



La thématique de l'Exode dans les récits patriarcaux

Thomas Römer

► To cite this version:

Thomas Römer. La thématique de l'Exode dans les récits patriarcaux. Marguerat, Daniel. La Bible en récits : l'exégèse biblique à l'heure du lecteur, 48, Labor et Fides, pp.186-195, 2003. <hal-03819955>

HAL Id: hal-03819955

<https://hal.science/hal-03819955v1>

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.



HAL Authorization

Collection dirigée par Daniel Marguerat, avec la collaboration de Elian Cuvillier, Christian Grappe, Alfred Marx, Thomas Römer et Jean Zumstein.

1. H. von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne*, 1971
2. C.-F.-D. Moule, *La genèse du Nouveau Testament*, 1971
3. E. Käsemann, *Essais exégétiques*, 1972
4. O. Cullmann, *Le milieu johannique*, 1976
5. F. Bovon, *Luc, le théologien*, 1988²
6. D. Marguerat, *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu*, 1995²
7. L. Wissner, Jérémie, *Critique de la vie sociale*, 1982
8. A. Lacocque, *Daniel et son temps*, 1984
9. M.-A. Chevalier, *L'exégèse du Nouveau Testament*, 1984
10. J.-D. Kaestli et coll., *Le canon de l'Ancien Testament*, 1984
11. C. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1985
12. M. Carrez, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, 1984
13. H. Bost, *Babel*, 1985
14. H. Mottu, *Les « confessions » de Jérémie*, 1986
15. B. Wildhaber, *Paganisme populaire et prédication apostolique*, 1987
16. E. Lohse, *Théologie du Nouveau Testament*, 1987
17. F. Vouga, *Jésus et la loi selon la tradition synoptique*, 1988
18. G. Bornkamm, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, 1988
19. A. de Pury éd., *Le Pentateuque en question*, 1991²
20. J.-D. Kaestli et coll., *La communauté johannique et son histoire*, 1990
21. H.D. Lance, *Archéologie et Ancien Testament*, 1990
22. M. Taradach, *Le Midrash*, 1990
23. D. Marguerat et J. Zumstein éd., *La Mémoire et le Temps*, 1991
24. P. Prigent, *L'image dans le judaïsme*, 1991
25. J. Zumstein, *Miettes exégétiques*, 1992
26. F. Bovon, *Révélation et écritures*, 1993
27. J. Burnier-Genton, *Le Rêve subversif d'un sage*, 1993
28. S. Amsler, *Le dernier et l'avant-dernier*, 1993
29. M. Ngayihembako, *Les temps de la fin*, 1994
30. J.-D. Macchi, *Les Samaritains : histoire d'une légende*, 1994
31. Y. Redalié, *Paul après Paul*, 1994
32. D. Marguerat éd., *Le déchirement*, 1996
33. G. Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif*, 1996
34. A. de Pury, T. Römer et J.-D. Macchi éd., *Israël construit son histoire*, 1996
35. F. Vouga, *Les premiers pas du christianisme*, 1997
36. A. Rakotoharintsifa, *Conflits à Corinthe*, 1998
37. M. Taradach et J. Ferrer, *Un Targum de Qoheleth*, 1998
38. D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 1998
39. H. Conzelmann et A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, 1999
40. D. Marguerat et A. Curtis éd., *Intertextualités. La Bible en échos*, 2000
41. D. Marguerat éd., *Introduction au Nouveau Testament*, 2001²
42. C. Grappe, *Le Royaume de Dieu*, 2001
43. F. Vouga, *Une théologie du Nouveau Testament*, 2001
44. J.-D. Macchi et T. Römer, *Jacob. Un commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, 2001
45. O. Mainville et D. Marguerat éd., *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, 2001
46. M. Rose, *Une herméneutique de l'Ancien Testament*, 2003
47. Y. Bourquin et E. Steffek éd., *Raconter, interpréter, annoncer*, 2003
48. D. Marguerat éd., *La Bible en récits*, 2003

Daniel MARGUERAT éd.

La Bible en récits

L'exégèse biblique
à l'heure du lecteur

*Colloque international d'analyse narrative
des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)*

LABOR ET FIDES
Genève 2003

LA THÉMATIQUE DE L'EXODE DANS LES RÉCITS PATRIARCAUX

Thomas Römer
Université de Lausanne

1. Le point de départ : la recherche récente sur le Pentateuque et la théorie de deux mythes d'origine concurrents

Les sociologues et les psychologues soulignent volontiers le fait que la question de l'identité surgit lorsque celle-ci ne va plus de soi. C'est au moment de crises, de bouleversements affectant la situation individuelle ou collective, que l'appartenance à un groupe, à une ethnie, etc., pose soudain question. Nicole Loraux a montré que, dans le cas de la Grèce ancienne, on peut distinguer deux types de mythes d'origine qui sont souvent liés à des revendications territoriales¹ : l'un développe une conception « autochtone », selon laquelle l'ancêtre fondateur a toujours été dans le territoire du groupe (il est né de la terre, d'un arbre, d'une pierre, etc.), et l'autre une conception de type « exodique », où l'on habite cette fois la terre parce que des ancêtres venant d'ailleurs s'y sont installés.

La recherche récente sur le Pentateuque confirme une telle approche. En 1976, Rolf Rendtorff montra les failles et les incohérences de la théorie documentaire traditionnelle, dont l'édifice reposait surtout sur l'idée d'un Yahviste salomonien qui aurait été responsable de la première trame narrative englobant l'ensemble du Penta-, voire de l'Hexateuque. L'un des principaux arguments de Rolf Rendtorff pour contester l'existence de ce document yahviste était le constat de la rupture perceptible entre la Genèse et l'Exode. Cette rupture se fait jour au moment de la vocation de Moïse ; Rolf Rendtorff remarque avec raison que « le pays est ici introduit comme s'il était inconnu... rien n'est dit sur le fait que les Patriarches y avaient vécu et que Dieu le leur avait promis comme possession perpétuelle, à eux et à leurs descendants »². Cette découverte d'une différence entre

la tradition des Patriarches et celle de l'Exode n'était pas une nouveauté. En 1928 déjà, Kurt Galling avait insisté sur le fait que la Bible hébraïque connaît deux traditions d'origine du peuple de YHWH ; néanmoins, il estimait alors que ces deux traditions avaient été rattachées l'une à l'autre à l'époque pré-monarchique déjà³.

C'est seulement avec la mise en question du modèle classique (wellhausenien) de la formation du Pentateuque qu'une brèche s'est ouverte, permettant désormais d'apprécier autrement cette différence idéologique entre tradition patriarcale et tradition exodique.

Néanmoins, l'analyse narrative ou holistique du Pentateuque a tôt fait de colmater cette brèche, dans la mesure où elle lit, en règle générale, la Genèse comme une sorte de prologue aux événements de l'exode et du séjour dans le désert. Ou alors, elle voit dans les promesses faites aux Patriarches le *leitmotiv* de l'ensemble du Pentateuque, sans s'interroger le moins du monde sur les différences entre les promesses contenues dans la Gn et celles rapportées dans les livres de l'Exode, du Deutéronome ou de Josué. D'autres encore font de la Genèse l'« Ancien Testament » de la Torah, qui prépare ainsi le lecteur à l'évangile de la libération d'Égypte⁴. Le point commun à toutes ces analyses, par-delà leurs divergences, c'est qu'elles font disparaître la spécificité des récits patriarcaux.

Dans ce qui suit, j'aimerais au contraire partir de travaux récents⁵, qui insistent sur le fait que le lien littéraire entre l'histoire des Patriarches et la sortie d'Égypte est en réalité une création tardive. Selon Konrad Schmid⁶, qui reprend en les développant des observations faites par Albert de Pury et moi-même⁷, ce

3. Kurt GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels* (BZAW 48), Giessen, Topelmann, 1928.

4. Cf. notamment les auteurs suivants : Danna N. FEWELL et David M. GUNN, *Gender, Power, and Promise : The Subject of the Bible's First Story*, Nashville, Abingdon Press, 1993 ; David J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT.SS 10), Sheffield, JSOT Press, 1978 ; R. Walter L. MOBERLY, *The Old Testament of the Old Testament* (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis, Fortress Press, 1992.

5. Cf. notamment Reinhard G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000 ; Jan Christian GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.

6. Konrad SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1999.

7. Albert DE PURY, « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », dans : Pierre HAUBEERT, éd., *Le Pentateuque. Débats et recherches* (Lectio divina 151), Paris, Cerf, 1992, p. 175-207 ; Id., « Le choix de l'ancêtre », *ThZ* 57, 2001, p. 105-114 ; Thomas RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Fribourg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht, 1990 ; Id., « Entre intégrisme et ouverture : la construction de l'étranger dans l'Ancien Testament », *EGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE*, éd., *Etranger, Etrangers* (Eglise en Débats) Paris, Les Bergers et les Mages, 1996, p. 7-14.

1. Nicole LORAUX, *Né de la Terre : Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996.

2. Rolf RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin/New York, de Gruyter, 1976, p. 68.

lien serait l'œuvre du milieu sacerdotal (« P »). Cette thèse fait actuellement objet d'un vif débat, dont les résultats ne peuvent être prédits. Mais il semble désormais indiscutable qu'il faut tenir compte de la spécificité des récits patriarcaux, et ceci sur tous les plans possibles (historique, exégétique, théologique...).

Toutefois, si ce modèle souligne l'autonomie de la tradition patriarcale, cela ne signifie en aucun cas que les récits patriarcaux ignorent la tradition exodique. Au contraire, cette dernière est reprise dans un certain nombre de récits de la Genèse. C'est précisément la *fonction* narrative de ces reprises de la thématique de l'exode dans les récits patriarcaux que j'aimerais explorer ici plus avant.

2. Polémiques contre l'exode dans l'encadrement narratif des récits patriarcaux (Gn 12 et 37-50)

2.1 Gn 12,10-20 : L'anti-exode d'Abram

Après son départ de Harran en Mésopotamie et son arrivée en Canaan (Gn 12,1-9), Abram décide aussitôt de s'exiler en Egypte. Notons au passage qu'Abram traverse ainsi dès le début de son histoire les trois régions d'installation des juifs aux époques perse et hellénistique. La descente d'Abram vers l'Egypte est motivée par la famine ; c'est là un motif que l'on retrouve à la fin de la Genèse dans l'histoire de Joseph. Abram se rend en Egypte pour y séjourner comme *ger* (12,10). Les exégètes donnent de cette démarche du patriarche des interprétations divergentes, ce qui s'explique notamment par le fait que le narrateur se contente de relater le départ d'Abram de son pays sans prendre lui-même explicitement position⁸. Toujours est-il que ce départ n'est pas motivé par une instruction divine, contrairement à la sortie de Harran en 12,1. Abram agit ici de sa propre initiative ; en outre, il n'a pas de scrupule à vendre sa femme au Pharaon. Il imagine que les Egyptiens sont tous des meurtriers potentiels (« ils me tueront », 12,12), et partage ainsi l'opinion du narrateur du récit de l'Exode (cf. Ex 2,15 ; 5,21). En réalité, Pharaon se montre pour sa part bienveillant à l'égard d'Abram, à qui il paye une dot élevée. L'enrichissement d'Abram peut être mis en rapport avec le motif du dépouillement des Egyptiens dans la tradition de l'Exode (Ex 12,35-36 ; cf. 3,21 ; 11,1-3). Mais contrairement aux Egyptiens du livre de l'Exode, c'est de son propre gré que le Pharaon de Gn 12 fait de nombreux présents à Abram. Une autre allusion à l'histoire de l'Exode se trouve dans les « coups » par lesquels YHWH frappe (נע) les Egyptiens (12,17 ; cf. Ex 7-11, par exemple 11,1). A l'opposé du Pharaon de l'Exode, qui s'obstine, le roi d'Egypte réagit immédiatement à la sanc-

8. Wolfgang OSWALD, « Die Erzelter als Schutzbürger. Überlegungen zum Thema von Gen 12,10-20 mit Ausblick auf Gen 20,21,22-34 und Gen 26 », *BN* 106, 2001, p. 79-89 ; p. 80.

tion divine en Gn 12. Alors que le Pharaon de l'Exode refuse de laisser partir (שלח) le peuple, en Gn 12,20, Pharaon prend au contraire lui-même l'initiative de renvoyer (שלח) Abram et tous ses biens en Palestine. Les mots adressés à Abram en 12,17, וְלֹךְ קָדָם, sont identiques à ceux que le Pharaon adresse aux Israélites après la mort des premiers-nés en Ex 12,32 : קָדָם וּלְכֹךְ.

Il est donc probable que le récit de Gn 12,10-20 présuppose la connaissance d'une histoire de la sortie d'Egypte (peu importe ici de savoir sous quelle forme exactement). Mais les rôles sont maintenant entièrement inversés. C'est désormais Abram, le représentant d'Israël, qui joue un rôle douteux, alors que la description du comportement de Pharaon ne manque pas de traits positifs ; c'est d'ailleurs bien lui qui agit conformément à la volonté divine. L'auteur de Gn 12,10-20 s'efforce de montrer qu'Abram ne doit pas quitter le pays qui lui fut donné par YHWH⁹. Peut-être s'agit-il là d'une polémique contre la diaspora égyptienne, dont Jr 41-42 suggère également qu'elle fut constituée contre la volonté de YHWH. L'Egypte n'est donc pas recommandée comme lieu de séjour, mais l'auteur de Gn 12,10-20 n'adopte pas pour autant l'idéologie dtr de l'histoire de l'Exode. En montrant que le Pharaon est meilleur que sa réputation, il s'oppose au contraire à une théologie triomphaliste de l'Exode.

2.2 Joseph comme anti-type de l'Israël exodique

A l'autre extrémité des récits patriarcaux, on trouve également un « bon » Pharaon et une reprise polémique de la tradition de l'Exode. Mais le ton du récit est très différent. Contrairement à Gn 12,10-20, le roman de Joseph (Gn 37-50) décrit le séjour en Egypte comme étant non seulement possible, mais bénéfique. Ainsi que l'a montré Bernd J. Diebner¹⁰, le roman de Joseph fut inséré dans la Genèse pour faire entendre, à côté de la voix de la diaspora babylonienne, celle de la diaspora égyptienne. Le roman de Joseph a été introduit très tardivement entre les histoires d'Abram, d'Isaac et de Jacob et l'épopée de l'Exode, sans doute après la création par le milieu sacerdotal d'un lien littéraire entre les ensembles de la Genèse et de l'ensemble Exode-Deutéronome*. Dans toute la Bible hébraïque, seul le Ps 105 connaît le roman de Joseph, et dans l'éloge des Pères du Siracide, Joseph n'est pas mentionné entre Jacob et Moïse (44,22-23) mais apparaît seulement à la fin de la liste (cf. 49,15 – un ajout secondaire ?).

9. Erhard BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1984, p. 309-311.

10. Bernd J. DIEBNER, « Le roman de Joseph, ou Israël en Egypte. Un midrash post-exilique de la Tora », dans : Olivier ABEL et Françoise SMYTH, eds, *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1992, p. 55-71.

Le roman de Joseph légitime l'intégration auprès d'un autre peuple et la vie en diaspora, en dénonçant de manière ironique certains thèmes de la tradition exclusiviste de l'Exode. D'une certaine façon, Joseph devient un précurseur de Moïse, car comme ce dernier, il est intégré dans la cour royale ; mais la relation entre Joseph et le roi d'Égypte se développe de manière exclusivement positive, un peu comme une sorte de dialogue inter-religieux exemplaire. Alors que le Pharaon de l'histoire de l'Exode affirme continuellement ne pas connaître le Dieu d'Israël et ne se fie qu'à ses propres magiciens, le roi d'Égypte de Gn 37-50 reconnaît les compétences divinatoires de Joseph. En outre, par l'emploi du nom générique « *élohim* », l'auteur permet à Joseph et à Pharaon de parler du même dieu sans que cela n'occasionne le moindre conflit¹¹.

L'ascension de Joseph culmine dans un mariage, qui a posé de nombreux problèmes aux interprètes orthodoxes du cycle. Selon Gn 41,50-52, Joseph épouse Aseneth et devient ainsi le gendre d'un prêtre égyptien. Il effectue par conséquent un mariage mixte, pratique vigoureusement combattue par les tenants de l'idéologie dtr (cf. Dt 7,1-6). Deux des futures tribus israélites, Ephraïm et Manassé, sont donc *mamzérin*, des bâtards¹² (cf. par contre 1 Ch 7, où Manassé et Ephraïm apparaissent comme des habitants autochtones du pays de Canaan).

De manière générale, l'histoire de Joseph construit ainsi un exode à l'envers, qu'elle oppose à l'exode officiel : le père (Jacob, donc Israël) et les fils sont amenés à descendre en Égypte, car c'est de la périphérie que vient le salut. L'interprétation finale du récit, placée dans la bouche de Joseph (Gn 50,20), fait du séjour égyptien de Joseph, puis de toute la famille, une œuvre divinement inspirée et bénéfique. Il n'y a guère que pour les ossements qu'un exode d'Égypte en Palestine est envisagé, d'abord dans le cas de Jacob, puis de Joseph, dont le déplacement, annoncé en Gn 50,24, est repris en Ex 13,18 et aboutit en définitive en Jos 24, soit en finale de l'Hexateuque (Genèse-Josué).

Gn 12,10-20 et 37-50 encadrent ainsi l'histoire des patriarches par des références ironiques, subversives ou polémiques à l'Exode. Alors que Gn 12 adopte une position critique vis-à-vis de la diaspora égyptienne, cette dernière trouve toute sa légitimation en Gn 37-50 ; ce qui peut apparaître comme une contradiction est en réalité une clé herméneutique pour comprendre la formation de la Torah, car celle-ci doit son existence à l'option qui a été prise de donner la parole aux différents courants idéologiques du judaïsme de l'époque

11. Le narrateur du roman de Joseph n'emploie jamais le tétragramme, qui n'est attesté qu'au ch. 39 ; il s'agit sans doute là de l'ajout d'un rédacteur plus « orthodoxe ».

12. On doit bien sûr mentionner le fait que Moïse épouse lui aussi une femme étrangère, ce qui posera également problème (cf. par exemple Nb 12) ; mais contrairement aux descendants de Joseph, les descendants de Moïse ne sont pas intégrés dans un système généalogique.

perse¹³. Malgré leurs divergences, Gn 12,10-20 et 37-50 se rejoignent néanmoins dans leur critique de la vision dtr de la tradition exodique. Ceci est également le cas d'un texte qui se trouve situé au « centre » du cycle d'Abraham.

2.3 Le récit de Hagar et d'Ismaël, un récit anti-exodique¹⁴

Gn 16 se situe entre les deux alliances que Dieu conclut avec Abram, et dans lesquelles il est question de son descendant (Gn 15 et 17). À la suite de Gn 15, le comportement de Sarah peut apparaître comme un manque de foi ; mais le narrateur ne la critique pas pour avoir recouru à une solution prévue par de nombreux traités de mariage dans le Proche-Orient ancien. Il la fustige plutôt pour son comportement vis-à-vis de Hagar, laquelle joue incontestablement le rôle principal puisqu'elle est le seul personnage à être présent dans les deux parties du récit (v. 2-6 et 7-14). Le récit de Gn 16 s'ouvre par le mot « Saray » et se termine par le mot « Abram » ; entre ces deux extrémités se situe le récit de Hagar et de son fils à naître, Ismaël. Hagar est introduite comme une esclave égyptienne ; c'est probablement un renvoi à Gn 12,16, où Abraham reçoit notamment de la part du Pharaon des esclaves en dot. L'auteur de la version de base de Gn 16* est apparemment le même que celui de Gn 12,10-20. Cet auteur montre de quelle manière l'esclave Hagar acquiert la liberté, et comment elle devient, avant même Sarah, une Matriarche.

Le récit, tel que nous le lisons, est indiscutablement le fruit de plusieurs retouches rédactionnelles. Selon le v. 11, Hagar reçoit du messager divin l'ordre d'appeler son fils Ismaël, alors qu'au v. 15 c'est Abraham qui donne ce nom au fils que Hagar « enfante pour lui » (et non pour Sarah). La précision chronologique du v. 3 interrompt la succession logique ordre/exécution aux v. 2 et 4. Les v. 3, 15 et 16 ne font donc pas partie du récit original. Leur origine sacerdotale se laisse aisément caractériser ; en insistant sur la naissance d'Ismaël dans la maison d'Abram, ces ajouts veulent visiblement préparer le chapitre 17 (P).

L'ange parle aux v. 9-11 lors de trois discours successifs, qui ne sont interrompus par aucune réaction de la part de Hagar ; c'est un indice classique de la présence d'interventions rédactionnelles. D'ailleurs, sur le plan de la narration, il est important d'identifier l'ordre du v. 9 : « Accepte de te laisser opprimer par ta

13. Cf. sur ce point Bernd J. DIEBNER, « Juda und Israel – Zur hermeneutischen Bedeutung der Spannung zwischen Judäa und Samarien für das Verständnis des TNK als Literatur », dans : Martin PRUDKY, éd., *Landgabe. Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburtstag*, Praha/Kampen, OIKOYMENH/Kok Pharos, 1995, p. 86-132.

14. Cf., pour plus de détails, Thomas RÖMER, « Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse ? Une lecture de Genèse 16 », *ETR* 74, 1999, p. 161-172. Dans une autre perspective : André WÉNIN, « Saraï, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6 », *RTL* 32, 2001, p. 24-54.

maîtresse », comme étant l'œuvre d'un rédacteur ultérieur voulant préparer le récit de Gn 21. En effet, en soulignant la soumission de Hagar vis-à-vis de Saraï, cet ordre rompt désormais avec la logique du récit primitif, lequel insistait au contraire sur la liberté, ou plutôt : la *libération* de Hagar. Or il est particulièrement intéressant de noter que cette libération se fait dans le cadre d'une théologie universaliste, qui opère un retournement de la tradition fondatrice d'Israël.

YHWH, Dieu de Hagar et d'Ismaël

L'explication du nom d'Ismaël fait apparaître une ouverture remarquable de la part de l'auteur : « Tu l'appelleras Ismaël (*yishma'-el*), car YHWH a entendu (*shama'*) [les cris de] ta misère » (16,11). Par l'équation *yishma'-el* = *shama' yhwh*, l'auteur identifie El à YHWH¹⁵, qui est donc également le Dieu d'Ismaël et de sa mère. Le texte prend ici le contre-pied de la tradition deutéronomiste, dont certaines affirmations insistent au contraire sur le lien exclusif qui unit Israël à YHWH. La finale du récit primitif de Gn 16 a visiblement paru inadmissible aux éditeurs « orthodoxes » de la Genèse. Dans sa forme actuelle, le v. 13b est tout bonnement intraduisible (selon le texte massorétique, Hagar aurait dit à peu près quelque chose comme : « Est-ce aussi vers ici j'ai vu derrière celui qui me voit ? »). Ce demi-verset a été délibérément altéré pour obscurcir l'affirmation originale, selon laquelle Hagar, l'ancêtre des Arabes, aurait vu Dieu (El/Elohim), et cela bien avant que le patriarche Jacob ne fasse l'expérience du vis-à-vis de Dieu à Penu-El. Cette ouverture théologique qui se manifeste ici s'accompagne en outre d'une relecture pour le moins étonnante de la tradition de l'Exode.

Un Exode à l'envers

Nous avons déjà mentionné la « nationalité » égyptienne de Hagar. En Gn 16, Hagar l'Égyptienne est opprimée par sa maîtresse¹⁶ « israélienne ». La racine ענה employée en 16,6 se retrouve en Ex 1,11-12 et en Dt 26,6 (cf. aussi Gn 15,13) pour décrire l'oppression d'Israël en Égypte. Et de même qu'Israël s'enfuit d'Égypte, Hagar fuit loin de sa maîtresse israélienne (ברח, Ex 14,5 et Gn 16,6). Les indications géographiques renforcent ces allusions à l'Exode. La rencontre entre Hagar et l'ange a lieu sur le chemin de Shour (16,7), qui était, selon Ex 15,22, la première étape d'Israël après le passage de la mer des Joncs. Les allusions aux pérégrinations d'Israël dans le désert sont encore renforcées par la localisation du puits de la rencontre, Lahaï Roï, situé entre Qadesh et Bèred (v. 14), le dernier terme étant sans doute à corriger en Zèred. Qadesh et Zèred

15. Un phénomène identique s'observe dans le Deutéro-Esaïe, lorsque celui-ci développe sa théologie universaliste (cf. Es 43,12 : « Ainsi vous êtes mes témoins, oracle de YHWH : moi, je suis El »).

16. Notons encore que Sara(y) signifie « princesse », alors que Hagar évoque le terme hébreu « ger » (émigré).

marquent en effet dans le livre des Nombres et du Deutéronome les deux extrémités du séjour d'Israël au désert (Nb 20,1 ; 21,12 ; Dt 2,14).

Tous ces parallèles renversent le schéma exodique officiel : Hagar préfigure le destin d'Israël, tandis que Sarah joue le rôle de l'opresseur égyptien¹⁷. D'ailleurs, Hagar ressemble à un Moïse au féminin. En Gn 16, elle a ainsi une double identité : elle est à la fois esclave et seconde épouse dans la maison d'Abraham. Ce statut n'est pas sans évoquer la double « filiation » de Moïse : fils d'esclaves israélites, il est également fils adoptif de la fille de Pharaon et prince égyptien. Comme Moïse, Hagar se voit offrir le privilège d'une rencontre avec le divin dans le désert : à eux deux, le messenger de YHWH apparaît (Gn 16,7 ; Ex 3,2). A eux deux, Dieu annonce un message de libération : à Moïse la libération de l'esclavage, à Hagar un statut de liberté pour Ismaël. Dans les deux cas, on retrouve le mot *'oniy* (cf. Ex 3,7 : « j'ai vu l'oppression de mon peuple » ; Gn 16,11 : « YHWH a entendu ton oppression »). Selon Ex 3, le nom de YHWH n'était pas connu avant la révélation de Dieu à Moïse ; cette affirmation est contredite par Gn 16,11, puisque le messenger révèle à Hagar le nom de YHWH. Notons enfin que dans la composition du Pentateuque, c'est Hagar qui est la première personne à qui YHWH envoie son messenger, et que c'est la descendance de Hagar et d'Abraham qui fait la première l'expérience d'un exode, avant celle de Sarah et d'Abraham.

Il semble donc relativement clair que le récit primitif de Gn 16 prend le contre-pied d'une théologie nombriliste et triomphaliste, un peu à la manière d'Am 9,7 d'ailleurs. La relecture sacerdotale ne transforme pas radicalement cette visée (contrairement à l'auteur du v. 9). La version sacerdotale insiste sur l'intégration d'Ismaël dans la maison d'Abraham, afin que celui-ci puisse avoir part à la circoncision au chapitre 17, signe de l'alliance entre Dieu et Abraham. L'annonce de la multiplication de la descendance de Hagar au v. 10 est peut-être également l'œuvre de P ; les parallèles les plus proches se trouvent dans les promesses de descendance destinées à Abraham (Gn 17,2.20 ; 22,17) et à Jacob (Gn 32,13). La liste de douze tribus qui procèdent d'Ismaël (Gn 25,12-16) confirme l'accomplissement de cette promesse. Tant Ismaël qu'Isaac sont donc au bénéfice de la promesse d'une descendance nombreuse, et il n'y a pas de différence entre eux sur ce plan.

P inscrit l'histoire des Patriarches dans une chronologie qui fait de l'époque des ancêtres la préhistoire de l'épopée de l'Exode (cf. Gn 17 et Ex 6,2) ; à l'époque de la mise par écrit de Gn 12,10-20* et de Gn 16*, ce lien littéraire

17. Phyllis TRIBLE, *Destinées tragiques. Histoires de Hagar, de Tamar, de la concubine du Lévi et de la fille de Jephthé*, Paris, Équipes de recherche biblique, 1990.

n'existait pas encore. Au contraire, les deux traditions se trouvaient plutôt en tension l'une avec l'autre¹⁸.

2.4 Gn 15 : Abraham comme précurseur de Moïse et comme fondateur de la Torah

La recherche récente voit avec raison en Gn 15 l'un des textes les plus tardifs du cycle d'Abraham, certainement postérieur à P¹⁹. Ce texte est particulièrement soucieux de renforcer le lien entre les Patriarches et l'Exode. Pour ce faire, il présente Abraham comme le précurseur de Moïse, faisant par la même occasion de ce récit le premier récit d'alliance dans le cycle d'Abraham. Au v. 7, YHWH se présente comme « le Dieu qui t'a fait sortir d'Our Casdim », ce qui rappelle l'ouverture du Décalogue. Par cette théophanie, l'expérience d'Abraham préfigure celle de Moïse et du peuple au Sinaï.

C'est notamment dans les v. 13-14 que se trouvent les parallèles les plus explicites entre Abraham et Moïse. Tout comme Moïse est mis au courant de l'intervention future de Dieu au moment même de sa vocation (Ex 3,17-22), Dieu résume à Abraham, de manière proleptique, l'histoire de l'Exode (la racine *סר* se retrouve à quatre reprises en Gn 15) en décrivant l'oppression, la sortie et l'entrée dans le pays. La fumée et le feu qui accompagnent cette révélation en Gn 15 reprennent la thématique du Sinaï, à laquelle le v. 7 avait déjà fait allusion.

Contrairement à Gn 17, la conclusion de l'alliance à la fin du récit (cf. 15,18) ne désigne pas une *berît* spécifique avec le Patriarche. Il s'agit bien plutôt d'une anticipation de l'alliance exodique (dtr) au Sinaï. Abraham devient ainsi le précurseur de Moïse et des traditions liées à ce dernier. Ce faisant, Gn 15 effectue une mise en commun des différents ensembles constituant le Penta- (voire l'Hexa-) teuque. En faisant d'Abraham en quelque sorte un premier Moïse, le texte insiste de cette manière sur la possibilité de lire ensemble l'histoire des Patriarches et celle de l'Exode.

18. Cf. les réflexions de Konrad SCHMID, *Erzväter* (note 6), p. 126-129.

19. John HA, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History* (BZAW 181), Berlin/New York, de Gruyter, 1989 ; Konrad SCHMID, *Erzväter und Exodus* (note 6), p. 172-186 ; Albert DE PURY, « Abraham : The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor », dans : Steven L. MCKENZIE et Thomas RÖMER, eds, *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), Berlin/New York, de Gruyter, 2000, p. 163-181 ; Thomas RÖMER, « Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham », dans : André WÉNIN, éd., *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155) Leuven, Leuven University Press/Peeters, 2001, p. 179-211.

3. Conclusion : pour une intertextualité diachronique

La redécouverte et la mise en évidence des divergences stylistiques et théologiques entre la tradition patriarcale et la tradition de l'Exode ne signifient nullement que Gn 12-50 ignorerait ou passerait sous silence la sortie d'Égypte et le séjour au désert. On trouve d'ailleurs des références explicites à ces traditions en Gn 15 et dans le roman de Joseph, qui présupposent déjà l'existence d'un lien littéraire entre la Genèse et l'Exode. Le cas de Gn 12,10-20 et de Gn 16 est quelque peu différent. Les deux récits, qui émanent vraisemblablement du même auteur, sont à interpréter comme une reprise critique du schéma exodique, en opposition à peine voilée à la théologie dtr. Il est difficile, sinon impossible, de savoir quelle était la version de l'Exode connue par cet auteur. S'agissait-il d'un texte écrit ou simplement d'une tradition orale ? À cela s'ajoute le fait que la relation d'intertextualité entre ces récits et l'épopée de l'exode est difficile à évaluer. Certains termes comme *ענה* et *ברך* sont en effet très courants dans la Bible hébraïque ; mais il est néanmoins difficile de supposer que l'ensemble de ces renvois, qui constituent un véritable faisceau d'allusions à l'Exode, serait exclusivement l'effet du hasard. À la lumière d'un texte prophétique comme Am 9,7, il paraît hautement probable que des textes comme Gn 12 et 16 représentent une mise en question du mythe d'origine exodique. Cette mise en question doit être comprise comme une réaction à la théologie deutéronomiste, et comme un contre-projet à l'idéologie nationaliste et exclusiviste que véhicule cette théologie.

Les différentes allusions à l'Exode dans les récits de la Genèse demeurent perceptibles dans une lecture synchronique des cinq premiers livres de la Bible hébraïque. Elles risquent par contre d'être occultées par des lectures narratologiques intéressées avant tout à souligner la cohérence logique et chronologique du Pentateuque, et qui courent ainsi le danger de négliger l'une des principales tensions constitutives de la Torah, une tension pourtant tout à fait essentielle pour comprendre la spécificité de ce document capable d'intégrer des visions contradictoires, antagonistes et (en ce sens) il-logiques.