le cas, on aurait peut-être, via le nom Zérach, un rappel de cette autre tendance qui se reflète d'ailleurs aussi en Gn 38. Même sans faire appel à la similitude mentionnée entre le nom זֶרַח et le terme אֲזֻחָה, "autochtone", on aurait ici de plus une thématique analogue à celle qui a été signalée plus haut (ambiguïté identitaire) : Esaü est le fils d'Isaac et de Rébecca, donc issu d'une lignée "non-étrangère", mais il est aussi le "père des Edomites" (Gn 36,9), c'est-à-dire de ceux que plusieurs passages vétérotestamentaires présentent comme des "étrangers" (ennemis) par excellence (pour l'évaluation diachronique de Gn 25,24-26, cf. infra le 3e bilan des intertextualités). Encore mentionnée en Né 11,24 et en 1 Ch 9,6, et donc connue à l'époque post-exilique, la descendance de Zérach, fils de Juda, conduit finalement à Jos 7 où il est question d' "Akhan, fils de Karmi, fils de Zabdi, fils de Zérach, de la tribu de Juda"⁵¹⁵ (v.1 ; idem v.18 ; cf. v.24 qui ne parle que d' "Akhan, fils de Zérach" - comme c'est le cas en Jos 22,20 qui rappelle le récit du ch.7). Ayant brisé l'anathème (prononcé en Jos 6,18), ce descendant de Zérach est la cause du châtement divin qui touche d'abord l'ensemble du peuple d'Israël (cf. v.11 הָעָם יִשְׂרָאֵל, "Israël a péché") sous forme d'une défaite militaire ; ce n'est qu'ensuite que le coupable est désigné et châtié afin d'éloigner le courroux divin pour permettre que le peuple soit victorieux dans les batailles à venir, grâce à quoi il conquerra le pays promis (cf. vv.12ss). Ce n'est cependant pas seulement Akhan, mais "tout ce qui est à lui" (v.15 ; cf. v.24) - donc sa famille et ses biens - qui est anéanti : par le feu, d'après Jos 7,15 (יִשְׂרָאֵל בָּאֵשׁ) et Jos 7,25, qui y ajoute la lapidation. D'après ce qui a été vu précédemment, cette logique de la faute individuelle qui touche la collectivité (thématique rappelée en Jos 22,20) paraît être abordée de façon critique en Gn 38 à travers quelques intertextualités⁵¹⁶, dont celles qui touchent le cycle de Samson semblent même inclure la thématique (du début) de la conquête du pays⁵¹⁷. Or, le récit de naissance en Gn 38,27-30 qui se termine par le nom Zérach est rattaché au début de l'histoire où Juda s'intègre pacifiquement dans le pays de Canaan, tandis que la question de

to fact that the clan was of Canaanitish origin", ou O. Procksch (1924: 212). Contre cette lecture, cf., p. ex., déjà A. Dillmann (1882: 382).

⁵¹⁴ Cf. encore 1C 27,11.13 où les hommes nommés סִבְכִי et מְהֵרִי sont dits לְיִזְרְחֵי, mais il n'est pas précisé de quelle lignée principale du peuple d'Israël (Juda, Siméon ou Lévi) il s'agit.

l'individualité (certes non pas sous l'angle d'une culpabilité) est inhérente au thème de la naissance de jumeaux. Nous avons également vu que Gn 38,27-30 semble poursuivre la tension vie-mort, notamment au niveau de la question de la survie de la mère (via une intertextualité avec Gn 35,16ss) dont la vie se trouve auparavant menacée par sa condamnation à mort - par le feu (cf. Jos 7,17). Les problématiques soulevées dans ce chapitre trouvent donc des échos dans (l'analyse proposée de) l'histoire de Juda et Tamar. Est-il dès lors envisageable que le nom Zérach ait évoqué auprès des lecteurs/auditeurs de Gn 38 l'épisode rapporté dans ce chapitre du livre de Josué ? Le fait qu'il s'agisse du seul passage biblique où ce nom est - comme en Gn 38 - rattaché à une *histoire* ne nous semble pas permettre d'exclure cette hypothèse. A cela s'ajoute que d'autres détails liés à la naissance de Zérach semblent conduire au livre de Josué, à savoir à Jos 2 et, par là, aussi, à Jos 6 qui est étroitement lié à Jos 7 par la reprise du thème de l'anathème (voir ci-dessous § 4.a).

V.2.2.4.a D'après Gn 38,28, la sage-femme "attache à (קשר על)" la main qui vient de sortir un objet non mentionné dont seule la couleur (ou la matière) est indiquée par le mot שָׁנִי, "écarlate, pourpre". Faute de cette précision, on le rappelle, pratiquement toutes les traductions bibliques se voient ici obligées d'ajouter un mot, et le choix s'arrête généralement sur "fil"⁵¹⁸. Il en est de même pour les exégètes ayant traité Gn 38⁵¹⁹ dont certains renvoient alors à Jos 2,18.21, et cela souvent sans établir un lien plus précis avec Gn 38,28.30⁵²⁰. Ces quatre versets partagent effectivement - avec d'autres textes de l'Ancien Testament - le terme שָׁנִי et Jos 2,18.21, contrairement à Gn 38,28.30, précisent ce qui est ainsi coloré : תְּקוּת חוּט, "une corde de fil" (v.18), ou seulement תְּקוּת (v.21). Les deux versets attestent aussi le verbe קשר, soit à l'impératif 2.fém.sg qal (v.18), soit à la 3.fém.sg inacc.converti qal (v.21), וְתַקְשֶׁר ; cette dernière forme figure également en Gn 38,28, mais nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament. On admettra que les lecteurs/auditeurs de Gn 38 ont sans doute dû s'interroger sur l'objet attaché à la main⁵²¹, et il est envisageable qu'ils aient pensé, comme les traducteurs modernes, à un "fil" - et cela même sans s'inspirer d'un autre passage biblique parlant d'un "fil d'écarlate"⁵²². Le fait que seul Gn 38,28 et Jos 2,21 attestent la forme verbale וְתַקְשֶׁר est peut-être un pur hasard, mais il est également légitime d'envisager le contraire et de supposer qu'au moins quelques lecteurs "lettrés" aient ici été conduits à l'histoire de Rachab. L'hypothèse que Gn 38 cherche à faire allusion à Jos 2 est d'autant plus vraisemblable que le récit autour de la figure de Rachab se prête à être exploité au niveau thématique. Rachab y est présentée comme étant une prostituée, זונה (Jos 2,1 ; cf. Jos 6,17.22.25), ce qui a déjà amené quelques exégètes à établir un lien avec Tamar, et cela en raison surtout de la généalogie matthéenne (Mt 1,3ss)⁵²³ par rapport à laquelle d'autres font aussi un rapprochement entre les femmes étrangères que sont Ruth, Tamar et Rachab⁵²⁴.

⁵¹⁵ Pour ces descendants de Zérach, cf. aussi 1 Ch 2,6.7 qui atteste deux variantes : עֶזְרָא au lieu de עֶזְרָא et זְבִדִּי à la place de זְבִדִּי.

⁵¹⁶ Par rapport à David (et ses fils), voir déjà le premier bilan intermédiaire des intertextualités § 3.a (pp. 119s) ; cf. aussi Lv 21,9 discuté plus haut (§ B.IV.2.2.1.a).

⁵¹⁷ Cf. supra § B.IV.2.2.1.c.

⁵¹⁸ Cf., p. ex., la Bible Rabbinique : "... et y attacha un fil d'écarlate" ; la Pléiade : "... noua à sa main un fil d'écarlate" ; Chouraqui, par contre, reste littéral : "... et attacha sur sa main de l'écarlate".

⁵¹⁹ Cf., p. ex., C.F. Keil (1878: 289), H. Gunkel (1901: 371), S.R. Driver (1904: 331), H. Ryle (1921: 363), E. König (1925: 675), P. Heinisch (1930: 359), J. Chaine (1948: 384), H. Junker (1949: 113), G. von Rad (1949 ; 1967: 312), E.A. Speiser (1964: 296) - qui indique cependant aussi (ibid. 299 n.28) la traduction littérale : "some crimson (indefinite)" ; voir encore B. Vawter (1977: 399), J. Scharbert (1986: 346), G.J. Wenham (1994: 362), J.A. Soggin (1997: 447).

⁵²⁰ Cf., p. ex., C.J. Ball (1896: 96) qui suggère d'ajouter en Gn 38,28.30 le mot חוּט conformément au codex du British Museum de la Peshitta tout en renvoyant à Jos 2,18 (où le verbe קשר figure cependant à l'impératif et non pas à la 3.fém. sg inacc. conv. qal comme en Jos 2,21 et Gn 38,28) ; C.J. Ball sert de référence à H. Holzinger (1898: 229) ; voir aussi A.E. Ehrlich (1908: 194) qui renvoie à Jos 2,18 (et à Es 1,18) ; O. Procksch (1924: 212) fait référence à Jos 2,18 et 21 qu'il attribue à J ; C. Westermann (1982: 50) renvoie de nouveau à Jos 2,18 seulement ; outre Jos 2,18, L. Ruppert (1984: 229) évoque aussi (239 n.471) Mt 1,5 mentionnant Rachab, Tamar et la femme d'Urie.

⁵²¹ Contre E. Salm (1996: 155 n.565) qui estime que שָׁנִי, bien que désignant au sens propre une couleur, pourrait, au sens sémantique, être utilisé sans le substantif complémentaire חוּט (fil) et signifier "fil rouge", comme le montrerait Jos 2,21 ("Obwohl sny im eigentlichen Sinne 'Karmesinfarbe' heißt, kann es semantisch auch ohne das zusätzliche Substantiv hwt (Faden) verwendet werden mit der Bedeutung 'roter Faden', wie Jos 2,21 zeigt"). Or, nous venons de voir que שָׁנִי ne figure pas tout seul en Jos 2,21, mais qu'il y est le complément, certes non pas de חוּט, mais de תְּקוּת, "corde".

⁵²² Ces passages sont par ailleurs rares, car bien que l'on parle assez fréquemment dans l'Ancien Testament d'une "étoffe d'écarlate" (תּוֹלַעַת שָׁנִי, par exemple, 25x dans l'Exode), ce n'est qu'en Ct 4,3 encore qu'il est question d'un "fil d'écarlate" auquel

En Gn 38, la nationalité de Thamar n'est pas mentionnée, mais nous avons vu que le texte comporte plusieurs indices suggérant qu'elle est étrangère. Même E. Salm qui estime par ailleurs que l'origine étrangère de Thamar aurait dû être signalée si l'auteur de Gn 38 avait voulu mettre l'accent sur la relation entre Judéens et Cananéens (1996: 121)⁵²⁵ est amenée à admettre qu'il ressort implicitement du texte que Thamar est une Cananéenne (ibid. 132)⁵²⁶. Ceci lui permet de reconnaître en Thamar un exemple de la figure positive de la "femme étrangère séductrice"⁵²⁷, par rapport à laquelle elle mentionne aussi Ruth et Rachab qui se révèlent être des personnages positifs en ce que leur action est déterminée non seulement par le souci de protéger leur famille, mais aussi par leur reconnaissance du dieu d'Israël⁵²⁸. Malgré le fait que ni Juda ni Thamar ne parlent de Yahvé, cette crainte de Dieu ("Gottesfurcht") se trouverait, selon E. Salm, également en Gn 38 - et cela à travers un arrière-fond sapientiel au sujet duquel elle propose des rapprochements avec le livre des Proverbes pour faire de Thamar finalement une figure comparable à la femme envoyée par Dieu (Pr 19,14)⁵²⁹. Ces parallèles, comme déjà signalé, ne nous paraissent guère convaincants en ce que les passages en question n'ont pas de liens linguistiques avec Gn 38. Le fait que Thamar, contrairement à Ruth et Rachab (cf. Rt 1,16.17 ; Jos 2,2,9-11), ne prononce aucune profession de foi⁵³⁰ est important en ce qui concerne l'interprétation ou l'évaluation des références que Gn 38 semble effectivement faire à ces deux autres figures féminines étrangères. Celles qui concernent Ruth ayant déjà été discutées antérieurement⁵³¹, il faudra encore apporter quelques précisions quant à Rachab et au texte de Jos 2.

Les liens linguistiques qui nous avaient conduit à Jos 2 suggèrent, en fait, un rapprochement non pas entre Rachab et Thamar, mais entre Rachab et la sage-femme ; c'est elle qui attache l'écarlate à la main de l'enfant, de même que Rachab attache la corde d'écarlate à la fenêtre de sa maison. L'enjeu, certes, n'est pas le même, mais dans les deux cas l'écarlate sert de signe de reconnaissance, soit du (supposé) premier-né, soit de la maison - et ainsi de ses habitants - qui seront épargnés lors de la prise de Jéricho. Au niveau des tensions internes de Gn 38,27-30, il a toutefois été constaté que le v.28 semble renvoyer (via נתן et יד) à l'affaire du gage (v.18) qui finalement se résume, elle-aussi, à une question de reconnaissance grâce à laquelle la vie de Thamar sera épargnée. Thamar et la sage-femme restent bien évidemment des figures distinctes, mais du point de vue thématique elles partagent le souci d'identifier une personne en vue de pouvoir la reconnaître par la suite. En ce sens, il y a

sont comparées les lèvres de l'aimée.

⁵²³ Cf. p. ex., J. M. Ford (1993: 133) : "... and two harlots, Tamar and Rahab, have place in the Matthean genealogy (Mt 1,3,5)."

⁵²⁴ Cf., p. ex., L. Ruppert (1984: 239 avec n.471) ou R. Graves/R. Patai (1987: 244s) : "Comme Ruth la Moabite et Rahab la prostituée sacrée de Jéricho (Josué II), cette Cananéenne devient (via Pharès) un ancêtre de David, et dès lors du Messie promis (voir Matthieu I.3-6)". Notons au passage que ces auteurs ne sont pas les seuls à faire de Rachab une prostituée sacrée ; voir à ce sujet l'article de P.A. Bird (1988: 127ss) portant sur Gn 38,1-26 ; Jos 2,1-24 et 1 R 3,16-27 qui démontre clairement que Rachab n'est qu'une simple prostituée. Quant au topos de la femme étrangère - alors lié à Ruth, Thamar et Rachab - cf. aussi la lecture structuraliste d'E.R. Leach (1969) brièvement résumée en H.R. § II.2.3 ; pour un compte rendu critique de cette lecture, cf. J.A. Emerton 1976 (p. 81 surtout).

⁵²⁵ En réponse à E.R. Leach, J.A. Emerton (1976: 90) utilise la non-mention de l'identité de Thamar pour argumenter dans un sens contraire d'E. Salm : "If the whole meaning of the story turned on the purity of Tamar's blood, it would be surprising that the narrator does not say explicitly that she was not a Canaanite". Le point commun est cependant l'accent mis sur l'enjeu *central* que serait la nationalité soit canaanite, soit judéenne de Thamar. A ce sujet on rappellera que la question du lien avec des étrangers paraît, en effet, être un point important en Gn 38, mais que ce chapitre véhicule aussi d'autres enjeux.

⁵²⁶ Une évolution semblable dans l'argumentation se rencontre également chez M.E. Menn : elle aussi estime d'abord que l'identité cananéenne de Thamar aurait dû être indiquée dans le texte si son but principal avait été de rapporter la présence d'éléments étrangers dans la tribu de Juda (1997: 54) ; par la suite, cependant, elle suppose que Thamar est cananéenne (cf. ibid. 71) : "Tamar, possibly a Canaanite herself" ; voir aussi ibid. 96 : "Judging from the setting of the narrative in a land where Adullamites and Canaanites lived (Gen 38,1-2), she was most likely a foreign woman from outside of Abraham's family" - puis, ibid. 99, concernant le rapprochement avec le récit de Gn 19,30-38 et le livre de Ruth : "... the issue of a foreign identity is raised in each of these narratives, as in Genesis 38".

⁵²⁷ Cf. supra § B.IV.2.1.

⁵²⁸ E. Salm (1996: 131s) : "Rahabs Handeln ist nicht nur von der Sorge um ihre Eltern sowie Geschwister bestimmt, sondern auch vom Gottesbekenntnis. Sie versteht den Willen JHWHs (Jos 2,8-22). Rahab schützt daher das 'Gottesvolk' und sichert so ihrer Familie einen Platz in dessen Mitte (Jos 6,25). Ruts Verhalten, wenn auch nicht ganz so explizit ausgedrückt wie bei Rahab, ist ebenfalls von Gottesfurcht geprägt. Durch die Treue, die sie ihrer völlig rechtlosen, auf sich selbst gestellten Schwiegermutter entgegenbringt, handelt Rut im übertragenden Sinne, wie es Lev 19,32-34 fordert (vgl. Rut 1,6-22)".

⁵²⁹ Cf. déjà H.R. § I.2.2.1.2.

donc aussi un lien entre Thamar et Rachab et dans la mesure où d'autres caractéristiques les rapprochent, il semble que l'on puisse envisager que l'allusion à Jos 2 ait plutôt conduit à une comparaison entre ces deux femmes et non pas entre Rachab et la sage-femme.

Les ressemblances entre Rachab et Thamar ont déjà été abordées plus haut. L'une est une זונה, l'autre est prise pour telle ; dans le cas de Rachab, sa profession ne donne lieu à aucune critique, tandis que Thamar, d'abord condamnée à mort en raison de sa supposée prostitution, se trouve finalement justifiée. La raison pour laquelle Rachab n'est pas dépeinte de façon négative est quadruple : (1) elle sauve les espions envoyés par Josué et permet ainsi. (2) Elle permet la prise de Jéricho. (3) Elle reconnaît la volonté et la puissance de Yahvé. (4) Elle ne cherche pas à sauver uniquement sa propre vie, mais aussi celle de sa famille. Quant à Thamar, nous avons vu que la raison de sa justification est double - en ce que l'une est explicite et l'autre implicite - bien qu'elle se résume vraisemblablement dans un enjeu majeur : Juda ne l'a pas donnée pour femme à son fils Shéla (raison explicite), ce en quoi il a ôté à Thamar la possibilité d'avoir une descendance (raison implicite) ; elle y remédie par un stratagème qui lui vaut d'être accusée de prostitution - accusation dont elle est en fin de compte excusée en raison de l'enjeu qu'est celui de la survie de la lignée de Juda⁵³². En comparant ces données positives relatives respectivement à Rachab et Thamar, on constate des ressemblances, mais surtout des différences : l'une comme l'autre agit en vue de la survie ; mais de la survie de qui ? Rachab se soucie de celle des espions en vue de sauvegarder la sienne et celle de sa propre famille ; Thamar assure en quelque sorte sa propre survie moyennant le gage obtenu de Juda, et ainsi celle de la lignée de ce dernier, sans qu'il soit question de la famille proprement dite de Thamar. En supposant que le renvoi à Jos 2, c'est-à-dire, plus précisément, à la nationalité non-israélite de Rachab, ait pu conforter l'idée que Thamar aussi était une étrangère, on aurait un autre parallèle en ce que l'une comme l'autre agit en faveur d'un peuple qui n'est pas le sien. Les enjeux cependant sont différents : Rachab assure la survie des espions israélites et garantit ainsi la conquête de sa propre ville, tandis que Thamar garantit la survie de la lignée d'un homme étranger déjà intégré dans son propre pays. Ces observations rejoignent (et confortent) celles qui ont déjà été faites auparavant : l'idéal de la famille proprement dite, déjà relativisé au début de Gn 38, se trouve en quelque sorte éclaté dans sa finale où ne reste que l'enjeu de la survie, alors garantie par une étrangère - et cela sans que cet enjeu soit lié à une donnée religieuse (conversion) ou politique (conquête du pays). Par un renvoi à Jos 2, le concepteur de Gn 38 rappellerait ainsi dans sa finale ce qu'il a déjà développé auparavant, à savoir l'importance de la vie qui dépasse les enjeux politico-religieux mis en avant par certains courants (notamment dtr et sacerdotaux).⁵³³

V.2.2.4.b

Excursus : de Dt 6,8 ; 11,18 à l' iconographie de la prostituée avec ornement frontal

L'ensemble קשר על יד, "attacher (q.q. chose) à la main (de)", rencontré en Gn 38,28 se trouve ailleurs dans l'Ancien Testament exclusivement en Dt 6,8 et 11,18 où les paroles ordonnées par Yahvé constituent respectivement l'objet du verbe קשר : "tu les attacheras (יקשרם) en signe sur ta main et elles seront לְעֵינֶיךָ entre tes yeux" (Dt 6,8 ; Dt 11,18 : "vous les attacherez etc."). Compte tenu de l'absence divine dans le récit de naissance et le manque de références explicites aux lois de Yahvé en Gn 38, mais aussi en raison du fait qu'en Dt 6,8 ; 11,18 le premier ordre donné avec l'élément de la main est étroitement lié à un deuxième dont la teneur ("entre les yeux") n'a pas de correspondance en Gn 38, on ne semble guère pouvoir envisager une

⁵³⁰ Le texte de Gn 38 ne rapporte rien à ce sujet, et il nous paraît fort difficile - pour ne pas dire impossible - de vouloir accéder à ce que Thamar a pu *penser*, comme tente de le faire B. Jacob (1934: 724) : "Was Tamar gedacht, spricht Rut aus: wo du hingehst, da will auch ich hingehen, dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott (I 16)".

⁵³¹ Cf. supra § B.II.2.2.1 ; B.II.3.2.2.1 ; B.IV.2.2.5.b et c.

⁵³² Quant aux différentes raisons qui ont pu motivé l'action de Thamar et l'enjeu principal qui semble ressortir du texte, voir Gn 38,24-26 tensions internes.

⁵³³ Par rapport à l'hypothèse que Gn 38 pourrait également évoquer Jos 7 et eu égard à l'ambiguïté identitaire qui se dégage en Gn 38,27-30 peut-être aussi au niveau du nom Zérach, on mentionnera encore ce rapprochement entre Jos 2 et 7 proposé par Lori L. Rowlet (1996: 176) : "The Achan incident occurs after (and, in a sense, as a resultat of) the Battle of Jericho, from which the prostitute Rahab was saved (Josh. 6.22-25). Therefore, the implications of the two episodes may be explored in conjunction which each other since Rahab and Achan stories serve as an obverse pair in the negotiations which are involved in creating boundaries of the community. In several important respects, Achan (Joshua 7) is the obverse of Rahab (Joshua 2 and 6). If Rahab, a woman and a prostitute as well as a Canaanite, was the ultimate 'Other' who became an insider by voluntarily

allusion quelconque. Il est toutefois intéressant que la discussion de ces passages du Dt amène O. Keel (1981) entre autres à la figure de la *קדשה* qu'il désigne par le terme habituel de "hiérodule".

Concernant cette dernière, O. Keel renvoie à des sources iconographiques allant du Bronze Récent jusqu'au VIIe siècle av. J.-C. qui représentent des figures féminines (identifiées par lui comme étant des hiérodules) ou du moins leur tête. Autour de celle-ci se trouve, par exemple, un bandeau avec un médaillon (**fig. 23** = Keel Abb. 6 ; moule datant du Bronze Récent, découvert à Kamid el-Loz), un bandeau décoré (**fig. 24** = Keel Abb.10 ; ivoire du VIIe s. découvert à Nimrod) avec un objet rectangulaire figurant sur le front d'une femme voilée (**fig. 25** = Keel Abb. 12 ; fragment d'une terre cuite provenant de Samarie, VIIe s.) etc. O. Keel en déduit que la coutume de porter un signe sur le front était caractéristique chez les prostituées cultuelles - comme en témoigneraient aussi quelques sources écrites : il s'agit notamment des propos déjà cités d'Hérodote (*Histoires* I,199)⁵³⁴ rapportant que des femmes se prostituant dans le temple d'Aphrodite ont la tête ceinte d'une corde, puis de textes bibliques tels Os 2,4 : "Incriminez votre mère, qu'elle écarte de sa face ses prostitutions (*וְהִתְקַדְּשָׁה מִפְּנֵיהֶּ*)", ou Jr 3,3 : "Tu avais le front d'une prostituée (*וְיִמְצָא אִשָּׁה זֹנָה הָיָה לָךְ*)". Quant à la signification de ces signes frontaux, O. Keel revient à l'iconographie et notamment au motif de la "femme à la fenêtre" (cf. ci-dessus fig. 24) dont plusieurs exemplaires trouvés en Syrie du Nord attestent sur ce signe une croix "x" - (**fig. 26** = Keel Abb. 17) qu'il identifie à la dernière lettre de l'alphabet paléo-hébreu, donc à un taw : il en est entre autres question dans l'Ancien Testament, c'est-à-dire en Ez 9,4.6, où il marque l'appartenance à Yahvé tout en garantissant aux hommes ainsi marqués d'être épargnés ; cette appartenance serait également exprimée par la lame d'or fixée au turban du grand prêtre sur laquelle est gravé "saint pour Yahvé (*קֹדֶשׁ לַיהוָה*)" - Ex 28,36 ; 39,30. Il s'ensuit, selon O. Keel, que les hiérodules portaient un ornement frontal afin de signaler leur appartenance à Yahvé en vue de s'assurer sa protection.

Qu'en est-il maintenant de l'histoire de Juda et Thamar ? Nous étions partis du parallèle linguistique entre Gn 38,28 et Dt 6,8 ; 11,18 où le fait d'"attacher les paroles de Yahvé à la main ou au bras et entre les yeux" aurait d'après O. Keel pour but "jedes einzelne Mitglied des Volkes intensiv an JHWH zu binden und das Volk so zu einem Volk werden zu lassen, das dem einen Gott exklusiv angehört, mit anderen Worten zu einem heiligen Volk" (1981: 216) ; d'un autre côté, le verbe *קשר* nous avait conduits à Jos 2 qui rappelle dans la finale de Gn 38 aussi le topos de la prostituée qui se trouve dans l'histoire de Juda et Thamar également lié à la figure de la *קדשה*. Or, rien n'y signale son attachement à Yahvé et nous n'avons surtout aucun indice dans le texte permettant de supposer que Thamar se soit ornée la tête d'un bandeau. Elle porte certes un voile, mais contrairement à la figure 25, celui-ci lui couvre apparemment tout le visage puisque Juda ne la reconnaît pas (cf. Gn 38,15). Reste la forme verbale *וַתִּתְעַלֶּה* de Gn 38,14 qui pose effectivement des problèmes de compréhension. On a vu que certains comprennent ce verbe dans le sens de "se parer, s'embellir" par analogie avec Ct 5,14 où il s'agit de pierres précieuses (qui cependant n'ornent pas la tête), mais il nous semble hasardeux de s'appuyer sur ce verbe pour émettre l'hypothèse que Thamar ait porté un signe sur le front. Le seul moyen qui permettrait d'aller dans ce sens serait de supposer que la figure de la *קדשה* était de façon générale associée à un certain accoutrement et qu'on se l'imaginait notamment avec un ornement frontal, sans qu'il ait été nécessaire de le mentionner expressément. Faute de preuves, on s'avance ici dans un domaine très hypothétique qui toutefois ne manque pas d'intérêt : en partant de l'interprétation qu' O. Keel propose de Dt 6,8 ; 11,18, c'est-à-dire de l'idée d'un peuple saint reconnaissable par des signes extérieurs, on aurait en Gn 38 un triple élargissement. Deux se jouent autour du personnage de Thamar : l'appartenance à ce peuple "saint" ne dépend pas de la *nationalité* israélite, ni de l'*observation des lois de Yahvé* ; le troisième s'articulerait au niveau de Zérach : c'est lui, et non pas son frère, ancêtre de David, qui porte la marque - fait qui pourrait exprimer une relativisation de l'importance accordée à la *lignée*.

V.2.2.5 Plusieurs exégètes sont d'avis que l'histoire de Juda et Thamar véhicule des thèmes mythologiques ou de légende. A ce sujet nous avons vu que Gn 38,11 fait éventuellement allusion au motif de la femme fatale qui tue ses maris (cf. supra § B.II.3.2.2.4) - motif qui conduit certains à établir un lien entre la déesse Istar et Thamar et cela notamment aussi en raison du fait que le "palmier", *תְּמָר*, est un attribut de cette déesse (cf. supra § B.II.1.2.2.3). La circonstance que le nom propre Thamar désigne un arbre a donné lieu à d'autres spéculations qui concernent cette fois-ci les derniers versets de Gn 38, à savoir la menace de mort planant sur Thamar et la naissance de Pérez. H. Gunkel déjà (1912: 419) fait ainsi une brève allusion à la légende de Smyrna qui se trouve ensuite reprise par M.C. Astour (1966: 196)⁵³⁵ :

submitting and pledging her allegiance to Yahweh's hierarchy, represented by Joshua's military machine, then Achan was the exemplary insider (with the right lineage) who made himself 'Other' by his lack of submission to the hierarchical authority headed by Yahweh."

"Smyrna, daughter of Theias, king of Assyria, fell in love with her father and shared his bed without his knowledge for twelve nights. <But when he was aware of it, he drew his sword and pursued her, and being overtaken she prayed to the gods that she might be invisible ; so the gods in compassion turned her into the tree which they called *σμυρνα* [attic form of *μυρρα*, "myrrh"]. Ten [lunar] month afterwards the tree burst and Adonis, as he is called, was born, whom for the sake of his beauty, while he was still an infant, Aphrodite hid in a chest unknown to the gods and entrusted to Persephone.> Is it not possible to guess that the original story ended in Tamar's escaping death by turning into the tree of the same name ? A hint toward such an assumption is perhaps provided by another vestigial phrase at the end of the chapter. "What a breach you have made for yourself !" (...) said the midwife to the first born of Tamar's twin sons, and he was therefore named Peres (Gen 38 29). The meaning of the root פָּרַץ in Hebrew, *farasa* in Arabic - "to cut, to split in twain" - would fit well the image of a tree splitting open to deliver a child, as in the myth of Smyrna (Myrrha) and Adonis."

Cette légende de Smyrna, rapportée par Panyasis, poète du début du Ve siècle av.J-C.-C., semble avoir circulé dans diverses adaptations locales, de sorte qu'elle a dû être assez largement connue. Elle combine deux motifs que l'on rencontre aussi souvent dans d'autres mythes, à savoir celui de l'inceste proprement dit (relation père-fille) qui est absent de Gn 38, et celui de la naissance ou renaissance dans un arbre. Concernant ce dernier motif, G.R.H. Wright (1982: 528) rappelle le cas d'Attis et d'Osiris, tandis que G. Graves/R.Patai (1987: 245) signalent par rapport à Gn 38 que "le fils de Lat, Apollon de Délos (aujourd'hui on assimile en général Lat à Lété ou Latona) et le dieu nabatéen Duserès naquirent tous deux sous des palmiers". Compte tenu du fait que l'arbre est dans le Proche-Orient ancien étroitement associé à la fertilité et à la vie, il n'est point étonnant qu'on y ait également rattaché des récits de naissance. En ce qui concerne Gn 38, il ne nous semble pas faire de doute que le nom "Thamar" ait pu évoquer le symbolisme inhérent à l'arbre et cela en raison du rôle que cette femme joue dans le récit. Il nous paraît cependant problématique d'y rattacher un mythe précis - d'autant plus que le récit de naissance en Gn 38,27ss s'inspire de celui de Gn 25,24ss. Si l'histoire de Juda et Thamar s'était à l'origine terminée de façon analogue à la légende de Smyrna, elle aurait en tout cas subi un changement profond et important par la suite, car dans le récit actuel Thamar n'est pas sauvée grâce à la compassion divine, mais parce que sa façon d'agir est finalement reconnue juste par un être humain.

La racine פָּרַץ, que l'Ancien Testament en tout cas n'atteste pas dans le sens de "fendre du bois/un arbre", est également évoquée par Cheyne, cité par J. Skinner (1951: 456), qui établit alors un lien entre la naissance de Pérez et celle de Typhon (nom grec du dieu égyptien Seth) rapportée chez Plutarque : "neither in due time, nor in the right place, but *breaking through with a blow*, he leaped out through his mother's side (de Isid. et Os. c.12)". La naissance de Typhon s'inscrit dans toute une série de naissances - il est le troisième, après Osiris et Aroveris (Apollo), et après lui naît Isis - mais le phénomène gémellaire en est absent. Le thème de la sortie violente trouve, certes, un écho en Gn 38,29, mais une comparaison des textes (LXX pour Gn 38,29) montre une différence dans les termes et aussi au niveau du contenu :

Gn 38,29 (LXX) :... Τι διεκοπη δια σε φραγμος; και εκαλεσεν το ονομα αυτου Φαρες

De Isid. et Os. 12 :... αλλ' αναρρηξαντα πληγη δια της πλευρις εξαλεσθα

Typhon passe à *travers le flanc* de sa mère, donnée dont il n'est absolument pas question dans le cas de Pérez. Reste le motif même de la naissance violente - également rapporté dans le cas de Seth (Pyr. 205a-b) et donc connu avant Plutarque. Ce motif suffit-il pour envisager que l'auteur de Gn 38 se soit inspiré de ces traditions égyptiennes ? On ne pourra pas l'exclure - d'autant que la culture égyptienne jouissait à nouveau d'une certaine popularité dans la Judée du Fer III⁵³⁶. Compte tenu du fait que le thème de la victoire sur l'aîné - central en Gn 38,28s - est absent des récits égyptiens relatifs à la naissance violente de Typhon/Seth, une telle probabilité reste toutefois très hypothétique.

⁵³⁴ Cf. supra § B.III.3.2.2.5.b.

⁵³⁵ Cf. aussi G.R.H. Wright (1982: 524s).

⁵³⁶ L'archéologie montre ainsi que des amulettes-sceaux avec des motifs égyptiens ou égyptianisants sont à cette époque (post-exilique) bien plus fréquents que des sceaux babyloniens ou perses (cf. O. Keel/Ch. Uehlinger 1998: 435).

Troisième bilan intermédiaire des intertextualités (Gn 38,24-30)

L'étude de Gn 38,24-30 n'a révélé aucune intertextualité avec l'histoire de Joseph (du moins selon nos critères) et aucune référence faite à un passage de Gn 38,24-30 n'a été constatée dans les autres textes de l'Ancien Testament. On passera donc directement aux références que Gn 38,24-30 semble faire à ces derniers.

(a) Gn 38,24 nous a, une fois de plus, conduits à un *passage législatif* figurant actuellement dans le Code de Sainteté, à savoir à *Lv 21,9* prescrivant la mise à mort par le feu d'une fille de prêtre qui s'est prostituée (cf. supra § B.IV.2.2.1.a). Le contenu précis de cette loi - notamment l'évaluation de la faute de la fille par rapport au statut de son père - ne permet pas d'établir un lien direct avec les législations du Proche-Orient Ancien, mais elle s'y inscrit néanmoins dans la mesure où ces dernières réservent la peine du feu aux femmes engagées dans le domaine du culte. Il pourrait donc s'agir d'une tradition ancienne reprise ensuite par le compilateur du Code de Sainteté⁵³⁷, et rien n'empêche a priori de supposer que l'histoire de Juda et Tamar se réfère, elle-aussi, à une tradition. La probabilité que les références parallèles à *Lv 18,16* et à *Lv 20,21* faites en Gn 38,8.9 présupposent une mise par écrit des législations en question permet cependant aussi de supposer que cette tradition était déjà intégrée dans le Code de Sainteté au moment où Gn 38 y renvoie (pour une évaluation de l'ensemble des législations rencontrées en Gn 38, cf. le bilan final des intertextualités proposé au § C). L'enjeu supposé de ce renvoi à *Lv 21,9* - à savoir la mise en cause d'une logique de la faute collective - semble également se trouver au centre des allusions éventuelles faites au cycle de Samson.

(b) En ce qui concerne le *cycle de Samson*, il faut sans doute compter avec un matériel narratif fort ancien qui circulait d'abord indépendamment, avant son intégration dans le livre des Juges. Pour un bref résumé on s'en remettra une fois de plus à l'introduction de l'ouvrage "Israël construit son histoire" (A. de Pury et al., eds., 1996: 98ss) :

"Pour Noth, l'édition dtr des Jg ne comportait que l'ensemble 2,6-13,1. Ni le cycle de Samson ni la «chronique scandaleuse» de 17-21 n'en faisaient partie. Ces matériaux, bien qu'anciens, furent ajoutés plus tard" (ibid. 98). "Contrairement à Noth, Richter pense que Jg 13-16 a fait partie de HD. Le Dtr aurait intégré l'histoire de Samson afin de démontrer, comme il le fait aussi au début de Samuel, que l'institution des Juges devait disparaître à cause de la décadence dans laquelle elle avait fini par sombrer." (ibid.) Selon U. Becker, "une grande partie du cycle de Samson" ferait partie des matériaux "réunis par l'auteur de HD, pour être complétés par des rédacteurs post-dtr et un rédacteur proche du milieu de la rédaction finale du Pentateuque" (ibid. 99).

Outre le fait que les liens constatés entre divers passages de Gn 38 et *Jg 14-15* (16) sont aussi d'ordre linguistique, on a un argument thématique de taille pour supposer que l'histoire de Juda et Tamar ne se réfère pas à un matériel narratif ancien : comme le note déjà R. Bartelmus (1979: 103ss), la narration d'origine était celle d'un héros agissant par sa propre force et non pas grâce à Yahvé - figure intégrée tardivement lors de l'insertion dans le livre des Juges - et contrairement aux autres passages de l'Ancien Testament évoquant les Philistins, ceux-ci n'y sont pas les ennemis de l'ensemble d'Israël, mais seulement ceux de Samson. Ce dernier fait nous ramène aux propos de J.A. Soggin (1981: 217) : "Avec Samson, nous disent les textes, ce n'est que le début du soulèvement ; c'est peut-être la raison pour laquelle ces récits ont été inclus dans le Dtr." A cela s'ajoute une autre thématique chère aux cercles dtr qui est l'opposition à l'exogamie par rapport à laquelle nous avons signalé une certaine logique d'exception lorsque cette exogamie est au service d'un plan divin (cf. *Jg 14,4*)⁵³⁸ - et à laquelle Gn 38 s'oppose par la mise en place (interne) d'une responsabilité individuelle ainsi que par d'autres intertextualités. Il s'ensuit que les références au cycle de Samson présupposeraient - si elles étaient effectives - la version actuellement présente dans le livre des Juges où il semble avoir été inséré par des rédacteurs dtr.

⁵³⁷ Notons à ce sujet que K. Grünwaldt (1999: 276) compte *Lv 21,9* parmi le dit "Sondergut".

⁵³⁸ Cf. aussi R. Bartelmus (1979: 105) qui compte *Jg 14,4* parmi des ajouts rédactionnels.

(c) Gn 38,27-30 nous a ramené au *cycle de Jacob*, c'est-à-dire d'abord au récit de naissance de Benjamin - Gn 35,16ss - discuté dans le cadre de Gn 38,3-5 déjà (cf. supra § B.I.2.2.2.6 et B.V.2.2.1). Nous en avons retenu le topos "vie-mort" qui, introduit en Gn 38,27ss, peut faire en sorte que les lecteurs /auditeurs s'attendent à ce que Thamar aussi meure lors de l'accouchement. Or, c'est la vie qui y triomphe. En même temps, Gn 38,27-30 nous a conduit à la naissance des jumeaux rapportée en Gn 25,21-26 qui véhicule parallèlement deux thématiques : celle de la conquête du pays - alors sous forme d'une rivalité entre deux nations/clans - et celle du rapport avec un antagoniste étranger (cf. supra § B.V.2.2.2.a). Il n'est pas sans intérêt de rappeler ici que le seul autre passage du cycle de Jacob auquel l'histoire de Juda et Thamar paraît faire référence est également un récit de naissances (Gn 29-30), d'abord rencontré en Gn 38,3-5 où la femme de Juda engendre sans intervention divine, puis en Gn 38,16ss qui se termine avec l'information de la grossesse de Thamar. Elle aussi conçoit et finalement engendre sans qu'il soit question de Dieu et se distingue ainsi de Rachel et Léa (Gn 29-30), mais aussi de Rébecca (cf. Gn 25,21)⁵³⁹.

La plupart des exégètes estiment que les vv.21-26a, du moins, de Gn 25 forment une unité et que le récit de naissance des vv.24ss se réfère à une rivalité ou opposition entre Jacob (= Israël) et Esaü (= Edom). Malgré ce (quasi) consensus (cf. infra), il y a des divergences quant à l'interprétation, notamment en ce qui concerne la nature et l'époque de cette rivalité/opposition.

Un résumé des différentes opinions se trouve entre autres chez E. Blum (1984: 69ss) qui rejette l'hypothèse, assez courante et encore défendue récemment, d'une opposition entre les deux modes de vie que sont celui du berger (pacifique et intégré dans la société = Jacob) et celui du chasseur (sauvage et en dehors du monde civilisé = Esaü)⁵⁴⁰. Avec d'autres, il donne priorité à l'idée d'une rivalité entre deux "peuples" - dont la proximité géographique se traduirait au niveau des généalogies bibliques par une délimitation ethnique plutôt instable (ibid. 191) - tandis que la suite de l'histoire des deux frères confirmerait l'oracle de Gn 25,23, à savoir la victoire de Jacob/Israël sur Esaü/Edom. Historiquement parlant, une telle soumission serait attestée pour la première fois sous David (2 S 8,(13)14) - époque qui constitue donc le *terminus a quo* ; le *terminus ante quem* serait selon E. Blum le temps de Jéroboam, de sorte que le contexte historique de la tradition Jacob-Esaü resterait celui du royaume réuni sous David/ Salomon (ibid. 192).

Cette hypothèse est encore envisagée par H.M. Wahl (1997: 250) qui y ajoute cependant une autre proposition, selon lui plus probable pour des raisons linguistiques et historico-religieuses, à savoir que cette rivalité entre les deux peuples reflète une réalité de la période entre le VIIe et le Ve siècle⁵⁴¹. Quant à une tradition orale de cette rivalité, H.M. Wahl estime que le texte ne permet pas de la retracer⁵⁴².

La période autour de 700 est aussi envisagée par E.Salm (1996: 159s) puisqu'elle attribue le récit de naissance de Jacob et d'Esaü au Jéhoviste qu'elle estime aussi être l'auteur de Gn 38,1-26. Selon elle, l'auteur de Gn 38,27-30 serait un rédacteur proche du milieu jéhoviste cherchant à expliquer, par analogie avec Gn 25,24-26a, des relations parentales entre deux tribus. L'unité littéraire mentionnée de Gn 25,21-26a est cependant aussi mise en cause.

D'après Th. Nauerth (1997: 62s), la notice sur la stérilité de Rébecca serait un élément rédactionnel tardif, car le fait qu'elle soit réduite à l'extrême présupposerait que le motif de la stérilité de la femme ancêtre était suffisamment connu pour ne pas avoir besoin d'être explicité davantage (contrairement, par exemple, à Gn 16 et 29,31-30,24). Il en serait de même pour Gn 25,22-23 - notamment en raison de ses liens avec Gn 36 (P) - que Th. Nauerth (ibid. 71ss) attribue à la rédaction finale.

⁵³⁹ Cf. aussi supra § B.III.2.2.2.1.b.

⁵⁴⁰ Cf. E. Blum (1984: 70ss.74ss). Pour une reprise assez récente de cette interprétation, cf. M. Malul (1996: 206).

⁵⁴¹ "Den zeitgeschichtlichen Hintergrund für die Darstellung des Bruderverhältnisses zwischen den Zwillingsbrüdern bildet nicht die Frühgeschichte Israels, es sind vermutlich die zuweilen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Israel, in der biblischen Erzählung repräsentiert von Jakob, und Edom, repräsentiert von Esau. Zwei Epochen kommen grundsätzlich in Frage: die frühe Königszeit und das 7. bis 5. Jahrhundert. (...) Ein eindeutiges Kriterium für die Datierung ist dem Texte nicht zu entnehmen, die sprachlich - und religionsgeschichtlichen Argumente sprechen aber kumulativ dafür, daß der Text nicht vor dem ausgehenden 7. Jahrhundert entstehen sein dürfte."

⁵⁴² "Unverwischte Spuren mündlicher Überlieferung suchen wir in dem Text ebenso wie alter Traditionen vergeblich. So ist eine direkte Verbindungslinie von einer alten Sage zur vorliegenden theologischen Erzählung nicht mehr nachzuweisen." M.P. Cowan (1990: 203), par contre - qui estime que Gn 38,27-30 s'inspire de Gn 25,24-26 - déduit de la différence des mots désignant la couleur "rouge" que l'histoire de Juda et Thamar s'est référée à une tradition orale : "That two different words for red are used in these stories (...) indicates that the reference may not be to the final literary story as it appears in Genesis 25 but to an oral tradition...". Cette argumentation se voit cependant compromise par notre hypothèse que le choix du mot "rouge" s'explique en Gn 38,28 par une intertextualité avec Jos 2,21 (cf. supra § B.V.2.2.4.a).

Quant à l'interprétation historico-tribale du récit de naissance d'Esau/Jacob - également proposée pour Gn 38,27-30 (cf. aussi H.R. § III.1.2) - on devra ici rappeler les résultats de l'étude consacrée aux noms "Pérez" et "Zérach" (cf. supra § B.V.2.2.3). Nous y avons vu qu'aucun autre passage de l'Ancien Testament n'atteste un lien (si ce n'est généalogique) entre Pérez et Zérach, de sorte que l'hypothèse d'une rivalité historique - notamment entre deux clans - est uniquement déduite du récit de leur naissance et confortée par une interprétation semblable (rivalité entre deux nations) de celui de Gn 25,24ss avec son contexte. Suivant l'un des présupposés de départ de cette étude signalé dans l'introduction, à savoir que l'histoire de *Juda*, voire celle de ses descendants, devait avoir une importance suffisante pour trouver des échos ailleurs dans l'Ancien Testament, nous déduisons du manque d'autres attestations de la rivalité entre Pérez et Zérach que l'historicité de cette dernière se trouve fortement compromise. Cela n'empêche pas que Gn 38,27ss puisse exploiter une telle rivalité à un niveau symbolique - et donc général - où l'un(e) des deux "clans" ("nations") serait imaginé comme "autochtone", l'autre comme "étranger". Encore est-il que la finale de Gn 38 reste quelque peu floue à cet égard, car de par son association avec Esau/Edom, le personnage narratif de Zérach en tous cas requiert les deux identités (cf. supra § B.V.2.2.3.b) ; quant à savoir s'il en est de même pour Pérez, le seul élément vétéro testamentaire susceptible d'y répondre provient de son lien avec David.

Avant d'y venir, on retiendra de la référence faite en Gn 38,27ss à Gn 25,21ss qu'elle ne nous apporte rien de nouveau sur ses conséquences quant à la datation de l'histoire de Juda et Thamar puisque les hypothèses relatives à l'époque de la conception du récit de naissance d'Esau/Jacob (incluant les vv.21-23) varient, de nouveau, entre le Xe siècle et celle de la rédaction finale de la Genèse (voire du Pentateuque). Quant à l'association de Zérach avec Esau/Edom, on rappellera qu'elle est peut-être non seulement suggérée par Gn 25,21ss, mais aussi par Gn 36.

Nous avons vu que l'hypothèse selon laquelle le nom Zérach puisse aussi évoquer Gn 36 se trouve déjà chez E. Salm (cf. supra § B.V.2.2.3.b). Dans la mesure où celle-ci situe la rédaction de Gn 38,27-30 peu après ou immédiatement suite à la conception finale de l'oeuvre historique du Jéhoviste - donc avant P - elle est obligée d'avoir recours à l'hypothèse d'éléments très anciens en Gn 36,31- 39⁵⁴³. Cette hypothèse ne fait pas l'unanimité - et les arguments d'E.A. Knauf (1985: 245-253.251) qui conduisent à une datation de Gn 36,31-39 au 6e ou 5e siècle nous paraissent convaincants.

(d) Gn 38,24-30 ne comporte aucune référence explicite aux *traditions rattachées à David*, et c'est uniquement le nom "Pérez" qui pourrait éventuellement évoquer cette figure royale. Les textes rapportant la *généalogie de David* parmi laquelle figure son ancêtre sus-mentionné sont tous tardifs (cf. supra § B.V.2.2.3.a). Selon M. Oeming (1990: 101 n.15) cependant, l'existence d'une *tradition relativement vieille et stable des origines de David* demande à être envisagée⁵⁴⁴.

Face à cette hypothèse quelques réflexions s'imposent : le livre de Ruth, contrairement à ceux du Chroniste, met en relief l'origine (semi-)moabite des ancêtres de David - ce qui paraît trouver un écho en 1 S 22,3.4⁵⁴⁵ - et c'est le livre de Ruth aussi qui établit par ailleurs un lien direct entre David et Pérez (Rt 4,12.18ss). Ce lien est certes signalé en 1 Ch 2,15 aussi, où il est cependant quelque peu noyé puisqu'il y figure au milieu d'autres indications généalogiques. A cela s'ajoute que le Chroniste ne cherche nulle part ailleurs à accentuer un lien privilégié entre Pérez et David, fait d'autant plus étonnant qu'il ne se prive pas de rapporter parfois des détails - (cf. notamment 1 Ch 2,3 qui reprend Gn 38,7.10) - et qu'il semble être soucieux de mettre en relief la primauté de la royauté davidique. Selon M. Oeming, cet intérêt à l'égard de David n'est ni politique, ni eschatologique (messianique), mais cultuel - hypothèse qu'il souligne, entre autres, par l'attitude du Chroniste par rapport à l'exogamie qui lui semble s'inscrire dans l'optique

⁵⁴³ E. Salm (1996: 156 n.570) se réfère à cet égard à L. Ruppert et à C. Westermann.

⁵⁴⁴ "Aber auch wenn der Stammbaum in Ruth sekundär ist, so muß er doch nicht aus Chr entlehnt sein. Außerdem sollte man gerade bei dem Stammbaum Davids vorsichtig sein mit der Annahme direkter literarischer Abhängigkeit. Ist nicht zu erwarten, daß über die Herkunft gerade dieses Königs eine relativ alte und feste Tradition umlief, aus der beide unabhängig voneinander geschöpft haben... ?".

⁵⁴⁵ Cf. aussi E. Blum (1984: 227 n 25) qui, contrairement à M. Oeming, établit un certain lien entre le livre de Ruth et Gn 38 : "Gleichsam in Parenthese sei noch die (spekulative) Überlegung angeführt, ob nicht auch das Motiv der *Moabiterin* Ruth aus einer Assoziation von Gn 38 (Adullam) und 1Sam 22,1ff (von Adullam aus bringt David seine Eltern zum König von Moab) erwachsen sein könnte."

d'Esdras/Néhémie et qui pourrait, du coup, expliquer la référence à Gn 38,7.10 : la lignée issue du rapport entre Juda et la femme cananéenne s'éteint (ibid.121ss), tandis que les enfants procréés avec Thamar, judéenne d'après M. Oeming, reçoivent une généalogie (ibid. 100). Or, si tel était le cas, au moins dans l'optique du Chroniste, il reste néanmoins étonnant que Pérez, ascendant de sang judéen, ne reçoive pas plus d'importance dans son ouvrage.

De ce qui précède on peut déduire les données suivantes : peut-être existait-il réellement *une tradition relativement stable* au sujet de l'ascendance de David comme le pense Oeming, mais il en est en tous cas autrement pour la réception ou l'évaluation - soit positive (Ruth), soit négative (Chronique) - des éléments étrangers dans cette lignée. Toutes deux peuvent être anciennes - le contraire ne peut guère être prouvé - mais il est un fait que l'intérêt à l'égard de cette ascendance et son origine se manifeste, au niveau des textes bibliques, à un stade tardif seulement, moment où la figure de David se trouve d'ailleurs mise en relief (notamment dans les cercles deutéronomistes). En tant que finale d'une histoire qui paraît suggérer que Thamar était une femme étrangère, Gn 38,27-30 irait donc dans le sens du livre de Ruth, sauf qu'il s'agit en Gn 38,29 seulement d'une allusion implicite à David via le nom de Pérez - allusion dont la probabilité est toutefois confortée par la présence d'autres renvois à ce roi, qui commencent dès le premier verset de l'histoire de Juda et Thamar (cf. à cet égard le premier bilan intermédiaire des intertextualités). Deux constats s'ensuivent : (1) une interprétation davidique de la finale de Gn 38 se révèle surtout pertinente dans un contexte post-exilique. (2) Les allusions que Gn 38 fait à David étant implicites, l'histoire de Juda et Thamar ne saurait être considérée comme la source première relative à son ascendance ; elle semble même présupposer l'existence des deux tendances quant à l'origine de David et valoriser celle d'une origine semi-étrangère - malgré la présence d'une certaine ambiguïté (cf. ci-dessous). En aucun cas cette histoire n'a pour but de prouver l'identité 100 % judéenne de David, comme G.Y.S. Ho (1999: 529), curieusement, le conclut encore récemment⁵⁴⁶.

Le flou identitaire mentionné ci-dessus par rapport à Zérach se confirme donc pour Pérez en raison de son rattachement à David, puisque l'origine de ce dernier donne lieu à des évaluations divergentes à l'intérieur de l'Ancien Testament - et dans les deux cas on possède des indices renvoyant à l'époque post-exilique. Cette ambiguïté pourrait avoir un double but : le premier consisterait à signaler aux lecteurs/auditeurs que la problématique en question est trop complexe pour que l'on puisse la résoudre de façon définitive ; le second, qui en découle, serait celui d'amener le public à y répondre selon les contextes et les enjeux respectifs. C'est du moins une attitude qui semble se dégager ailleurs dans l'histoire de Juda et Thamar - notamment au niveau de l'appréciation des législations. A l'égard de ces dernières, c'est surtout l'enjeu de la vie/survie qui paraît être mis en relief (contre, par exemple, la revendication de la sainteté ou l'importance accordée aux biens matériels), et c'est peut-être ce même enjeu qui est au centre de l'ambiguïté inhérente à Gn 38,27-30 : il ne s'agit pas de prendre position, "coûte que coûte" et de façon exclusive, en faveur d'une relation avec les étrangers - attitude qui serait peu conforme à la relativité des jugements dont l'histoire de Juda et Thamar se fait le porte-parole - mais de signaler qu'une telle attitude peut ou doit parfois être envisagée. Or, il est évident qu'un tel message est particulièrement pertinent à l'époque post-exilique face à un courant contraire qui est soit intransigeant, soit accepte les étrangers sous réserve d'une conversion.

Quant à l'ascendance étrangère de David, M.E. Menn (1997: 99ss) ajoute à la comparaison de Gn 38 et du livre de Ruth le récit de Gn 19,30-38 : "Both of these stories, like Genesis 38, end with the birth of sons, and even more significantly, the offspring delivered by Lot's daughters and Ruth, like the offspring delivered by Tamar, are related in some way to the Davidic lineage. In the case of Lot's daughters, the eldest daughter gives birth to Moab, the eponymous ancestor of David's maternal grandmother, Ruth. In the case of Ruth, the connection between her son Obed and the Davidic line is even more clearly spelled out in the final genealogy of the book (Ruth 4:18-22). (...). Because of the shared connection between these birth narratives and the Davidic lineage, each of the three mothers - Lot's daughters, Tamar, and Ruth - may be designed as "royal ancestress". In light

⁵⁴⁶ G.Y.S. Ho (1999: 529 n. 24) a raison de dire que "the concern of Jewishness in post-exilic community is a possible problem-situation from which the Gen. XXXVIII may have emerged" ; par contre, la suite de sa conclusion, à savoir qu' "in this perspective Gen. XXXVIII can be summarised in one interpretative sentence: David is 100 % Jewish" - nous paraît erronée et étonnante, car G.Y.S. Ho lui-même se prononce auparavant pour une origine étrangère de Thamar (ibid. 516s avec n. 6 où l'auteur s'oppose à E.R. Leach en se référant à J.A. Emerton 1975: 90). L'auteur y revient dans sa finale (n.24) en disant "Gen. XXXVIII asserts that Judah's history of mixing with foreign blood is a fact but does not affect David's status as a Judahite and an Israelite" - sans toutefois fournir les arguments nécessaires pour soutenir une telle contradiction.

of these discussion, it is important to note that David himself has no birth narrative whatsoever in the Bible. (...). This silence is curious, given that David is one of the most important heroes of the Hebrew Bible. (...)... in the absence of a mother for Israel's most celebrated king, the biblical reader may look to David's more distant female relatives to fill the void, and in the absence of birth narrative, the biblical reader may look to the three birth narratives with the royal ancestress motif. In fact, given the repetition of the basic narrative pattern containing the royal ancestress motif, one might speculate that at one time this pattern was associated with the great king's birth as well. If so, one might further speculate that the absence of a birth narrative directly associated with David and the presence of birth narratives for his ancestors result from an intentional attempt to distance the king from his own story of origins. This distancing might be desirable because aspects of the birth narrative containing the royal ancestress motif are extremely unflattering. For example, the themes of foreign blood and incest would not contribute to a wholehearted endorsement of God's anointed king."

Ces propos d'E.M. Menn semblent sous-entendre que la naissance de David lui-même fut liée à une relation incestueuse de ses parents, voire que sa mère fut étrangère - données qui ne se refléteraient maintenant plus que dans des récits de naissance plus éloignés de quelques-uns de ses ancêtres (Moab, Pérez et, pour ce qui est de mère étrangère, Obed). Or, bien que plus éloignés, il reste à prendre en compte que la rédaction de ces récits demande probablement à être située à une époque tardive⁵⁴⁷ où cette figure royale fut justement importante, pour ne pas dire idéalisée. Aussi se pose la question de savoir pourquoi on n'a pas évité d'incorporer ces récits si on avait voulu écarter de cette figure toute connotation négative. Ces récits étaient-ils trop connus oralement, de sorte que le poids de la tradition ne permettait guère de les passer sous silence ? Comme toujours lorsqu'on se situe au niveau oral, il n'y a pas de preuves tangibles, car celles-ci ne proviennent que des textes. Aussi est-on ramené à une question déjà posée antérieurement : ne devrait-on pas s'attendre à ce que les traditions rattachées à David y trouvent plus qu'un seul écho ? Il a été vu que le lien entre Moab et David est suggéré par 1 S 22,3 - passage qui semble refléter une tradition indépendante dont l'origine est discutée (cf. le premier bilan intermédiaire des intertextualités) - et notamment par le livre de Ruth où l'on trouve l'élément de la mère étrangère qui semble également transparaître en Gn 38. Mais qu'en est-il de l'inceste ? Clairement présent en Gn 19,30-38, on constate que Moab est par ailleurs, dans l'Ancien Testament, rattaché au topos de la prostitution (cf. Nb 25), mais non pas à l'inceste (tandis qu'Ammon ne s'y trouve nulle part lié à une faute sexuelle quelconque). Quant à Gn 38, nous avons constaté qu'aucun autre texte vétéro-testamentaire ne fait allusion à la relation sexuellement douteuse entre Juda et Thamar. Il en est de même, à notre connaissance, du rapport entre Ruth et Booz où la circonstance que Ruth profite peut-être de l'état d'ivresse de Booz rappelle Gn 19,30-38 sans qu'il s'y agisse cependant d'un rapport incestueux. Les seuls échos relatifs à des ancêtres de David issus de relations sexuelles interdites ou douteuses se trouvent donc dans ces textes tardifs où ce qu'E.M. Menn appelle le "royal ancestress motif" s'efface cependant nettement derrière la question centrale qu'est celle de la survie moyennant une descendance - question à laquelle s'ajoute le motif étiologique. Ceci n'empêche pas l'éventualité que les lecteurs aient peut-être également été conduits à établir un lien entre Moab, Pérez, Obed et David - et ce rapprochement, surtout à l'époque post-exilique, n'est pas sans enjeux : le fait que même David ait des ascendants résultant de telles circonstances ne risque-t-il pas de servir d'exemple aux simples membres du peuple auxquels on prescrit par ailleurs (Lv et Dt) des règles très strictes en matière de rapports sexuels ? Il serait fortement exagéré d'en déduire que ces récits invitent à imiter le comportement des filles de Loth, de Thamar ou de Ruth - mais ils suggèrent au moins que l'on relativise ces "fautes" par rapport à l'enjeu qu'est la survie.

(e) Il nous reste à revenir sur deux chapitres du *livre de Josué*, à savoir sur *Jos 2* et *Jos 7* (cf. supra § B V.2.2.4.a ; pour *Jos 7*, cf. aussi § B.IV.2.2.1.c). Compte tenu du fait que ce livre fait partie de l'historiographie dite deutéronomiste, il n'est guère étonnant que la recherche récente ait tendance à se prononcer en faveur d'une datation plutôt tardive. Comme cela est le cas pour les autres ensembles textuels attribués à dtrG, les opinions cependant divergent quant à la question de savoir si cette datation s'applique à la forme actuelle seulement du texte (donc à sa rédaction), à son origine ou encore à quelques passages (ou chapitres). Écoutons d'abord le compte rendu de l'histoire de la recherche relative au livre de Josué faite par A. de Pury et al. (1996: 94ss) avant d'en venir à *Jos 2* et *7* :

"... c'est en travaillant sur *Jos* que Noth en est venu à postuler l'existence de HD, notamment après avoir constaté l'absence des sources du Pentateuque dans ce livre. (...) A l'origine de la partie narrative en 2ss se trouve pour lui une collection benjaminite

⁵⁴⁷ Pour ce qui est Gn 19,30-38, cf. p. ex., C. Westermann (1981: 380) qui se réfère à J. Van Seters : "Jv Seters ist darin zuzustimmen, daß man eine frühere Gestalt des Textes nicht mehr rekonstruieren kann (...) ; die Motive verschiedener Herkunft sind so zu einem Abschluß des Abraham-Lot-Kreises Gn 13; 18-19 verschmolzen, daß eine Reihe von Zügen in V. 30-38, die auf das Vorhergehende verweisen, nur in einem solchen literarisch konzipierten Abschluß verständlich werden."

de récits de conquête, de nature étiologique, remontant à l'époque prémonarchique. Ces récits furent édités et adaptés à une perspective pan-israélite par un *Sammler* du IXe s. qui introduisit Josué comme héros principal. (...) La théorie de Noth sur la formation de Jos 2ss, reprise encore dans bon nombre de commentaires, ne fait plus l'unanimité. C'est notamment la collection de Jos 2-8 au IXe s. qui paraît suspecte. Pour M. Rose, ces récits s'expliquent beaucoup mieux dans un contexte où le territoire de Benjamin et du Nord est menacé, après la chute de Samarie en 722. M. Ottosson, tout en admettant l'utilisation d'un matériau ancien, attribue l'édition de ces récits à Dtr qu'il situe à l'époque josianique ; le livre de Jos serait un écrit programmatique en faveur d'une restauration de la dynastie davidique sous Josias. La datation josianique de Jos 2ss, que défendent également Lohfink et Knauf, pourrait être corroborée par ses nombreux parallèles avec les récits de conquête assyriens, tels qu'ils ont été mis en lumière par K.L. Younger."

Passons aux évaluations de Jos 2 proposées récemment. Dans son étude soigneuse faite sous l'angle de la critique textuelle et littéraire, K. Bieberstein (1995: 431ss) arrive à la conclusion que ce récit - dont le point de départ aurait été l'existence d'un clan non israélite du nom de Rahab⁵⁴⁸ - a été conçu peu avant ou pendant l'exil. Cette étude a reçu un accueil largement favorable, bien qu'Ed Noort (1998) - dans son ouvrage consacré à l'histoire de la recherche concernant le livre de Josué - soulève et critique un point important (ibid. 143), à savoir la sous-estimation du lien entre la *confession de foi* et le fait que celle-ci soit faite par une *femme étrangère*. Ce lien trouve par contre un écho chez J. Van Seters (1983: 325) qui voit en Jos 2 des perspectives universalistes post-dtr : "This whole story is secondary and not part of the original Dtr stratum. The episode was contrived and added in order to articulate a more universaliste perspective on Israel's religion". Un argument semblable est à la base de la lecture proposée par Th. Römer (1998: 18s) : Rachab étant étrangère, l'image positive qu'en donne le récit est en opposition avec l'attitude dtr dont la théologie est cependant présupposée connue, car mise dans la bouche de Rachab lors de sa confession de foi. L'auteur de Jos 2 semble ainsi vouloir corriger la théologie dtr en faisant du Yahvé national un dieu universel - et cela afin de mettre en garde, dès le début du livre de Josué, contre une lecture nationaliste à laquelle se prête la suite de ce livre.

Quant à l'enjeu d'une référence à Jos 2, on rappellera que l'ouverture envers l'étranger - retenue entre autres par J. Van Seters et Th. Römer - correspond à Gn 38, qui cependant s'en distingue par le manque de conversion de la femme étrangère. En cela, l'histoire de Juda et Tamar fait donc encore un pas de plus et se montre davantage "universaliste".

En ce qui concerne Jos 7, J.A. Soggin (1970: 76) signale d'emblée que ce récit (avec le ch.8) "présente une série de problèmes non encore résolus" qui proviendrait notamment de son caractère composite (remaniements rédactionnels) - encore souligné dans quelques études récentes (cf. infra J. Briend). Ceci se reconnaîtrait également au niveau des intentions du texte que J.A. Soggin (ibid. 81) retrace de la façon suivante :

"A la base on peut supposer raisonnablement l'existence d'un récit ancien, peut-être benjaminite, qui parlait d'un revers d'Israël sur le haut-plateau, auquel il a été porté remède au moyen d'un stratagème. S'agissant d'une époque à laquelle les Cananéens étaient habituellement vainqueurs (cf. Jg. 1 et les parallèles en Jos.), il n'est pas étonnant que l'épisode ait été bien connu et ait fourni matière, pendant longtemps, à des considérations variées, dont notre récit, tel qu'il est maintenant. Celui-ci est d'autre part élevé désormais au niveau paradigmatique : l'obéissance de la foi est la seule chose qui puisse donner la victoire à Israël, la désobéissance conduit à la perte. Pour développer sa thèse, le rédacteur dtr, puisant probablement des éléments déjà présents chez l'antique « Compilateur » (M. Noth), se sert de l'ancienne légende étiologique rattachée à la plaine de Akor et y greffe le motif de la désobéissance à l'ordre d'interdit (...). La chose acquiert un sens très particulier si nous avons ici l'écho d'un message adressé aux exilés du VIe s., exhortés à ne pas recommencer les erreurs de leurs pères, dont les prophètes d'abord et l'école dtr ensuite voyaient la conséquence dans la catastrophe de l'exil."

⁵⁴⁸ Sur ce point, K. Bieberstein s'inscrit dans une lignée exégétique traditionnelle qui voit en Jos 2 un récit étiologique cherchant à expliquer la présence d'une famille étrangère au sein d'Israël rattachée au nom de "Rachab". Faute d'autres attestations de ce nom dans l'Ancien Testament, l'incertitude quant à son existence réelle cependant subsiste de sorte que l'idée d'une création fictive reste envisageable. Plusieurs exégètes sont ainsi d'avis qu'à l'origine "Rachab" ne fut pas un nom propre. Cf., p. ex., H.M. Barstad (1989: 43-49).

La dernière remarque de J.A. Soggin concernant l'"erreur des pères" se reflète en Jos 7 à travers la logique de la faute individuelle qui a des conséquences pour la collectivité.

Cette logique - à laquelle Gn 38 s'oppose - est soulevée par la plupart des exégètes (cf. par exemple, V. Fritz 1994 qui renvoie à cet égard à J.R. Porter 1965). Contrairement à J.A. Soggin et d'autres, V. Fritz (ibid. 78s) considère que Jos 7 est d'une composition artistique ("kunstvolle Komposition") ne comportant que peu d'ajouts. Déterminé par la faute et le jugement d'Akhan, il ne s'agirait pas d'une légende étiologique rattachée à la plaine d'Akor, mais d'un récit didactique où la peine de mort⁵⁴⁹ est la conséquence de la transgression d'une loi de Yahvé (cf. déjà J.A. Soggin). La présence d'éléments plus anciens - voire l'existence d'une tradition orale - n'étant pas démontrable, ce récit aurait été conçu par l'historien dtr - comme en témoigneraient d'ailleurs la composition, le style et le caractère didactique. Aussi bien J.A. Soggin que V. Fritz arrivent donc à l'époque exilique/post-exilique, sauf que l'un parle en termes de rédaction et l'autre de conception⁵⁵⁰ (respectivement dtr).

Une autre donnée menant à cette époque - et avec laquelle on retrouve l'idée d'un remaniement rédactionnel - est soulevée par J. Briend (1996: 358). Cet exégète reconnaît en effet des éléments dtr et P dans la notice généalogique qui nous avait conduits à Jos 7 en raison du nom Zérach : le début de la notice généalogique serait de la main deutéronomiste, tandis que la précision finale "de la tribu de Juda" aurait été ajoutée par P ("le terme *מִן־הַטֵּיבָה*, très rare dans le livre de Josué - Jos 7,1.18; 13,29; 14,2-3 -, relève du vocabulaire sacerdotal").

Outre le fait qu'une datation tardive de Jos 2 et 7 impliquerait une datation analogue pour la conception de Gn 38, on note surtout que l'histoire de Juda et Thamar se référerait ainsi à des récits dont les problématiques sont alors actuelles et donc particulièrement pertinentes.

⁵⁴⁹ Dans la mesure où la mise à mort par le feu (Jos 7,25) avait retenu notre attention en raison de Gn 38,24s, on peut ici noter que V. Fritz considère le second moyen cité en Jos 7,25, à savoir la lapidation, comme un ajout (ibid. 79.85). V. Fritz soulève que la mise à mort par le feu est rare dans l'Ancien Testament où elle est seulement appliquée lors de fautes sexuelles particulièrement graves ; se référant, sans plus de détails, à Gn 38,24 ; Lv 20,14 ; 21,9, V. Fritz estime qu'une telle punition - reprise de cultures environnantes et liée à l'idée d'un anéantissement total de l'homme (sa vie post-mortem y comprise) - est formulée à l'époque post-exilique seulement (ibid. 82.84) ; compte tenu de sa rareté, on aurait ajouté en Jos 7,25 le moyen habituellement employé en Israël (ibid. 85).

⁵⁵⁰ Pour une conception tardive, voir aussi F. Fechter (1997: 75-78) qui déduit d'ailleurs de Jos 7 que Zérach désignait à l'époque post-exilique vraisemblablement un groupe dont le prestige social fut élevé (ibid. 216 n. 583).

C. EVALUATION

L'objectif de cette dernière partie est de répondre aux questions restées encore ouvertes. Il s'agit notamment du caractère homogène ou rédactionnel de Gn 38, puis, surtout, de l'époque et du milieu de sa conception. Compte tenu du fait que nos analyses n'ont pas confirmé l'hypothèse que l'histoire de Juda et Thamar fait partie de celle de Joseph¹, on devra aussi s'interroger sur les raisons et les responsables de son emplacement actuel. Dans la mesure où les réponses découleront des observations faites au niveau des intertextualités retenues, il nous a semblé utile de commencer par un rappel de ces dernières qui recevront en même temps leur évaluation finale (§ C.I). Après ce rappel, on traitera les questions restées en suspens, à savoir tout d'abord celle du *caractère homogène ou rédactionnel de Gn 38*, pour laquelle nous nous baserons sur les observations faites au plan interne et externe de l'histoire de Juda et Thamar (§ C.II). Un intérêt particulier sera accordé à la question de l'époque et du milieu de la conception de Gn 38 que nous aborderons en deux étapes. Il s'agira, dans un premier temps, de s'interroger sur le contexte socio-historique dans lequel les enjeux et le profil de Gn 38, se révèlent les plus pertinents (§ C. III). A cet égard on reviendra d'abord aux quelques indices que les intertextualités de Gn 38 nous donnent quant à l'époque de sa conception (III.1) - indices que nous comparerons ensuite aux enjeux de Gn 38 et aux milieux qu'ils sont susceptibles d'interpeller (III.2). Quelques observations faites au cours de cette comparaison nous amèneront plus particulièrement au profil non-exodique de Gn 38 et à son cadre géographique (III.3), puis aux réformes d'Esdras/Néhémie avec leur contexte (III.4). Le paragraphe suivant sera consacré au milieu de la conception de Gn 38 (§ IV) où il s'agira tout d'abord de vérifier si ce chapitre peut être attribué à l'un des milieux de création ou de rédaction littéraire reconnus par la recherche (§ C.IV.1), avant d'en arriver à une hypothèse conclusive quant au profil et aux intentions des cercles porteurs de l'histoire de Juda et Thamar (§ C.IV.2) Un dernier paragraphe finalement reprendra la question de l'emplacement actuel de Gn 38 (§ V).

I. Rappel des intertextualités de Gn 38

1. Récits patriarcaux (les cycles de Jacob et d'Abraham)

a) Plusieurs correspondances formelles (linguistiques) ont été constatées entre Gn 38 et le *cycle de Jacob* qui - quant au contenu - s'en distingue cependant à plusieurs égards.

C'est Gn 38,3-5 tout d'abord qui nous avait conduit à Gn 29,32-30,24 où les formules relatives à la naissance et à la nomination d'enfants trouvent leur plus grand nombre d'occurrences vétérotestamentaires². Le fait qu'il s'y agit de formules stéréotypées attestées aussi ailleurs dans l'Ancien Testament ne permet, certes, en aucune manière que l'on considère ces correspondances comme un critère d'intertextualité. D'un autre côté, Gn 29,32-30,24 constitue le récit de naissances le plus typique du livre de la Genèse, voire de l'Ancien Testament, de sorte que l'on ne pourra pas exclure d'emblée que la lecture de Gn 38,3-5 ait pu l'évoquer - et cela d'autant plus qu'il concerne les enfants de Jacob dont Juda fait partie. Qu'il s'agisse peut-être plus que d'un vague rappel s'appuyant sur la connaissance d'une tradition a été suggéré par plusieurs données : à une exception près, Gn 29,32-30,24 et 38,3-5 sont les seuls ensembles textuels de l'Ancien Testament qui partagent des tournures identiques et il y a une correspondance linguistique unique entre Gn 30,23 et Gn 38,3 ; à cela s'ajoute que Gn 30,24, c'est-à-dire la seconde étiologie du nom de Joseph, anticipe la naissance de Benjamin rapportée en Gn 35,16ss à laquelle il est fort probablement fait référence dans la finale de Gn 38,5 et en Gn 38,28 (cf. infra). D'autres expressions employées dans la suite de Gn 38 se retrouvent elles aussi dans le récit de Gn 29-30 dont le contenu, finalement, se prête à mettre en relief deux traits caractéristiques de l'histoire de Juda et Thamar³ : contrairement à Gn 29-30, on n'y rencontre pas le thème de la femme stérile, et les naissances ont lieu sans intervention divine. Autrement dit : la continuité de la vie y est garantie par l'être humain et y dépend même de l'initiative prise par une femme. En cela Gn 38 se distingue aussi d'autres passages de la Genèse, voire de conceptions

¹ Voir à cet égard les trois bilans intermédiaires des tensions externes.

² Cf. supra § B.I.2.2.2.1.

³ Cf. supra § B.III.2.2.2.5.

vétérotestamentaires très courantes. Il est aussi un fait que les différences de l'histoire de Juda et Thamar ressortent devant cet arrière-fond (ou ces traditions), sans qu'il y ait besoin d'intertextualités avec un récit précis. Leur existence potentielle, cependant, conduit à deux constats : Gn 38 ne s'appuie pas simplement sur des traditions, mais sur des textes qui les ont fixées et cela en vue d'accentuer ses propres enjeux. Quant aux choix des textes de référence relatifs au cycle de Jacob, on a pu constater un intérêt particulier, voire exclusif, porté aux récits de naissance.

Nous avons déjà mentionné plus haut l'intertextualité (même doublement exploitée) avec Gn 35,16ss, c'est-à-dire avec la naissance de Benjamin⁴. La tension "vie/mort" qui s'en dégage souligne l'enjeu des références faites à Gn 29-30 : elle rappelle en effet la fragilité de la vie dont la sauvegarde - comme le montre l'histoire de Juda et Thamar - peut aussi dépendre de l'intervention non pas divine, mais humaine.

L'intertextualité la plus flagrante que nous avons pu relever (avec d'autres exégètes) est sans aucune doute celle avec Gn 25,24ss que l'on relève en Gn 38,27ss⁵. Le récit de la naissance des jumeaux Esaü et Jacob est étroitement lié à ce qui le précède immédiatement (Gn 25,21ss), c'est-à-dire à la thématique de la femme stérile devenant mère grâce à Dieu. Outre que la référence à ce récit manifeste que la finale de l'histoire de Juda et Thamar défend une conception différente, cette même finale est susceptible d'élargir le topos de la rivalité entre frères - présent en Gn 38,27ss même - à celui de la rivalité entre deux "nations".

Au niveau des deux récits de naissance, nous avons vu que Jacob (= Israël) est comparable à Pérez, et Esaü (= Edom) à Zérach, mais tandis que l'Ancien Testament atteste un certain lien entre Zérach et Edom (Gn 36), on n'y trouve aucun synonyme "étatique" de Pérez ; celui-ci est certes rattaché à David, lui même lié tantôt à Juda, tantôt au "tout Israël", de sorte qu'il paraît difficile de voir dans la finale de Gn 38 le reflet d'un rapport de force réel entre deux entités politiques effectives. Elle appelle plutôt à considérer Pérez et Zérach d'abord simplement tels qu'ils sont présentés en Gn 38, c'est-à-dire comme les deux fils *jumeaux* de Juda, et à prendre ensuite en compte les données suivantes qui invitent à une lecture symbolique : (1) le phénomène gémellaire touche à la question de l'identité⁶. (2) Gn 38 ne paraît pas être insensible à ce qui concerne le lien avec les étrangers. (3) Zérach peut évoquer Esaü et Edom, c'est-à-dire à la fois l'"autochtone" et l'"étranger"⁷. L'image que cette entité reçoit en Gn 36 n'est pas négative, mais il n'en reste pas moins que d'autres récits bibliques font de Edom une nation étrangère et l'ennemi par excellence. Il y a ainsi une certaine ambiguïté rattachée au nom "Zérach" qui trouve d'ailleurs une certaine correspondance dans le fait que la racine זרח a des connotations à la fois positives et négatives dans l'Ancien Testament. (4) Ce dernier constat s'est également révélé valable pour la racine פָּרַץ⁸. Par son rattachement généalogique probable à David, le nom Pérez véhicule aussi une certaine ambiguïté puisque l'origine de David a donné lieu à deux traditions différentes, l'une jugeant les éléments étrangers parmi ses ascendants de façon positive, l'autre de manière négative. Cette ambiguïté par rapport à l'étranger, inhérente aux noms des jumeaux, semble tout d'abord signaler que le rapport avec l'autre est complexe et non exclusivement positif ou négatif. En s'en remettant à ce qui ressort par ailleurs de Gn 38, on est invité à juger selon les contextes et enjeux respectifs. Par rapport à ce qui est mis en place dans l'histoire de Juda et Thamar, le jugement ne fait pas doute : il est positif envers les étrangers, car c'est la descendance qui est en jeu (cf. à cet égard aussi la ressemblance phonétique entre "Zérach" - l'autochtone/l'étranger - et le mot זָרַע, "descendance"). A cela s'ajoute peut-être l'enjeu de l'installation (pacifique) en Canaan - topos auquel on peut aussi rattacher l'idée du "débordement" dans le pays qui, dans le cycle de Jacob, est inhérente à la racine פָּרַץ (pour le thème de l'installation dans le pays, cf. infra § C.III.2).

b) La question du lien avec les étrangers par mariage est au centre de Gn 24 - récit-charnière entre le cycle d'Abraham et celui de Jacob - où l'on trouve la plus forte fréquence véterotestamentaire de la formule לָקַח אִשָּׁה לְ, "prendre une femme pour" (cf. Gn 38,6)⁹ ; nous y avons affaire à un cas analogue à celui de Gn 29-30 : la formule en question est stéréotypée de sorte qu'elle ne saurait prouver à elle seule qu'il y a une

⁴ Cf. supra § B.I.2.2.2.6 et B.V.2.2.1.

⁵ Cf. supra § B.V.2.2.2.a.

⁶ Cf. supra § B.V.2.2.2.b.

⁷ Cf. supra § B. V.2.2.3.b.

⁸ Cf. supra § B.V.2.2.3.a et le troisième bilan intermédiaire des intertextualités § d.

⁹ Cf. aussi supra § B.II.1.2.2.1.

intertextualité ; or, de même que Gn 29-30 constitue le récit le plus typique de la Genèse en ce qui concerne le topos "naissance/nomination", ainsi en est-il pour Gn 24 quant à la proscription de l'exogamie. Il s'ensuit que Gn 38,6 où Juda prend pour son fils une femme probablement étrangère ait pu évoquer ce "récit-programme", qui reflète une conception (notamment deutéronomiste) plutôt courante dans l'Ancien Testament et à laquelle l'histoire de Juda et Thamar paraît s'opposer. Ici aussi la probabilité d'une allusion explicite est suggérée par une correspondance linguistique unique entre Gn 24,65 et Gn 38,14 où Rébecca et Thamar se couvrent respectivement d'un voile¹⁰ : Rébecca agit de la sorte avant sa rencontre avec son futur époux, l'action de Thamar précède sa rencontre avec son beau-père duquel elle espère tomber enceinte. La suite a déjà été évoquée plus haut dans le cadre de la naissance des jumeaux : tandis que Rébecca, stérile, devient mère grâce à Dieu, Thamar donne la vie grâce à sa propre initiative. Par cette référence potentielle à Gn 24 et sa suite (Gn 25,21ss) deux enjeux de Gn 38 se trouveraient combinés : celui d'une voix favorable à l'exogamie et celui de la revalorisation de l'action humaine dans le domaine de la vie (procréation).

c) Rappelons finalement que le premier verset de Gn 38 emploie le verbe נָטָה , qui se trouve par ailleurs dans le livre de la Genèse combiné avec le mot "tente" pour signaler l'installation temporaire des patriarches (Abraham, Isaac, Jacob) dans un lieu de Canaan. En supposant que cette tradition ait été connue, il serait envisageable que l'absence du mot "tente" en Gn 38,1 ait pu suggérer que Juda ne se déplace pas en nomade, mais que son installation (pacifique) dans ce pays est définitive¹¹.

2. Autres textes de l'Ancien Testament

Le vocabulaire de Gn 38 nous a conduit à des textes vétérotestamentaires autres que ceux de la Genèse. A part le livre de Ruth, ils proviennent soit de passages législatifs (Lv ; Dt), soit des livres dits historiques (Jos ; Jg ; 1 S ; 2 S ; 2 R).

a) Au niveau du nombre des allusions retenues, celles qui sont faites aux *récits concernant David* (et sa famille) - 1 et 2 Samuel - se sont révélées les plus fréquentes. Compte tenu de leur nombre élevé, nous n'allons pas les rappeler en détail, mais nous limiter aux enjeux qui s'en dégagent.

Un enjeu qui se dessine de façon générale à travers l'ensemble de Gn 38 est celui du lien avec l'étranger. Dans la mesure où cet enjeu nous paraît être le plus important au niveau des diverses allusions faites à David et sa famille, nous commencerons par celle - bien qu'implicite - que suggère la finale de Gn 38 à travers la naissance d'un des ancêtres de David. Par cette naissance, Gn 38 renoue avec la question de l'ascendance davidique qui paraît surtout avoir suscité de l'intérêt à l'époque post-exilique, où les éléments étrangers de la lignée davidique reçoivent des appréciations opposées, positives ou négatives. Gn 38 reflète la première tendance en la justifiant par l'enjeu de la vie/survie qui est aussi le critère essentiel pour argumenter de façon plus générale en faveur d'un lien amical avec les étrangers¹².

Des références plus explicites nous ont surtout conduit à 2 S 11-14 qui se caractérise, entre autres, par une mise en relief du côté humain de David (et des membres de sa famille) : comme tout autre humain, David a des faiblesses, et celles de la chair le conduisent non seulement à une relation adultère, mais encore au meurtre. En même temps, cependant, David y reçoit un traitement de faveur - car c'est son fils qui expie sa faute (2 S 11-12) - de même qu'Absalom, finalement, ne sera pas mis à mort pour le crime capital commis (2 S 14). Gn 38 semble exploiter la première donnée pour mieux appuyer son opposition à la seconde : au fond, ce roi (et Absalom) n'est qu'un homme comme les autres et, en tant que tel, responsable de ses actes. Par analogie avec ce qui est décrit dans l'histoire de Juda et Thamar, il en ressort - comme enjeu principal - que la responsabilité individuelle, notamment dans le domaine de la sauvegarde de la vie - incombe à chacun indépendamment de son statut social. Par cette mise en question d'un traitement de

¹⁰ Cf. supra § B.III.2.2.1.b.

¹¹ Cf. supra § B. I.1.2.2.2.b.

¹² Cf. supra § C.I.1 et le troisième bilan intermédiaire des intertextualités § c et d.

faveur de David, Gn 38 se distancie nettement d'une idéologie davidique, véhiculée surtout dans les milieux deutéronomistes¹³.

A part les enjeux principaux ci-dessus mentionnés, les références à David illustrent d'autres particularités de l'histoire de Juda et Thamar. 1 S 22,1ss partage avec Gn 38 le déplacement dans un lieu étranger (non-judéen), mais tandis que David y est rejoint par sa famille, Juda s'en sépare et en reste séparé¹⁴ ; l'histoire de Juda et Thamar semble ainsi prendre ses distances avec un certain idéal familial où l'attachement à la famille d'origine est au premier plan. Au début de Gn 38 on assiste à la fondation d'une nouvelle famille qui est décrite de façon classique (mariage, relation sexuelle entre les époux, naissance d'enfants). Mais même cette conception est abolie à la fin de l'histoire où il n'y a plus de cohabitation entre les parents des jumeaux - état de fait qui se trouve peut-être souligné par l'issue différente de l'histoire de David et Batshéba à laquelle Gn 38 semble se référer à plusieurs reprises. L'épisode de 2 S 13 soulève tout d'abord la question de savoir si Thamar, la belle-fille de Juda, aura le même sort que la fille homonyme de David (cf. 2 S 13,20 et Gn 38,11¹⁵), à quoi Gn 38 répond de façon négative. Outre le fait que David et Juda partagent dans les deux histoires l'image d'un pater familias qui - peu soucieux de l'avenir de sa fille/belle-fille - agit en faveur de son fils, on rappellera que la finale de 2 S 13 conduit à 2 S 14 où l'on retrouve la question de la responsabilité individuelle par rapport à laquelle l'histoire de Juda et Thamar paraît avoir une vision universelle.

b) La probabilité que l'histoire de Juda et Thamar fasse référence à des *passages législatifs* a été envisagée à plusieurs reprises et les observations ont été chaque fois semblables : Gn 38 entre en discussion critique avec les lois interpellées en s'opposant à leur caractère restrictif - qui ne correspond pas à la complexité de la plupart des situations - ainsi qu'aux enjeux qu'elles véhiculent.

Le premier passage législatif rencontré était le passage relatif au lévirat (Gn 38,8 ; Dt 25,5ss) qui se trouve d'abord relativisé par des références parallèles de Gn 38,8.9 à des passages apparemment opposés que sont Lv 18,16 ; 20,21¹⁶. Par rapport à la question de la validité du lévirat qui est ainsi soulevée, on rappelle que Gn 38 ne critique pas la pratique en elle-même. Le critère particulier auquel l'auteur de Gn 38 s'oppose est indiqué à travers l'exemple d'Onan (Gn 38,9) : il est mis à mort par Yahvé en raison de son refus de procréer - refus qui semble être guidé par un intérêt d'ordre matériel (ici relatif à l'héritage). Un tel intérêt matériel (qui s'inscrit, de façon plus générale, dans la sauvegarde du patrimoine foncier) est également présent en Dt 25,5ss et dans la coutume du "rachat" illustrée dans le livre de Ruth (cf. Rt 4,6), voire dans les sources néo-babyloniennes du VIIe-Ve siècle¹⁷. On ne peut en aucun cas en déduire que cet aspect a été décisif dans toutes les applications du lévirat. Sa présence dans les textes mentionnés témoigne au moins du fait que certains lui attribuaient le rôle le plus important - et c'est justement à cette tendance que réagit l'auteur de Gn 38 en y opposant l'enjeu de la descendance en tant que garante de la continuité de la vie. Cet enjeu constitue en même temps un argument de taille pour s'opposer à l'interdit d'une relation entre beau-frère et belle-soeur (Lv 18,16 ; 20,21) et par là aux critères généraux - pureté (Lv 18) et sainteté (Lv 20) - qui sont à la base de cet interdit dans le Code de Sainteté.

La seconde référence (Gn 38,11-> Lv 22,13) s'inscrit dans une critique plus large à l'égard des lois particulières - et leur application - qui ne répondent pas à la complexité d'une situation : dans le contexte de Gn 38,11, la loi de Lv 22,13 semble arranger Juda, car si Thamar est la fille d'un prêtre - *cas de figure* implicitement véhiculé par Gn 38 - son renvoi dans la maison paternelle lui garantit du moins une couverture matérielle ("du pain à manger"). En lui ordonnant de rester veuve, Juda lui ôte cependant la possibilité d'avoir une descendance - et la suite de l'histoire montre d'ailleurs que cette loi susceptible de procurer une bonne conscience à Juda ne suffit pas à répondre aux besoins de Thamar. L'enjeu de la situation précise qui se trouve négligé est de nouveau celui de la descendance. S'agissant d'une législation qui concerne la fille d'un prêtre (cf. aussi infra, quatrième référence), nous avons envisagé que cette

¹³ Cf. supra § B.II.2.2.2.4 ; B.II.3.2.2.3 ; B.IV.2.2.4 et le premier bilan intermédiaire des intertextualités.

¹⁴ Cf. supra § B.I.1.2.2.3.c et B.I.1.2.2.4.a.

¹⁵ Cf. supra § B.II.3.2.2.3.

¹⁶ Cf. supra § B.II.2.2.2.1.

¹⁷ Concernant l'enjeu matériel du lévirat selon les sources néo-babyloniennes, S. Lafont (1999:221) remarque : "Un tel objectif est très éloigné des préoccupations primitives justifiant l'exercice du lévirat : il est moins question de donner au défunt une descendance posthume que d'éviter le démembrement de la fortune familiale. Le lévirat est donc détourné vers des fins économiques". Ce qui se dessine dans l'empire néo-babylonien dans la seconde moitié du premier millénaire correspond donc à la tendance dont témoignent les sources bibliques mentionnées auxquelles et à laquelle l'auteur de Gn 38 cependant s'oppose.

référence invite à envisager un *cas de figure* analogue pour Thamar et que cette fiction littéraire est avant tout adressée aux lecteurs sacerdotaux afin de les rendre attentifs aux conséquences possibles de l'application d'une de "leurs" lois dans une situation donnée¹⁸.

La troisième référence (Gn 38,16 -> Lv 18,15 ; 20,12) renoue avec les deux thèmes précédents : les législations en question concernent, comme celles de Lv 18,16 ; 20,21 (Gn 38,8.9), une relation sexuelle interdite qui est ici celle entre beau-père et belle-fille, tandis que la complexité d'une situation donnée (cf. Gn 38,11) se voit illustrée par le facteur de l'ignorance de Juda, c'est-à-dire par le manque d'information¹⁹ ; l'enjeu qui amène à relativiser cette loi est de nouveau celui de la descendance (procréation).

La dernière référence (Gn 38,24 -> Lv 21,9) avec son contexte (Gn 38,24-26) permet de retrouver l'ensemble des données que sont : la complexité de la situation, maintenant reconnue (cf. le v.26 qui renoue avec le v.11) ; le facteur du non-savoir qui la souligne (cf. le v.25 qui rappelle le v.16) ; l'enjeu de la procréation qui l'emporte sur l'infraction aux lois relatives aux fautes sexuelles (cf. la déclaration de Juda au v.26) et qui justifiait aussi le lévirat. A cela s'ajoute - comme une sorte de climax - un autre enjeu central de Gn 38, à savoir celui de la responsabilité individuelle celle-ci est ici mise en relief par l'opposition à la loi de Lv 21,9 qui suggère, elle aussi, le cas de figure "Thamar=fille de prêtre" : en Lv 21,9 la prostitution de la fille du prêtre entraîne la mise à mort de cette dernière en raison de la sainteté (ainsi souillée) du père, tandis que la prise en compte de la situation donnée et de son enjeu conduit en Gn 38 à la révocation de la sentence de mort²⁰.

Ces observations confirment, et illustrent davantage, ce qui a déjà été mis en relief par Th. Krüger (1993)²¹, dont les propos servent aussi de base à H.-Chr. Schmitt (1997: 403) selon lequel le concepteur (post-exilique !) de Gn 38 est un "schriftgelehrter Kenner der theologischen Traditionen seiner Zeit" se référant à l'historiographie deutéronomiste et au Code de Sainteté. Sa conclusion, cependant, à savoir que ce concepteur va dans le sens des traditions théologiques de son temps, ne s'est pas confirmée dans la présente étude où nous avons démontré que Gn 38 entre plutôt en discussion critique avec ces dernières (cf. aussi infra § C. III.1).

c) Plusieurs correspondances linguistiques ont été constatées entre Gn 38 et les *récits relatifs à Samson* (Jg 14-15) où l'on retrouve des conceptions par rapport auxquelles l'histoire de Juda et Thamar paraît prendre ses distances. Ces correspondances concernent souvent des termes ou tournures fréquemment attestés dans l'Ancien Testament - ce qui compromet à priori la probabilité que nous ayons affaire à des intertextualités. La raison pour laquelle nous avons maintenu l'hypothèse que Gn 38 se réfère à Jg 14-15 consiste dans le fait que l'ensemble de ce récit est rattaché à Timnah, mentionnée trois fois en Gn 38, où toutes les autres localités donnent lieu à une double lecture (l'une géographique, l'autre intertextuelle). Quant aux enjeux probables des allusions à Jg 14-15, nous avons retenu les éléments suivants²² :

(1) Le récit de Jg 14,1-15,8 comporte, entre autres, la logique d'une "exception à la règle" qui s'applique à l'exogamie. C'est notamment le passage de Jg 14,3s qui laisse entendre que l'exogamie doit être évitée, à moins qu'elle ne s'inscrive dans un stratagème politico-religieux (lui-même lié à un plan divin) - qui se retourne, en fin de compte, contre les étrangers (et contre la femme étrangère épousée). En Gn 38, l'attitude favorable à l'exogamie n'est pas due à de telles raisons exclusives (probablement dtr), mais aux deux enjeux majoritaires, dégagés au cours de l'histoire de Juda et Thamar, que sont la survie et l'identité : ces deux enjeux ne permettent aucune "exception à la règle" et sont prioritaires face à des raisons politico-religieuses (surtout idéologiques). Au niveau précis de la question de l'exogamie, les intertextualités supposées avec Jg 14,1-15,8 s'inscrivent donc dans l'interpellation critique d'un courant (probablement dtr) appliquant une telle logique d'exception (liée à des fins idéologiques). Il n'est pas sans intérêt de rappeler ici que nous avons rencontré cette même interpellation critique au niveau des allusions faites à David. (2) Jg 14-15,8 comporte la logique de la "faute collective", car la femme de Samson est mise à mort pour une faute commise par son père (cf. Jg 15,6). Du récit de Gn 38, au contraire, se dégage la

¹⁸ Cf. supra § B.II.3.2.2.2.

¹⁹ Cf. supra § B.III.2.2.2.6.

²⁰ Cf. supra § B.IV.2.2.1.a.

²¹ Cf. supra H.R. § III.2.1.2.

²² Pour les détails, cf. supra § B.IV.2.2.1.c.

notion de la responsabilité individuelle. Deux conceptions fort différentes sont ainsi rappelées et opposées à travers les intertextualités avec le cycle de Samson. Par sa propre prise de position, l'auteur de Gn 38 se distancie d'une logique de la faute collective qui est également au centre d'un désaccord avec le traitement de faveur accordé à David (son fils meurt à sa place). (3) La remarque explicative de Jg 14,4 fait en sorte qu'une attitude hostile envers les étrangers (indirectement liée à la conquête du pays) se dessine à l'arrière-fond du récit. L'histoire de Juda et Thamar, au contraire, parle de l'amitié avec un autochtone tout en suggérant une installation pacifique en Canaan.

d) L'étude des intertextualités de Gn 38 nous a amené à deux chapitres du *livre de Josué*.

Le thème de la conquête du pays ainsi que la logique de la faute collective mentionnés ci-dessus en rapport avec le cycle de Samson, sont également au centre de *Jos 7* qui pourrait éventuellement être évoqué en raison du topos de la mort par le feu, mais surtout par la figure principale, Akhan, descendant de Zérach, fils de Juda²³.

Plus évidente paraît l'allusion à *Jos 2* (v.21) dont nous avons retenu deux données majeures : (1) la nationalité étrangère de Rachab la prostituée peut conforter ce que Gn 38

laisse entendre à mi-mot, à savoir que Thamar aussi est une femme non-israélite. (2) Intégrée dans la famille de Juda - tout comme Rachab l'est en Israël - Thamar se distingue de cette dernière par l'absence d'une confession de foi en faveur de Yahvé ou d'un autre attachement quelconque à une divinité²⁴.

e) Les parallèles linguistiques suggérant une référence éventuelle au *livre de Ruth* ont été constatés entre Gn 38,11 et le début de ce livre (*Rt 1,8.13*) où le motif du renvoi des deux belles-filles de Noémie pourrait éventuellement servir à signaler que ce destin annoncé et refusé par leur belle-mère est en fait celui que Juda réserve à Thamar²⁵. A part une référence, cependant très hypothétique, à *Ruth 4,6*, c'est-à-dire à la raison du refus du rachat par le plus proche parent - alors susceptible d'illustrer les motivations matérielles d'Onan²⁶ - aucune autre correspondance formelle n'est à signaler. Or, si l'hypothèse d'une allusion au début du livre de Ruth devait être juste, on pourrait a priori s'attendre à ce que la suite de l'histoire de la moabite soit également présumée connue (à part les passages tardifs parmi lesquels figure notamment la généalogie menant à David). Dans ce cas, une comparaison entre Thamar et Ruth conduirait d'abord aux deux observations faites ci-dessus concernant Rachab (correspondance et différence), car Ruth aussi est clairement une étrangère qui adopte Yahvé. A cela s'ajouterait une différence au niveau du motif principal qui guide le stratagème respectivement de Noémi/Ruth et de Thamar : dans le premier cas, la naissance d'un enfant assure une situation sociale et matérielle (cf. *Rt 4,15*) ; dans le second cas, la descendance garantit la survie de la lignée. Par le fait finalement que Thamar obtient une descendance sans aide divine, elle se distingue non seulement de Ruth (cf. *Rt 4,13*), mais aussi de la plupart des femmes mentionnées dans l'Ancien Testament²⁷.

f) Le thème de la descendance nous amène en dernier lieu à *l'histoire de la Sunamite* (2 R 4,8ss) - seul récit de l'Ancien Testament où l'on rencontre, ensemble, les verbes כִּזַּב, "mentir", et שָׁלַה (hifil), "tromper", qui correspondent respectivement aux racines des noms "Kézib" et "Shéla" employés en Gn 38,5²⁸. En 2 R 4,16.28, l'objet du mensonge est la promesse d'un fils. Une référence à cette histoire servirait à conforter ce qui se dégage au niveau des tensions internes de Gn 38 en ce qu'elle suggère, par anticipation, qu'il y aura un mensonge impliquant la question d'une postérité : Gn 38,5, nous l'avons vu, est en effet lié à Gn 38,11 où Juda trompe Thamar au sujet de Shéla en la privant ainsi de la possibilité d'avoir une descendance. Peut-être le choix de cette référence a-t-il également été guidé par la thématique plus large de 2 R 4,8ss (et de son contexte) : il y a d'une part une critique à l'égard d'Elisée qui se croit (faussement) maître de la vie et de la mort - et cette critique pourrait à la limite être adressée à Juda aussi, bien que les circonstances

²³ Cf. supra § B.IV.2.2.1.c et B.V.2.2.3.b.

²⁴ Cf. supra § B.V.2.2.4.

²⁵ Cf. supra § B.II.3.2.2.1.

²⁶ Cf. supra § B.II.2.2.2.1, excursus.

²⁷ Cf. supra § B.IV.2.2.5.b.

²⁸ Cf. supra § B.I.2.2.2.5.

soient différentes. Dans le contexte narratif de 2 R 4,8ss on rencontre plusieurs récits de miracles qui semblent justement servir à mettre en cause une croyance en des pratiques miraculeuses, parmi lesquelles figure sans doute aussi la tentative d'Elisée de ramener le fils de la Sunamite à la vie. Or, dans un certain sens, on se situe ici dans le domaine de la superstition - topos que l'on rencontre justement en Gn 38,11 où Juda croit (faussement) que Thamar est à l'origine de la mort de ses deux fils. Cette croyance en une "femme fatale" - démentie par le narrateur de Gn 38 - est l'un des trois cas de figures de la mort qui se dessinent en Gn 38 ; le deuxième est de nouveau en rapport avec Juda, car il prononce la sentence de mort contre Thamar, qui cependant gardera la vie sauve ; d'après le narrateur, finalement, Er et Onan sont exécutés par Yahvé qui est ainsi le seul à être explicitement nommé comme étant à l'origine d'une mort effective et non naturelle. A travers la critique d'Elisée, Yahvé ressort aussi en 2 R 4,8ss comme étant le seul maître de la vie - conception contredite en Gn 38 où l'initiative réussie de la sauvegarder émane d'une femme.

g) Thamar, femme source de vie - comme l'indique déjà son nom ("palmier") - est tantôt prise pour une prostituée (Gn 38,15), tantôt pour une קְדִישָׁה (Gn 38,21s) - termes au sujet desquels il semble y avoir un certain amalgame *et* dans l'Ancien Testament *et* dans dans le Proche-Orient ancien de l'époque tardive qui conduit en fin de compte au concept d'une *prostitution sacrée*²⁹. Quant à l'emploi des deux termes en Gn 38, la racine זנה pourrait avoir été choisie en raison de son lien vétérotestamentaire avec ce qui est étranger³⁰ - comme le suggère aussi le renvoi à Jos 2 - et cela en vue de démentir l'image négative de la femme étrangère³¹. L'argument de ce démenti, par contre, à savoir l'enjeu de la vie/survie, pourrait être mis en relief par le terme קְדִישָׁה avec sa notion de *sacré* ou de *sainteté* : tandis que les cercles sacerdotaux notamment la réservent, au plan humain, au peuple observant les lois de Yahvé (cf. supra § b et infra § III.2), elle revient ici à celle qui garantit la vie.

Ce double topos du "sacré" et de la "vie" pourrait finalement être suggéré au plan iconographique par la constellation "arbre (palmier) avec capridés" figurant sur des sceaux-amulettes : aux yeux des individus qui les portaient, ces sceaux avaient une fonction quasi-magique dans des domaines variables dont la spécificité est alors exprimée à travers l'image qui y est gravée. L'aspect "sacré" qui est ainsi inhérent au support de l'image est transposé à cette dernière qui, dans notre cas, symbolise la fertilité et la vie³².

II. Gn 38 : un texte homogène ?

L'analyse des tensions internes de Gn 38 a confirmé ce qui a été constaté lors du premier découpage, à savoir que toutes ses parties et sous-séquences sont adroitement liées au niveau du contenu et du style. Tel qu'il se présente sous sa forme actuelle, le texte est donc bien construit et homogène. Ces observations suggèrent que Gn 38 est l'oeuvre d'une seule main qui peut être celle d'un auteur au sens propre ou bien celle d'un rédacteur.

Le paragraphe consacré à l'histoire de la recherche a montré que l'homogénéité même de notre texte ne fait pas l'unanimité. Le critère évoqué par la plupart des exégètes est celui de la différence de contenu et de style entre le supposé noyau narratif de Gn 38, c'est-à-dire l'*histoire* dite *familiale* (vv.12-26), et son cadre généalogique aussi appelé *histoire tribale* (vv.1-5 ou 1-11.27-30)³³. D'autres exégètes, surtout récents, envisagent un remaniement rédactionnel de Gn 38 en raison de quelques données linguistiques du texte actuel qui sont jugées soit incohérentes, soit caractéristiques de tel ou tel auteur (notamment yahviste) dont le profil cependant ne correspondrait pas à celui de l'ensemble de l'histoire de Juda et Thamar.

Nous allons reprendre dans ce qui suit ces hypothèses. Nous serons ainsi amenés à revenir sur des études déjà mentionnées et avec lesquelles nous entrerons en discussion critique en les confrontant aux résultats de notre étude des tensions internes et externes de Gn 38. Conformément à la première étape préconisée dans notre propre approche, nous commencerons par des considérations où le critère linguistique est le

²⁹ Cf. supra § B.III.3.2.2.5.a-c.

³⁰ Cf. supra § B.III.2.2.4.

³¹ Cf. Th. Krüger (1993: 223).

³² Cf. supra § B.III.3.2.2.5.d.

³³ Cf. supra H.R. § III.1.

plus important. Dans une seconde étape, nous discuterons la divergence (stylistique et thématique) entre les aspects collectifs et individuels de l'histoire de Juda et Thamar.

1. Critères essentiellement linguistiques

a) Dans l'exégèse historico-critique classique, les critères linguistiques sont au service d'une distinction des sources, séparation alors imposée à l'ensemble des textes du Pentateuque, même si les critères sont insuffisants pour les textes particuliers.

Le paragraphe consacré à l'histoire de la recherche a montré que les critères linguistiques, notamment l'emploi du nom *Yahvé* (Gn 38,7.10), ont conduit à attribuer Gn 38 au Yahviste (davidique ou salomonien selon la plupart des auteurs consultés)³⁴. Le critère de l'emploi du nom divin comme indice d'une source ou auteur est abandonné depuis un certain temps déjà - ce qui n'empêche que certains exégètes récents y accordent encore une importance.

C'est, entre autres, le cas de H.-Chr. Schmitt (1980) qui déduit du profil largement profane de Gn 38 que l'emploi du nom divin "Yahvé" en Gn 38,7.10 est dû à une main rédactionnelle yahviste, cependant tardive³⁵ (pour l'aspect tardif, cf. aussi infra § b). Il est juste que Gn 38 est plutôt profane. Les enjeux véhiculés par cette histoire, cependant, ne justifient aucunement que l'on considère les vv. 7 et 10 comme des ajouts rédactionnels en raison de la présence divine, car l'intervention d'une entité divine dans ces passages (quel que soit son nom) est en fait significative pour *l'ensemble* de l'histoire : son intervention dans le contexte de la mise à mort met en relief son absence dans le domaine de la vie (procréation), tout en mettant peut être en cause l'exécution de la peine de mort par un acteur autre que divin³⁶. En raison de ces enjeux, il est fort improbable que Gn 38 ait circulé à un moment donné sans la présence d'une entité divine (quant au choix de son nom, cf. infra § b).

b) Selon H.-Chr. Schmitt (ibid.), l'hypothèse d'une rédaction yahviste tardive de Gn 38 serait corroborée par le fait que les versets 7 et 10 emploient parallèlement les expressions "être mauvais/agir mal aux yeux de" qui seraient de style dtr avec lequel le Yahviste tardif aurait des affinités ; ce dernier argument vaudrait aussi pour le terme יָבֵם et l'expression בָּעַת הָהִיא du v.1 (cf. infra § c).

En ce qui concerne l'emploi du nom "Yahvé", il a été rappelé ci-dessus qu'il ne constitue pas un critère suffisant pour en déduire une source ou la main d'un auteur "Yahviste". Le choix de ce nom en Gn 38,7.10 s'explique plutôt par rapport à celui des formules "être mauvais/agir mal aux yeux de Yahvé" dont l'appartenance au vocabulaire dtr n'est pas certain, mais au moins envisageable³⁷.

La teneur particulière de cette formule en Gn 38,10 (ordre des mots et emploi de la racine verbale רָעָה au lieu de l'adjectif רָע) nous a conduit à 2 S 11,27 (dtr selon certains). Un lien direct ("intertextuel") entre Gn 38,10 et 2 S 11,27 n'a toutefois été envisagé qu'en raison de quelques observations déjà faites au cours de notre étude de Gn 38,1ss : dès le v.1, on rencontre des allusions probables aux traditions davidiques, et celles qui figurent au v.2 nous avaient justement conduit à 2 S 11³⁸. Dans chacun de ces cas, le critère linguistique sert de point d'accrochage sur lequel se greffent ensuite des critères ou plutôt des enjeux thématiques. Nous avons constaté que les enjeux du contexte de Gn 38,10 (vv.8-10) diffèrent considérablement de ceux de 2 S 11.12, et cela tant au niveau de la responsabilité individuelle que du traitement de faveur accordé à David. Un tel traitement étant caractéristique de l'historiographie dtr, il est probable que Gn 38,10 interpelle surtout les cercles deutéronomistes - hypothèse qui est d'ailleurs corroborée par d'autres passages de Gn 38 qui entrent en discussion critique avec leurs conceptions politico-théologiques. Il en résulte que le passage de Gn 38,10 ne donne pas lieu de soupçonner une intervention rédactionnelle, mais qu'il reflète un programme propre à *l'ensemble* de l'histoire de Juda et Thamar.

³⁴ Cf. supra H.R. § II.1.1. En ce qui concerne la question de savoir si Gn 38 peut être attribué à un Yahviste, voir infra § C.IV.1.a.

³⁵ H.-Chr. Schmitt (1980: 87s n.390). Cf. déjà supra H.R. § II.2.1 et le premier bilan intermédiaire des intertextualités.

³⁶ Cf. supra § B.II.2.2.2.5.

³⁷ Cf. supra premier bilan des intertextualités § 3.a.

³⁸ Cf. supra § B.I.1.2.2.5.b et le premier bilan des intertextualités § 3.a.

c) La question du caractère rédactionnel de la formule "en ce temps là" a déjà été soulevée lors de la discussion des tensions internes de Gn 38³⁹ ainsi que dans le paragraphe consacré à cette formule dans le cadre de l'étude des intertextualités⁴⁰.

Par rapport aux critères internes, nous avons été amené à deux hypothèses différentes : (1) L'introduction de Gn 38 par וַיְהִי בְּעֵת הַהוּא suggère qu'il s'agit d'une époque précise, mais le récit lui-même ne donne aucune information explicite à ce sujet, d'où la possibilité qu'il s'agisse d'un ajout rédactionnel servant à insérer le récit à l'endroit actuel. (2) Le manque de précision peut être intentionnel afin d'amener le lecteur à chercher des indices dans le texte qui le renseigneraient sur ce qui caractérise "cette époque-là" où s'inscrit l'histoire de Juda et Thamar. Les premiers indices sont donnés au début de l'histoire : il s'agit de l'époque où Juda, s'étant séparé de ses frères, s'est rapproché de la population autochtone parmi laquelle il s'est choisi une femme, etc. Un autre indice figure à la fin de l'histoire (v.27) où on retrouve l'ensemble וַיְהִי בְּעֵת qui introduit le récit de naissance des jumeaux de Thamar. Dans la mesure où ce récit partage un bon nombre de tournures avec celui de la naissance d'Esau et de Jacob (Gn 25,24ss), il est d'autant plus significatif que Gn 38,27 n'ait pas repris l'expression qui l'introduit (cf. Gn 25,24 : וַיִּמְלֹא יִמְיָהּ לְלֵדָת : וַיִּמְלֹא יִמְיָהּ לְלֵדָת). Nous en déduisons que l'auteur de Gn 38 a préféré renouer ici avec le début de son propre récit, afin de signaler ainsi rétrospectivement que "cette époque-là" est aussi celle de la naissance d'un ancêtre de David.

En ce qui concerne la raison pour laquelle l'auteur de Gn 38 a peut-être choisi la formule "en ce temps-là" pour introduire son récit, nous renouons avec l'hypothèse évoquée plus haut (cf.b), à savoir qu'il se sert d'un vocabulaire de style dtr afin d'interpeller un milieu par rapport auquel il prend ensuite une attitude critique. Cette stratégie d'auteur se montre particulièrement pertinente au niveau du début de son récit : à cause de cette formule, les lecteurs issus du milieu dtr ont, à priori, pu s'attendre à ce que le contenu aussi de l'histoire de Juda et Thamar s'inscrive dans leur optique - attente cependant qui ne se vérifiera point !⁴¹

d) Un autre remaniement rédactionnel en Gn 38 est finalement soupçonné en raison de l'emploi parallèle - jugé peu cohérent - des termes קָדְשָׁה et זֹנָה. Une prise en compte de leur place respective dans le récit nous a conduit aux observations suivantes : le terme זֹנָה ne peut guère être enlevé de l'histoire ; le remaniement rédactionnel supposé se situerait par conséquent au niveau du terme קָדְשָׁה et impliquerait que l'ensemble des versets 21-23 soit alors considéré comme un ajout⁴². Le déroulement même de l'histoire ne souffrirait pas de la suppression de ces versets, mais il y a un argument principal qui parle en faveur de leur appartenance d'origine à Gn 38 : dans les vv.11 et 24, c'est-à-dire dans deux versets que l'on ne saurait guère ôter du récit, nous avons retenu des références probables à des lois suggérant que Thamar est une fille de prêtre, et dans les deux législations en question la fille est liée à la *sainteté* du père - notion également inhérente au terme קָדְשָׁה. Quant aux enjeux de cette "sainteté" de Thamar à l'intérieur de Gn 38 et au niveau de l'interpellation des cercles sacerdotaux, voir supra § C.I.2.b et infra C. III.2.

2. Critère essentiellement thématique : des aspects à la fois collectifs et individuels sont-ils conciliables ?

Par rapport à l'hypothèse selon laquelle le cadre dit *généalogique* a été ajouté, on fera d'abord la remarque suivante : nous avons repéré plusieurs liens entre la première partie de Gn 38 (notamment les vv.3-5) et les vv.27s⁴³, et rien n'exclut a priori qu'ils aient été établis par un rédacteur alors responsable de ce cadre généalogique.

Un tel rédacteur est supposé par N. Kebekus (1990: 27s) pour qui les vv.12 et 14b aussi seraient des ajouts. On a pu constater que les vv. 12.14b comportent des éléments renouant avec ceux de la première

³⁹ Cf. supra § B.I.1.1.

⁴⁰ Cf. supra § B.I.1.2.2.1.

⁴¹ Parmi les ajouts rédactionnels, H.-Chr. Schmitt compte finalement le terme יָבֵם. Ce dernier figure certes dans le Deutéronome, mais ce fait ne permet pas de l'inclure dans le vocabulaire dit de style dtr. Au niveau de l'histoire de Juda et Thamar il est plus important qu'il renvoie à une législation, et que les enjeux interpellent ici - comme ailleurs dans Gn 38 - surtout les cercles sacerdotaux.

⁴² Cf. supra § B.III.3.1.

⁴³ Cf. supra § B.V.1.

partie (le v.12 avec le v.11⁴⁴ ; le v.14b avec le v.9⁴⁵). Ces liens pourraient, eux aussi, être mis sur le compte du rédacteur, à condition qu'il soit le même que celui des vv.1-11.27-30 ; dès lors, il serait même envisageable que ce rédacteur ait aussi adapté "son texte" (vv.1-12.14b.27-30) au vocabulaire employé dans le supposé récit d'origine (vv.13-14a.15-26) qui, selon N. Kebekus et d'autres, avait au départ une existence autonome. Cette hypothèse résiste-t-elle aux critères de contenu de Gn 38 ?

Dans le supposé récit d'origine, notons-le, la justification du stratagème de Thamar n'est donnée qu'à la fin, c'est-à-dire à travers les mots de Juda "elle est en droit contre moi, car je ne l'ai pas donnée à Shéla, mon fils". Rien n'y indique que Juda avait promis cette union à Thamar dans le cadre du lévirat, et rien n'y laisse entendre que Thamar était jusqu'ici restée sans descendance - faits, cependant, qui rendent son stratagème justement compréhensible et justifiable aux yeux des auditeurs/lecteurs de la version actuelle de l'histoire. Peut-être ces données faisaient-elles autrefois partie du supposé récit d'origine, ou peut-être celui-ci avait-il uniquement pour but de rapporter une histoire "divertissante" racontant comment Juda s'était laissé "duper" par sa belle-fille - mais ce ne sont là que des spéculations. Nous avons pu constater, en revanche, que ce supposé récit d'origine n'a aucun écho dans d'autres textes de l'Ancien Testament, car (à part d'une allusion éventuelle à Gn 38,11.23 en Tobit (S) 8,10) les références qui y sont faites à l'histoire de Juda et Thamar concernent exclusivement le matériel contenu dans les vv.1-11.28⁴⁶. Or, dans la mesure où le v.11 appelle une suite, il est guère probable que la partie constituée des vv.1-11 ait circulé de façon indépendante. Une observation analogue a pu être faite pour les vv.27-30 sans lesquels le récit resterait d'ailleurs sur sa faim⁴⁷.

Revenons ensuite sur le fait que Gn 38 met en place des relations entre individus (vv.1-2.6-26) tout en comportant des éléments relatifs à la collectivité (récits de naissances). Par rapport aux enjeux dégagés de l'histoire de Juda et Thamar, on notera d'abord que la présence d'un récit de naissances au début et à la fin correspond fort bien à l'importance qui est accordée au thème de la descendance. Rappelons ensuite qu'il y a une évolution entre ces deux récits de naissances qui se dessine en fait déjà entre les vv.1s et le contexte narratif précédent (Gn 37) : au départ Juda quitte ses frères, c'est-à-dire sa famille d'origine pour fonder lui-même une famille ; on passe pour ainsi dire d'une collectivité (familiale) à une autre. Cette nouvelle famille éclate et les raisons de cet éclatement se situent au niveau du comportement des individus (abstraction faite de la mort naturelle de la femme de Juda). Le récit s'achève sur de nouvelles naissances - cependant de jumeaux qui, d'abord en fusion, n'acquièrent leur identité et ainsi leur individualité que par séparation (de même que Juda ne devient autonome qu'en se séparant de ses frères) - mais ces naissances, de surplus, n'impliquent aucunement la fondation d'une nouvelle famille. La combinaison d'éléments, évoquant a priori une collectivité, avec ceux où l'action des individus est mise au premier plan, témoigne donc moins de deux couches rédactionnelles différentes que d'une problématique traitée par l'ensemble de Gn 38, qui est celle du rapport de l'individu à la collectivité et la question de l'identité qui en découle.

III. Dans quel cadre socio-historique peut-on situer la conception de Gn 38 ?

1. Indices "intertextuels" pour l'époque de la conception de Gn 38

En abordant la question du cadre socio-historique de la conception de Gn 38 en référence aux intertextualités de ce récit, on doit admettre que la plupart des passages auxquels il semble être fait écho donnent lieu à des datations très variées. Quelques-uns cependant suscitent plus d'unanimité que d'autres dans la recherche actuelle - et nous amènent chaque fois à l'époque exilique ou post-exilique. Cette dernière est généralement envisagée pour Gn 24, "récit-programme" de l'opposition à l'exogamie⁴⁸, pour la forme actuelle du Code de Sainteté⁴⁹, pour la mise par écrit de la tradition relative à Rachab (Jos 2)⁵⁰, pour la généalogie d'Akhan -

⁴⁴ Cf. supra § B.III.1.

⁴⁵ Cf. supra § B.II.2.1 et B.III.2.1.

⁴⁶ Cf. supra premier bilan intermédiaire des intertextualités § 2.

⁴⁷ Cf. supra § B.V.2.2.1.

⁴⁸ A cet égard, cf. infra le deuxième bilan intermédiaire des intertextualités § 3.b.

⁴⁹ Cf. infra le premier bilan intermédiaire des intertextualités § 3.d.

⁵⁰ Cf. infra le troisième bilan intermédiaire § e.

descendant de Zérach, fils de Juda - en Jos 7⁵¹, ou encore pour le livre de Ruth⁵². Les traditions davidiques auxquelles Gn 38 paraît faire référence comportent des passages attribués à une rédaction deutéronomiste (cf. notamment 2 S 11, 27)⁵³ qui est également intervenue dans le cycle de Samson⁵⁴. Les modèles quant à cette rédaction (et ses différents stades) sont multiples, mais nous amènent la plupart du temps à l'époque exilique ou post-exilique.

Ces observations "intertextuelles" conduisent à situer la conception de Gn 38 après l'exil - ce qui permet d'envisager des datations même tardives pour les autres textes auxquels il semble être fait référence⁵⁵. Signalons en dernier lieu qu'une telle datation n'est pas contredite par les textes se référant à Gn 38 (Mal 2,12 ; Rt 4,12 ; 1 Ch 2,3s ; 7,22s ; Tob 8,10), car leur conception tardive n'est guère mise en doute. L'un de ces passages, à savoir Mal 2,12, présupposerait toutefois - à en juger d'après le courant majoritaire de la recherche - que Gn 38 a du être conçu dans la deuxième moitié du Ve siècle - époque qui semble d'ailleurs être celle où les enjeux véhiculés par l'histoire de Juda et Tamar se révèlent particulièrement pertinents.

2. Rappel des enjeux de Gn 38 et des milieux qu'ils interpellent

A travers ses intertextualités, Gn 38 entre en discussion avec le thème des mariages mixtes et avec celui de la promesse relative au pays et à la descendance - tout en accentuant l'idée de la responsabilité individuelle (notamment dans le domaine de la vie/survie). Chacun de ces thèmes a pu jouer un rôle à divers moments de l'histoire de l'ancien Israël. C'est cependant à partir de l'époque exilique, voire post-exilique surtout, que s'y greffent des connotations politico-religieuses caractérisées par l'idée commune qui est celle d'une exclusivité d'Israël, alors liée à l'observation des lois de Yahvé : la promesse du pays, maintenant associée à la notion de sa conquête militaire, dépend de l'observation de ces lois (dans l'optique dtr surtout) ; la descendance promise ou/et obtenue de Dieu trouve un certain écho dans l'appellation *עַרְבֵי הַקֹּדֶשׁ*, "descendance/race sainte" (cf. Esd 9,2), c'est-à-dire au niveau du peuple élu par Dieu en raison de sa sainteté, qui dépend elle aussi de l'application des lois divines (dans l'optique sacerdotale surtout) ; l'endogamie est liée aux deux domaines précédents et se trouve ainsi prescrite par le milieu dtr et sacerdotal. L'idée de la responsabilité individuelle, finalement, s'oppose à celle de la faute héréditaire ou collective que l'on rencontre et dans les textes dtr et dans quelques passages législatifs. Par ses intertextualités, l'histoire de Juda et Tamar rappelle ces conceptions, véhiculées par ces cercles dominants, tout en signalant une prise de distance à travers les enjeux qu'elle-même met en place et dont le critère commun semble être celui de la vie/survie, c'est-à-dire de la descendance à travers laquelle l'individu s'inscrit aussi dans une collectivité⁵⁶.

Nous avons vu plus haut que Gn 38 semble intentionnellement combiner des aspects relatifs à l'individu et à la collectivité (cf. supra § C.II.2) ; il est donc utile de replacer les différents enjeux dans ce double cadre.

a) Venons-en d'abord à la *responsabilité individuelle à l'intérieur d'une collectivité*. Notamment à l'époque exilique et post-exilique, l'idée de la *responsabilité individuelle* se rencontre dans les ou, plutôt, dans certains cercles sacerdotaux, par opposition au concept de la faute ou du salut héréditaires de père en fils (cf., p. ex., Ez 18). Sur ce point, les cercles sacerdotaux sont donc interpellés sur leur propre terrain.

⁵¹ Ibid.

⁵² Cf. infra le premier bilan intermédiaire § 2.b et 3.e.

⁵³ Cf. infra le premier bilan intermédiaire des intertextualités § 3.a.

⁵⁴ Cf. infra le troisième bilan intermédiaire des intertextualités § b.

⁵⁵ Pour les détails, cf. les trois bilans intermédiaires des intertextualités.

⁵⁶ En ce qui concerne l'idée même de "cercles dominants", il faut ici rappeler que les textes constituant l'Ancien Testament ne reflètent qu'une vision sélective des données socio-culturelles de l'ancien Israël. Celles-ci correspondent peut-être essentiellement, mais sans doute non exclusivement, à celles de l'époque où a eu lieu la rédaction de ces textes, voire leur sélection ; à cet égard, cf., p.ex., Philip R. Davies (1994: 22-33), qui nous semble toutefois négliger le poids de la tradition. Les voix majoritaires dans l'Ancien Testament, c'est-à-dire celles des "cercles dominants", n'excluent donc en aucune manière l'existence de voix opposées. Aussi est-il fort probable que l'auteur de Gn 38 cherche non seulement à interpellier les milieux dominants, mais qu'il représente et soutient en même temps tous ceux qui se positionnent de façon critique face à ces milieux et leurs idées.

L'importance accordée en Gn 38 à la descendance est par ailleurs susceptible de leur démontrer qu'il est même parfois nécessaire de relativiser certaines législations, qui soit ne prennent pas en compte la complexité des données, soit se trouvent justifiées par des critères autres *et même nuisibles* à celui de la vie/survie mis en relief dans l'histoire de Juda et Thamar (cf. notamment l'enjeu de la sainteté allant de pair avec la séparation d'avec les étrangers qui justifie en Lv 18 et 21 l'interdit de certains liens sexuels, mais aussi celui du bien matériel mis en avant dans la loi relative au lévirat). Par cette mise en avant de la responsabilité individuelle dans le domaine de la survie surtout, Gn 38 s'oppose à l'idée d'une élection ou exception, véhiculée non seulement dans certains cercles sacerdotaux ("race sainte"), mais aussi dans les milieux deutéronomistes (cf. notamment le statut particulier accordé à David et à certains de ses fils). L'idée de la responsabilité individuelle telle qu'elle se dégage de Gn 38, ne doit pas être confondue avec l'image moderne de l'individu, alors coupé d'une réalité ou collectivité sociale⁵⁷. La question de savoir si Gn 38 reflète des données historiques ou fictives n'a ici guère d'importance : dans l'histoire de Juda et Thamar, telle qu'elle est présentée, les individus font partie d'une famille, et l'ensemble du récit tend vers l'existence d'une descendance qui est importante pour la *collectivité* se rattachant à Juda.

b) Contrairement à bien d'autres passages de l'Ancien Testament, Gn 38 n'insiste aucunement sur l'origine judéenne de cette famille ou collectivité : Juda quitte sa famille d'origine et se tourne vers l'*étranger*. Autrement dit : l'état fusionnel avec le semblable y fait place à la rencontre avec l'autre, et de l'une de ces rencontres naissent finalement des jumeaux⁵⁸. Aussi bien les parallèles entre Gn 38,27ss et Gn 25,24ss⁵⁹, que les associations que les noms propres des jumeaux issus de la relation entre Juda et Thamar sont susceptibles de susciter⁶⁰, signalent que l'auteur de Gn 38 ne se prononce pas de façon unilatérale et non-critique en faveur du lien avec l'étranger ; l'argument qui fait pencher la balance en faveur d'un tel lien est celui de la vie/survie.

Gn 38 n'est pas le seul récit vétéro-testamentaire à favoriser le lien avec les étrangers, mais contrairement, par exemple, au cas de Ruth ou de Rahab, ce regard positif n'est pas lié à la reconnaissance du Dieu d'Israël. Par rapport à cette absence de conversion en Gn 38, il est d'autant plus pertinent que l'on y rencontre la notion de sainteté. A en croire le Code de Sainteté, ou bien les propos d'Esdras (ch.9), les cercles sacerdotaux de l'époque post-exilique rattachent à cette notion la séparation d'avec ce qui est étranger. En Gn 38, au contraire, la notion de sainteté est justement et exclusivement inhérente à la femme, probablement étrangère, qui donne la vie (à travers la figure de la קדושה).

La question identitaire, la notion particulière de sainteté, avec la figure centrale de la femme étrangère, ainsi que l'aspect du bien matériel auquel Gn 38 oppose l'enjeu de la vie/survie (dans le cadre du lévirat) - toutes ces données véhiculées en Gn 38 semblent avoir joué un rôle important dans les réformes d'Esdras/Néhémie relatives à l'exogamie. Dans le cadre de ces réformes - qui rejettent non seulement les mariages avec les étrangers au sens propre, mais aussi ceux avec les "non-exilés" - le profil "non-exodique" de Gn 38 demande une attention particulière. Nous y consacrerons le paragraphe suivant - en y intégrant le profil géographique de Gn 38 - avant d'en revenir aux réformes d'Esdras/Néhémie.

3. Profil "non-exodique" et géographique de Gn 38

a) L'Ancien Testament connaît deux traditions opposées, voire rivales, quant à l'installation dans le pays. Selon bon nombre d'exégètes, ces deux traditions bibliques - l'une exodique, l'autre non-exodique (patriarcale) - sont fort anciennes et remontent au-delà de la mise par écrit des premiers textes. Avant d'en venir à la question de leur combinaison rédactionnelle, on s'interrogera ici sur leur rapport conflictuel ou rival, et notamment sur la durée et la pertinence éventuelles d'une telle rivalité.

Estimant que le "Pentateuque est un compromis entre les deux grandes légendes d'origine d'Israël", A. de Pury (1989: 95s) est d'avis que "ces deux légendes d'origine ont été transmises indépendamment l'une de l'autre, et cela dans un contexte de rivalité, jusqu'à ce que l'époque exilique assure la victoire de la

⁵⁷ Cf. à cet égard Robert A. di Vito (1999: 217-238).

⁵⁸ Cf. à cet égard le symbolisme gémeilaire, § B. V.2.2.2.b.

⁵⁹ Cf. supra § B.V.2.2.2.a.

⁶⁰ Cf. supra le troisième bilan intermédiaire des intertextualités § c et d.

tradition de Moïse sur celle de Jacob et permette à la première de 'domestiquer' la seconde". Il est juste que la tradition de l'Exode est celle qui fut reprise par les cercles les plus influents à l'époque exilique/post-exilique (dtr et P) et qu'elle occupe une place prédominante dans le Pentateuque, mais cela signifie-t-il pour autant qu'elle a "domestiqué" la tradition de Jacob (ou la tradition patriarcale en général) ? Autrement dit : la prédominance de la première - véhiculée par les (anciens) exilés - présuppose-t-elle nécessairement l'absence de voix opposées (et à plus forte raison) de la part des membres du peuple qui n'étaient jamais partis en exil ? En raison des informations données notamment en 2 R 24,14-16 ; 25,12, on estime généralement que ces derniers ont été peu importants, et cela aussi bien en nombre qu'au niveau du rang social. Cette conclusion néglige cependant le fait que ces informations proviennent justement des cercles dtr de sorte que les données rapportées en 2 R 24,14-16 ; 25,12 pourraient fort bien s'inscrire dans une propagande dirigée contre ceux qui n'avaient pas quitté le pays, et cela notamment pour amoindrir l'importance d'un milieu instruit, mais théologiquement et politiquement opposé à ceux de la Golah. Par la notion de *propagande*, nous rejoignons celle du "mythe du pays vide"⁶¹, qui s'inscrit dans un courant exégétique récent s'opposant à l'idée que l'exil est le synonyme d'un pays de Juda vidé de sa population la plus importante, et donc quasi inactif⁶². Il est dès lors fort probable que les traditions patriarcales ont continué à être appuyées par ceux qui étaient restés aux pays, et cela en rivalité avec la tradition exodique. L'étude récente de K. Schmid (1999) suggère même que les deux traditions relatives à la possession du pays étaient, sous leur forme littéraire (!), encore indépendantes (et rivales) jusqu'à l'époque post-exilique. La question de l'époque et du responsable de la combinaison rédactionnelle de la tradition patriarcale avec celle de l'Exode reçoit des réponses fort diverses dans la recherche exégétique. Un résumé de l'histoire de la recherche ayant été récemment présenté par K. Schmid (1999: 8-18), nous nous limiterons ici à signaler quelques étapes principales.

Le premier à avoir consacré une étude particulière à la combinaison rédactionnelle des deux traditions est K. Galling (1928). Avec d'autres exégètes, il accorde une plus grande ancienneté à la tradition exodique (ibid. 63), alors indépendante de celle des patriarches, tout en estimant que chacune d'elles a connu un stade pré-littéraire (ibid. 64). Les deux traditions existaient, par conséquent, au temps du *Yahviste*, premier collectionneur-écrivain. Malgré leur opposition, le *Yahviste*, fidèle aux traditions, les aurait réunies en élaborant ainsi un concept historique (et théologique) où les patriarches précèdent le récit de l'exode. Ce concept, cependant, n'aurait pas été reconnu par tous les auteurs bibliques qui ont oeuvré à la suite du *Yahviste*. Valorisant la tradition de l'Exode, certains, comme les prophètes pré-exiliques, rejettent la tradition patriarcale (ibid. 65ss), tandis que d'autres, notamment E et D, la mentionnent, en marge seulement, par respect à son égard (ibid. 61-63).

L'idée d'une première combinaison rédactionnelle ancienne ("yahviste") des deux traditions est abandonnée (dans la recherche plus récente surtout) pour plusieurs raisons.

La première raison se situe au niveau du manque de liens narratifs élaborés entre les textes exodiques (Ex-Dt) et la tradition des patriarches (Gn). Dans son étude consacrée à l'histoire de la tradition du Pentateuque, R. Rendtorff (1977) a ainsi démontré que toutes les grandes unités de tradition du Pentateuque témoignent d'une grande indépendance et autonomie par rapport aux autres - et cela encore au stade de leur formation principale. Les quelques renvois isolés faits en aval ou en amont (c'est-à-dire les renvois que les textes de la Genèse font aux récits exodiques ou que ces derniers font aux patriarches) n'appartiennent généralement pas à la substance narrative propre des unités particulières et ne permettent pas de parler d'une combinaison au sens propre (1977: 70ss). Parmi ces divers renvois, Rendtorff reconnaît toutefois plusieurs passages qui se caractérisent par des conceptions et un langage identiques et qui s'étendent alors à l'ensemble du Pentateuque. Les passages en question étant proches des conceptions et du langage du Deutéronome (1977: 79 et 163s), Rendtorff en conclut que la première combinaison rédactionnelle proprement dite des deux traditions, car faite dans une optique englobant l'ensemble du Pentateuque, remonte à une époque qui présuppose la conception du Deutéronome, voire l'historiographie dtr. Dans la mesure où cette rédaction n'a pas modifié la substance essentielle des textes, ceux-ci devaient déjà exister sous une forme correspondant à peu près à celle que nous avons actuellement (ibid.). Par ailleurs, R. Rendtorff reconnaît que la source sacerdotale (P), elle aussi, établit un lien entre les deux traditions ; dans la mesure cependant où ces liens se situent essentiellement au niveau des livres de la Genèse et de l'Exode, il ne s'agit pas d'une rédaction qui s'étend sur l'ensemble du Pentateuque (ibid. 136ss. 160ss). On notera en dernier lieu que Rendtorff ne se prononce ni sur l'époque précise de la rédaction dtn/dtr, ni sur celle de la rédaction sacerdotale plus restreinte. A cet égard, E. Blum, élève de Rendtorff, a apporté quelques précisions en ce qu'il attribue la première combinaison

⁶¹ Cf. R.P. Carroll (1992) et plus récemment encore H.M. Barstad (1996).

⁶² Cf., p.ex., Th. Willi (1995: 22-26) et les différentes contributions dans L.L. Grabbe, éd. (1998).

réactionnelle des deux traditions à sa "strate compositionnelle deutéronomiste du Pentateuque" (KD) qu'il situe au dernier tiers du VI^e siècle (1984: 392) - donc avant la rédaction sacerdotale.

La deuxième raison qui conduit quelques exégètes récents à dater la combinaison rédactionnelle des deux traditions à une époque tardive est due à une datation tardive du Yahviste. Comme le Yahviste classique, il est tenu pour responsable de la combinaison rédactionnelle des deux traditions, sauf qu'il est situé à l'époque exilique - et donc proto-sacerdotale (cf., par exemple., J. Van Seters 1992: 242ss).

La troisième raison se situe au niveau de la rivalité entre les deux traditions attestée dans les textes exiliques et post-exiliques. Dans son étude consacrée aux "pères", Th. Römer (1990) démontre que l'historiographie dtr a volontairement ignoré les traditions patriarcales puisque celles-ci, véhiculées par les non-exilés, défendent un modèle concurrent de la vision deutéronomiste. Quant à la combinaison des deux traditions, Th. Römer se prononce pour un stade post-dtr et opte en faveur d'une entreprise des *cercles sacerdotaux* (1990: 273). En ce qui concerne le but de cette rédaction, il se réfère à H. Cazelles (1987: 394) qui parle d'une "assimilation de la piété populaire par la théologie sacerdotale".

Un *stade légèrement plus tardif que celui de "P"* est finalement envisagé dans l'étude de K. Schmid (1999) où nous retrouvons quelques observations déjà faites par certains des exégètes sus-mentionnés (Rendtorff, Römer). À travers plusieurs études de détail, Schmid démontre ainsi que la Genèse d'une part (à part quelques passages), et l'Exode avec sa suite de l'autre, étaient à l'origine deux blocs non seulement oraux, mais encore littéraires et autonomes, voire concurrents de par leurs conceptions. La couche rédactionnelle qui a établi ce lien aurait en même temps intégré les passages de l'oeuvre indépendante de "P" qui ont déjà établi un lien entre les patriarches et l'Exode (ibid. 171. 253s). Cette couche rédactionnelle, qui véhicule l'image historique se dégageant de l'enchaînement actuel des textes - installation des patriarches en Canaan, séjour en Egypte, sortie de l'Egypte, réinstallation en Canaan après sa conquête - est donc post-sacerdotale et daterait, selon K. Schmid (ibid. 273), de la première moitié du Ve siècle.

On retiendra de ce bref résumé que les deux traditions sont restées rivales jusqu'à leur combinaison rédactionnelle, dont l'époque ne fait cependant pas l'unanimité. Quel qu'en soit le responsable, la recherche récente - dont les arguments nous paraissent convaincants - opte plutôt pour l'époque post-exilique où la conception exodique l'emporte définitivement (du moins au niveau littéraire de la rédaction du Pentateuque). C'est aussi cette époque qui se révèle intéressante par rapport à Gn 38. L'histoire de Juda et Thamar, cela ne fait aucun doute, s'inscrit dans la tradition non-exodique qui est celle des récits patriarcaux (c'est d'ailleurs dans l'histoire de Juda et Thamar que ce profil non-exodique trouve sa plus forte accentuation : tandis qu'Abraham et Jacob quittent, du moins momentanément, la terre de Canaan [cf. Gn 12,10ss ; 28,1ss], Juda ne s'en éloigne point). Ce profil non-exodique de Gn 38 serait d'autant plus pertinent si notre hypothèse d'une conception tardive de ce récit était avérée : la rivalité entre les deux traditions, voire une préférence accordée à celle de l'exode, semblent, certes, être attestée à travers les époques, mais c'est à l'époque post-exilique que la prédominance de l'alternative exodique aura des implications au niveau de la définition du peuple appartenant à Dieu - définition véhiculée par les classes dirigeantes (cf. infra § C.III.4) auxquelles l'auteur de Gn 38 a pu s'opposer en donnant à son récit un profil nettement "non-exodique" dont témoigne aussi son cadre géographique.

b) L'histoire de la recherche concernant Gn 38 nous a permis de constater⁶³ que les exégètes qui considèrent Gn 38 comme une histoire tribale plutôt que familiale, donc comme un récit reflétant des données historiques quant au développement de "Juda", s'intéressent à deux données principales : (1) Aux clans qui en descendent (homonymes des cinq fils de Juda). (2) Au *cadre géographique* de cette histoire, qui reflète la séparation de Juda d'avec les autres tribus d'Israël et son installation pacifique dans la partie sud de Canaan, c'est-à-dire, plus précisément, dans la Shéphéla. C'est ce dernier point qui nous intéresse ici. Ainsi que le rappelle, entre autres, R. de Vaux (1971: 487), Jg 1,1 attribue la conquête du sud "à Juda et à Siméon et aussi à des groupes calébités et qénites associés à Juda et Siméon. En particulier, la conquête d'Hébron, qui était la ville principale du territoire de Juda et qui sera la première capitale de David, est attribuée à Caleb" (Jg 1,20, cf. Jos 14,13s ; 15,13). De Vaux en conclut (ibid. 502) que "le groupe judéen ne pouvait se développer que vers l'ouest : au nord il était arrêté par la ligne des villes cananéennes,

⁶³ Cf. H.R. § III.1.

Jérusalem, Ayyalon, Gézer, au sud par les Calébités d'Hébron⁶⁴. Cette zone d'installation de Juda se concentre autour de Bethléem avec sa montagne environnante⁶⁵.

Par rapport à cette zone, Gn 38 témoigne d'une expansion de Juda qui va encore davantage vers l'ouest. Quant à l'époque de cette expansion, les avis divergent. Selon E. Meyer (1906: 433ss), par exemple, elle n'est guère envisageable à l'époque pré-monarchique, mais à partir du temps de David seulement, tandis qu'O. Keel/M. Küchler (1982: 847) sont d'avis qu'elle correspond à ce qui est présupposé par les informations les plus anciennes sur la situation de l'habitat dans le Néguev⁶⁶.

Ces tentatives consistant à découvrir derrière les récits patriarcaux des données historiques sont mises en cause par un courant de l'exégèse récente, mentionné dans notre introduction, selon lequel ces récits ne reflètent qu'une reconstruction historique fictive, alors au service d'une idéologie élaborée à une époque tardive (post-exilique) seulement. Une position intermédiaire est adoptée par E. Salm (1996: 105s) : selon elle, Gn 38 ne fait que rappeler quelques souvenirs historiques et cela en vue d'une revendication de vérité. D'un côté, les événements contés sont vérifiables par ces souvenirs ainsi que par des lieux qui existent réellement ; d'un autre côté, il y a cependant aussi des manques d'information (origine de Tamar ; lieu où Er et Onan vivent avec leur père etc.), de sorte que les événements se dérobent au passé et deviennent ainsi plus présents pour le lecteur.

Notre propre position renoue avec certains des aspects de l'analyse d'E. Salm tout en introduisant des nuances. (1) Il est effectivement probable que Gn 38 évoque des souvenirs historiques. Cela serait d'autant plus vraisemblable si l'on suppose que cette histoire s'inscrit volontairement dans la tradition "non-exodique", voire "anti-exodique" de l'installation dans le pays (cf. supra) qui a besoin d'être appuyée par des faits, ou du moins par des traditions, vis-à-vis des lecteurs/auditeurs (cf. aussi infra). A cet égard on note toutefois que le centre historique de la tribu prémonarchique de Juda, à savoir Bethléem, n'est pas mentionné en Gn 38. (2) Il y a des manques de précision qui semblent effectivement intentionnels (et non pas dus à des souvenirs imprécis) en ce qu'ils font en sorte d'interroger les lecteurs/auditeurs qui participent ainsi activement à l'histoire. Une observation semblable a pu être faite au niveau des indications de lieux, car elles ne sont pas absolument précises : le v.1 emploie le gentilicium et non pas le nom de lieu ; l'orthographe "Kezib" (v.5) ne correspond pas à celle qui semble être usitée ("Akzib"), et il en est de même pour "Einaïm" (v.14). Aussi, les lieux mentionnés en Gn 38 se prêtent-ils à une double lecture, l'une géographique qui situe l'histoire dans la région de la Shéphéla, l'autre paranomastique ou/et intertextuelle. Ce second mode de lecture implique de nouveau les lecteurs/auditeurs de Gn 38. Pour la raison indiquée plus haut (installation dans le pays sans exode), le cadre géographique aussi les concerne, et cela d'autant plus si eux-mêmes habitent dans le pays, c'est-à-dire en Judée qui, bien que plus petite que l'ancien royaume du sud, englobe les lieux mentionnés en Gn 38.

Avec son aspect nettement non-exodique, l'histoire de Juda et Tamar s'inscrit dans les traditions relatives aux patriarches, dont elle se distingue cependant à plusieurs égards. Aux divergences thématiques notées jusqu'ici (absence d'une intervention divine lors des naissances, et de la promesse du pays) on ajoutera ici le cadre géographique : situé au sud, Gn 38 se distingue clairement de la tradition de Jacob rattachée au nord (Israël) - fait qui justifie déjà en soi que l'on raconte l'histoire de l'ancêtre de Juda. L'autre ancêtre rattaché au sud, et dont l'importance semble surtout être valorisée à l'époque exilique et non-exilique (note), est Abraham qui est notamment lié à Hébron. Le cadre géographique de Gn 38, en revanche, se situe plus à l'ouest, c'est-à-dire dans une région qui, dans la Judée de l'époque perse, ne fait pas partie du district (ou cercle administratif, *מִדְרָגָה*) rattaché à Jérusalem (cf. Th. Willi 1995: 36s).

Lors de la discussion du milieu d'origine de Gn 38 (cf. infra § C.IV.2) plusieurs des observations faites ci-dessus demanderont à être prises en compte : l'absence d'une mention de Bethléem, que d'autres traditions bibliques considèrent comme le centre de la tribu de Juda lors de son installation en Canaan ; la différence du cadre géographique de Gn 38 par rapport à celui des autres traditions patriarcales (notamment avec celui de la tradition d'Abraham) ; la distance spatiale entre la région circonscrite en Gn 38 et Jérusalem, centre (politico-religieux) de la Judée où se décident, entre autres, les réformes d'Esdras/Néhémie.

⁶⁴ R. de Vaux (1977: 502). Cf. A. Ohler (1979: 240s).

⁶⁵ Cf. Th. Willi (1995: 7).

⁶⁶ Voir aussi Th. Willi (1995: 5s), qui situe les débuts de la tribu de Juda et son installation autour de Bethléem après l'époque

4. Les réformes anti-exogamiques d'Esdras/Néhémie

Plusieurs textes de l'Ancien Testament suggèrent que l'exogamie a été pratiquée à toutes les époques, où elle se présente comme une coutume soit acceptée, soit condamnée. Par rapport à ce constat, le rejet des mariages mixtes de la part d'Esdras/Néhémie soulève trois questions principales que nous allons traiter dans ce qui suit : Quels sont les critères d'un mariage autorisé ou interdit selon Esdras/Néhémie (§ a) ? Quels sont les enjeux du rejet des mariages mixtes (§ b) ? Quel était le poids ou l'autorité des réformes d'Esdras/Néhémie (§ c) ? Avant d'en venir à ces questions - à la suite desquelles nous reviendrons brièvement sur Gn 38 (§ d) - il est nécessaire de préciser notre position par rapport à la datation, très disputée, d'Esdras/Néhémie. Nous nous rallions à l'optique plutôt classique selon laquelle ces réformes se situent au (milieu du) Ve siècle en renvoyant à cet égard aux arguments, à notre avis convaincants, de K. Koch (1984 ; 1996: 239-244).

a) Les *critères d'un mariage autorisé* que l'on rencontre chez le prêtre Esdras (Esd 9-10), chef spirituel de la nouvelle communauté établie en Judée, et chez le gouverneur Néhémie (Ne 9,2 ; 10,29.31 ; 13) qui en est le chef politique, se rejoignent pour l'essentiel, mais divergent au niveau de quelques détails.

Esd 9,1s rapporte un scandale : les membres du peuple d'Israël - notamment ses dignitaires politiques et religieux - ne se sont pas séparés (נִפָּל) des "peuples des pays" (עַמֵּי הָאֲרָצוֹת) - car ils y ont pris des femmes pour eux et pour leurs fils (v.2). Ces "peuples des pays" sont circonscrits par une liste des peuplades dont certaines n'existaient plus à l'époque post-exilique. Cette liste est donc plus traditionnelle que réelle. L'énumération des peuples étrangers traditionnels lui confère toutefois une valeur symbolique et nous informe que l'un des critères d'un mariage non accepté est d'ordre national/ethnique. Avec la mention de la "race sainte", נֶרַע הַקֹּדֶשׁ, en Esd 9,4 s'y ajoute un critère religieux comportant la notion d'une démarcation : nous avons vu plus haut (§ C.III.2) que l'idée de la sainteté du peuple est inséparable de l'élection divine, elle-même liée à l'observation des lois divines, et qu'elle implique en même temps une séparation radicale d'avec tous ceux qui se trouvent en dehors de ce groupe élu. Plusieurs passages d'Esdras - dont Esd 9,4 - laissent finalement entendre que ce groupe est encore défini par un autre critère, à savoir par l'appartenance de ses membres à l'ancienne Golah. Seuls, les mariages contractés à l'intérieur de cette communauté sont autorisés⁶⁷.

Dans le texte massorétique actuel attribué à Néhémie, la première mention des mariages mixtes (Ne 9,2) et son contexte immédiat confirment deux données suggérées par les passages d'Esdras : avec sa valeur symbolique, la liste traditionnelle des peuples étrangers en Esd 9,1 peut être représentative de tous les étrangers nationaux/ethniques d'Israël. Cette généralisation trouve un écho en Né 9,2 où il est dit que ceux de la *race d'Israël se sont séparés de tous les fils de l'étranger* (וַיִּבְדְּלוּ נֶרַע יִשְׂרָאֵל מִכָּל בְּנֵי נָכָר). L'un des critères d'Esdras est d'ordre religieux (cf. נֶרַע הַקֹּדֶשׁ en Esd 9,4), et chez Néhémie la séparation d'avec tous les étrangers est liée aux exigences de la loi divine, car elle se fait après la lecture de la loi de Moïse (cf. Ne 8; 9,3). Le fait que Néhémie parle du נֶרַע יִשְׂרָאֵל et non pas, comme Esdras, du נֶרַע הַקֹּדֶשׁ, suggère toutefois que l'aspect religieux est plus important chez le prêtre que chez le gouverneur (cf. aussi infra § b). La seconde mention des mariages mixtes figure en Ne 10,29 qui parle de nouveau de la séparation d'avec les étrangers en reprenant l'expression "peuples des pays" (עַמֵּי הָאֲרָצוֹת) d'Esd 9,1; en Ne 10,31, par contre, qui s'inscrit dans le même cadre, il est question des "peuples du pays" (עַמֵּי הָאָרֶץ). Le singulier de אָרֶץ renvoie à un seul pays, à savoir la Judée, tandis que le pluriel de עַם semble se référer aux différents peuples étrangers qui y sont installés. Plusieurs exégètes sont cependant d'avis que l'expression "peuples du pays", voire même la variante "peuples des pays", demande à être rattaché au עַם הָאָרֶץ qui désigne dans l'Ancien Testament une noblesse rurale. Ce "peuple du pays" avait une importance incontestable au cours de l'époque monarchique et il semble même avoir joué un rôle important aux temps d'Esdras/Néhémie où il est alors représentatif de ceux qui ne sont pas partis en exil⁶⁸. Aussi apparaît-il chez Esdras comme un antagoniste des anciens exilés (cf., par exemple, Esd 4,4). Suivant l'hypothèse que l'entité du עַם הָאָרֶץ se retrouve dans les expressions "peuple(s) du/des pays", les passages de Ne 10,29.31 pourraient laisser

Hyksos.

⁶⁷ Cf. encore récemment D. L. Smith-Christopher (1994: 247).

entendre que Néhémie aussi s'opposait aux mariages avec les non-exilés. Cette hypothèse reste dans le domaine de l'envisageable.

Le troisième ensemble consacré aux mariages mixtes (Ne 13) suggère toutefois que l'opposition à ces derniers est surtout guidée par un critère national/ethnique s'inscrivant alors dans une optique deutéronomique/deutéronomiste (cf. Ne 13, 25-27). Contrairement à la liste traditionnelle des peuples étrangers rencontrée chez Esdras, Ne 13 mentionne des peuples étrangers encore présents à l'époque post-exilique (Ne 13,1: Moabites et Ammonites - auxquels Ne 13,23 ajoute les "femmes d'Asdod") et dont certains représentants (Tobit, Sanballat) étaient alors en conflit avec Néhémie. Les raisons de ce conflit nous amènent au prochain paragraphe consacré aux enjeux qui se dessinent derrière les réformes anti-exogamiques d'Esdras/Néhémie.

b) Qu'en est-il des *enjeux des réformes anti-exogamiques d'Esdras/Néhémie* ? Pour Esdras, le prêtre, le but principal du retour des exilés semble avoir été celui de constituer avec ces derniers une "race sainte", c'est-à-dire une communauté cultuelle pure pour le Temple de Jérusalem⁶⁹. Or, selon Esd 9, l'un des critères de pureté est justement la séparation d'avec les femmes étrangères.

Plusieurs études, surtout récentes, suggèrent cependant que l'enjeu principal de l'opposition à l'exogamie était d'ordre financier. Cette hypothèse est en grande partie basée sur le supposé droit d'héritage accordé aux femmes. Dans l'Ancien Testament, l'existence d'un tel droit est certes rapportée en Nb 27,6-8, mais il s'agit d'un cas particulier : c'est à condition qu'un homme meure sans avoir eu de fils que son héritage passe à ses filles. En ce qui concerne le risque que le lien avec une femme étrangère puisse entraîner une perte des biens matériels, on évoque aussi Pr 5,8,10: "Tiens loin d'elle ton chemin (v.8)... de peur que... ton salaire n'aille dans la maison d'un étranger"⁷⁰. Le problème est toutefois que Pr 5 parle non pas de la femme étrangère, mais de la femme adultère (5,3). Il est vrai que les Proverbes associent souvent ces deux genres de femmes, mais il s'agit là d'un critère insuffisant pour déduire de Pr 5,10 que la raison principale du rejet de l'exogamie est d'ordre économique. Cette hypothèse est en fait essentiellement basée sur des textes non-bibliques, à savoir sur les archives d'Eléphantine. Les contrats de mariage et de divorce parvenus de cette colonie juive attestent que des femmes (juives ou étrangères) y avaient, entre autres, le droit d'hériter les biens de leur père ou époux (défunt), qu'elles pouvaient en disposer librement (achats, ventes), et que les biens qu'elles apportaient dans le ménage étaient enregistrés afin de leur en permettre la récupération en cas de divorce (qu'elles-mêmes pouvaient demander). La supposition que des cas analogues se rencontraient dans la Judée ne reste pas sans effet sur l'interprétation des réformes anti-exogamiques d'Esdras/Néhémie :

"... ethnic purity may be an excuse for a more pragmatic economic and social concern about loss of inherited land. This explanation for the opposition to mixed marriages is appealing. Its strongest support comes, in my opinion, not from the sociological or linguistic analyses, but from Elephantine documents such as the ones we have discussed. *The fear of mixed marriages with their concomitant loss of property to the community makes most sense when women can, in fact, inherit.* Such loss would not be possible when women did not have legal rights to their husband's or father's land. The Elephantine contracts thus help us understand the danger to the land and to the socio-economic life in the Judean community".⁷¹

La question qui se pose ici est celle de la légitimité d'une transposition des conditions d'Eléphantine à la Judée. L'observation que les femmes avaient, même en Judée, un rôle important⁷², n'est pas suffisante. L'argument d'un contact entre les différentes communautés juives soumises au gouvernement impérial perse⁷³, en revanche, n'est pas à négliger, car un tel contact est effectivement attesté par une correspondance

⁶⁸ Cf., p.ex., Th. Willi (1995: 31-33). Voir aussi infra notre § C.IV.2.a.

⁶⁹ Cf. K. Koch (1984; 1996: 248).

⁷⁰ Cf. notamment H.C. Washington (1994: 240s) qui étudie la figure de la femme étrangère dans les Proverbes en lien avec l'opposition à l'exogamie.

⁷¹ T.C. Eskenazi (1992: 35). Quant à une base plus économique et politique pour l'opposition à l'exogamie, l'auteur renvoie à K.G. Hoglund (1989: 436s), et E. Lipinski (1991). Pour les enjeux économiques des réformes d'Esdras/ Néhémie, voir déjà W. Rudolph (1949: 160).

⁷² Pour l'importance de la femme à l'époque post-exilique, cf. Tamara C. Eskenazi (1992: 32ss) qui se réfère, entre autres, à A. Causse (1929 et 1937), et à C.V. Camp (1985: 244-246) dont l'ouvrage a été discuté plus haut (cf. § B.IV.2.2.5.c).

entre la colonie d'Eléphantine et Jérusalem⁷⁴. Il en résulte que le facteur économique, dû au droit d'héritage des femmes, demande en tout cas à être envisagé comme un enjeu dans les réformes anti-exogamiques d'Esdras/Néhémie.

Cet enjeu économique, lié à la question du pouvoir politique dans les textes attribués à Néhémie, a également pu être une des motivations de ceux qui ont épousé une étrangère : en contractant des mariages avec les familles liées au pouvoir politique local, détenu par les descendants d'Amnon (cf. Tobit) et de de Moab (cf. Sanballat), donc par des étrangers, les familles judéennes rattachées au Temple, (c'est-à-dire les anciens exilés), semblent avoir espéré des avantages politiques et économiques⁷⁵. Cette éventualité soulève alors la question du pouvoir (économique et politique) effectif de ces étrangers et conduit en même temps à s'interroger sur le pouvoir et l'autorité d'Esdras/Néhémie.

c) Nous avons vu plus haut que la vie socio-religieuse ne semble guère s'être arrêtée en Juda après les déportations et la destruction de Jérusalem⁷⁶. Lors de leur retour en Judée, les anciens exilés ont ainsi dû se trouver face à une population bien établie et structurée. Les textes d'Esdras/Néhémie témoignent d'ailleurs à plusieurs reprises du fait que les dirigeants de cette population autochtone se sont opposés aux initiatives prises par les anciens exilés concernant la reconstruction du Temple et des murs de Jérusalem (cf. Esd 4-6 ; Ne 2,10-19 ; 3,33ss ; 4; 6) - et il est évident qu'une telle opposition présuppose un pouvoir assez considérable de la part des non-exilés.

En ce qui concerne maintenant les réformes d'Esdras/Néhémie contre les mariages mixtes, on rappelle tout d'abord qu'elle ne reflètent pas une tendance partagée de façon unanime, car d'autres textes post-exiliques de l'Ancien Testament témoignent d'une attitude favorable envers les étrangers (cf. Jonas) et l'exogamie (cf. Ruth). Les critères surtout qui définissent les mariages autorisés (cf. supra § a) n'ont pas dû être acceptés par l'ensemble de la population judéenne : la réforme anti-exogamique d'Esdras (et probablement aussi celle de Néhémie) implique un rejet des non-exilés, cependant juifs eux-aussi, et ainsi leur interdit de faire partie de la nouvelle communauté établie à Jérusalem qui revendique notamment un droit d'exclusivité au niveau cultuel (cf. la concept du *זֵרַע הַקֶּהֶן*). Il n'est guère imaginable qu'une telle revendication - et l'interdit des mariages mixtes qu'elle implique - ait été approuvée par les non-exilés, et compte tenu de la forte probabilité que ces derniers détenaient un pouvoir certain, on ne pourra exclure une opposition active de leur part. Le fait finalement que les réformes d'Esdras/Néhémie ont été déclenchées par les mariages mixtes contractés au sein même de la nouvelle communauté (Esd. 9-10 ; Ne 13,24ss) ne laisse guère de doute quant aux appréciations divergentes de l'exogamie dans la Judée de l'époque perse⁷⁷. Cela signifie-t-il pour autant que les réformes anti-exogamiques d'Esdras/Néhémie n'ont guère eu de poids, voire peut-être même qu'elles sont restées quasi inopérantes ? Les détails donnés dans les textes d'Esdras/Néhémie ne permettent pas une hypothèse aussi extrême qui conduirait, en fin de compte, à considérer ces réformes comme un produit littéraire de propagande purement idéologique. Nous optons pour une autre solution : bien qu'en opposition avec une partie (peut-être même principale) de la population, les réformes d'Esdras/Néhémie étaient appuyées par le pouvoir perse, de sorte qu'elles avaient une valeur officielle.

L'idée que des décisions prises par des responsables autochtones, établis par le pouvoir perse, avaient l'appui de ce dernier, n'est point nouvelle et se base notamment sur l'édit d'Artaxerxès rapporté en Esd 7,12-26⁷⁸. L'authenticité de cet édit, et donc sa valeur, sont contestées par quelques chercheurs⁷⁹. Compte tenu de l'existence d'autres exemples (extra-bibliques) de cette politique perse, il y a cependant de bonnes raisons pour accorder une valeur historique à ce qui est aussi appelé "autorisation impériale"⁸⁰.

⁷³ Cf. T.C. Eskenazi (1992: 32).

⁷⁴ Cf. la lettre de Yedonyah, chef de la colonie d'Eléphantine, adressée à Bagohi, gouverneur de la Judée, et la réponse de ce dernier. Traductions in : J. Briend/M.-J. Seux (1977: 156-160).

⁷⁵ Cf. notamment D.L. Smith-Christopher (1994: 159).

⁷⁶ Au sujet du "mythe du pays vide", cf. déjà supra § C.III.2.

⁷⁷ Cf. aussi D.L. Smith-Christopher (1994: 257).

⁷⁸ Cf. déjà E. Meyer (1886 ; 1965: 66).

⁷⁹ Cf. le sommaire chez W. in der Schmitten (1973: 11ss). Plus récemment encore L.L. Grabbe (1999: 21).

⁸⁰ Le terme "Reichsautorisation" remonte à P. Frei (1984 ; 1996: 15) qui a étudié l'édit d'Artaxerxès en comparaison avec des textes extra-bibliques témoignant de cette "autorisation impériale" (1984 ; 1996: 12-20.24-26.39-49.90-97).

L'édit d'Artaxerxès autorise le retour d'un certain nombre de juifs en Judée et énumère divers charges qu'Esdras, leur chef, doit y accomplir sur l'ordre de ce roi perse ; l'édit se termine par cette phrase, qui est à l'origine de l'idée que les lois divines promulguées par Esdras sont aussi celles qui émanent du pouvoir perse : "Quiconque n'accomplira pas la loi de ton Dieu et la loi du roi, justice rigoureuse sera faite de lui..." (Esd 7,26). Or, bien qu'énumérant diverses charges, l'édit d'Artaxerxès ne mentionne en rien l'affaire des mariages mixtes, et dans les textes d'Esdras qui en traitent (ch. 9 et 10), rien n'indique de façon explicite que les décisions prises à cet égard sont conformes à la volonté perse. En raison du parallèle entre la phrase d'Esdras qui suit immédiatement le texte de l'édit - "Béni soit Yahvé, le Dieu de nos pères, qui a mis au coeur du roi d'honorer ainsi la maison de Yahvé qui est à Jérusalem" (Esd 7,27) - et ce passage d'Esd 9,9 : "... notre Dieu ne nous a pas abandonnés ; il a étendu sur nous sa miséricorde en face des rois de Perse, pour nous rendre la vie, pour relever la maison de notre Dieu...", il est toutefois envisageable qu'Esdras ait pris des mesures contre les mariages mixtes en s'appuyant, de façon générale, sur l'autorité qui lui avait été octroyée par le pouvoir perse.

Les textes d'Esdras/Néhémie ne comporte aucune information quant à la façon dont le pouvoir perse a réagi à ces mesures anti-exogamiques. Ceci n'a pas empêché les exégètes d'émettre des hypothèses qui sont alors fort divergentes.

K. Koch (1984 ; 1996: 266) renvoie au fait que les Iraniens comprenaient leur territoire comme le "pays des purs" et que le zoroastrisme avait horreur de tout mélange avec des personnes d'autres origines. Aussi le pouvoir perse n'a-t-il guère pu réprouver les mesures d'Esdras, même s'il devait être mécontent des troubles qu'elles ont suscités (ibid. 267 ; cf. aussi 313s). Les réflexions de K.G. Hoglund (1992: 239ss) présupposent, elles aussi, que le pouvoir perse a dû donner raison aux mesures anti-exogamiques : en vue d'avoir un meilleur contrôle sur les populations autochtones, le pouvoir achéménide cherchait notamment à pouvoir les distinguer les unes des autres et s'opposait, par conséquent, aux mariages mixtes contractés dans la province de Judée. J. Blenkinsopp (1988: 179) met l'accent sur le fait que le souci principal du pouvoir perse était celui de sauvegarder la *pax persica* - point également mentionné par K. Koch. J. Blenkinsopp cependant en déduit que le pouvoir perse n'a guère dû approuver les réformes entreprises par Esdras qui, au lieu de préserver cette paix, avaient soulevé des controverses à l'intérieur de la Judée. Selon D.L. Smith-Christopher (1999: 261ss), qui se réfère à G. Walser (1983: 87ss), les dirigeants achéménides auraient même eu tendance à encourager des mariages mixtes, et cela notamment entre les dirigeants de l'empire perse et les gouverneurs des satrapies.

Une autre hypothèse - corroborée par une étude socio-biblique récente⁸¹ - consisterait à envisager que le pouvoir perse établissait d'abord des dirigeants locaux de leur choix et qu'il leur laissait ensuite le soin de gérer les troubles internes à leur façon. L'appui officiel (préalable) dont jouissaient ces dirigeants locaux et leurs mesures, conférait à ces derniers et dernières une autorité importante, même si une (grande) partie du peuple devait s'y opposer.

d) La situation conflictuelle décrite dans le paragraphe précédent nous paraît constituer un arrière-fond fort plausible pour la conception de Gn 38, car ce récit véhicule des thèmes pertinents par rapport aux réformes d'Esdras/Néhémie tout en se distinguant des critères "officiels". Le point le plus sensible de ces réformes semble se situer au niveau de la probabilité que les facteurs idéologico-religieux mis en avant ne servaient, au fond (ou du moins principalement), qu'à défendre des intérêts politico-économiques⁸². Dans

⁸¹ Cette étude (1994), faite conjointement par l'exégète bibliste T.C. Eskenazi et par la sociologue E.P. Judd, compare les tensions rapportées par Esdras/Néhémie avec celles - beaucoup mieux documentées - qui ont suivi la création de l'Etat d'Israël en 1948. Dans les deux cas, ces tensions sont nées d'une situation nouvelle qui était celle d'une cohabitation imposée entre autochtones, juifs et non juifs, et les juifs revenus au pays avec l'appui d'une autorité étrangère - perse ou britannique (1994: 277s). Considérant la communauté juive avant tout comme une communauté religieuse, l'autorité britannique a encouragé la formation d'un "chef rabbinat" (*Chief rabbinate*), afin de gérer les affaires juives (ibid. 280s.284) ; d'une façon analogue, le pouvoir perse semble avoir établi de tels gérants religieux, à savoir les prêtres (ibid. 284). Avec le patronage britannique, le "chef rabbinat" a notamment élaboré des lois relatives au mariage et au divorce : ainsi, dès 1948, tout citoyen juif de l'Etat d'Israël, c'est-à-dire non seulement ceux qui s'étaient volontairement intégrés dans la communauté juive, devait se marier conformément à ces lois. Le seul mariage alors autorisé était celui entre juive et juif ; les critères décidant qui était juif ou non, déterminés par le "chef rabbinat", n'étaient toutefois pas partagés par l'ensemble de la population.

⁸² Cf. supra § C.IV.2.b - et cette remarque de Jon L. Berquist (1995: 119) : "Within both of these sources is a concern for the economic and political results of intermarriage among upper classes. (...) Of course, there may also be religious reasons for

ce cas, on comprend d'autant mieux les oppositions mises en place dans l'histoire de Juda et Thamar qui, en quelque sorte, démasque ces intérêts avec leurs (prétendus) idéaux en y objectant l'argument de la vie/survie⁸³, tout en suggérant que le contact avec ce qui est autre/étranger est nécessaire au niveau identitaire⁸⁴.

IV. Le milieu de conception de Gn 38

1. Gn 38 face aux milieux de création ou de rédaction littéraires post-exiliques

En posant la question du milieu de la conception de Gn 38, on est tout d'abord conduit à se demander si son profil permet de l'attribuer à l'un des milieux de création ou de rédaction littéraires reconnus par l'exégèse biblique. Plusieurs observations faites auparavant nous conduisent à limiter le champ de cette étude : dans la mesure où le milieu du Ve siècle est le plus probable quant à la conception de Gn 38, on interrogera uniquement les auteurs, écoles ou rédactions post-exiliques ; on exclura cependant les milieux deutéronomistes, car les oppositions à leurs conceptions sont bien trop évidentes pour que l'on puisse y intégrer l'auteur de Gn 38. Ce dernier entre également en discussion critique avec les conceptions sacerdotales, sans pour autant rejeter les législations en tant que telles. Le milieu sacerdotal demande ainsi à être pris en compte dans le cadre d'une discussion critique.

Les milieux de création ou de rédaction littéraires que nous interrogerons dans leur ordre chronologique seront les suivants : les Yahvistes tardifs (§ a), la strate dite "judéenne" ("Judaschicht") qui a récemment reçu une datation post-exilique (§ b), puis les milieux dtr et P en tant que rédacteurs de la forme actuelle du Pentateuque (§ c).

a) Dans la mesure où nous considérons Gn 38 comme étant l'oeuvre d'un auteur, on exclura ici d'emblée les hypothèses qui envisagent un *Yahviste tardif* au sens d'un rédacteur seulement (cf., par exemple, F.V. Winnet 1965). Le premier à avoir défendu l'idée d'une oeuvre yahviste est H.H. Schmid (1976). Présupposant la théologie deutéronomique ou deutéronomiste, ce Yahviste est cependant situé à l'époque de l'exil (cf. aussi, parmi d'autres, Ch. Levin 1990).

A la fois collectionneur de traditions plus anciennes et auteur/rédacteur, le Yahviste de M. Rose (1981) se caractérise, entre autres, par la distance prise vis-à-vis de l'orientation théologique dtr qu'il cherche à corriger - ce qui irait en effet dans le sens de l'attitude critique constatée dans l'histoire de Juda et Thamar. Bien que post-exilique, ce Yahviste est cependant situé avant le milieu du Ve siècle que nous envisageons pour la conception de Gn 38.

Quant au Yahviste de H.-Chr. Schmitt (1980) - dont la datation reste plutôt vague (exilique/post-exilique) et dont le profil littéraire est double (essentiellement rédacteur, mais aussi auteur, notamment de Gn 39) - on rappelle que H.-Chr. Schmitt ne lui attribue que quelques interventions rédactionnelles en Gn 38 (cf. supra § C.II.1) - ce qui s'oppose à la notion d'auteur que nous retenons pour ce chapitre⁸⁵. J. Van Seters (1992: 208), par contre, attribue Gn 38 à son "proto-Yahviste"⁸⁶ dont la datation

these prohibitions, or concepts of purity and separation. Such ideological and religious factors probably determined the ways in which the governors (especially Ezra) dealt with the situation, since the law of God would thus be the proper religious tool for strengthening the economic and political bases for the community of Yehud."

⁸³ Notons à cet égard que l'aspect matériel détermine non seulement le comportement de Onan (Gn 38,9), mais qu'il est aussi présent au niveau du *marchandage* entre Thamar et Juda (Gn 38,16-18) dont l'enjeu cependant s'avère en fin de compte être celui d'une descendance.

⁸⁴ D'après H.-Chr. Schmitt (1997: 401s), deux données parleraient en faveur du fait que le rédacteur final de Gn 38 n'aurait pas entièrement désapprouvé la loi contre l'exogamie et qu'il se serait même efforcé de ne pas y contredire : (1) Contrairement à sa version d'origine où Thamar aurait été conçue comme une étrangère, la version finale de Gn 38 reste floue quant à sa nationalité ; nous avons cependant vu qu'il n'y a qu'une version de l'histoire de Juda et Thamar et que la nationalité étrangère de cette dernière y est indiquée implicitement (afin d'interroger le lecteur) au niveau interne et externe (cf. supra § B.II.1.1). (2) Gn 38 serait par ailleurs intéressé à une mise en relief positive des lois de tradition dtn/dtr - en quoi H.-Chr. Schmitt pense notamment au lévirat ; or, Gn 38 s'intéresse, certes, aux législations, mais nous avons vu à plusieurs reprises qu'il s'agit d'une discussion *critique*. Voir aussi infra § C.IV.1.c note 92. Quant au lévirat, voir aussi infra § C.V.2.

⁸⁵ Pour l'hypothèse récente de H.-Chr. Schmitt quant à la rédaction de Gn 38, voir infra note 92.

⁸⁶ Cf. aussi supra H.R. § II.1.2.

pré-exilique exclut bien évidemment que ce récit puisse entrer en discussion avec des courants de pensée qui marquent le Ve siècle.

b) Le *modèle des unités majeures* proposé par R. Rendtorff (1977), son application à Gn 12-50 par E. Blum (1984) ainsi que les hypothèses relatives à la *strate judéenne* ont déjà été présentés au cours de notre paragraphe consacré à l'histoire de la recherche⁸⁷. Une nouvelle datation (Ve siècle) de la "strate judéenne" nous conduit à entrer ici en discussion avec l'étude que J.-D. Macchi a récemment (1999) consacrée à Gn 49. Selon J.-D. Macchi (1999: 302ss), l'auteur de Gn 49 est intervenu dans le cycle de Jacob (Gn 34* ; 35,21-22a) et dans l'histoire de Joseph en vue de préparer les sentences tribales du ch.49. Ces "compléments et corrections" correspondent à la *strate judéenne* d'E. Blum que J.-D. Macchi cependant date non pas à l'époque de Josias, mais "nettement plus tard, car cette strate est postérieure à la première composition sacerdotale (KP) de l'ensemble de la Genèse".

Cette datation tardive correspond à celle que nous envisageons pour Gn 38 et certaines des observations faites par J.-D. Macchi rappellent ce que nous avons pu constater pour l'histoire de Juda et Tamar : selon cet auteur, Gn 49 est "l'oeuvre d'un auteur unique" ; cet auteur se rattache à un cercle "de toute évidence judéenne et content de l'être" (1999: 302) ; dans un contexte reflétant la problématique des mariages mixtes (c'est-à-dire par son intervention rédactionnelle en Gn 34), il témoigne d'une polémique à l'égard des Lévites (ibid. 303). Estimant "difficile d'être précis sur les circonstances qui auraient pu donner lieu à cette polémique" à l'égard d'un courant anti-exogamique, J.-D. Macchi suppose "qu'elle émane de milieux proches de la hiérarchie sacerdotale du Temple (...) et favorables à une attitude souple et intégrative vis-à-vis du 'peuple du pays' en rappelant "à ce propos qu'Esdr 9-10 et Néh 13, tout en préconisant une discrimination radicale, témoignent du fait que la majorité des élites de la Jérusalem post-exilique n'en avait cure". Pour J.-D. Macchi, "Genèse 49 émane donc d'un milieu qui, durant l'époque perse, détint longtemps le pouvoir à Jérusalem. Ce cercle entretint des rapports relativement harmonieux avec Samarie et le Nord du pays. Il profita d'une période de paix et ne fut guère enclin à la crispation identitaire typique de certains groupes religieux durs. Les sentences tribales de Jacob reflètent donc le discours de personnes vivant dans une relative tranquillité" (ibid.305).

Les éléments rappelant ceux que nous avons retenus pour Gn 38 sont donc l'auteur judéen qui, oeuvrant à l'époque perse, se prononce contre un courant sacerdotal opposé à l'exogamie - à quoi s'ajoute que Gn 38, non plus, ne peut être considéré comme un "grand texte idéologique". Cela suffit-il pour attribuer Gn 38 à la même main que Gn 49 et, par là, à l'intégrer dans la "strate judéenne" ? J.-D. Macchi lui-même laisse la question ouverte (cf. 1999: 304) et les observations faites au cours de notre étude nous conduisent plutôt à y répondre de façon négative : l'analyse du vocabulaire ne nous a pas permis de trouver des affinités avec Gn 34 ; 35,21-22a ou encore avec Gn 49⁸⁸ ; concernant le récit de Dina et Sichem, il s'y ajoute aussi une donnée importante au niveau du contenu, car contrairement à Gn 38, l'attitude favorable envers l'exogamie y est accompagnée d'un critère religieux, voire de conversion par la circoncision⁸⁹. De plus, Gn 49 a pour centre le "motif d'un Israël formé d'un ensemble de douze tribus" (ibid.305) et ce chapitre, de même que la "strate judéenne", témoigne de préoccupations nationales (relation entre tribus) ; en Gn 38, en revanche, Juda est isolé du reste de ses frères, de sorte que la question de l'identité "judéenne" y est posée non seulement par rapport à l'étranger, mais aussi par rapport à la famille d'origine.

Si plusieurs données s'opposent à attribuer Gn 38 et 49 à une même et seule main, il reste du moins la question de savoir - en raison des points communs signalés plus haut - s'il ne s'agit pas d'un même milieu d'origine qui (ou dont certains membres) aurai(en)t cependant évolué. A plusieurs égards, l'auteur de Gn 38 va en effet plus loin que celui de Gn 49, qui lui-même a déjà créé une certaine ouverture. Selon J.-D. Macchi, l'auteur de Gn 49 est à chercher dans le milieu du pouvoir proche de la classe sacerdotale du Temple, mais compte tenu de l'attitude encore plus critique qui se dégage en Gn 38 envers certaines législations, il devrait maintenant s'agir d'un milieu (ou d'un groupe) qui, tout en étant familier des

⁸⁷ Cf. supra H.R. § II.2.1 et 2.

⁸⁸ Cf. aussi J.-D. Macchi (1999: 104).

⁸⁹ Cf. J.-D. Macchi (1999: 65), qui dit par rapport à Gn 34 : "... l'intermariage n'est possible qu'à la condition que la population concernée soit ou devienne circoncise (Gn 34,14-17.22). Or, le rite de la circoncision comme signe d'appartenance 'ethnique' ne joue un rôle central que chez P".

idéologies et traditions, voire des textes sacerdotaux (et dtr) s'en distancie davantage. Est-il alors encore possible de parler d'un milieu sacerdotal ?

c) En ce qui concerne la forme finale du Pentateuque, la recherche récente pense notamment, voire parfois exclusivement, à des *rédactions successives* ou parallèles reflétant une discussion ou un *compromis entre milieux sacerdotaux et deutéronomistes*⁹⁰.

La conception de Gn 38 s'inscrit-elle dans cette "discussion" ? Le critère de la datation de ce processus rédactionnel est quelque peu relatif, car les hypothèses à cet égard divergent. L'époque perse, c'est-à-dire plus précisément le Ve siècle, est (encore) retenue par plusieurs exégètes⁹¹, de sorte que Gn 38 (du moins dans cette optique) entrerait dans ce cadre temporel. En ce qui concerne le (supposé) double profil théologique de cette rédaction, on rappellera que l'histoire de Juda et Thamar comporte effectivement des éléments qui interpellent les deux milieux tenus pour responsables de la forme finale du Pentateuque. Le problème est toutefois que ces interpellations sont toujours d'ordre critique⁹². On pourrait maintenant envisager que le phénomène même du "compromis" implique celui d'une critique mutuelle. Dans la mesure cependant où aucune des idées du milieu dtr n'est retenue en Gn 38, on ne peut guère parler d'une *discussion* ou d'une critique *mutuelle*. Il s'agirait plutôt d'une critique en sens unique. Suivant l'hypothèse que la forme actuelle du Pentateuque n'est due qu'à deux milieux, cette critique devrait alors provenir du côté sacerdotal. Gn 38 porte effectivement un intérêt aux législations, mais dans la mesure où ces dernières n'y reçoivent pas une évaluation entièrement positive, voire s'y trouvent fortement relativisées, il nous semble également problématique d'attribuer Gn 38 à "P" tel qu'il est représenté dans l'Ancien Testament (cf. déjà supra § 1.b).

L'hypothèse que Gn 38 a été conçu au cours du processus rédactionnel de la forme finale du Pentateuque serait envisageable à deux conditions seulement : (1) d'autres milieux que deutéronomistes et sacerdotaux ont participé à ce processus rédactionnel. (2) Ce processus ne consistait pas exclusivement dans la compilation et la rédaction du matériel déjà existant, mais il incluait aussi la conception de nouveaux textes tel celui de Gn 38, c'est-à-dire des activités créatrices. (3) Le profil de Gn 38 se retrouve ailleurs dans le Pentateuque.

Quant à la première condition, on peut au moins dire ceci : l'histoire de Juda et Thamar est la preuve que le Pentateuque comporte d'autres voix que deutéronomistes ou sacerdotales. Les témoignages d'autres textes datant de l'époque post-exilique montrent eux aussi qu'il existait alors des courants de pensée opposés à ceux de ces deux écoles, et cela malgré la prédominance de ces dernières dans l'Ancien Testament. La brève étude des conditions reflétées par Esdras/Néhémie nous a en effet montré qu'il faut compter sur divers pôles d'autorité dans la Judée post-exilique de l'époque perse et que l'un de ces pôles se trouve du côté de ceux qui n'ont jamais quitté le pays.

En ce qui concerne la deuxième condition, on n'a guère de preuve que la "créativité" des rédacteurs du Pentateuque se manifestait exclusivement au niveau de la compilation et de l'arrangement d'un matériel textuel (ou traditionnel) multiple déjà existant. Dès lors, il devient *à priori* envisageable que la conception de Gn 38 s'inscrive dans le processus de cette rédaction finale qui réunit des courants de pensée différents, voire opposés, et dont chacun a dû jouir d'une autorité suffisante pour être entendu.

C'est la troisième condition qui pose le problème majeur : l'histoire de Juda et Thamar, certes, n'est pas la seule à se distinguer de certains courants ou idées majoritaires de l'Ancien Testament, mais aucun autre

⁹⁰ Cf. les réflexions sommaires chez A. de Pury, éd., (1989: 69-73). Plus récemment encore R. Albertz (1992: 501) : "Der vorliegende Pentateuch ist ein Kompromistext zwischen priesterlichem und nicht-priesterlichem Überlieferungsmaterial". Selon R. Albertz, les groupes porteurs respectifs sont les prêtres et le conseil des anciens (ibid. 500) qui a développé la théologie deutéronomiste (ibid. 502). "Das Nebeneinander, Gegeneinander, aber auch das Ineinander beider Pentateuchkompositionen erklärt sich hinreichend aus dem Nebeneinander zweier konkurrierender Trägerkreise, die darüber, was die Identität Israels ausmache und bewahren könne, durchaus unterschiedliche, ja z.T. konträre Ansichten hatten, die aber dennoch über die beiden leitenden Gremien der jüdischen Selbstverwaltung in eine gemeinsame Verantwortung eingebunden waren und unter dem Druck der persischen Behörden standen, einen beiderseitig akzeptablen Kompromiß zu finden" (ibid. 503). Cf. encore E.A. Knauf (1996: 414) : "Le Pentateuque est le résultat d'une longue discussion théologique (et politique) entre les écoles principales des «milieux sacerdotaux loyaux à l'égard des Perses» (P) et des «Dtr nationalistes» (D)".

⁹¹ Cf., p.ex., R. Albertz (1992: 503s).

⁹² Cette observation compromet l'hypothèse de H.-Chr. Schmitt (1997: 403s) selon laquelle le concepteur ("Verfasser") de Gn 38 serait en fait le rédacteur dtr tardif (post-sacerdotal) qui cherche à combiner le Pentateuque avec l'historiographie deutéronomiste.

texte, notamment du Pentateuque, n'accumule autant de divergences avec l'"orthodoxie". Même les textes qui se prêtent à être rapprochés de Gn 38 à tel ou tel égard, finalement s'en distinguent à d'autres niveaux - notamment religieux. Or, lorsqu'on se situe au niveau du processus de la rédaction finale du Pentateuque, on s'attend a priori à ce que les milieux engagés dans cette entreprise laissent leurs traces à divers endroits de cet ensemble littéraire et non pas dans un seul et unique chapitre.

Compte tenu de cette troisième observation, il est difficilement envisageable que l'auteur de Gn 38 ait participé au processus de la rédaction finale du Pentateuque. La conception de Gn 38 au milieu du Vème siècle permet toutefois d'envisager que son auteur était au courant de cette entreprise et qu'il en connaissait les tendances majeures - à condition que cette rédaction ait réellement eu lieu aux environs de cette époque. Une position plus prudente à cet égard n'empêche pas de constater que ces tendances majeures (optiques deutéronomistes et sacerdotales) semblent déjà avoir été véhiculées par les milieux qui ont pris le pouvoir (officiel) au moment du retour des exilés - tendances auxquelles l'auteur de Gn 38 réagit alors de façon critique (comme en témoignent les intertextualités de l'histoire de Juda et Thamar). Quant à la question du milieu de conception de cette histoire, il ne fait guère de doute qu'il est à chercher parmi les habitants de la Judée qui n'ont pas participé à l'exil. Quelques éléments suggèrent de penser plus précisément à un milieu connu ailleurs dans l'Ancien Testament sous l'appellation "peuple du pays" (עַם הָאָרֶץ).

2. Le עַם הָאָרֶץ comme milieu de conception de Gn 38 ? - une hypothèse de travail

La première étape de ce paragraphe sera consacrée au profil du עַם הָאָרֶץ à l'époque monarchique, exilique et post-exilique (§ a). Suite à une brève discussion critique des hypothèses selon lesquelles il s'agit du milieu porteur des traditions patriarcales (§ b), nous présenterons les arguments qui parlent en faveur d'une conception de Gn 38 par une partie du עַם הָאָרֶץ (§ c). Une dernière étape (§ d) portera sur la question du matériel traditionnel dont ce milieu a pu faire usage pour concevoir ensuite l'histoire de Juda et Thamar telle que nous la connaissons.

a) Profil du עַם הָאָרֶץ à l'époque monarchique, exilique et post-exilique

D'une manière générale, le עַם הָאָרֶץ désigne une classe dirigeante installée à la campagne, c'est-à-dire une sorte de "noblesse rurale". A l'époque monarchique, il soutient la lignée davidique tout en étant indépendant de la cour royale où il représente les intérêts du peuple. Ses interventions décisives dans des moments de crise, notamment de succession royale (cf. 2 R 11 || 2 Ch 23 ; 2 R 14,21 || 2 Ch 26,1 ; 2 R 21,23s ; 23,30 || 2 Ch 36,1), montrent qu'il détenait un pouvoir politique important⁹³.

Plusieurs exégètes sont d'avis que la disparition de la monarchie et de l'Etat de Juda, à la suite de la seconde déportation a entraîné la perte du pouvoir du עַם הָאָרֶץ⁹⁴ - mais cette idée paraît aussi erronée que celle d'un pays vidé de sa population (cf. K. Schmid 1999: 119). Il est juste que l'énumération des déportés (décrits avec des termes valorisants) en 2 R 24,14 se termine par la remarque dévalorisante : לֹא עַם הָאָרֶץ, "il ne resta que le bas du peuple du pays" - mais il est fort envisageable qu'il s'agisse ici d'une polémique dtr à l'égard d'un milieu de pouvoir encore bien représenté pendant (et après) l'exil. Afin de montrer que le עַם הָאָרֶץ constituait alors, à côté des prêtres, le milieu le plus important, on renvoie régulièrement à Ag 2,4 et à Za 7,5 (cf. Th. Willi 1995: 15 ; K. Schmid 1999: 119) que l'on situe vers 520 av.J-C.

En Ag 2,4, les encouragements concernant la reconstruction du Temple sont adressés à Zorobabel, le gouverneur, à Josué, le grand prêtre, puis à עַם הָאָרֶץ, c'est-à-dire à deux anciens exilés et à une troisième entité qui pourrait être représentative des non-exilés. Cette hypothèse gagne en probabilité lorsqu'on lit cet encouragement en rapport avec les oppositions à la reconstruction du Temple : celles-ci viennent à la fois du côté de ceux qui ne sont jamais partis du pays (cf. Ag 1,4-8) et de celui des anciens déportés (cf. Ag 1, 9-11), de sorte qu'il faut maintenant encourager les représentants des deux "groupes" (en ce qui concerne le עַם הָאָרֶץ comme désignation des non-exilés, voir aussi infra).

Za 7,5 s'inscrit dans le contexte d'une question relative à l'observation des rites de deuil adressée à Zacharie/Yahvé de la part d'une délégation de Béthel-Sarçèr, officier du roi. Or, la réponse (vv.5ss) n'est pas adressée à cette délégation (c'est-à-dire à

⁹³ Cf. Th. Willi (1995: 11-14) et K. Schmid (1999: 119).

⁹⁴ Cf., p.ex., S. Talmon (1967: 86) ou A.R. Hulst (1976: 300s).

l'officier du roi qui, en tant que *personne* représentant le pouvoir politique, est comparable à Zorobabel de Ag 2,4), mais se fait sous forme d'une interpellation rhétorique de l'ensemble du "peuple du pays" et des prêtres, qui sont alors interrogés sur la façon dont ils ont, jusqu'ici, pratiqué les rites de deuil. Cette interrogation sous-entend, certes, que "tout le peuple du pays" et les prêtres ont observé ces coutumes ; il nous semble toutefois exagéré d'en déduire, comme le fait Th. Willi (1995: 15), que le **עַם הָאָרֶץ** (à côté des prêtres) était soucieux de ce que les jours de deuil et de jeûne officiels fussent célébrés, voire que cette institution portât Israël à travers l'exil et marquât sa vie religieuse⁹⁵. Le passage de Za 7,5 reste néanmoins important en ce qu'il montre que le **עַם הָאָרֶץ**, de même que les prêtres, constituait alors un milieu de référence dans le domaine religieux populaire.

L'image positive du "peuple du pays" qui se dessine chez Agée et Zacharie devient nettement plus conflictuelle à l'époque d'Esdras/Néhémie où il est associé aux "peuples du pays" ou/et aux "peuples des pays" - qui désignent chez Esdras/Néhémie les étrangers établis en Judée ou bien les peuples étrangers, ou encore ceux qui n'avaient pas participé à l'exil (cf. supra § C.III.4.a), c'est-à-dire à l'ensemble des personnes dont le **זֶרַע הַקִּדָּשׁ** doit se tenir séparé. Cette dévaluation, voire polémique, est parfois considérée comme un indice corroborant l'hypothèse que le **עַם הָאָרֶץ** avait perdu son statut de l'époque monarchique (cf. supra). Elle pourrait toutefois également indiquer le contraire puisque toute rivalité implique un statut à peu près équivalent des deux parties adversaires (cf. K. Schmid 1999: 119s). L'une de ces parties, celle d'Esdras/Néhémie, représente le pouvoir officiel centré à Jérusalem (autrefois centre de la monarchie) ; l'autre, celle du **עַם הָאָרֶץ**, représente les intérêts du peuple, notamment de la campagne. Aux oppositions d'ordre politico-religieux s'ajoute donc celle entre la ville et la campagne qui a déjà marqué l'époque monarchique où le **עַם הָאָרֶץ** constituait un contre-poids par rapport au pouvoir central de Jérusalem (cf. Th. Willi 1995: 32s).⁹⁶

b) Milieu porteur des traditions patriarcales

Constituant une entité importante au niveau socio-politique, le **עַם הָאָרֶץ** est aussi considéré comme étant le milieu porteur des traditions patriarcales.

Selon A. de Pury (1989: 92ss), cette "élite tribale de la campagne" aurait été, au VIII^e siècle, le milieu porteur de la légende d'origine du cycle de Jacob - rattachée au nord - milieu auquel il est conduit par élimination :

"Pour le dire d'abord de manière négative, il me paraît évident que le cycle de Jacob n'est enraciné ni dans l'institution royale, ni dans la féodalité citadine, ni bien sûr dans les milieux prophétiques ou sacerdotaux. Il traduit en fait une conception tribale de la société (ce qui ne signifie pas nécessairement nomade) et il rend compte des relations intertribales et internationales en recourant à un système de la généalogie segmentée. (...) Les élites tribales héritières de la tradition de Jacob ne pouvaient éprouver que méfiance à l'égard de l'agitation et du zèle exclusiviste qu'ils percevaient dans les milieux lévites et prophétiques." (ibid. 92s).

L'ouverture vers l'extérieur trouve un écho en Gn 38. Deux éléments que l'on rencontre chez A. de Pury se révèlent toutefois problématiques. (1) Quant au profil du **עַם הָאָרֶץ**, A. de Pury se réfère notamment à F. Crüsemann (1978: 32.72ss) qui attribue à ce milieu "l'idéologie antimonarchique apparente par exemple en Jg. IX 8-15* ou 1 Sam. VIII 11-18". Or, dans aucun de ces deux passages il n'est question du **עַם הָאָרֶץ**, et nous avons signalé plus haut (§ a) que le **עַם הָאָרֶץ** biblique, bien qu'indépendant, est rattaché à la monarchie

⁹⁵ "Nach Sach 7,5 war der **עַם הָאָרֶץ** neben den Priestern in der schweren Zeit des Exils dafür besorgt, daß die öffentlichen Fast- und Volkstrauertage durchgeführt wurden. Diese Institution trug Israel durch die Zeit des Exils und prägte sein religiöses Leben".

⁹⁶ E. Lipinski (1989: 182.190) suppose que le **עַם הָאָרֶץ** biblique trouve une correspondance dans l'inscription phénicienne (KAI 10) du roi de Byblos Jehamilk datée du Ve-IV^e siècle, où ce roi exhorte la "dame de Byblos" (probablement Hathor) de lui accorder grâce "devant les dieux et devant le peuple de (ce) pays...". A l'endroit qui nous intéresse (10,10), le texte est altéré : **עַם אֶרֶץ ז** ; les éditeurs du texte considèrent le **זַיִן** isolé comme le début du pronom démonstratif **זֶה** et traduisent ainsi "vor dem Volke dieses Landes". La divergence formelle avec l'expression biblique qui est double (absence de l'article et présence du démonstratif) n'est pas à négliger puisqu'elle entraîne aussi une différence de contenu : Jehamilk semble simplement penser au peuple de Byblos sans viser une instance particulière. E. Lipinski (ibid. 182) cependant estime que le **עַם אֶרֶץ ז** doit désigner une "organisierte Körperschaft" puisqu'il est mentionné au même titre que les dieux - au sens de la devise "Vox populi, vox Dei" ; cette devise, toutefois, n'implique pas d'emblée l'idée d'une corporation politique organisée, et les différences linguistiques sus-mentionnées appellent à la prudence quant au rapprochement - qui serait certes intéressant - avec le **עַם הָאָרֶץ** biblique.

dauidique. Cette différence pourrait s'expliquer par le fait que le **עַם הָאֶרֶץ** dont parlent F. Crüseman et A. de Pury est enraciné dans le nord, auquel est d'ailleurs rattaché le cycle de Jacob. (2) Dans l'Ancien Testament, l'expression **עַם הָאֶרֶץ** n'est jamais employée en rapport avec le royaume du nord (cf. Th. Willi 1995: 12) de sorte qu'elle ne convient guère pour désigner le milieu porteur du cycle de Jacob.

A. de Pury mentionne le **עַם הָאֶרֶץ** *judéen* par rapport à la transmission ultérieure de la geste de Jacob en envisageant que son adoption par ce milieu s'est peut-être faite "par la médiation d'Abraham" (ibid. 94) : "Gen XII 1, 4a, 6a, 7a, XIII 14a^{ab}, 15, 17, 18 présente l'itinéraire d'Abraham de Harran à Mamre en passant par Sichem et Béthel (...). Cet itinéraire traduit la revendication de la tradition de Jacob par les porteurs de la tradition d'Abraham et s'explique le mieux si on y voit un prologue judéen donné au cycle de Jacob". Le **עַם הָאֶרֶץ** judéen est donc envisagé comme le porteur de la tradition d'Abraham. Quant à la question de savoir si le terme "porteur" signifie une transmission orale ou s'il implique aussi une activité littéraire, A. de Pury ne donne aucune précision.

Ce même manque de précision s'observe chez K. Schmid. Suite aux observations d'A. de Pury - et tout en appelant à "une prudence requise" - K. Schmid (1999: 119) envisage le **עַם הָאֶרֶץ** (judéen) comme le cercle porteur des traditions patriarcales⁹⁷. En y enlevant les ajouts sacerdotaux et ceux (estimés tardifs) servant à établir le pont avec l'Exode, K. Schmid (ibid. 129) en retient "Gen *12f.; *16; *18; *21; (*22 ?); *25,19ff.; *26; *27-33; *35; *37; *39-45; *46,28ff.; *47; *48; *50 (ohne V.8b.14.22-26)" - donc des passages provenant du cycle d'Abraham, de celui de Jacob et de l'histoire de Joseph⁹⁸. Quant au cycle de Jacob, nous avons vu plus haut qu'il ne peut guère être rattaché au **עַם הָאֶרֶץ** judéen, tandis que l'histoire de Joseph - dont la majeure partie se déroule à l'étranger - a fort probablement été conçue dans la diaspora⁹⁹. En ce qui concerne le cycle d'Abraham, il n'est peut-être pas à exclure qu'une partie au moins de son matériel - fortement retravaillé par la suite - ait été véhiculé par le **עַם הָאֶרֶץ** judéen. Faute d'une analyse détaillée des textes en question qui dépasserait le cadre de cette étude, nous ne nous sentons pas en mesure de nous prononcer sur la question de savoir si cette matière a fait l'objet d'une conception littéraire entreprise par le **עַם הָאֶרֶץ**. Par rapport à une telle perspective, on notera que les accents géographiques, voire théologiques du cycle d'Abraham (même dans sa substance) divergent de ce que nous avons pu observer au niveau de Gn 38.

En définissant le **עַם הָאֶרֶץ** comme un milieu représentant les intérêts de la population non-citadine de la Judée, on se situe dans un cadre géographique assez large. Rien n'empêche dès lors d'envisager l'existence de traditions diverses alors rattachées à telle ou telle région, et cela indépendamment de l'époque où l'on se situe. L'exemple mentionné ci-dessus d'Agée finalement montre que l'on doit également compter sur des courants de pensée différents, voire opposés, à l'intérieur de ce même milieu.

c) Milieu de conception de Gn 38

Lors de la présentation du profil du **עַם הָאֶרֶץ** (cf. supra § a) on a déjà pu s'apercevoir que deux éléments trouvent des échos en Gn 38. Ces éléments, qui parlent, selon nous, en faveur de l'hypothèse que Gn 38 a été conçu dans ce milieu, demandent maintenant à être cernés de plus près.

Plusieurs intertextualités de Gn 38 témoignent du fait que ce récit s'intéresse à la *figure de David* tout en prenant ses distances par rapport à une certaine image idéologique de ce roi - ce qui constitue peut-être un écho de l'indépendance traditionnelle du **עַם הָאֶרֶץ** par rapport à la cour dauidique. Si l'intérêt que Gn 38 porte à David n'est pas d'ordre idéologico-royal (ni davantage messianique ou sacerdotal), de quel ordre est-il ? Une réponse se trouve peut-être au niveau du récit de naissance sur lequel l'histoire de Juda et Tamar s'achève : à travers ce récit, nous l'avons vu, la question du lien avec les étrangers, traitée en Gn

⁹⁷ "Wo sind dann die Trägergruppen der Erzvätererzählungen zu suchen ? Mit der nötigen Vorsicht läßt sich im Anschluß an de Pury erwägen, daß der sogenannte **עַם הָאֶרֶץ** hierfür in Frage kommt". K. Schmid omet de préciser que le **עַם הָאֶרֶץ** dont parle A. de Pury se rattache au nord. La description qu'il en donne par la suite ("Rückgrad der davidischen Dynastie") laisse clairement entendre qu'il pense au milieu judéen.

⁹⁸ D'après K. Schmid (1999: 59s), l'histoire de Joseph, se terminant à l'origine en Canaan (cf. Gn 50,7-13), s'inscrivait d'abord dans la suite et dans l'orientation des récits patriarcaux. Ce n'est qu'un rédacteur tardif qui, notamment à travers l'ajout de la notice en Gn 50,14, la fait se terminer en Egypte pour établir ainsi le lien avec l'Exode.

⁹⁹ Cf. déjà A. Meinhold (1975) qui parle d'une "Diasporanovelle" exilique/post-exilique. A. Meinhold lui-même exclut que l'histoire de Joseph ait été conçue en Egypte (ibid. 323 n. 81) - idée cependant qui trouve des adeptes dans la recherche plus récente ; cf., p.ex., Th. Römer (1992: 84s).

38 en rapport avec la figure de Juda, se trouve transposée à l'origine de David¹⁰⁰. Par rapport au fait que Gn 38 suggère une origine mi-étrangère de David, il n'est pas sans intérêt que la tradition biblique présente ce dernier comme étant le premier qui a pratiqué une intégration des étrangers (Philistins, Cananéens) dans la vie socio-politique d'Israël¹⁰¹. L'intérêt que Gn 38 porte à David semble donc être d'ordre national, voire "international" à en juger l'intégration des étrangers - intégration que le עַם הָאֲרָץ semble avoir pratiquée à l'époque post-exilique et qui s'y trouve condamnée par Esdras/Néhémie.

Le second élément, lié au premier, concerne le cadre géographique de Gn 38 : transposé à la Judée de l'époque perse, ce cadre conduit à une zone située en dehors du centre politico-religieux alors centralisé à Jérusalem - donc, en l'occurrence, à la campagne, dont les intérêts semblent être représentés par le עַם הָאֲרָץ. Par rapport à la figure de David, ce cadre semble finalement confirmer que l'intérêt accordé à ce dernier se situe surtout au niveau du lien avec les étrangers : Hébron, notamment, n'est pas mentionné (cf. aussi infra § d) et le seul lieu géographique de Gn 38 lié à David est Adoullam - lieu qui renvoie à une époque où David réside à - et noue des contacts avec- l'étranger¹⁰².

Concernant le rattachement du עַם הָאֲרָץ à la cause du peuple, il est finalement intéressant de rappeler Ne 11,24 où un dénommé Petakyah est dit לִיד הַמֶּלֶךְ לְכָל-דָּבָר לְעָם, définition qui est généralement comprise au sens d'un "délégué du roi pour toutes les affaires du peuple"¹⁰³. Petakyah était-il un représentant du עַם הָאֲרָץ ? Le texte ne le dit pas explicitement, mais la définition mentionnée permet au moins d'envisager cette hypothèse qui est alors particulièrement pertinente en raison de l'ascendance de Petakyah : Ne 11,24 précise qu'elle remonte jusqu'à "Zérach, fils de Juda" auquel est consacrée une histoire qui nous paraît justement être conçue dans le milieu du עַם הָאֲרָץ¹⁰⁴.

d) Traditions dont le עַם הָאֲרָץ post-exilique s'est inspiré - ou avec lesquelles il est entré en discussion - pour concevoir l'histoire de Juda et Thamar

En ce qui concerne le cadre géographique de Gn 38, l'existence d'une tradition relative à l'installation de la tribu pré-monarchique de Juda dans le sud de la Shéphéla ne paraît guère faire de doute (cf. Jos 15 ; Jg 1). Par rapport à son centre, Gn 38 se situe plus à l'ouest tout en omettant de mentionner des lieux importants, traditionnellement rattachés à cette tribu. L'une des raisons probables, signalée plus haut (§ c), se situe au niveau des liens que Gn 38 semble vouloir établir avec David en vue d'accentuer, voire, peut-être, de justifier, un lien amical avec les étrangers. Une raison complémentaire, qui irait dans le même sens, est envisageable : selon cette tradition, du moins telle qu'elle est véhiculée en Jg 1 (et chez Josué), l'installation de Juda en Canaan est liée à l'idée de la conquête - idée absente de Gn 38 qui y oppose l'installation pacifique. Il ne nous paraît pas exclu que les concepteurs de Gn 38, à travers le choix du cadre géographique précis, entrent implicitement en discussion critique avec cette tradition s'inscrivant dans l'optique exodique qui est (encore) en concurrence avec l'optique non-exodique à l'époque où nous situons la conception de Gn 38.

Quant au nombre et aux noms des fils de Juda - voire en ce qui concerne le décès des deux premiers - il n'est pas exclu que les concepteurs de Gn 38 se soient basés sur une tradition¹⁰⁵. Quant à la question de

¹⁰⁰ Pour les détails, cf. supra § C.I.2.a.

¹⁰¹ Quant à cette intégration qui a heurté les tribus du nord, cf., p.ex., E. Lipinski (1985: 97s).

¹⁰² Pour plus de détails, cf. supra § B.I.1.2.2.3.c et § B.I.1.2.2.4.a.

¹⁰³ Traduction de la Pléiade.

¹⁰⁴ Ne 11,24 s'inscrit dans la partie qui commence au v. 20 où sont mentionnés tous ceux qui résident en dehors de Jérusalem. Dans la mesure toutefois où les vv. 21- 23 reparlent de Jérusalem et compte tenu du fait que la fin du v. 20 semble trouver sa suite logique au v. 25, il se pourrait tout aussi bien que Petakyah - avec sa fonction - ait été rattaché à Jérusalem. A l'époque pré-exilique du moins, le עַם הָאֲרָץ semble effectivement avoir eu un lieu de représentation officiel à Jérusalem (cf. Th. Willi 1995: 16) dont il n'est cependant plus question par la suite.

¹⁰⁵ Cf. infra § B.I.2.2.2.3 où nous avons notamment discuté la liste généalogique de Gn 46 (en raison de Gn 38,7.9 et Gn 46,12). Selon certains exégètes, elle fait partie du récit sacerdotal qui a établi le lien "patriarches-exode" indépendamment de l'histoire de Joseph (cf. p.ex., Th. Römer 1992: 49 ; J.-D. Macchi 1999: 127) dont l'insertion semble s'être faite tardivement (rédaction finale du Pentateuque). L'hypothèse de cette indépendance et donc une datation ultérieure à la rédaction finale du Pentateuque est envisageable à condition que la mention d'"Asenath, fille de Potiphéra, prêtre d'On" en Gn 46,20 (cf. Gn 42,45) soit un ajout tardif. Ceci permettrait de situer Gn 38 et la généalogie de Gn 46 à une même époque, mais il nous paraît toujours difficile de trancher la question concernant leur interdépendance. L'hypothèse d'une tradition indépendante concernant le nombre des fils de Juda et le décès d'Er et d'Onan est en fin de compte la plus prudente.

savoir si les récits de naissances reflètent des informations historiques relatives à la formation des différents clans homonymes, nous avons pu constater que le dernier cas de figure ne peut en tout cas pas être soutenu par d'autres textes de l'Ancien Testament¹⁰⁶ : outre les notices généalogiques (Gn 46,12 ; Nb 26,19s ; 1 Ch 2,3ss), les trois premiers et les deux derniers fils de Juda ne sont nulle part mentionnés ensemble, et rien ne permet de parler d'une suprématie de Shéla (par rapport à Er et Onan) ou de Pérez (par rapport à Zérach). Dans deux ensembles littéraires, en revanche, à savoir respectivement Ne 11,4.5.24 et 1 Ch 9,4-6, Shéla, Pérez et Zérach réapparaissent à travers leurs descendants - ce qui démontre que ces fils de Juda, qui selon Gn 38 survivent (cf. aussi ci-dessous), étaient encore connus dans la Judée de l'époque post-exilique ; en cela l'histoire de Juda et Thamar reflète, en effet, une donnée "tribale" apparemment réelle et aussi actuelle au moment où elle semble avoir été conçue.

Une création propre de la part des concepteurs est à envisager en ce qui concerne l'explication des décès des deux premiers fils de Juda ainsi que pour les noms propres respectifs de la femme et de la belle-fille de Juda¹⁰⁷ : l'explication des décès (mort à cause d'une faute commise par l'individu) sert à entrer en discussion critique avec la tradition de la faute collective ou héréditaire, véhiculée, entre autres, dans les cercles deutéronomistes et sacerdotaux ; à travers l'intertextualité avec 2 S 11,27 s'y ajoute une mise en cause du traitement de faveur accordé à David¹⁰⁸. Des traditions rattachées à David, voire des textes précis qui les véhiculent, semblent également être à l'arrière-fond du choix du nom de la femme et de la belle-fille de Juda¹⁰⁹.

De ce qui précède on retiendra que l'histoire de Juda et Thamar n'a pas dû être inventée "de toutes pièces". Les concepteurs de Gn 38 semblent s'inspirer et se servir de quelques traditions (mais aussi de textes), à partir desquelles ils ont cependant conçu une histoire particulière qui, en tant que telle, n'a aucun écho ailleurs dans l'Ancien Testament. A travers ses intertextualités surtout, cette histoire entre en même temps en dialogue avec des thèmes qui marquent l'époque où elle a été conçue. Pour cerner le profil général de Gn 38, on peut parler d'un rapport conflictuel entre traditions et actualité.

V. L'intégration de l'histoire de Juda et Thamar dans l'Ancien Testament

Cette dernière partie cherchera à répondre à trois questions, dont la première porte sur la (ou les) raison(s) de l'emplacement actuel de l'histoire de Juda et Thamar. Cette question est étroitement liée aux deux autres : qui est le responsable de cette intégration et qu'elles étaient les motivations qui l'ont conduit à réceptionner une histoire si peu "orthodoxe" ?

1. Raison(s) de l'emplacement actuel de l'histoire de Juda et Thamar

Ce sont surtout les exégètes opposés à l'idée que Gn 38 fait partie de l'histoire de Joseph qui expliquent cet emplacement par un souci chronologique : "Elle a été insérée ici à cause de réflexions chronologiques. Elle ne peut ni suivre (se passant en Palestine), ni précéder (à cause de l'âge de Juda) l'histoire de Joseph"¹¹⁰.

Le premier argument implique les présupposés suivants : Gn 38 a été inséré dans une histoire de Joseph qui se termine en Egypte (et non pas en Canaan ; cf. K. Schmid 1999: 59s) et qui établit le pont avec l'Exode. Compte tenu du fait que nous nous rallions à l'idée que l'histoire de Joseph est une "Diasporanouvelle" d'abord indépendante (se terminant en Egypte) qui a reçu sa fonction de pont lors de son intégration dans la Genèse, ce premier argument nous paraît tout à fait valable¹¹¹.

¹⁰⁶ Cf. supra le troisième bilan intermédiaire des intertextualités § d.

¹⁰⁷ Cf. infra § B.I.2.2.2.3.

¹⁰⁸ Cf. supra le résumé en C.III.2.

¹⁰⁹ Cf. supra § B.I.1.2.2.5b.

¹¹⁰ Thomas Römer (1992: 78). Voir aussi H.R. § I.2.3.3.

¹¹¹ Un argument complémentaire se trouve au niveau du verbe ירד employé en Gn 38,1. Selon l'usage vétéro-testamentaire, on descend vers - mais pas de - l'Egypte, tandis que l'on monte à Canaan. Si l'histoire de Juda et Thamar avait, à un moment donné, figuré à la suite de celle de Joseph pour indiquer que Juda s'en va de l'Egypte, on se serait donc attendu à ce qu'elle commence par le verbe עלה.

Quant à la question de savoir si l'histoire de Juda et Thamar aurait pu précéder celle de Joseph, l'argument de l'âge de Juda comme preuve du contraire n'est pas convaincant, car selon ce critère, Gn 38 aurait parfaitement pu être placé soit après Gn 34 - où les fils de Jacob apparaissent pour la première fois comme des adultes¹¹² - soit après Gn 35¹¹³. La présence de Juda au ch. 37 (cf. déjà J. Wellhausen 1889: 50) nous paraît constituer la raison la plus plausible de l'insertion à l'endroit actuel : Gn 37 est en effet le premier chapitre où Juda apparaît parmi ses frères en tant qu'acteur - ce qui permet d'enchaîner ensuite avec l'histoire qui lui est consacrée.

2. Intégration de l'histoire de Juda et Thamar : par qui et pourquoi ?

L'insertion de Gn 38 dans l'histoire de Joseph présuppose l'intégration de cette dernière dans la Genèse. Nous partageons l'avis des exégètes qui optent pour un stade tardif de cette intégration au cours de la rédaction finale du Pentateuque : "C'est seulement à un stade très tardif (rédaction finale du Pentateuque), quand on veut rassembler et concilier toutes les traditions de la communauté (ou des communautés) juive(s) qu'on intercale l'histoire de Joseph entre les Patriarches et l'*Exode*, avec les retouches nécessaires"¹¹⁴. C'est donc également cette rédaction finale qui entre en ligne de compte en ce qui concerne la reprise de l'histoire si peu "orthodoxe" de Juda et Thamar. L'esprit ouvert de cette rédaction ne suffit cependant pas à expliquer pourquoi elle a réceptionné ce récit. A notre avis, la raison se situe au niveau du phénomène mentionné dans l'introduction : du moins à en juger par ce qui nous est transmis dans l'Ancien Testament, il s'agit du seul récit consacré à la fondation de la famille de Juda - entité alors suffisamment importante pour que l'on transmette cette histoire. Un deuxième facteur qui a pu contribuer à son intégration est la présence de la coutume du lévirat. A en juger par les trois exemples vétéro-testamentaires de cette dernière (la variante du "rachat" en Rt 4 comprise), son application semble avoir rencontré des résistances (cf. F. Crüseman 1992: 297) - et certains exégètes s'inscrivant dans l'approche évolutionniste sont même d'avis qu'une tendance tardive cherchait à l'abolir¹¹⁵. Il n'en reste pas moins le fait que deux textes justement tardifs, à savoir Gn 38 et l'histoire de Ruth, témoignent de cette coutume - et il n'est peut-être pas sans intérêt que l'on s'y situe chaque fois dans un contexte rural. Le manque d'autres indices ne permet pas de dire avec certitude que le lévirat était alors maintenu surtout dans la population rurale ou qu'il reflétait l'un de ses intérêts, mais cette idée mérite au moins d'être retenue à titre d'hypothèse. Ce serait ainsi en tant que récit d'origine de la lignée de Juda et en raison d'une coutume reflétant (peut-être) l'intérêt d'une couche sociale particulière, celle de la campagne, que l'histoire de Juda et Thamar aurait trouvé son entrée définitive dans les récits patriarcaux.

¹¹² Il est vrai que Juda n'est pas mentionné en Gn 34, mais le récit des naissances en Gn 29,32-30,24 ne permet pas de dire qu'il était beaucoup plus jeune que Siméon et Lévi.

¹¹³ Quant à l'hypothèse que Gn 38 aurait pu suivre Gn 35, cf. J. Van Seters (1992: 207) mentionné supra § B.I.1.2.2.2.b.

¹¹⁴ Th. Römer (1992: 85).

¹¹⁵ Cf. supra § B.II.2.2.1.

Bibliographie

Les abréviations sont reprises de S.M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (IATG), Berlin-New York : de Gruyter, 1992 ; édition augmentée in : *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) 1994.

- ABEL Olivier/SMYTH Françoise (éds.), *Le livre de la traverse*, Paris : Cerf, 1992.
- AICHELE Georg/PHILIPS Gary A., "Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis", in : *Semeia* 69/70 (1995), 7-18.
- ALBERTZ Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Vol. II: Vom Exil bis zu den Makkabäern* (GAT 8), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- ALTER Robert, *The Art of Biblical Narrative*, New York : Basic Books, 1981.
- "A Literary Approach to the Bible", in: House P.R. (éd.), *Beyond Form Criticism* (Sources for Biblical and Theological Study II), Winona Lake : Eisenbrauns, 1992, 166-185.
- ANDREW Maurice E., "Moving from Death to Life. Verbs of Motion in the Story of Judah and Tamar in Gen 38", in : *ZAW* 105 (1993), 262-269.
- ARNAUD Daniel, "La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique ?", in : *RHR* 183 (1973), 111-115.
- ASHLEY Timothy R., *The Book of Numbers* (NIC.OT), Grand Rapids : Eerdmans, 1993.
- ASTOUR Michael C., "Tamar the Hierodule. An Essay in the Method of Vestigal Motifs", in : *JBL* 85 (1966), 185-196.
- BAILY Randal C., *David in Love and War* (JSOT.S 75), Sheffield : Academic Press, 1990.
- BAL Mieke, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto : University of Toronto Press, 1985.
- *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington : Indiana University Press, 1987.
- BALL Charles J., *The Book of Genesis*, Leipzig : Hinrich'sche Buchhandlung, 1896.
- BARSTAD Hans M., "The Old Testament Feminine Personal Name *rahab*. An Onomastic Note", in : *SEA* 5 (1989), 43-49.
- *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah During the 'Exilic' Period* (SO 28), Oslo : Scandinavian University Press, 1996.
- BARTHES Roland, art. "Texte (Théorie du)", in : *EncU* (1973), 370-374.
- *Image, Music, Text*, New York: Hill and Wang, 1977.
- BARTELMUS Rüdiger, *Heroentum in Israel und seiner Umwelt* (ATHANT 65), Zürich : Theologischer Verlag, 1979.
- *Einführung in das biblische Hebräisch*, Zürich : Theologischer Verlag, 1994.
- BECHTEL Lyn M., "What if Dinah is not raped ? (Genesis 34)", in : *JSOT* 62 (1994), 19-36.
- BECK Martin, *Elia und die Monolatrie* (BZAW 281), Berlin-New York : de Gruyter, 1999.
- BEN-MORDECHAI C.A., "Chezib", in : *JBL* 58 (1939), 283-286.
- BERLIN Adele, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (BiLiSe 9), Sheffield : Almond Press, 1983.
- "Literary Exegesis of Biblical Narrative: Between Poetics and Hermeneutics", in : J.P. Rosenblatt/ J.C. Sitterson jr. (éds.), 1991, 120-128.
- BERQUIST Jon L., *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*, Minneapolis : Fortress Press, 1995.
- BIEBERSTEIN Klaus, *Josua-Jordan-Jericho* (OBO 143), Fribourg/Suisse-Göttingen : Universitätsverlag- Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- BIRD Phyllis A., "The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts", in : *Semeia* 42 (1988), 119-139.
- BLINKINSOPP Joseph, "Theme and motif in the Succession Story (2 Sam. XI 2ff.) and the Yahwist Corpus", in : G.W. Andersson et al. (éds.), Volume du Congrès Genève 1965 (VT.S 15), Leiden : E.J. Brill, 1966, 44-57.
- *Ezra - Nehemiah: A commentary*, London : SCM Press, 1989.
- *The Pentateuque* (ABRL), New York : Doubleday, 1992.
- BLUM Erhard, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1984.
- BOECKER Hans Jochen, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (WMANT 14), Neukirchen- Vluyn : Neukirchener Verlag, 1964.
- *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (NStB 10), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1984 (2e éd. revue et augmentée).
- BOECKER Hans Jochen, "Überlegungen zur Geschichte Tamars", in : R. Kessler et al. (éds.), 1997, 49- 68.
- BOLING Robert G., *Judges* (AnCB 6/A), New York : Doubleday, 1975.
- BOS Johanna W.H., "Out of the Shadows. Genesis 38; Judges 4:17-22; Ruth 3", in : *Semeia* 42 (1988), 37-67.
- BOTTERWECK Gerhard Johannes, "Schelt- und Mahnrede gegen Mischehen und Ehescheidung", in : *BiLe* 1 (1966), 179-185.

- BRENNER Athalia, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (JSOT.S 21), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1985.
- BRIEND Jacques, "Les sources de l'histoire deutéronomique. Recherches sur Jos 1-12", in : A. de Pury et al. (éds.), 1996, 343-374.
- BROICH Ulrich, "Ways of Marking Intertextuality", in : J. Bessière (éd.), *Fiktion– Narratologie–Texte–Genre* (Actes du symposium de l'Association International de Littérature Comparée. IXème congrès international. Paris, août 1985), vol. 2, New York-Bern et al. : Peter Lang, 1989, 119-129.
- BUDD Philip J., *Numbers* (WBC 5), Waco/Texas : Word Books, 1984.
- CAMP V. Claudia, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (BiLiSe 11), Sheffield : JSOT Press, 1985.
- CAQUOT André/de ROBERT Philippe, *Les Livres de Samuel*, Genève : Labor et Fides, 1994.
- CARMICHAEL M. Calum, *Woman, Law and the Genesis Traditions*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 1979.
- "Biblical Laws of Talion", in : *HAR* 9 (1985), 107-126.
- CARROLL Robert P., "The Myth of the Empty Land", in : *Semeia* 59 (1992), 79-93.
- CASSUTO Umberto, "The Story of Tamar and Judah", in : Cassuto (éd.), *Biblical and Oriental Studies* vol.1, Jerusalem: Magnes Press, 1973, 24-40. Première éd. (hébreu), in : J. Klatzkin (éd.), *זינים* (Memorial Volume to Y.N. Simhoni), Berlin, 1929, 93-100.
- The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch, Jerusalem : Magnes Press, 1961.
- CAUSSE Antonin, *Les dispersés d'Israël: les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du Judaïsme*, Paris : Alcan, 1929.
- *Du groupe ethnique à la communauté religieuse: le problème sociologique de la religion d'Israël*, Paris : Alcan, 1937.
- CAZELLES H., "Volksfrömmigkeit und Volkstheologie in der Bibel", in : *Communio* 16 (1987), 385- 395.
- CHAIINE Joseph, *Le livre de la Genèse*, Paris : Cerf, 1948.
- CHILDS Brevard S., *Introduction to the OT as Scripture*, London : SCM Press, 1979.
- COATS George W., "Widow's Right: A Crux in the Structure of Genesis 38", in : *CBQ* 34/2 (1972), 461-466.
- Redactional Unity in Genesis 37-50", in : *JBL* 93 (1974), 15-20.
- *Genesis with an Introduction to Narrative Literature* (FOTL 1), Grand Rapids : Eerdmans, 1983.
- COWAN Margaret Parks, *Genesis 38: The Story of Judah and Tamar and Its Role in the Ancestral Narratives of Genesis* (Dissertation), Ann Arbor : University Microfilms International, 1990.
- CRÜSEMANN Frank, *Der Widerstand gegen das Königtum*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1978.
- "Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale", in : A. de Pury (éd.), 1989, 339-360.
- *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des Alten Testaments*, München : Kaiser, 1992.
- DALMAN Gustaf, "Jahresbericht des Instituts für das Arbeitsjahr 1913/1914", in : *PJ* 10 (1914), 3-50.
- DAUBE David, *Studies in Biblical Law*, Cambridge : University Press, 1947.
- DAVIES Eryl W., "Inheritance Rights and Hebrew Levirate Marriage", in : *VT* 31/2 (1981), 138-144.
- DAVIES Philip R., "The Society of Biblical Israel", in : T.C. Eskenazi/K.H. Richards (éds.), 1994, 22- 33.
- DELITZSCH Franz, *Die Genesis*, Leipzig : Dörffling & Franke, 1872.
- DELORME Jacques, "Le discours de l'intertextualité dans le discours exégétique", in : *SémBib* 15 (1979), 56-62.
- DERRIDA Jacques, "Living on, Border Lines", in : H. Bloom et al. (éds.), *Deconstruction and Criticism*, New York : Seaburry Press, 1979, 75-176.
- DESELAERS P., *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 49), Fribourg/Suisse-Göttingen : Universitätsverlag-Vandenhoeck& Ruprecht, 1982.
- DIEBNER Bernd Jörg, "Blick in die Schublade: Hypothesen-Fragmente", in: *DBAT* 28 (1992/93), 68-74.
- "Le roman de Joseph, ou Israël en Egypte", in: O. Abel/F. Smyth (éds.), 1992, 55-71.
- DIEBNER Bernd Jörg/SCHULT Hermann, "Die Ehen der Erzväter", in: *DBAT* 8 (1975), 2-10.
- DIETRICH Walter, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage* (BThSt 14), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1989.
- DIETRICH Walter/NAUMANN Thomas, *Die Samuelbücher* (EdF 287), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- van DIJK-HEMMES Fokkelien, "Tamar and the Limits of Patriarchy: Between Rape and Seduction (2 Samuel 13 and Genesis 38)", in : M.Bal (éd.), *Anti-Covenant. Counter-reading women's live in the Hebrew Bible* (JSOT.S 81), Sheffield : Almond Press, 1989, 135-156.

- DILLMANN August, *Die Genesis* (KEH 11), Leipzig : S. Hirzel, 1882.
- DION Paul E., "Did Cultic Prostitution Fall into Oblivion during the Postexilic Era ? Some Evidence from Chronicles and the Septuagint", in : *CBQ* 43 (1981), 41-48.
- DOUGLAS Mary, *In the Wilderness* (JSOT. S 158), Sheffield : JSOT Press, 1993.
- DRAISMA Sipke (éd.), *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Iersel*, Kampen : J.H. Kok, 1989.
- DRIVER Godfrey Rolles, "Problems of Interpretation in the Heptateuch", in : *Festschrift A. Robert. Mélanges bibliques*, Paris : Bloud & Gay, 1957, 66-76.
- DRIVER Samuel Rolles, *The Book of Genesis* (WC), London : Methuen & Co, 1904.
- ECO Umberto, *Lector in Fabula* (LP essais 4098), Paris : Editions Grasset & Fasquelle, 1985.
- EERDMANS B.D., *Alttestamentliche Studien I. Die Komposition der Genesis*, Gießen: A. Töpelman, 1908.
- EHRlich Arnold B., *Randglossen zur Hebräischen Bibel*, Bd.I., Leipzig : J.C. Hinrichs, 1908.
- EICHRODT Walter, *Die Quellen der Genesis von Neuem untersucht* (BZAW 31), Gießen : A. Töpelman, 1916.
- EISSFELDT Otto, *Hexateuch-Synopse*, Leipzig : J.C. Hinrichs, 1922.
- ELAN S., "Der heilige Baum - Ein Hinweis auf das Bild ursprünglicher Landschaft in Palästina", in : *MDOG* 111 (1979), 89-101.
- EMERTON John A., "Some Problems in Genesis XXXVIII", in : *VT* 25 (1975), 338-361.
- "An Examination of a Recent Structuralist Interpretation of Genesis XXXVIII", in : *VT* 26 (1976), 79-98.
- "Judah and Tamar", in : *VT* 29 (1979), 403-415.
- ERLANDSSON S., article "יגה", in: *ThWAT* II (1977), 612-619.
- ESKENAZI Tamara C., "Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era", in: *JSOT* 54 (1992), 25-43.
- ESKENAZI Tamara C./RICHARDS Kent H. (éds.), *Second Temple Studies. Vol. 2: Temple and Community in the Persian Period* (JSOT.S 175), Sheffield : Academic Press, 1994.
- ESKENAZI Tamara C./JUDD Eleanore P., "Marriage to a Stranger in Ezra 9-10", in : T.C. Eskenazi/K.H. Richards (éds.), 1994, 266-285.
- FECHTER Friedrich, *Die Familie in der Nachexilszeit* (BZAW 264), Berlin-New York : de Gruyter, 1998.
- FISCHER Irmtraud, *Die Erzeln Israels* (BZAW 222), Berlin-New York : de Gruyter, 1994.
- "Der Männerstammbaum im Frauenbuch", in : R. Kessler et al. (éds.), 1997, 195-213.
- "Apropos 'Idylle'... Das Buch Rut als exegetische Literatur", in : *BiKi* 54/3 (1999), 107-112.
- FOHRER Georg et al., *Exegese des Alten Testaments*, Heidelberg : Quelle und Meyer, 1973.
- FOX Everett, "Can Genesis be Read as a Book ?", in : *Semeia* 46 (1989), 31-41.
- FREI Peter/KOCH Klaus, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Fribourg/ Suisse-Göttingen : Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. Rééd. augmentée en 1996.
- FREI Peter, "Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich", in : P. Frei/K. Koch, 1996, 8- 131.
- FRIEDMANN Mordechai A., "Tamar, a Symbol of Life: the 'Killer-Wife' Superstition in the Bible and Jewish Tradition", in : *Association for Jewish Studies Review* 15 (1990), 23-61.
- FRITZ Volkmar, *Das Buch Josua* (HAT I/7), Tübingen : J.C.B. Mohr, 1994.
- FUCHS Esther, "The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible", in : *Semeia* 46 (1989), 151-166.
- FUHRMANN Nelly, "His story versus her story: male genealogy and female strategy in the Jacob cycle", in : *Semeia* 46 (1989), 141-149.
- GENETTE Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris : Seuil, 1982.
- GESENIUS F.H.Wilhelm, *Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (in Verbindung mit H. Zimmern et al. ; bearbeitet von Frants Buhl), Leipzig : F.C.W. Vogel, 1895 (12e éd. revue et corrigée).
- *Hebräische Grammatik Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991 (reproduction de la 28e éd., Leipzig 1909).
- GLAZIER-MCDONALD Beth, "Intermarriage, Divorce and the Bat-'El Nekar: Insights into Mal 2:10-16, in : *JBL* 106/4 (1987), 603-611.
- GOLDIN Judah, "The Youngest Son or Where does Genesis 38 Belong", in : *JBL* 96 (1977), 27-44.
- GOODNICK-WESTENHOLZ Joan, "Tamar, Qedesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia", in : *HTR* 82/3 (1989), 245-265.

- GOSSE Bernard, "Subversion de la législation du Pentateuch et symboliques respectives des lignées de David et de Saül dans les livres de Samuel et de Ruth", in : ZAW 110 (1998), 34-49.
- GRABBE Lester L. (éd.), *Leading Captivity Captive* (JSOT.S 278), Sheffield : Academic Press, 1998.
- GRABBE Lester L., "Israel's Historical Reality after the Exile", in : B. Becking/M.C.A. Korpel (éds.), *The Crisis of Israelite Religion* (Oudtestamentische Studiën 42), Leiden et al. : E.J. Brill, 1999, 9- 32.
- GRAVES Robert/PATAI Raphael, *Les mythes hébreux*, Paris : Fayard, 1987.
- GRELOT Pierre, "Le péché d'Onan (GN., XXXVIII,9)", in : VT 49/2 (1999), 143-155.
- GROS LOUIS Kenneth R.R./ACKERMAN James S. (éds.), *Literary Interpretations of Biblical Narrative II*, Nashville : Abingdon, 1982.
- GRUBER M.J., "Hebrew Qedesha and her Canaanite and Akkadian Cognates", in: UF 18 (1986), 133- 148.
- GRÜNWALDT Klaus, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26* (BZAW 271), Berlin- New York : de Gruyter, 1999.
- GUILLEMETTE Pierre/BRISEBOIS Mireille, *Introduction aux méthodes historico-critiques* (Héritage et Projet 35), Quebec : Fides, 1987.
- GUNKEL Hermann, *Genesis* (HK), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1901. (1912 : 3e éd. revue et corrigée).
- "Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments", in: H. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, 11-29 ; première publication in : ZPrTh XXIV (1904), 521-540.
- "Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte", in : H. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 1913, 29-38 ; première publication in : DLZ XXVII (1906), col. 1797-1800, 1861-1866.
- HAMILTON Victor P., *The Book of Genesis Chapters 18-50*, Grand Rapids/Michigan : Eerdmans, 1995.
- HARTMANN Richard, "Zu Genesis 38", in : ZAW 33 (1913), 76-77.
- HEINISCH Paul, *Das Buch Genesis* (HSAT I), Bonn : P. Hanstein, 1930.
- HO Graig Y.S., "The stories of the family troubles of Juda and David: a study of their literary links", in : VT 49,4 (1999), 514-531.
- HOFFNER Harry A., article "אלמנה", in : ThWAT I (1973), 308-313.
- HOGLUND Kenneth G., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah* (PhD Dissertation), Duke University, 1989. Réimprimé en 1992 (SBL.DS 125), Atlanta : Scholars Press.
- HERODOTE, *Histoires*, Paris : Belles Lettres, 1970.
- HOLZINGER Heinrich, *Genesis*, Freiburg i.Breisgau-Leipzig-Tübingen : J.C.B. Mohr, 1898.
- HUGENBERGER Paul G., *Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi* (VT.S 52), Leiden et al. : E.J. Brill, 1994.
- HULST A.R., article "ג'י /י", in : THAT II (1976), 290-325.
- HUMPHREYS W. Lee, *Josef and his family. A Literary Study*, Columbia : Univ. of South Carolina Press, 1988.
- IN DER SCHMITTEN Wilhelm Th., *Esra. Quellen, Überlieferungen und Geschichte* (SSN 15), Assen, 1973.
- JACOB Benno, *Genesis. Übersetzt und erklärt*, New York-Berlin : Schocken Verlag, 1934.
- JEANSONNE Sharon Pace, *The Women of Genesis*, Minneapolis : Fortress Press, 1990.
- JEREMIAS Alfred, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig : J.C. Hinrichs, 1930 (4e éd.).
- JUNKER Hubert, *Das Alte Testament. Genesis* (EB), Würzburg : Echter Verlag, 1949.
- KAI = DONNER Herbert/RÖLLIG Wolfgang, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden : O. Harrassowitz, 1966 (2e éd. revue et augmentée).
- KASHER Menahem M., *Encyclopedia of Biblical Interpretation*, vol V, New York : American Biblical Encyclopedia Society, 1962.
- KBL = KÖHLER Ludwig/BAUMGARTNER Walter, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden-New York et al. : E.J. Brill, 1967-1996 (3e éd.).
- KEBEKUS Norbert, *Die Josepherzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50*, Münster-New York : Waxmann, 1990.
- KEEL Othmar, "Zeichen der Verbundenheit", in : P. Casetti et al. (éds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire* (OBO 38), Fribourg/Suisse-Göttingen : Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 159-240.
- KEEL Othmar, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zürich et al. : Benziger Verlag - Neukirchener Verlag, 1984 (4e éd.).

- *Das Hohelied* (ZBK AT 18), Zürich : Theologischer Verlag, 1986 (2e éd. revue et corrigée: 1992). Traduction française : *Le Cantique des Cantiques* (LeDi commentaires 6), Fribourg/Suisse-Paris : Editions Universitaires-Cerf, 1997.
- *Das Recht der Bilder gesehen zu werden* (OBO 122), Fribourg/Suisse-Göttingen : Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh* (JSOT.S 261), Sheffield: Academic Press, 1998. KEEL Othmar/KÜCHLER Max, *Orte und Landschaften der Biblel. Ein Handbuch und Reiseführer zum Heiligen Land*, Bd. 2, Zürich et al. : Benzinger - Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- KEEL Othmar/UEHLINGER Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole* (QD 134), Freiburg, Basel, Wien et : Herder, 1998 (4e éd. augmentée).
- KEIL Carl F., *Die Bücher Moses* (BC), Leipzig : Dörffling und Franke, 1878 (3e éd. corrigée).
- KESSLER Rainer et al. (éds.), *"Ihr Völker klatscht in die Hände" (Ps 47,2), Festschrift Erhard S. Gerstenberger* (Exegese in unserer Zeit 3), Münster, 1997,
- KIDNER Derek, *Genesis. An Introduction and Commentary* (TOTC), London : Tyndale Press, 1967.
- KNAUF Ernst Axel, "Alter und Herkunft der edomitischen Königsliste Gen 36,31-39", in : ZAW 97/2 (1985), 245-253.
- "L'«Historiographie Deutéronomiste» (DTRG) existe-t-elle ?", in : A. de Pury et al. (éds.), 1996, 409-418.
- KOCH Klaus, *Sdq im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg, 1953 (Dissertation). Extraits repris sous le titre : "Wesen und Ursprung der «Gemeinschaftstreue» im Israel der Königszeit", in : B. Janowski/M. Krause (éds.), *Beiträge zur alttestamentlicheTheologie. Gesammelte Aufsätze Bd.1: Spuren des hebräischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1991, 104-127.
- "Weltordnung und Reichsidee im alten Iran und ihre Auswirkungen auf die Provinz Jehud", in : P. Frei/K. Koch, 1996, 137-316.
- KÖNIG Eduard, *Die Genesis*, Gütersloh : C.Bertelsmann, 1925.
- KORNFELD Walter/RINGGREN Helmer, article "קדש", in : ThWAT VI (1989), 1179-1204.
- KOTTER DE WADE R., article "Timnah", in : *The Anchor Bible Dictionary* VI (1992), 556s.
- KRIEG Matthias, *Mutmassungen über Maleachi* (AThANT 80), Zürich : Theologischer Verlag, 1993.
- KRISTEVA Julia, *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse. Essais*, Paris : Editions du Seuil, 1969.
- KRÜGER Thomas, "Genesis 38 - Ein 'Lehrstück' alttestamentlicher Ethik", in Th. Krüger et al. (éds.) : *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für K. Balzer* (OBO 126), Fribourg/Suisse- Göttingen : Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 205-226. Réimprimé in : Th. Krüger, *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich : Pano, 1997, 1-22.
- KUNTZMANN Raymond, *Le symbolisme des jumeaux au Proche Orient Ancien*, Paris : Beauchesne, 1983.
- LAFONT Sophie, *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité Orientale* (OBO 165), Fribourg/Suisse- Göttingen : Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- LAMBE Anthony J., "Genesis 38", in : Philip R. Davies/David J.A. Clines (éds.), *The World of Genesis* (JSOT.S 257), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998, 102-120.
- "Judah's Development: The Pattern of Departure-Transition-Return", in : JSOT 83 (1999), 53-68.
- LAMBERT Jean, "La dame et les jumeaux: mythologie biblique et anthropologie", in : O. Abel/F. Smyth (éds.), 1992, 114-208.
- LEGGET D.A., *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament*, New Jersey, 1974.
- LEVIN Christoph, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- LEACH Edmund R., "The Legitimacy of Salomon. Some Structural Aspects of Old Testament History", in : *ibid.*, *Genesis as Myth and Other Essays*, London : Jonathan Cape, 1969, 25-83.
- LEVINSON Bernard M., "The Right Chorale: from the Poetics to the Hermeneutics of the Hebrew Bible", in : J.P. Rosenblatt/J.C. Sitterson jr. (éds.), 1991, 129-153.
- LIPINSKI Edward, "Juda et 'tout Israël': analogies et contrastes", in : E. Lipinski (éd.), *The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations* (OLA 19), Leuven : Uitgeverij Peetres, 1985. 1985, 93-112.
- article "בן", in : ThWAT VI (1989), 177-194.
- "Marriage and Divorce in the Judaism of the Persian Period", in : *Transeuphratène* 4 (1991), 62-71.
- LOCHER Clemens, "Altes und Neues zu Maleachi 2,10-16, in: P. Casetti et al., éds., *Mélanges Dominique Barthélemy* (OBO 38, Fribourg-Göttingen : Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 241-272.
- LUCIAN, *Oeuvres VII*, London : Harvard University Press, 1969.

- LUKE à B., "Judah and Tamar (Gen. 38)", in : *Scrip* 38 (1965), 52-61.
- LUTHER Bernhard, "Die Novelle von Juda und Tamar und andere israelitische Novellen", in : E.Meyer (éd.), 1906, 177-206.
- LYKE Larry L., *King David with the Wise Woman of Tekoa* (JSOT.S 255), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1997.
- MACCARTER Pete Kyle jr., *II Samuel* (AncB 9), New York et al. : Doubleday, 1984.
- MACCHI Jean-Daniel, *Israël et ses tribus selon Genèse 48* (OBO 171), Fribourg/ Suisse-Göttingen : Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- MALUL Meir, " 'Aqab «heel» and 'aqab «to supplant» and the concept of succession in the Jacob-Esau Narratives", in : *VT* 46/2 (1996), 190-212.
- MANGENOT E., article "Hiram", in : *Dictionnaire de la Bible* III (1926), 717-719.
- MARGUERAT Daniel/CURTIS Adrian (éds.), *Intertextualités. La Bible en échos* (MoBi 40), Genève : Labor et Fides, 2000.
- MASSYNBAERDE FORD J., "Bookshelf on Prostitution", in : *BTB* 23 (1993), 128-134.
- MATTHEWS Victor H./BENJAMIN Don C., *The social world of Ancient Israel*, Peabody MA : Hendrickson, 1993.
- McKEATING Henry, "Sanctions against Adultery in Ancient Israel Society with some Reflections of Methodology in the Study of Old Testament ethics", in : *JSOT* 11 (1979), 55-72.
- MEEK T.J., "Translating the Hebrew Bible", in : *JBL* 79 (1960), 328-335.
- MEINHOLD A., "Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovellen", in : *ZAW* 87 (1975), 306-324.
- MENN Esther Maria, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 51), Leiden : Brill, 1997.
- MEYER Eduard, *Die Entstehung des Judentums*, Halle a.S. : M. Niemeyer, 1896.
- MEYER Eduard (éd.) *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 (réédition de 1906).
- MORDECHAI C.A., "Chezib", in : *JBL* 58 (1939), 283-286.
- MOSIS Rudolph, article "kzb", in : *ThWAT* IV (1984), 111-130.
- MOULTON Richard G., *The Literary Study of the Bible*, New York : AMS Press, 1970 (rééd. de 1899).
- MÜLLER H.P., article "קִדְשׁ", in : *THAT* II (1979), 585-609.
- MUILENBURG James, "Form Criticism and Beyond", in : *JBL* 88 (1969), 1-18.
- NAUERTH Thomas, *Untersuchungen zur Komposition der Jakobserzählung* (BEAT 27), Frankfurt a.M. et al. : Peter Lang, 1997.
- NIDITCH Susan, "The Wronged Woman Righted: an Analysis of Genesis 38", in : *HTHR* 72 (1979), 143-149.
- NOORT Ed, *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder* (EdF 292), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- NOTH Martin, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart : Kohlhammer, 1948.
- OEMING Manfred, *Das wahre Israel* (BWANT 128), Stuttgart, 1990.
- "Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels", in : *ZAW* 110 (1998), 16-33.
- OHLE Annemarie, *Israel, Volk und Land*, Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 1979.
- OLSON Dennis T., *Numbers*, Louisville : J. Knox Press, 1996.
- OTTO Eckart, "Innerbiblische Exegese im Heiligkeitgesetz Levitikus 17-26", in : H.-J. Fabry/H.-W. Jünglings (éds.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlin-Bodenheim b. Mainz : Philo Verlagsgesellschaft, 1999, 125-196.
- PFEIFFER R., "A non-Israelite source of the book of Genesis", in : *ZAW* 48 (1930), 66-73.
- PHILLIPS Anthony, "Some Aspects of Family Law in pre-exilic Israel", in : *VT* 23 (1979), 349-361.
- "Another Example of Family Law", in : *VT* 30 (1980), 240-243.
- PIÉGAY-GROS Nathalie, *Introduction à l'Intertextualité*, Paris : Dunod, 1996.
- PISANO Stephen, "2 Samuel 5-8 et le Deutéronomiste: critique textuelle ou critique littéraire ?", in : A. de Pury et al. (éds.), 1996, 237-263.
- PORTER J.R., "The Legal Aspects of the Concept of 'Corporated Personality' in the Old Testament", in : *VT* 15 (1965), 361-380.
- PROCKSCH Otto, *Die Genesis* (KAT I), Leipzig : Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1924.
- de PURY Albert, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, t.1 (EtB), Paris : J. Gabalda et Cie Editeurs, 1975.
- "La tradition patriarcale en Gn 12-35", in : A. de Pury (éd.), 1989, 260-270.
- "Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël", in : J.A. Emerton (éd.), *Congress Volume*

- Leuven 1989 (VT.S 43), Leiden et al. : E.J. Brill, 1991, 78-96.
- "Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejehwismus. Hosea 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes", in : W. Dietrich/ M.A. Klopfenstein (éds.), *Ein Gott allein ?* (OBO 139), Fribourg/Suisse-Göttingen : Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 413-439.
- de PURY Albert (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève : Labor et Fides, 1989.
- de PURY Albert/RÖMER Thomas/MACCHI Jean-Daniel (éds.), *Israël construit son histoire*, (MoBi 34) Genève : Labor et Fides, 1996.
- de PURY Albert/RÖMER Th. (éds.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids* (OBO 176), Fribourg/Suisse-Göttingen : Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- von RAD Gerhard, *Das erste Buch Mose* (ATD 2/4), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1949 (7e éd.: 1967). Traduction française : *La Genèse*, Genève : Labor et Fides, 1968.
- "Josefsgeschichte und ältere Chokma", in : G.W. Anderson et al. (éds.), *Congress Volume Copenhagen 1953* (VT.S 1), Leiden : E.J. Brill, 1953, 120-127.
- *Theologie des Alten Testaments I*, München : Chr. Kaiser Verlag, 1957.
- REDFORD Donald B., *A Study of the Biblical Story of Joseph - Genesis 37-59* (VT.S 29), Leiden : E.J. Brill, 1970.
- REDSBURG Gary A., *The Redaction of Genesis*, Winona Lake : Eisenbrauns, 1986a.
- "David and his Circle in Genesis XXXVIII", in : VT 36 (1986), 438-446.
- RENDTORFF Rolf, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin - New York : de Gruyter, 1977.
- "Between Historical Criticism and Holistic Interpretation: New Trends in Old Testament Exegesis", in : *Congress Volume Jerusalem* (VT.S 40), Leiden : E.J. Brill, 1988, 298-303.
- RICHTER Hans-Friedemann, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt* (BET 10), Frankfurt a.M. et al.: P. Lang, 1977.
- RICHTER Wolfgang, *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- RIFFATERRE Michael, "Descriptive Imagery", in : *Yale French Studies* 61 (1981), 107-125.
- ROBINSON Ira, "bepetah 'enayim in Genesis 38:14", in : *JBL* 96/4 (1977), 569.
- RÖMER Thomas, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik in Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Fribourg/Suisse-Göttingen : Universitätsverlag- Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- "Joseph approche. Source du cycle, corpus, unité", in : O. Abel/F. Smyth (éds.), 1992, 73-86.
- "Le livre de Josué: histoire d'une propagande, propagande d'une histoire", in : *CBFV* 37 (1998), 5- 20.
- "La fille de Jephthé entre Jérusalem et Athènes. Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11", in : D. Marguerat/A. Curtis (éds.), 2000, 30-42.
- ROOK John, "Making Widow's: the Patriarchal Guardian at Work", in : *BTB* 21,1 (1997), 10-15.
- ROSE Martin, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), Zürich : Theologischer Verlag, 1981. Compte rendu en français par F. Smyth-Florentin, in : *RThPh* 118 (1986), 217-236.
- "Approches classiques de l'Ancien Testament: techniques exégétiques et implications théologiques", in : *ETR* 63/3 (1988), 337-360.
- ROSENBLATT Jason P./SITTERSON Joseph C. jr (éds.), *"Not in Heaven". Coherences and Complexity in Biblical Narrative* (JSBL), Bloomington-Indiana : Indiana University Press, 1991.
- ROWLET Lori L., *Joshua and the Rhetoric of Violence* (JSOT.S 226), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996.
- RUDOLPH Wilhelm/VOLZ Paul, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik ? An der Genesis erläutert* (BZAW 63), Gießen : A. Töpelmann, 1933.
- RUDOLPH Wilhelm, *Esra und Nehemiah*, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1949.
- RUPPERT Lothar, *Das Buch Genesis, Teil II* (GSL.AT 6/1,2), Düsseldorf : Patmos Verlag, 1984.
- RYLE Herbert E., *The Book of Genesis* (CBSC), Camebridge : University Press, 1921.
- SALM Eva, *Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38* (FzB 76), Würzburg : Echter, 1996.
- SAVAGE Mary, "Literary Criticism and Biblical Studies: a Rhetorical Analysis of the Joseph Narrative", in : Karl D. Evans et al. (éds.), *Scripture in Contexte I. Essays on the comparative method*, Pittsburgh/Pensylvania : Pickwick Press, 1980, 79-100.
- SARNA Nahum M., *Genesis* (The IPS Torah Commentary), Philadelphia - New York - Jerusalem : The Jewish Publication Society, 1989.

- SCHARBERT Joseph, *Genesis 12-50* (NEB.AT), Würzburg : Echter Verlag, 1986.
- *Ich bin Joseph, euer Bruder*, St. Ottilien : EOS Verlag, 1988.
- SCHMID Hans Heinrich, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (BHTh 40), Tübingen : J.C.B. Mohr, 1968.
- SCHMID Konrad, *Buchgestalten des Jeremiabuches* (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1996.
- *Erzväter und Exodus* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1999.
- SCHMITT Hans-Christoph, *Elisa*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1972.
- *Die nichtpriesterliche Josephgeschichte* (BZAW 154), Berlin-New York : de Gruyter, 1980.
- "Die Josephsgeschichte und das deuteronomistische Geschichtswerk: Genesis 38 und 48-50", in : M. Vervenne/J. Lust (éds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans*, Leuven : University Press, 1997, 391-404.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN Helen, "Tamar. Ene Frau verschafft sich ihr Recht", in : *BiKi* 4/4 (1984), 148-157.
- SCHWEIZER Harald, *Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes* (THLI 4), Tübingen : Francke Verlag, 1991.
- SEEBASS Horst, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Josephs-Erzählung*, Gütersloh : G. Mohn, 1978.
- SEILER Stefan, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids* (BZAW 267), Berlin - New York : de Gruyter, 1998.
- Van SETERS John, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven/London : Yale University Press, 1983.
- *Der Jahwist als Historiker* (ThSt 134), Zürich : Theologischer Verlag, 1987.
- *Prologue to History. The Yahwist as Historien in Genesis*, Zürich : Theologischer Verlag, 1992.
- SIMPSON Cuthbert A., *The Early Traditions of Israel*, Oxford : B. Blackwell, 1948.
- SKA Jean Louis sj., "L'ironie de Tamar (Gen 38)", in : *ZAW* 100 (1988), 261-263.
- SKINNER John, *A critical and exegetical commentary on Genesis* (ICC), Edinburg : T. and T. Clark, 1951 (réimpression de 1910).
- SMEND Rudolph sj., *Die Erzählungen des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin : G. Reimer, 1912.
- SMITH-CHRISTOPHER Daniel L., "The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judaeen Community", in : T.C. Eskenazi/K.H. Richards (éds.), 1994, 243-265.
- SOETE Annette, *Ethos der Rettung - Ethos der Gerechtigkeit; Studien zur Struktur von Normenbegründung und Urteilsfindung im Alten Testament und ihre Relevanz für die ethische Diskussion der Gegenwart*, Würzburg : Echter, 1987.
- SOGGIN J. Alberto, *Le livre de Josué* (CAT Va), Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1970.
- *Les livres des Juges*, Genève : Labor et Fides, 1981.
- "Juda and Tamar (Genesis 38)", in : H.A. Mc Kay/D.J.A. Clines (éds.), *Of Prophets Visions and the Wisdom of Sages. Essays in honour of R. Norman Whybray on his seventieth birthday* (JSOT.S 126), Sheffield : Almond Press, 1993, 281-287.
- *Das Buch Genesis*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- SPEISER Ephraim A., *Genesis* (AncB), Garden City - New York : Doubleday, 1964 (2e éd.).
- STADELMANN Rainer, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten* (PÄ 5), Leiden : E.J. Brill, 1967.
- STECK Odil Hannes, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis*, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1996.
- STERNBERG Meir, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington : Indiana University Press, 1985.
- "Biblical Poetics and Sexual Politics: From Reading to Counterreading", in : *JBL* 111 (1992), 463- 488.
- STIEGLER Stefan, *Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem* (BEAT 34), Frankfurt a.M. : Peter Lang, 1994.
- STIPP Hermann-Josef, *Elischa-Propheten-Gottesmänner* (MUS.ATSAT 24), St. Ottilien : EOS Verlag, 1987.
- STOEBE Hans Joachim, *Das zweite Buch Samuelis* (KAT VIII2), Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- STOLZ Fritz, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK. AT 9), Zürich : Theologischer Verlag, 1981.
- TACITE, *Histoires*, Paris : Belles Lettres, 1951.
- TALMON Shemaryahu, "The Judean 'am ha'ares in Historical Perspective", in : *Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies I*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1967, 71- 76.
- TESHIMA Isaiah, "Textual Criticism and early biblical Interpretation", in : J. Krasovec (éd.), *The Interpretation of the Bible* (JSOT.S 289), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998, 165-179.
- van der TOORN Karel, "Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel", in : *JBL* 108/2 (1989), 193-205.
- "The Significance of the Veil in the Ancient Near East", in : D.P. Wright/D.N. Freedman (éds.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish and Near East Ritual, Law and Literature in Honour of J. Milgram*, Winona Lake : Eisenbrauns, 1995, 327-340.

- de VAUX Roland, *Histoire ancienne d'Israël, vol. 1. Des origines à l'installation en Canaan* (EtB), Paris : J. Gabalda et Cie, 1971.
- VAWTER Bruce, *On Genesis. A New Reading*, New York : Doubleday & Company inc., 1977.
- VEIJOLA Timo, *Die Ewige Dynastie*, Helsinki : Svolmalainen Tiedeakatemia, 1995.
- VERMEYLEN Jacques, "Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque", in : A. de Pury (éd.) 1989, 149-197.
- di VITO Robert A., "Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity", in : *CBQ* 61 (1999), 217-238.
- VOELZ James W., "Multiple Signs and Double Texts: Elements of Intertextuality", in : S. Draisma (éd.), 1989, 27-34.
- VOLZ Paul, *Die biblischen Altertümer*, Stuttgart : Calwer Vereinsbuchhandlung, 1925.
- de VRIES Simon J., *1 Kings* (WBC 12), Waco/Texas : Word Books, 1985.
- VUILLEUMIER René/KELLER Carl-Albert, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie* (CAT XIb), Genève : Labor et Fides, 1992.
- WACKER Marie-Theres, "Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers ? 'Kultprostitution' im biblischen Israel und im hinduistischen Indien. Religionswissenschaftliche Überlegungen im Interesse feministischer Theologie", in : *BN* 61 (1992), 51-75.
- *Figurationen des Weiblichen im Hosea Buch* (HBS 8), Freiburg-Basel et al. : Herder, 1996.
- WAHL Harald Martin, *Die Jakobserzählungen: Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität* (BZAW 258), Berlin-New York : de Gruyter, 1997.
- WALSER Gerold, "Heiraten zwischen Griechen und Achämeniden-Prinzessinnen", in : H. Koch/D.N. Mackenzie (éds.), *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, Berlin : D. Reimer, 1983, 87-90.
- WALTKE Bruce K./O'CONNOR Michael P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake : Eisenbrauns, 1990.
- WASHINGTON Harold C., "The Strange Woman (אִשָּׁה זָרָה/בְּכִרְיָה) of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judaeon Society", in : T.C. Eskenazi/K.H. Richards (éds.), 1994, 217-242.
- WEIMAR Peter, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 149), Berlin-New York : de Gruyter, 1977.
- WELLHAUSEN Julius, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin : G. Reiner, 1889 (2e impression avec ajouts).
- WENHAM Gordon J., *Genesis 16-50* (WBC 2), Dallas : Word Books, 1994.
- WESTBROOK Raymond, *Property and the family in the Biblical Law* (JSOT.S 113), Sheffield : JSOT Press, 1991.
- WESTERMANN Claus, *Genesis 12-36* (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1981.
- *Genesis 37-50* (BKAT I/3), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1982.
- WHYBRAY Roger N., "On Robert Alter's *The Art of Biblical Narrative*", in : *JSOT* 27 (1983), 75-86.
- WILDAVSKY Aaron, "Survival must not be gained through sin: the moral of the Joseph stories prefigured through Judah and Tamar", in : *JSOT* 62 (1994), 37-48.
- WILLI Thomas, *Juda - Jehud - Israel* (FAT 12), Tübingen : J.C.B. Mohr, 1995.
- WILLIAMS James G., *Women Recounted. Narrative Thinking and the God of Israel*, Sheffield : Almond Press, 1982.
- WILLIAMSON Hugh G.M., *Ezra, Nehemiah* (WBC 16), Waco/Texas : Word Books, 1985.
- WILLMES Bernd, "«Extreme Exegese». Überlegungen zur Reihenfolge exegetischer Methoden", in : *BN* 53 (1990), 65-99.
- WINTER Urs, *Frau und Göttin* (OBO 53), Fribourg/Suisse-Göttingen : Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- van WOLDE Ellen, "Trendy Intertextuality ?", in : S. Draisma (éd.), 1989, 43-49.
- "Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives", in : *Biblical Interpretation* 5,1 (1997), 1-28.
- WRIGHT Georg R.H., "The Positioning of Genesis 38", in : *ZAW* 94 (1982), 523-529.
- YAMAUCHI Edwin M., "Cultic Prostituton. A Case Study in Cultural Diffusion", in : H.A. Hoffner jr. (éd.), *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (AOAT 22), Neukirchen-Vluyn et al. : Neukirchener Verlag, 1973, 213-222.
- ZAZZO René et al., article "Jumeaux", in : *EncU* 13 (1992), 167-172.
- ZENGER Erich, *Das Buch Ruth* (ZBK. AT 8), Zürich : Theologischer Verlag, 1986.
- "Das Buch Ruth", in : E. Zenger et al. (éds.), *Einleitung in das Alte Testament*, 3e éd. revue et augmentée, Stuttgart : Kohlhammer, 1998, 202-210.
- ZIMMERMANN Frank, "The Birth of Perez and Zerah", in : *JBL* 64 (1945), 377-378.

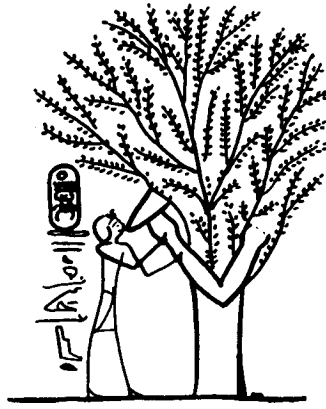


fig. 1



fig. 2



fig. 4

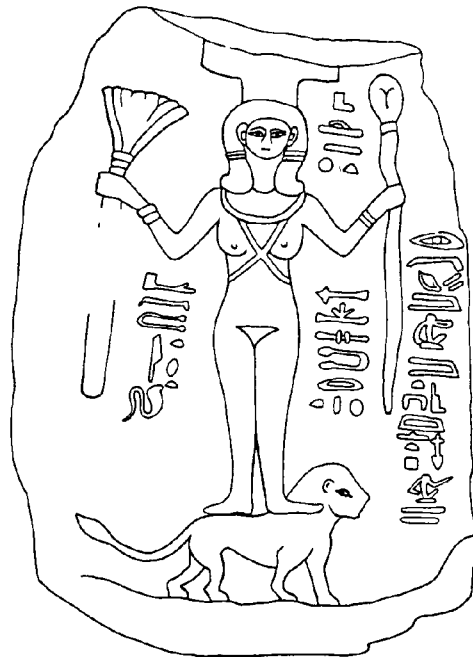


fig. 5



fig. 6

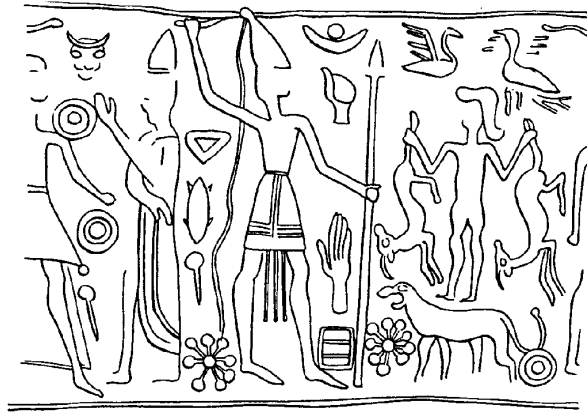


fig. 7



fig. 8

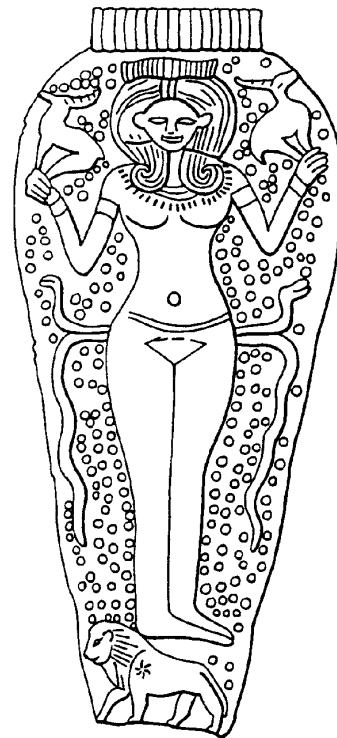


fig. 9

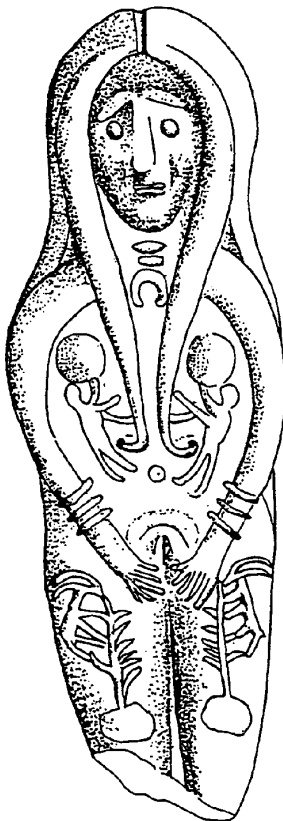


fig. 11



fig. 10



fig. 12

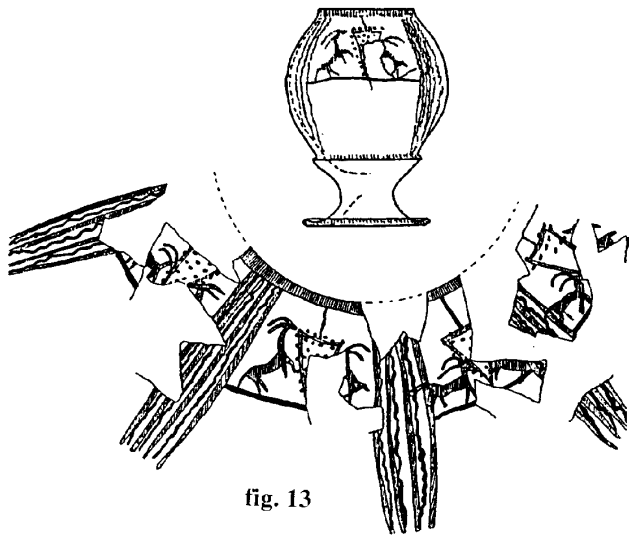


fig. 13



fig. 14



fig. 15

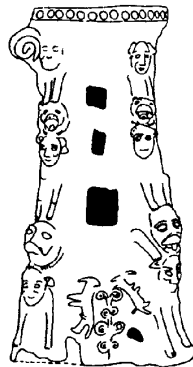


fig. 16

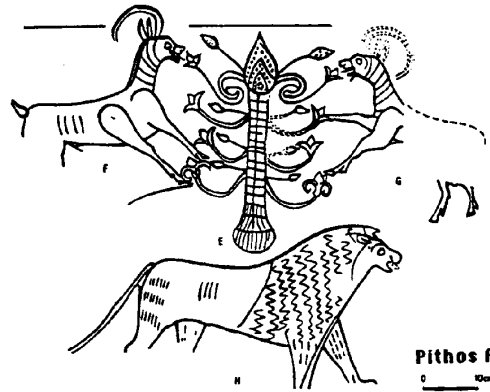


fig. 18

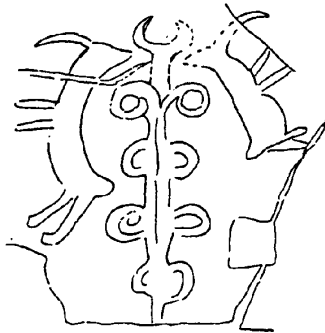


fig. 17



fig. 19



fig. 20

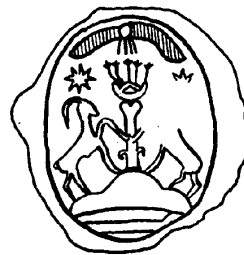


fig. 21



fig. 22

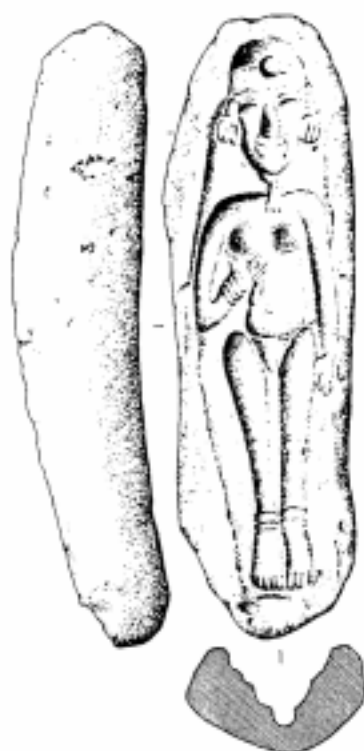


fig. 23

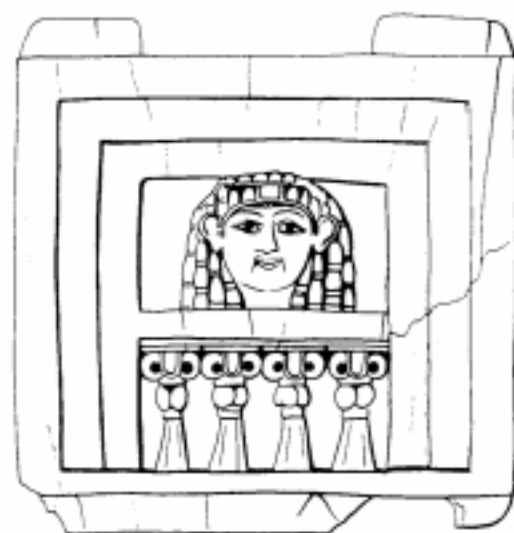


fig. 24



fig. 25



fig. 26