



HAL
open science

Le cycle de Joseph: Sources, corpus, unité

Thomas Römer

► **To cite this version:**

Thomas Römer. Le cycle de Joseph: Sources, corpus, unité. Foi et vie. Cahier biblique, 1987, LXXXVI (3), pp.3-15. <hal-03818827>

HAL Id: hal-03818827

<https://hal.science/hal-03818827v1>

Submitted on 18 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

LE CYCLE DE JOSEPH : SOURCES, CORPUS, UNITÉ¹

Brève présentation de l'exégèse historico-critique

Pour le dire d'abord en une phrase, il s'agit ici de situer l'histoire de Joseph dans l'histoire. Il est certes possible de lire et d'interpréter Genèse 37-50 tel que ce passage se présente à nous aujourd'hui, sans que nous cherchions à savoir qui sont les auteurs de cette histoire, dans quel milieu elle a été conçue et formulée, et à quelles préoccupations contemporaines elle doit ses développements thématiques. En effet, comme l'ont montré de diverses manières les exégètes traditionnels juifs et chrétiens, ou de grands romanciers comme Th. Mann, et comme le fait aussi l'exégèse structuraliste qui est présentée dans l'un des articles de ce numéro, l'histoire de Joseph est en elle-même porteuse de sens sans qu'il soit nécessaire de se référer explicitement à un contexte historique. Ce que l'exégèse historico-critique, elle, cherche à savoir ou à faire, — dans la mesure où elle atteint son objectif — c'est de reconstruire l'univers politique, sociologique, géographique, culturel et mental dans lequel cette histoire est née. L'exégèse historico-critique veut donc trouver le contexte initial dans lequel une histoire a été porteuse de sens. Ensuite elle se pose la question de savoir s'il y a plusieurs niveaux de sens et de fonctionnement de texte en question. Est-ce que l'histoire originelle a été transformée, modifiée, élargie ? est-ce qu'elle a été utilisée à d'autres fins que celles de son contexte originel ? Et aussi, quelle est la fonction du récit dans sa forme « canonique », tel que nous le trouvons aujourd'hui dans l'Ancien Testament ?

1. Cet article a été entrepris dans le cadre d'une recherche menée avec Albert de Pury, professeur d'Ancien Testament, Université de Genève (à paraître).

Pour une étude sur l'histoire de Joseph, en français : voir R. Martin-Achard, « Problèmes soulevés par l'histoire biblique de Joseph », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1972, p. 94-102.

Nous remercions le professeur O. Millet pour l'aide qu'il nous a apportée en vue de la version définitive de cet article.

1. Les enjeux

1.1. Dans le Pentateuque ou l'Hexateuque (si l'on inclut le livre de Josué) nous trouvons des traditions différentes sur les origines d'Israël. Nous pouvons distinguer :

- les traditions des Patriarches ;
- les traditions de l'Exode ;
- les traditions concernant la vie d'Israël dans le désert ;
- les traditions autour du Sinaï et du don de la Loi ;
- les traditions de la conquête.

La suite plus ou moins « chronologique » de ces récits est certainement due à une vaste activité théologique et rédactionnelle. Elle ne correspond pas à une « histoire du salut » que l'on pourrait ancrer dans l'histoire réelle et dans laquelle Dieu aurait manifesté sa révélation en commençant par Abraham et en allant jusqu'à la conquête du pays ou encore plus loin. Il suffit de lire les histoires d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et celle de l'Exode, pour s'apercevoir de la grande différence qui existe entre elles. La tradition des Patriarches présuppose la vie de la famille, ou du clan *dans* le pays de Canaan. Toute l'intention est centrée sur l'alliance avec Abraham (deux fois, en Genèse 15 et 17), et sur la promesse du pays.

Mais tout à coup la scène change : la promesse du pays ne s'accomplit pas (du moins, pas encore), maintenant Israël se trouve en Egypte. Et par ailleurs l'histoire de Joseph est tout à fait autre chose que la suite des récits patriarcaux. Elle révèle toute une autre structure, et elle appartient à un autre genre littéraire. La thématique semble également très différente : Genèse 37-50 ne mentionne ni *berit* (alliance) ni la promesse du pays. A part Genèse 39, le nom propre du Dieu d'Israël, YHWH, n'apparaît pas dans cette histoire, et quand on parle de Dieu on utilise l'appellation neutre d'Elohim. Or cette histoire n'appartient pas non plus au complexe de l'Exode. Où est alors sa place, où est-elle née ? Plusieurs réponses ont été apportées à cette question.

1.2. Parmi les nombreuses tentatives de retrouver le contexte historique qui a donné naissance à l'histoire de Joseph, nous allons nous limiter à évoquer les deux exemples que voici :

G. von Rad² proposa de comprendre l'histoire de Joseph comme un chef d'œuvre littéraire remontant à l'époque salomonienne et reflétant les idéaux moraux, esthétiques et religieux des cercles de sages proches de la cour. Le but du récit — d'après von Rad — aurait été de montrer qu'un jeune homme bien élevé, doué à la fois d'intelligence, de sens moral, de savoir vivre et de confiance en Dieu, est capable de survivre aux périls les plus graves, et qu'il peut même s'élever aux responsabilités les plus importantes. En conséquence de quoi, l'histoire de Joseph aurait été contée aux jeunes élèves de fonctionnaires à la cour. Elle témoigne de ce que von Rad a appelé le siècle des lumières salomonien.

Récemment, A. Meinhold³ a soutenu que Genèse 37-50 appartenait à un genre littéraire qu'il appelle « la nouvelle de la diaspora ». D'après lui, ce genre reflète les préoccupations et les expériences de la communauté juive installée à l'époque post-exilique à Babylone ; le but de ce récit serait de montrer aux Juifs de la diaspora que leur avenir se situe bien dans leur « pays d'accueil », et qu'ils ont donc toutes les chances de prospérer et d'acquérir des positions influentes pour peu qu'ils fassent confiance à la providence divine et à leur propre initiative.

Face à ces deux thèses, les enjeux se situent à trois niveaux différents :

Premièrement, sur le plan de la reconstruction de l'histoire, le récit nous informe-t-il sur l'époque salomonienne et sur sa mentalité, ou sur l'état d'esprit régnant dans une communauté juive de l'époque post-exilique vivant loin de sa patrie d'origine ? Est-ce que la détermination du milieu producteur peut nous conduire vers des hypothèses concernant la structure de la société israélite ou de la société juive, leurs luttes de pouvoir, leurs conflits etc. ?

Deuxièmement, sur le plan de l'histoire de la composition du Pentateuque, Genèse 37-50 formant la charnière entre les récits des Patriarches et le récit de l'Exode, en quoi l'adoption d'une origine salomonienne ou d'une origine post-exilique va-t-elle

2. G. von Rad, « Josephsgeschichte und ältere Chokma », *Vetus Testamentum Supplement* 1, Leiden, Brill, 1953, p. 120-127.

3. A. Meinhold, « Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches : Diasporanovelle I », *Z.A.W.*, 87, 1975, p. 306-324 ; « Diasporanovelle II », *Z.A.W.*, 88, 1976, p. 72-93.

affecter notre vision globale du devenir des traditions fondatrices d'Israël ?

Enfin, sur le plan de l'interprétation du récit, en quoi la détermination d'un milieu influe-t-elle notre perception du sens ?

2. Le problème de l'unité littéraire de l'histoire de Joseph

Pour pouvoir répondre aux questions précédentes, il faut d'abord voir si le récit de Joseph est à comprendre comme unité littéraire au niveau diachronique, ou s'il faut postuler des couches/sources différentes qu'il faut d'abord interroger séparément quant aux questions que nous venons de poser. Voyons tout de suite les hypothèses qui sont en présence :

— l'hypothèse classique partant de l'hypothèse des documents : il y aurait deux sources parallèles (J/E), avec quelques morceaux de P (voir par exemple Seebass⁴) ;

— l'hypothèse d'une unité littéraire de 37-50 avec quelques ajouts minimes (Donner, Willi-Plein, et d'autres⁵) ;

— l'hypothèse des suppléments : un récit de base avec des ajouts successifs (Schmitt, et d'autres⁶).

Reprenons donc ces trois modèles et essayons de voir quelle est la solution la plus probable.

2.1. *La théorie des documents* : elle me semble poser trop de problèmes pour pouvoir être sérieusement adoptée :

L'argument principal de cette théorie classique des documents, c'est-à-dire la distinction des noms de YHWH employé par le Yahwiste, et d'Elohim par l'Elohiste, ne fonctionne pas, car — comme nous l'avons déjà remarqué — ce n'est qu'en Genèse 39 qu'apparaît le nom de YHWH.

Du coup, les défenseurs de cette thèse avancent d'autres arguments ; il y aurait des doublets, des contradictions :

a) — en 37,25ss : les frères veulent vendre Joseph à des Ismaélites ;

4. H. Seebass, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1978.

5. H. Donner, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*, Heidelberg, 1976 ; I. Willi-Plein, « Historiographische Aspekte der Josephsgeschichte », *Henoah*, I, 1979, p. 305-331.

6. H.C. Schmitt, *Die nichtpriestliche Josephsgeschichte* (B.Z.A.W. 159), Berlin - New-York, de Gruyter, 1980.

— en 37,28 : ce sont les Madianites qui emmènent Joseph en Egypte.

Mais cela ne nous conduit pas forcément vers la conclusion qu'il y aurait deux couches parallèles contradictoires. D'autres explications sont en effet possibles : en Juges 8,22-24, les Madianites et les Ismaélites sont considérés comme deux groupes identiques. Ou encore, quand les Ismaélites apparaissent au v. 25, Juda propose de vendre Joseph, ce qui provoque une discussion entre les frères. Ainsi, les Madianites peuvent apparaître sans être aperçus, ce sont eux qui volent Joseph et le vendent aux Ismaélites, c'est-à-dire que le projet de Juda est ainsi réalisé sans que les autres frères de Joseph en sachent rien. Cette interprétation est beaucoup plus logique au regard de la suite du récit, puisque les frères ne savent pas ce qui est arrivé à Joseph ; c'est pour cette raison qu'ils ne peuvent le reconnaître en Egypte : voir 40,15 (« J'ai été enlevé du pays des Hébreux »). 37,36b (« Potiphar, officier de Pharaon... ») a été rajouté après l'insertion du chap. 38. Avant, tout était clair ; les Madianites avaient vendu Joseph, *'El Mišrayim*, « vers l'Egypte », donc aux Ismaélites qui sont allés en Egypte, cf. 39,1.

b) Double emploi de « Jacob/Israël » pour désigner le père de Joseph. En soi ce double nom ne devrait pas être gênant, puisque l'identification de Jacob avec Israël, ancêtre éponyme des douze tribus d'Israël, est certainement connu et de l'auteur et du destinataire. Une explication possible peut être avancée, à savoir que là où il s'agit de l'histoire « personnelle » de l'histoire de la famille, on utilise « Jacob », et que là où l'on trouve des aspects de l'histoire du peuple, on parle d'« Israël », et de ses fils comme *B'ney Yiśraël*.

c) Il y a beaucoup d'autres éléments qui apparaissent deux fois, mais on peut très bien les expliquer comme des moyens stylistiques. Redford⁷ et d'autres ont montré que tout le récit de Joseph est marqué par ce principe du double emploi :

- deux rêves de Joseph ;
- deux exhortations à Joseph d'aller voir ses frères ;
- deux frères (Juda et Ruben) qui interviennent pour Joseph ;

7. D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, (coll. V.T.S. 20), Leiden, Brill, 1970.

- Joseph est deux fois prisonnier ;
- deux rêves qu'il interprète en prison, deux rêves de Pharaon ;
- deux voyages des frères en Egypte ;
- deux fois on cache quelque chose de précieux dans leurs sacs ;
- deux fois audience avec Joseph ;
- deux fois les frères sont accusés d'être des espions ;
- deux invitations (de la part de Joseph et de celle du Pharaon) aux frères de s'installer en Egypte ; etc.

Il s'agit là d'un moyen stylistique qui a surtout deux fonctions, emphatique d'une part, puisqu'il s'agit d'insister sur l'importance de quelque chose ; et d'autre part, le déroulement de l'histoire est retardé, ce qui augmente le suspense.

2.2. *Le roman de Joseph comme unité littéraire*

L'hypothèse de postuler que tous les éléments de 37-50 faisaient partie du récit originel n'est guère probable.

Il y a des chapitres qui n'ont pas grand chose à voir avec l'histoire de Joseph, notamment Genèse 38, qui interrompt la suite 37-39 ; cette histoire de Juda et de Tamar (que l'on ne trouve pas dans les « catéchismes ») n'a pas de lien avec Joseph. Elle a été insérée ici à cause des réflexions chronologiques. Elle ne peut ni suivre (se passant en Palestine), ni précéder (à cause de l'âge de Juda) l'histoire de Joseph. D'après Redford, cette insertion est l'œuvre du rédacteur final, et il faut envisager ce chapitre dans ses rapports avec 34 et 35,21-22 (fautes d'ordre sexuel).

Genèse 48 et 49 interrompent la scène de la mort de Jacob (cf. 47,31 ; 50,1) : cf. Donner, Redford. Pour 48, c'est la bénédiction d'Ephraïm et de Manassé : étiologie des tribus, supériorité d'Ephraïm par rapport à Manassé. Pour 49, ce sont des sentences tribales. Il s'agit certainement des traditions indépendantes que l'on a peut-être insérées ensemble avec Deutéronome 33 à la fin du premier et du dernier livre du Pentateuque, et dans les deux cas elles précèdent la mort des deux personnes fondatrices de l'identité d'Israël, Jacob (identité ethnique), et Moïse (identité religieuse).

A part cela, il y a l'intérieur de Genèse 37-50 quelques éléments sacerdotaux « P », et heureusement tous les exégètes sont sur ce point plus ou moins d'accord ; les textes « P » sont :

— 37,1 : « Jacob habita au pays où son père avait émigré, le pays de Canaan ; 37,2 voici les *Toledoth* de Jacob » ;

— 47,6-7 : « Les fils d'Israël prirent leur cheptel et les brebis qu'ils avaient acquises dans le pays de Canaan. Jacob se rendit en Egypte avec tous ses descendants, ses fils et les fils de ses fils avec lui, ses filles et les filles de ses fils. Il fit venir avec lui toute sa descendance en Egypte ; 47,8 : Voici les noms des fils d'Israël qui vinrent en Egypte... » (liste jusqu'au v. 26) ;

— 47,27 : « Israël habita au pays d'Egypte en terre de Goshen, les Israélites y devinrent propriétaires, ils y furent féconds et très prolifiques. Jacob vécut dix-sept ans au pays d'Egypte, et la durée de la vie de Jacob fut de cent quarante-sept ans » ;

— 49,29-33 : la mort de Jacob ;

— 50,12-13 : « Les fils de Jacob agirent à son égard selon ses ordres. Ils le transportèrent au pays de Canaan et l'enterrèrent dans la caverne du champ de Makpéla, le champ acquis par Abraham d'Ephron le Hittite, à titre de propriété funéraire, en face de Mamré » ;

— Exode 1, 1-5a : « Et voici les noms des fils d'Israël venus en Egypte, ils étaient venus avec Jacob, chacun et sa famille... les descendants d'Israël étaient en tout soixante-dix personnes, et les fils d'Israël fructifièrent, pullulèrent, se multiplièrent et devinrent de plus en plus forts, le pays en était rempli : 1,13. Alors les Egyptiens asservirent les fils d'Israël avec brutalité, et ils leur rendirent la vie amère par une dure servitude... ». On fait une constatation étonnante, si on accepte cette extraction de « P » : le récit sacerdotal effectue le lien Patriarches-Exode sans avoir besoin d'une histoire de Joseph. Nous reviendrons sur cette question.

En résumé, la thèse de l'unité littéraire du roman de Joseph doit être modifiée. Il y a des éléments « P » indépendants, et des chapitres qui relèvent d'une origine différente.

2.3. Après tout ce que nous venons de dire, il semble qu'il faut adhérer à une sorte d'*hypothèse de suppléments*. Il y a un roman cohérent de Joseph, qui n'a été lié que secondairement à d'autres éléments. Il faudrait maintenant essayer de délimiter à peu près ce roman originel.

D'après Redford, Genèse 37 annonce cinq développements auxquels le lecteur va s'attendre pour la suite du récit :

1) l'exaltation de Joseph, réalisée en 39-41 ;

- 2) l'obéissance de ses frères, 42 ;
- 3) la rétribution pour le péché de ses frères, 42-44 ;
- 4) la révélation de Joseph vis-à-vis de sa famille, 45 ;
- 5) l'hommage de son père, 47,31 ;
- 6) on pourrait ajouter un sixième point, concernant la mort de Jacob (37,55), falsifiée en 50,1 ; l'histoire originelle serait composée des passages suivants : 37,3-36 ; 39-45 ; 46,28-47,31 ; 50,1-21.

G.W. Coats ⁸ propose le schéma suivant :

- 1) Exposition 37,1-4 ;
- 2) Complication 37,5-36 ;
- 3) Digression 39-41 ;
- 4) Complication 42 ;
- 5) Dénouement 43-45 ;
- 6) Conclusion 46-47.

En plus de « P » et de 38 ; 48-49, il faut « éliminer » les remarques du rédacteur final qui veut encadrer l'histoire de Jacob dans son contexte actuel. Il s'agit notamment de :

* — 46,1-5, qui fait le lien avec Isaac (style d'un oracle de salut), et avec l'Exode (ici la descente de Jacob est comprise comme quelque chose de définitif : cf. Redford p. 19, « Genesis-editor ») ;

— 50, 15-25 : (1) nouvelle réconciliation, v. 15-21 ; pour ces versets il me semble très difficile de trancher ;

(2) le v. 24 rappelle la promesse faite aux Patriarches (rédacteur final du Pentateuque), et fait une perspective concernant l'Exode ;

(3) le v. 25 enfin : « promenade » des ossements de Joseph, réalisée à travers Exode 13,19/Josué 24,32 ; c'est l'œuvre d'un rédacteur qui fabrique un Hexateuque en liant les livres depuis la Genèse jusqu'à Josué.

A part ces retouches rédactionnelles, nous avons donc un roman de Joseph cohérent et indépendant. Les seules traditions présumées chez le lecteur sont les noms de Jacob/Israël et celles des douze fils (dont seulement cinq sont mentionnés par leur nom).

8. G. W. Coats, *From Canaan to Egypt. Structural and theological Context for the Joseph Story*. Washington, 1976.

C'est le roman d'un jeune Israélite qui arrive par la faute de ses propres frères en Egypte, mais qui parvient malgré des obstacles initiaux à y faire carrière. C'est lui qui va pouvoir sauver ses frères et son père grâce à son succès dans un pays étranger. L'auteur du roman a souvent recours à l'ironie :

— 37,26 : Juda propose de vendre Joseph pour avoir du « profit », mais ce sont les Madianites qui vont réaliser le bénéfice en vendant Joseph aux Ismaélites ;

— 40,13-19 : *nas'a roš*, « élever la tête » : quant au échançon, Joseph rétablit son ancienne position (40,13), quant au boulanger, il sera pendu (40,19) ;

— les interprétations des rêves par Joseph lui causent malheur quand il est chez lui en Palestine, mais elles sont pour lui une source de bonheur quand il est en Egypte ;

— en 45,8 la constatation de Joseph quand il révèle son identité à ses frères : « ce n'est donc pas vous qui m'avez envoyé ici, mais c'est Dieu ». Les frères n'étaient que des marionnettes.

3. L'histoire de Joseph et son contexte littéraire.

Indices concernant la composition du Pentateuque, et les traditions en Israël concernant les « origines » du peuple.

Nous avons vu que l'histoire de Joseph se suffit à elle-même, et qu'actuellement elle fait le pont entre les Patriarches et l'Exode. Mais est-ce que c'est dans ce but qu'elle a été composée ? Ou, pour poser la question autrement, est-ce que les textes qui précèdent ou qui suivent l'histoire de Joseph montrent des indices que Genèse 37-50 avait depuis le début cette fonction de pont ?

a) Contexte antérieur. Avec Genèse 34 ; 35, 12-22 et 38, on semble entrer progressivement dans le contexte des récits sur les *filis* de Jacob. Mais ces récits ne font aucune allusion à Joseph. De plus, ils présentent un genre littéraire tout à fait différent, puisqu'il s'agit de récits qui traitent de fautes d'ordre sexuel. Le nom de Joseph n'apparaît qu'en 30,24 à l'intérieur du récit étiologique qui explique les noms des fils de Jacob (Joseph = « que Dieu ajoute »).

b) Contexte postérieur. En Exode, 1, 5b, 6-8, nous trouvons une référence explicite à Joseph. Le v. 8 parle d'un nouveau Pharaon qui ne connaît pas Joseph. Cela introduit une nouvelle

époque, et un changement dans les rapports entre Pharaon et Israël (nous trouvons le même schéma pour l'introduction de l'époque des Juges en Juges 2,10). Mais après ces quelques versets, nous avons seulement les deux versets d'Exode 13,19 et de Josué 24,32, qui, comme nous l'avons dit, relèvent d'un rédacteur tardif. A part cela, il n'y a plus de traces de Joseph.

c) Peut-on alors lire le début de l'Exode (Ex 1-15) sans connaissance de l'histoire de Joseph ? A l'exception des versets 1,5b-8, qui peuvent être enlevés de leur contexte sans difficulté, rien en Exode 1-15 ne nous oblige à avoir connaissance de l'histoire de Joseph. *Elle n'est pas la seule explication possible de la présence des Israélites en Egypte.* Se pose dès lors la question suivante : en supposant que l'histoire de Joseph n'existe pas encore au moment de la composition d'Exode 1-15, y a-t-il un autre moyen d'expliquer la présence des ancêtres en Egypte, ou est-ce que cette présence demande elle-même à être expliquée ? A ce moment de notre enquête, un travail sur les résumés historiques dans l'Ancien Testament s'impose.

d) *Brève évaluation des sommaires historiques*

L'Ancien Testament atteste l'idée selon laquelle Jacob (éventuellement accompagné de ses fils) descend en Egypte : Deutéronome 10,22 ; 26,5 ; Josué 24,4 ; 1 Samuel 12,8.

A côté de cela, nous avons des traditions selon lesquelles les ancêtres d'Israël se trouvent simplement en Egypte : Deutéronome 6,21ss ; Ezéchiel 20,5ss ; Amos 2,10 ; Osée 11,1-5 ; 12,10 et 14 ; 13,4 ; Psaumes 78, 12ss ; 106,6-8 ; 136,10-15.

Le seul texte dans l'Ancien Testament qui connaît encore l'histoire de Joseph est le Psaume 105, 18-23, texte très tardif, qui présuppose l'état actuel du Pentateuque. L'histoire de Joseph, donc, n'est pas connue dans sa fonction de lien rédactionnel, en dehors de ce dernier texte. Résumons : quatre textes attestent une descente en Egypte ; tous sont deutéronomiques ou post-deutéronomiques (VI^e-V^e siècles) ; il y a une multitude de textes qui mentionnent la présence des ancêtres en Egypte *sans* une descente quelconque, et les plus anciens sont ceux d'Osée (VIII^e siècle).

e) *Bilan provisoire :*

Au début, nous avons l'idée de la naissance du peuple

d'Israël en Egypte, sans interrogation sur les raisons de la présence du peuple dans ce pays (est-ce que l'on savait que des groupes asiatiques y vivaient ?).

Ensuite, ce groupe est rattaché à un ancêtre vivant en Palestine (probablement Jacob), selon une tradition « autochtone » qui circule dans un autre milieu. Ce rattachement se fait par la descente de Jacob en Egypte.

Cet ancêtre est élargi à deux ou trois ancêtres (cf. Josué 24 et Néhémie 9). « P » crée peut-être un Pentateuque en miniature (sans récit sur Joseph).

L'histoire de Joseph est introduite ; Genèse 37-50 est le seul témoin, en dehors du Psaume 105.

4. Genre littéraire et datation

Quels sont les critères qui permettraient de dater le roman de Joseph et de trouver son milieu producteur ?

a) Possibilités de datation, abstraction faite du contenu de l'histoire :

— la concordance : à l'époque pré-exilique, « Joseph » (souvent mis en parallèle avec Ephraïm-Manassé) est employé pour désigner le royaume du Nord chez les prophètes, mais toujours dans un sens négatif (cf. Amos, 5,6 ; 6,6 ; Abd 18 ; cf. également Psaume 78,67). C'est seulement après l'exil que « Joseph », comme nom désignant le Nord ou même tout Israël, commence à avoir une signification positive (cf. Zacharie 10,6 : « Je renforce la maison de Juda et la maison de Joseph » ; Psaume 89,2 : « YHWH le berger d'Israël qui conduit Joseph » ; Ezéchiel 47,13 : « Joseph a deux parts ») ;

— traces de l'histoire de Joseph dans le reste de l'Ancien Testament : comme nous l'avons vu, elles en sont absentes à part dans le Psaume 105,

— analyse du vocabulaire employé en Genèse 37-50 : Redford donne cinquante-deux exemples de mots qui n'apparaissent que dans l'histoire de Joseph et dans la littérature tardive.

Il y a donc des indices extérieurs qui nous conduisent vers une datation plutôt « tardive ».

b) Critères internes. Thèse.

Il est plus simple de présenter d'abord une thèse. L'histoire de Joseph est une nouvelle de la diaspora, écrite pour la diaspora égyptienne, pour que celle-ci puisse trouver son identité et se maintenir dans l'« orthodoxie » qui commence à régner à Jérusalem après le retour, à l'époque perse, des parties de la diaspora babylonienne. Le roman de Joseph est donc à dater des VI^e-V^e siècles. Nous savons par ailleurs, à cause de l'histoire de la colonie juive d'Eléphantine, qu'il y avait des conflits permanents entre ces Juifs d'Égypte et Jérusalem. (voir aussi Jérémie 44). Le roman de Joseph polémique contre la théologie « restrictive » de l'orthodoxie palestinienne. Voici les arguments en faveur de cette thèse :

— le peuple étranger est décrit comme accueillant, le Pharaon est tout à fait gentil, et il réussit davantage quand il est conseillé par un Juif (*cf.* l'histoire d'Esther) ;

— l'histoire montre que l'on peut vivre et réussir dans une terre étrangère ; les ossements des Juifs de la diaspora doivent être enterrés en Palestine (on connaît cette pratique quelques siècles plus tard à Beth-Shéarim) ;

— Genèse 41 nous montre un Juif qui « invente » l'institution typiquement égyptienne du stockage du blé ; un tel texte n'est pas possible avant l'époque perse ;

— Genèse 47,24ss évoque la question des impôts pour le Pharaon. Nous savons que les Juifs de la diaspora deviennent leveurs d'impôts. Ce texte serait alors une justification du fait qu'on est à l'origine de ce système économique ;

— le même chapitre constate que Pharaon obtient le contrôle sur toutes les terres d'Égypte, seul le clergé n'est pas taxé. Mais dans des périodes antérieures à la XXVI^e dynastie, les temples étaient normalement taxés. Hérodote (V^e siècle) constate par exemple que les prêtres égyptiens sont exonérés des taxes ;

— Genèse 39 met en avant un certain comportement éthique, un contrôle de la sexualité qui est très proche de Proverbes 1-8, texte également post-exilique.

Quant aux éléments de polémique contre l'orthodoxie de Jérusalem, les voici :

— d'abord, toute la structure du récit indique que c'est par la faute de Juda que Joseph vient en Egypte. Ce n'est pas lui qui y est allé de son plein gré, et c'est de la périphérie que vient le salut pour le centre. La Palestine est même obligée de se déplacer vers l'Egypte (donc, nous avons un Exode à l'envers, — contre l'Exode officiel de l'orthodoxie babylono-jérusalémitique) ;

— la théologie est plutôt éclairée. On ne parle ni de la Torah, ni de la *berith*. Dieu n'est que rarement appelé *YHWH*, il est appelé *Elohim*. Toute l'importance est mise sur un certain comportement éthique, à l'intérieur duquel la ruse trouve tout à fait sa place ;

— en 41,50-52, Joseph devient le gendre d'un prêtre égyptien ! Il a deux fils d'une Egyptienne (deux tribus en sortiront, alors que dans la version « officielle » de 1 Chroniques 7,29, il n'en est pas question). Joseph pratique donc les mariages mixtes, contre lesquels Esdras (Esdras 10) et ses successeurs luttent avec beaucoup de ferveur ;

— en 43,32, la remarque selon laquelle les Egyptiens ne peuvent pas manger avec les Hébreux est probablement une allusion ironique aux lois alimentaires et à l'exclusivisme prôné par le pouvoir sacerdotal de Jérusalem.

Conclusion

L'histoire de Joseph est née aux VI^e-V^e siècles, dans la diaspora égyptienne, pour donner à celle-ci une identité, un père fondateur, et pour s'opposer à l'impact de l'orthodoxie de Jérusalem par le moyen de la polémique et de l'ironie. A l'Exode officiel on oppose un Exode inversé.

Cette histoire ne fut pas du tout conçue comme une charnière entre les Patriarches et l'Exode. La version « P » parle encore tout simplement de la descente de Jacob et de ses fils en Egypte.

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.

Thomas RÖMER.

**LES ÉQUIPES DE
RECHERCHE BIBLIQUE**

PRIX ERB

Vous êtes un passionné de la Bible, de la lecture, et de l'étude biblique.

Vous avez envie de produire un ouvrage de vulgarisation dans le domaine de la recherche biblique.

Vous orientez votre travail sur l'un des deux sujets proposés par les Equipes de Recherche Biblique.

Vous pouvez voir votre œuvre éditée, et recevoir l'un des deux prix de ce concours :

- Premier prix : 10.000 F.
- Deuxième prix : 5.000 F.

Les candidats rédigeront un travail original d'une cinquantaine de pages dactylographiées à l'intention d'un public de non-spécialistes sur l'un des sujets suivants :

- Illustration de l'intérêt d'outils scientifiques pour la compréhension des textes bibliques.
- Une femme (ou la femme, ou des femmes...) de la Bible à partir des recherches théologiques et sociologiques actuelles.

Les manuscrits devront parvenir avant le 15 novembre 1987.

Ce prix est lancé grâce à un don reçu par les ERB à la mort de Suzanne de Dietrich. Le jury, composé de théologiens et d'enseignants, est présidé par le Professeur Pierre Geoltrain.

Le règlement du concours, et des renseignements complémentaires peuvent être demandés à :

Prix ERB - Equipes de Recherche Biblique
Fédération Protestante de France
47 rue de Clichy 75009 PARIS