



**HAL**  
open science

## Les combats de Jacob - Israël

Jean-Michel Poirier

► **To cite this version:**

Jean-Michel Poirier. Les combats de Jacob - Israël. Institut Catholique de Toulouse. Pouvoir et Sainteté. Modèles et figures, Parole et Silence, pp.11-25, 2008, Centre Histoire et Théologie, 978-2-84573-648-1. hal-04130802v2

**HAL Id: hal-04130802**

**<https://hal.science/hal-04130802v2>**

Submitted on 23 Jun 2023

**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 Attribution - NoDerivatives 4.0 International License

# Les combats de Jacob - Israël

*Jean-Michel Poirier*

Maître de Conférences ICT Toulouse – UR Cérès

Paru dans le volume *Pouvoir et sainteté. Modèles et figures* (sous la direction de Stéphane-Marie Morgain), PU de l'ICT – Parole et Silence (coll. *Histoire et Théologie*), 2022, 189-206. En couleurs entre crochets pagination dans l'édition imprimée.

[11] Les figures bibliques de pouvoir ne manquent pas, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Elles s'exposent d'évidence dans la personne du roi, son rôle et sa mission, conçus en Israël de manière tout à fait spécifique. Cette figure, objet de tant de déceptions, s'idéalise dans celle du roi-messie, à la fois précise et mystérieuse. Elles se donnent à voir dans le milieu des proches de Jésus, comme dans les réflexions de l'apôtre Paul. Mais on peut encore les croiser en remontant le fil chronologique du récit biblique. Moïse propose une belle manifestation d'un pouvoir fondé dans une forte expérience de rencontres avec le Dieu saint.

Pour notre part, nous proposerons une réflexion sur le thème de ce volume en examinant sous cet angle la figure de Jacob dans le livre de la Genèse. Pourquoi Jacob ? Tout simplement, parce que Jacob, c'est Israël (Gn 32,29 ; 35,10). Dans ses aventures et son destin, c'est tout Israël qui, d'une certaine façon se reconnaît. À soi seul, cela mérite attention. Mais les choses se densifient encore, quand on apprend que le nom même d'Israël résulte d'une lutte de Jacob avec Dieu et les humains :

Ce n'est pas 'Jacob' qui sera encore employé pour ton nom mais 'Israël' car tu t'es battu avec Elohîm et avec les hommes, et tu as prévalu. (Gn 32,29)

## **Le combat avec Dieu**

Certes, le pouvoir n'est pas nécessairement associé à la lutte ou à la domination. Mais il faut bien reconnaître qu'il en est ainsi pour [12] une bonne part de la littérature vétérotestamentaire. David et Salomon arrivent au pouvoir au terme de luttes ponctuées de cadavres et le pouvoir de Moïse ne s'établit qu'au terme d'expériences difficiles, qui ne font pas l'économie de morts violentes. C'est pourquoi on ne saurait s'étonner de voir Gn 32,29 associer le nom même d'Israël à la réalité du combat.

Mais il s'agit encore de savoir contre qui se battre et sur qui prévaloir. Le formidable paradoxe dressé par la citation qui nous occupe est qu'il semble bien que le nom même d'Israël renvoie d'abord à un combat mené *contre* Dieu et sanctionné par une victoire. En effet, cette nouvelle appellation de Jacob intervient, dans ce récit pour la première fois, au terme d'une nuit d'affrontement :

Jacob resta seul et quelqu'un lutta avec lui jusqu'à la montée de l'aurore. Il vit qu'il ne prévalait pas et le heurta au creux de la hanche ; le creux de la hanche de Jacob se démit pendant qu'il

luttait avec lui. Et il dit : « Laisse-moi car l'aurore est montée », et il dit : « Je ne te laisserai pas que tu m'aies béni ».  
(Gn 32,25-27)

L'identité de ce « quelqu'un » (אִישׁ en hébreu) est nappée d'une ambiguïté qui participe à la force de ce texte. Mais d'une certaine façon, Jacob lui-même la lève juste après :

Jacob nomma le lieu du nom de *Peni'el*. « Oui, j'ai vu Elohîm face à face et mon âme a été sauvée ».  
(Gn 32,31)

Voici donc une première ligne d'interprétation du nom d'Israël : un combat avec Dieu d'où l'homme sort vainqueur. Mais de quelle victoire s'agit-il alors ?

Une seconde ligne d'interprétation requiert un travail d'étymologie. Si le nom d'Israël a un lien avec la racine du verbe « se battre » (*śrh* en hébreu), il signifie alors « El s'est battu » (*visr'ēl*) et non pas « tu (Jacob) t'es battu ». Les noms théophores ne sont pas rares dans le Proche-Orient ancien. Mais les récits bibliques n'ont cure de l'étymologie exacte. Ils travaillent plutôt les noms à leur façon, sur le mode du jeu de mots. Toutes sortes d'autres étymologies possibles et plausibles ont été suggérées<sup>1</sup>, l'une des plus récurrentes proposant « Dieu règne » (de *śārar* ou de racines akkadiennes proches). Mais aucune proposition n'emporte l'adhésion ; celle proposée par ce passage de Genèse demeure la plus convaincante, étant sauf le problème [13] de passer de « Dieu (El) lutte » à « (Jacob) lutte (avec El) ». De toute façon, dans un cas comme dans l'autre, c'est de lutte qu'il s'agit. Reste alors à savoir qui en prend l'initiative et qui sort vainqueur du combat.

Une troisième ligne d'interprétation, promue par exemple par Rachi, lit « avec les hommes » comme seul complément du verbe « prévaloir » ce qui conduit à interpréter ainsi la fin du verset 29 : « tu t'es battu avec Elohîm / et avec les hommes tu as prévalu ». La raison de cette lecture est obvie : éviter le scandale théologique qui verrait un homme prévaloir dans la lutte sur Dieu. Elle se heurte toutefois au contexte narratif. Le récit qui précède marque bien que celui contre lequel lutte Jacob n'arrive pas à prévaloir sur lui ; or la plus haute tradition d'interprétation (cf. Os 12,5) comme le contexte proche témoigne que ce « quelqu'un » représente Elohîm lui-même<sup>2</sup>.

Cependant, un juste éclairage de l'énigme du récit ne peut être apporté qu'à condition de le replacer dans une courbe narrative, celle du cycle de Jacob (25,19-35,29) délimité par deux formules généalogiques : « Voici les engendremens d'Isaac, fils d'Abraham » (Gn 25,19) ; « Voici les engendremens d'Ésaü, lui qui est Édom » (Gn 37,1). Entre les deux se déroule une histoire dont on a pu écrire « qu'elle pourrait tout entière être surnommée *Les combats de Jacob* »<sup>3</sup>. Le thème du combat engage de facto celui du pouvoir : en effet, pourquoi lutter sinon pour prendre le contrôle ? Dès lors, deux questions vont nous occuper : de quel pouvoir s'agit-

<sup>1</sup> Pour une revue récente des ces hypothèses, voir A.P. ROSS, *Creation & Blessing. A Guide to the Study and Exposition of Genesis*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1998, pp. 554-556.

<sup>2</sup> On peut encore ajouter un autre argument : ce « quelqu'un » questionne Jacob sur son nom et lui impose le nouveau nom d'« Israël » (vv.28-29). Qui d'autre que Dieu lui-même en a le pouvoir ?

<sup>3</sup> M. FISHBANE, *Biblical Text and Texture*, Oneworld Publications, Oxford, 1998, p.54. (notre traduction)

il ? de qui sur qui ? Nous mettrons ensuite ces questions relatives à la lutte et au pouvoir en relation avec le thème de la sainteté, d'abord traité sur le mode éthique, puis sur un plan proprement théologique. Enfin, nous reviendrons à la scène du « combat avec l'ange ».

## **Le combat avec Esaü, le frère**

La scène d'exposition de l'ensemble du cycle évoque la stérilité de Rébecca, femme d'Isaac, résolue (25,21b) alors même qu'elle vient d'être évoquée (25,21a). Là ne sera donc pas le nœud de l'intrigue, alors que ce motif constituait l'un des ressorts majeurs du cycle d'Abraham (Gn 11,27-25,11). Au verset suivant, il le cède au [14] thème la lutte : « Les fils s'entrechoquèrent en son sein » (25,22). Bien évidemment, ce que ressent Rébecca en son sein peut facilement être expliqué par des causes médicales. Mais le texte biblique nous oriente dans une autre direction. Cette douleur, mystérieuse et perçue comme dangereuse par la mère, motive une demande d'oracle dont l'énonciation lance l'intrigue :

« Deux nations sont dans ton ventre  
et de tes entrailles, deux peuplades se sépareront ;  
une peuplade sera plus forte que l'autre peuplade,  
l'aîné servira le cadet ».

(Gn 25,23)

Trois informations importantes sont données à la fois au lecteur et à la mère : elles portent deux fils en son sein, ils seront les ancêtres de deux nations séparées et celles-ci seront dans un rapport de soumission l'une à l'autre. La première explique l'entrechoquement en son sein, les deux autres sont plus inattendues, à la fois porteuses de promesses et d'inquiétudes.

L'identification entre Ésaü et Édom ou Séïr d'une part, entre Jacob et Israël d'autre part, se dévoile progressivement dans le texte (25,25.30 ; 32,4.29 ; 33,14.16 ; 35,10 ; 36,8-9), mais ce n'est pas ce point qui nous occupe ici, de même que nous ne nous intéresserons pas, dans le cadre de cette étude, aux fondements historiques d'une domination d'Israël sur Édom<sup>4</sup>. Nous focalisant sur la dynamique du récit, observons que l'oracle de Gn 25 se trouve comme redoublé dans la bénédiction qu'Isaac prononce sur Jacob au chapitre 27, croyant avoir affaire à Ésaü :

Vois ! L'odeur de mon fils  
est comme l'odeur d'un champ que YHWH a béni.  
Que te donne Elohîm de la rosée des cieux et de la terre grasse,  
abondance de grains et de vin nouveau.  
Que des peuples te servent  
et que se prosternent devant toi des peuplades.  
Sois maître de tes frères  
et que se prosternent devant toi les fils de ta mère.  
Ceux te maudissant seront maudits,  
ceux te bénissant seront bénis.

(Gn 27,27-29)

Alors qu'Ésaü se voit doté d'une bénédiction gardée en réserve (cf. 27,36) :

---

<sup>4</sup> Voir à ce sujet J.R. BARTLETT, *Edom and the Edomites*, JSOTSS 77, Sheffield, 1989 ; B. DICOU, *Edom, Israel's Brother and Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*, JSOTSS 169, Sheffield, 1992.

[15] Voici ! (Hors) de la terre grasse ton habitation  
et (hors) de la rosée des cieux d'en dessus.  
De ton épée tu devras vivre et ton frère tu devras servir,  
mais quand tu t'ébroueras tu arracheras son joug de par dessus ton cou. (Gn 27,39-40)

Ésaü devra donc servir Jacob, au moins pendant un temps, et celui-ci sera maître de ses frères.

Pour accentuer et fonder plus solidement encore la primauté de Jacob sur Ésaü, du cadet sur l'aîné, le récit biblique propose une scène devenue fameuse, celle du plat de lentilles servi par Jacob à Ésaü, en échange de quoi celui-ci cède à son cadet la primogéniture (Gn 25,29-34). Lentement mais sûrement, le pouvoir que la tradition réserve à l'aîné d'une lignée semble passer au second fils, suivant un schéma d'ailleurs récurrent dans le livre de Genèse (Ismaël et Isaac ; Pèrèç et Zérah ; Manassé et Ephraïm). De fait, l'histoire du salut préparée depuis Adam avec les patriarches antédiluviens, puis initiée avec Abraham prend ce cours-là : Jacob, c'est bien Israël, le père des douze fils présentés comme les ancêtres des tribus d'Israël.

Néanmoins, cette primauté tarde à se mettre en place dans les limites de ce cycle. À peine la bénédiction dévolue au fils aîné obtenue grâce au subterfuge suggéré par Rébecca, voici Jacob obligé de fuir la colère de son frère (Gn 27,41s.). Un semblable renversement de situation s'observe dans le cycle d'Elie : après la victoire établie sur les prophètes du Baal, le prophète se voit obligé de fuir devant la fureur que celle-ci a déclenchée chez la reine Jézabel (1R 18-19). En route vers H̄aran / Paddan-Aram, Jacob se trouve obligé de dormir dehors, au milieu des pierres. Puis, accueilli chez son oncle Laban, il doit « servir » (même verbe qu'en 25,23 et 27,29.40) chez lui comme ouvrier afin de payer les dots de ses deux femmes (cf. Gn 29,15.18.20.25.27.30). Quand il veut en repartir, il invoque encore ce service accompli et Laban le retient dans cette situation de service par un contrat revu de berger surveillant, proposé par Jacob lui-même afin d'acquérir un troupeau personnel. Ce n'est que par des moyens douteux qu'il arrive à ses fins. Encore lui faut-il partir à la dérobée, ce que Laban, lancé à sa poursuite, lui reproche vigoureusement. Les deux hommes finissent par passer un accord, respectant l'indépendance chèrement acquise par Jacob et délimitant une frontière entre les deux clans. Si la volonté de Laban a prévalu, à renfort d'astuces, pendant plus de vingt ans, on ne peut dire pour autant que la situation est complètement renversée avec le départ de Jacob : simplement, celui-ci y gagne sa liberté.

[16] La scène du retour et de la rencontre avec Ésaü est narrée avec forces détails. Le luxe de précautions prises par Jacob prévenu que son frère se dirige vers lui entouré de quatre cents hommes (Gn 32,7) montre bien qu'il est loin d'être assuré de prévaloir sur lui. Les dispositions stratégiques qu'il prend en scindant ses propres forces tout comme ses manœuvres diplomatiques attestent de la maturité désormais acquise par Jacob. Mais quand il se trouve enfin face à son frère, c'est lui qui se prosterne à terre sept fois (Gn 33,3). Pour sa part, Ésaü adopte une attitude fraternelle et non pas vengeresse ou humiliante pour Jacob :

Ésaü courut à sa rencontre, il l'étreignit, se jeta à son cou et l'embrassa ; puis ils pleurèrent.  
(Gn 33,4)

Devant les insistances de son frère à lui offrir des présents, Ésaü reconnaît sa propre « abondance » (33,9). Or, ce terme (*rāb* en hébreu) apparaissait dans la bénédiction prononcée par Isaac sur Jacob (27,28) ! Il est proche de l'adjectif qualifiant Ésaü dans l'oracle initial (*rab* en 25,23), mais il semble que les situations soient totalement renversées. Loin de servir le cadet, Ésaü est nanti d'une bonne situation au pays de Séir. De plus, jamais Jacob ne paraît pouvoir jouir « de la rosée des cieux et de la terre grasse » ainsi que « de l'abondance de grains et de vin nouveau » promis par la bénédiction paternelle (27,28). Il se trouve propriétaire d'importants troupeaux, certes, mais il ne possédera jamais une terre dont il pourrait paisiblement jouir<sup>5</sup>. Inversement, Ésaü ne connaît pas le destin désavantageux que la 'bénédiction' reçue lui réservait. En effet, comme le faisait remarquer Bernhard Jacob dans son commentaire de Genèse<sup>6</sup>, il n'est jamais affirmé ailleurs dans l'Ancien Testament que Séir, où Ésaü établit son clan, est un pays sec : Nb 20,17 parle plutôt de champs et de vignes ! Alors qu'il est sensé vivre de son épée, Ésaü la rengaine lorsqu'il croise le frère qui l'a trompé plus de vingt ans auparavant. Par contraste, le texte nous rend témoin de l'utilisation de l'épée par les propres fils de Jacob dans l'affaire du rapt de Dina (34,26). Enfin, si les courbettes de Jacob devant Ésaü ne peuvent être interprétées comme une reconnaissance de la primauté de ce dernier, jamais non plus Ésaü n'est conduit à plier devant Jacob [17] politiquement, socialement ou économiquement. Si bien qu'on peut se demander en quoi et comment l'oracle initial et la bénédiction d'Isaac reçoivent leur accomplissement et où, partant, réside la primauté de Jacob sur ses frères. Dans son étude sur les annonces et les promesses dans les récits de Genèse<sup>7</sup>, Laurence Turner montre que cela n'est pas un cas isolé au sein de ce livre. Pour sa part, Clines a pu décrire l'ensemble de l'intrigue du Pentateuque comme « l'accomplissement partiel de la promesse ou de la bénédiction faite aux patriarches – ce qui implique une part de non-accomplissement –<sup>8</sup>. »

On pourrait évidemment en conclure que l'accomplissement de l'oracle et des bénédictions de Gn 25.27 est reporté au-delà des frontières du cycle, et même du Pentateuque. Mais la preuve par l'histoire est loin d'être faite et la Bible peine elle-même à en apporter la démonstration. Finalement, c'est la volonté même de Dieu, que l'oracle comme les bénédictions semblaient traduire, qui semble mise en échec. C'est que la liberté humaine entre en jeu et que le projet divin compose avec. Turner avance l'idée que les intrigues de Genèse mettent en valeur un dynamique selon laquelle « les tentatives humaines de faire échec aux annonces tendent à les accomplir alors que les tentatives humaines pour accomplir les annonces tendent à les contrecarrer. (..) Les annonces auraient plus de chance d'être accomplies si les personnages humains

<sup>5</sup> La parenthèse que semble constituer, au sein de ce cycle, le chapitre 34 remplit au moins cette fonction : montrer que le retour d'Israël sur sa terre l'oblige encore et toujours à des luttes ; mais celles-ci ne se résorbent pas toujours aussi violemment, comme l'autre parenthèse de ce cycle, à savoir Gn 26, l'atteste.

<sup>6</sup> B. JACOB, *Das Erste Buch der Tora : Genesis*, Berlin, 1934, p.570.

<sup>7</sup> L. TURNER, *Announcements of Plot in Genesis*, JSOTSS 96, Sheffield, 1990.

<sup>8</sup> D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch*, JSOTSS 10, Sheffield, 1978, p.29. (notre traduction)

en faisaient moins pour tenter de les accomplir et laissaient Yahweh en faire plus »<sup>9</sup>. Pour sa part, Clines écrit que l'ensemble du Pentateuque révèle « un monde où les initiatives humaines conduisent généralement au désastre, (mais où se pose) une réaffirmation pour l'homme d'une destination divine primordiale <sup>10</sup>. »

## **Les interventions divines**

Il nous faut donc nous tourner vers la théologie du texte en nous demandant ce que le récit nous dit de la volonté divine et de la façon dont elle intègre la nature humaine. Mais auparavant, un petit détour s'impose par la qualification morale de l'agir de Jacob.

L'aspect moral de l'affaire a toujours constitué une pierre d'achoppement. Car les moyens utilisés au début de l'intrigue, tant [18] par Jacob que par sa mère Rébecca, paraissent douteux sur ce plan. Ainsi Philon d'Alexandrie, dont on connaît la lecture non seulement allégorisante mais moralisante des traditions narratives d'Israël, répond aux objections possibles s'élevant sur la valeur éthique des moyens mis en œuvre dans la scène du détournement de la bénédiction (Gn 27) : « si c'est vraiment par ruse qu'il l'a [*la bénédiction*] prise, peut-être quelqu'un dira-t-il : "Il n'est pas digne d'éloge" ». Mais, écrit-il, « toute ruse n'est pas coupable » car pour lutter contre bandits et ennemis, il faut user de stratagèmes et dans ce cas, « ceux qui l'emportent sur leurs adversaires par ruse méritent prix et couronnes. Ainsi, « par ruse » n'est pas un reproche, mais un éloge qui équivaut à « avec habileté » ; or « l'homme vertueux ne fait rien sans art » (*Quaest. Gen. VI, 228*). La parade est élégante à défaut d'être pleinement convaincante.

Sans doute faut-il prendre la mesure de l'écart culturel qui nous sépare de ces textes afin de ne pas leur appliquer des critères anachroniques. Mais l'exégèse se demande d'abord ce que le texte lui-même propose. Dans la première partie du cycle, le récit nous conduit à adopter le point de vue de Jacob. En premier lieu, l'oracle divin lui confère une légitimité au leadership, sinon de naissance, au moins de destin. Puis le texte motive l'amour d'Isaac pour Ésaü par ses talents de chasseur lui rapportant nourriture, alors que celui de Rébecca pour Jacob n'est pas motivé et paraît, dans le même temps plus assuré dans le temps (cf. 25,28). Deux intrusions du narrateur dans l'épisode de la primogéniture cédée accentuent le sentiment d'antipathie pour Ésaü : son nom reflète la couleur du plat que Jacob cuisine (25,29), qu'Ésaü veut « engloutir » (un verbe qui, note Skinner, « suggère une voracité bestiale »<sup>11</sup>) ; le narrateur conclue l'épisode en affirmant qu' « ainsi, Ésaü méprisa la primogéniture » (25,34). À la fin du chapitre 26, on nous informe qu'Ésaü noue des mésalliances en épousant des filles hittites. Ces épouses « furent une cause d'amertume pour Isaac et pour Rébecca » (26,35). Il n'est pas sûr que les cris et les

---

<sup>9</sup> L. TURNER, pp.179-180. (notre traduction)

<sup>10</sup> D.J.A. CLINES, p.29. (notre traduction)

<sup>11</sup> J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, T&T Clark, Edinbourg, <sup>2</sup>1994, p.361. (notre traduction)

pleurs d'Ésaü, dans la scène de la bénédiction volée (27,34.38) lui attirent vraiment un courant de sympathie. À ce moment, Jacob pourrait apparaître comme le grand vainqueur grâce à son astuce, un certain courage et l'appui de sa mère. Mais immédiatement après, il est défait et doit fuir. C'est à ce moment-là, et à ce moment là seulement que Dieu entre en scène.

[19] Les manifestations divines sont assez rares dans le cycle de Jacob, contrastant sur ce point avec le cycle d'Abraham. L'oracle initial est formulé par YHWH mais il n'indique pas la façon dont les peuplades seront amenées à se séparer ; il ne dit pas non plus la façon dont l'une servira l'autre. Gn 26 mentionne deux manifestations de YHWH (26,2-5.24), mais elles sont à destination d'Isaac et les deux enfants ne sont pas encore présents. Les principales manifestations de YHWH à Jacob sont donc à chercher aux chapitres 28 et 32, des pièces du cycle disposées symétriquement<sup>12</sup>, ainsi qu'au chapitre 35, conclusion de tout le cycle. À celles-ci, on peut encore ajouter la rencontre de Jacob avec des messagers divins au lieu-dit Maḥānayim (32,2-3) et quelques autres indications fort brèves parsemées ici et là (31,3.11-13). Les paroles délivrées ne disent rien d'une qualification positive ou négative de l'agir de Jacob. Elles mettent plutôt en valeur deux aspects.

Le premier concerne le plan de Dieu avec la lignée d'Abraham :

JE suis YHWH, l'Elohîm d'Abraham ton père et l'Elohîm d'Isaac.

La terre sur laquelle tu es couché, à toi je la donnerai ainsi qu'à ta descendance.

Et ta descendance sera comme la poussière de la terre : tu te développeras vers l'occident, vers l'orient, vers le nord et vers le sud. En toi trouveront la bénédiction tous les clans du sol, ainsi qu'en ta descendance. (Gn 28,13-14)

Je suis El-Shadday

Fructifie et multiplie : une nation et une assemblée de nations seront de toi, et des rois de tes reins sortiront.

Et la terre que j'ai donnée à Abraham et à Isaac, à toi je la donnerai, et à ta descendance après toi je donnerai cette terre. (Gn 35,11-12)

On peut comparer avec la promesse faite à Isaac en Gn 26,3 :

Séjourne dans cette terre, je serai avec toi et je te bénirai car à toi et à ta descendance je donnerai ces terres-ci et je tiendrai le serment que j'ai juré à Abraham ton père.

Ainsi donc, le projet de Dieu avec Jacob est ordonné à un plan dépassant son destin personnel. Les oracles et les bénédictions doivent être évalués à cette aune. Sa nouvelle nomination doit également être mise en relation avec ce projet : la destinée de Jacob est au [20] service du dessin de Dieu sur tout Israël. Ce n'est pas un hasard si le point que nous venons de mettre en lumière au chapitre 35 (aux vv.11-12) est immédiatement précédé de la seconde nomination de Jacob-Israël (v.10).

Le second aspect concerne la protection accordée à Jacob :

Et voici : JE suis avec toi. Je te garderai partout où tu iras et je te ferai revenir sur ce sol-ci car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que j'ai accompli tout ce que je t'ai dit. (Gn 28,15)

---

<sup>12</sup> Pour la structure du cycle de Jacob, voir surtout M. FISHBANE, *Biblical Text and Texture*, p.42.

Elle intervient à un moment où Jacob apparaît en grande difficulté (cf. 35,3). Mais là aussi, le dessein de Dieu vise bien au-delà de Jacob. Car son retour constitue une condition *sine qua non* pour que la promesse qui précède immédiatement puisse s'accomplir. La promesse que formule Jacob exprime bien ce lien : si lui-même (et il faut comprendre aussi les fils d'Israël) ne peut revenir, comment un culte à YHWH pourrait-il s'établir en ce lieu et sur cette terre ?

Si Elohîm est à mes côtés, qu'il me garde sur ce chemin où je vais, qu'il me donne nourriture pour manger et vêtement pour me vêtir et que je revienne en bonne santé, alors YHWH sera Elohîm pour moi, et cette pierre que j'ai placée en 'pierre dressée' sera *bêth 'êlohîm*, et tout ce que tu me donneras, je t'en verserai sûrement la dîme. (Gn 28,20-22)

Jusqu'alors, Jacob avait été acteur important et Dieu plutôt absent. Dans l'épisode central du cycle (29,31-30,24), la naissance des douze premiers enfants de Jacob – onze garçons et une fille –, la proportion est renversée. Léa et Rachel, les deux femmes de Jacob sont actrices majeures alors que Jacob n'apparaît pratiquement pas, sinon pour confesser son impuissance à influencer sur le cours d'une histoire de vie dont Dieu seul est le maître (30,1-2). En revanche, YHWH est bien nommé comme celui qui permet aux femmes d'enfanter, les rendant fécondes, Léa d'abord (29,31), Rachel ensuite (30,22). Dans une scène domestique l'opposant à Rachel, Jacob reconnaît qu'il doit céder sa place à Dieu lui-même :

Jacob se fâcha contre Rachel et dit : « Suis-je à la place de Dieu qui te retient le fruit du sein ? » (Gn 30,2)

Le propos est décisif me semble-t-il. Il marque une première reconnaissance de la primauté de l'action et du projet de YHWH sur les calculs humains. Si Jacob peut devenir le père des fils d'Israël, ce n'est qu'en cédant sa primauté à celle, bien plus grande, de YHWH lui-même. C'est pourquoi le nom des enfants renvoie le plus souvent [21] à l'action et à l'attention de YHWH/Elohim (29,32.33.35 ; 30,6.8.18.20.22).

L'initiative du retour et le choix de son moment émanent encore de YHWH (31,3). Dans le discours qu'il tient alors à ses femmes, Jacob reconnaît que seule la présence de Dieu à ses côtés lui a permis de parer aux menées de leur père Laban qui, dit-il, s'est joué de lui (31,5s. ; cf.31,42). Il attribue à l'action de Dieu sa richesse en cheptel, tout comme Laban avait reconnu que la prospérité de ses troupeaux provenait d'une bénédiction de YHWH (30,27). C'est encore une intervention divine qui empêche Laban de faire du mal à Jacob quand il se lance à sa poursuite (31,24.29). Bref, c'est YHWH/Elohîm qui apparaît comme l'acteur principal du retour de Jacob sur la terre promise à ses pères.

Dès lors, comment comprendre qu'après l'accord passé avec Laban, il trouve sur sa route l'hostilité tout d'abord « des messagers d'Elohîm » (32,2-3), puis de ce « quelqu'un » qui le déboîte à la hanche, en qui il reconnaît Elohîm (32,23-32) ? La surprise est d'autant plus grande que la rencontre au gué du Yabboq est précédée d'une prière de Jacob où celui-ci invoque l'aide divine face à la menace qu'il perçoit dans la proche rencontre avec Ésaü (32,10-13). Il y redoute qu'Ésaü ne le frappe et voici que c'est Elohîm lui-même qui le blesse ! Nous revenons ainsi à la question initiale.

## Un combat pour la maîtrise

À la lumière de tout ce qui précède, le débat décisif porte sur la maîtrise des événements et du cours de l'histoire. Dès lors, le combat au Yabboq figure une lutte qui, en réalité, n'opposait pas seulement Jacob aux hommes (Ésaü, Laban et ses gens ainsi que, d'une certaine manière, Isaac) mais également la volonté de Jacob à celle de Dieu. Qui conduit l'histoire : les projets des hommes et leurs réalisations souvent hasardeuses et précaires? Ou bien le dessein de Dieu, souvent incompréhensible dans ses voies ? Si nous poursuivons dans cette lecture, il faut déduire de la nomination de Jacob en « Israël » que Dieu lui-même se laisse toucher par l'homme et accepte de laisser sa volonté être infléchie par l'action du patriarche. Pour autant, cette « victoire » de Jacob, qui a pu voir « Elohim face à face » et garder la vie sauve (cf. 32,31) n'est pas une défaite de Dieu. Le paradoxe de cette rencontre réside aussi en ce que Jacob a prévalu dans la lutte mais en ressort blessé et transformé dans tout son être. La suite nous le confirme, en particulier au chapitre 35, capital pour une lecture intégrale du cycle.

[22] Auparavant le chapitre 33 aura montré que Jacob doit accepter de s'incliner devant son frère et de lui retourner, de façon symbolique, la bénédiction détournée au début de l'histoire.

Et Jacob dit : « Non, je te prie ! Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, prends de ma main mon présent, puisque j'ai vu ton visage comme j'ai vu la face de Dieu et tu m'as été favorable. Prends, je te prie, mon offrande-bénédiction qui t'a été apportée : Oui, Elohim m'a gratifié et tout est à moi ! ». (Gn 33,10-11)

Le terme ici traduit par « offrande-bénédiction » n'est autre que *berakah* qui possède en l'occurrence le sens d'offrande, mais signifie plus habituellement bénédiction comme au chapitre 27. Ce terme est soigneusement choisi par le narrateur pour faire écho à l'affaire du détournement de la bénédiction. « Par ce double-entendre inconscient, Jacob confesse sa faute et verbalise ses conflits intérieurs. Ce qu'il dit est en fait : « (Re)prends la bénédiction que je t'ai extorquée » »<sup>13</sup>. Si Ésaü semble transformé, étant passé de la fureur meurtrière à des sentiments fraternels, exprimant un pardon pour l'offense reçue, Jacob l'est à présent lui aussi : il redonne symboliquement ce dont il s'était emparé par la ruse. À l'issue de cette scène, les deux frères demeurent séparés non plus pour cause de conflit et de ressentiment, mais parce que leurs destins l'imposaient (cf. l'oracle de départ). Gn 36,6-7 offre d'ailleurs une autre version, pas forcément incompatible avec celle-ci : les deux clans se séparent car « leurs biens étaient trop considérables pour qu'ils puissent habiter ensemble et le pays où ils émigraient ne pouvait subvenir à leurs besoins à cause des troupeaux » (36,7).

Le chapitre 34 voit Jacob rester silencieux et impuissant devant un déferlement de violence qui satisfait l'appétit de vengeance de ses fils et met en danger l'existence du groupe à Sichem. L'épisode fournit ainsi une explication à la migration du groupe vers le sud différente de celle formulée au début du chapitre 35, par laquelle Dieu reprend la main en intimant à Jacob l'ordre de revenir à Béthel (35,1). La boucle semble bouclée, depuis la manifestation du chapitre 28 et

---

<sup>13</sup> M. FISHBANE, p.52. (notre traduction)

la vision de l'échelle dressée. Mais ce retour intègre une scène qui n'est pas anodine pour la compréhension de la transformation notée :

Jacob dit à sa maison et à tous ceux qui étaient avec lui : « Mettez à part les dieux étrangers qui sont au milieu de vous, purifiez-vous et changez vos vêtements. Levons-nous, que nous allions à Béthel et [23] que je fasse là un autel pour le Dieu qui m'a répondu au jour de ma détresse et qui a été avec moi sur le chemin où j'ai marché ». Ils donnèrent à Jacob tous les dieux étrangers qu'ils avaient en leurs mains et les anneaux qu'ils avaient dans leurs oreilles. Jacob les enfouit sous le térébinthe qui est près de Sichem. (Gn 35,2-4)

Cet acte est capital dans l'itinéraire de Jacob. Il opère un délestage plus important qu'il n'y paraît et révèle que la transformation opérée par la rencontre avec Dieu au Yabboq porte ses fruits. En effet, ces « dieux de l'étranger » ne sont pas uniquement à identifier dans les fameux *ṯerāpīm* emportés par Rachel de la maison de son père (cf. 31,19.30-35). Nous y reviendrons. Mais depuis le début du cycle, se repèrent des pratiques faisant appel à la magie et à la divination, avec une dimension religieuse "profane" indéniable.

Ainsi la recherche d'un oracle dans le cas de grossesses difficiles est pratique commune dans le Proche-Orient ancien. Les naissances de jumeaux, d'enfants malformés ou bien présentant des caractéristiques inhabituelles – comme d'être couvert de poils – suscitaient des prédictions visant la famille de l'enfant, ses parents, voir l'ensemble du royaume<sup>14</sup>. Certes, ici l'oracle est donné au nom de YHWH, sans que le texte précise le medium. Mais la pratique, même 'yah-visée', n'échappe pas à l'ambiance religieuse du bassin mésopotamien. On notera au passage que c'est Rébecca, issue d'une famille d'araméens, qui prend l'initiative de cette démarche (25,22) alors qu'Isaac s'était contenté de « prier YHWH » (25,21).

Le séjour chez Laban est également parsemé de telles pratiques. Outre les *ṯerāpīm* précédemment mentionnés, on trouve mention d'une claire pratique de la divination :

Laban dit [à Jacob] : « J'ai observé les présages : YHWH m'a béni à cause de toi ». (Gn 30,27)

Le texte ne précise pas les modalités de cette divination : elles peuvent être extrêmement variées. En l'occurrence, peu importe les moyens. Ceux employés par Jacob pour parvenir à sa fin dans la sélection des bêtes de troupeau lui revenant supposent peut-être des pratiques de cet ordre, sinon religieuses, au moins faisant appel à la mantique. En effet, l'usage des baguettes, qu'il pèle et dispose face aux bêtes quand elles viennent boire (30,37-38) pourrait évoquer un usage divinatoire mentionné par Ezéchiel (21,26) et condamné [24] par Osée : « Mon peuple consulte son bois, c'est sa baguette qui l'informe » (4,6). En cette dernière occurrence, les commentaires se partagent pour reconnaître soit une allusion à des cultes idolâtriques s'exerçant sur des représentations en bois (comme *ṯāšērāh* dont il est question en Dt 16,21 ou Jg 6,25s.), soit l'indication d'une divination par rhabdomancie. On doit en demeurer à l'hypothèse, mais l'ambiance générale ne l'exclue pas. Quand Jacob lui-même évoquera un songe où un messenger

---

<sup>14</sup> Voir E. LEICHTY : *The Omen Series Šumma Izbu, Texts From Cuneiform Sources* (éd. L. OPPENHEIM) IV, Locust Valley, New York, 1970.

d'Elohim lui montre « tous les boucs (reproducteurs) montant sur les bêtes rayées, tachetées et bigarrées » (31,12), qui lui reviennent selon l'accord passé avec Laban, il ne fait pas référence au curieux usage des baguettes, ce qui donne à penser que celui-ci n'est pas cautionné par le Dieu d'Israël.

Enfin, le recours aux *t'arāpīm*, cette fois sans l'accord de Jacob, semble marqué de malédiction. En effet, c'est Rachel qui les a emportés, dissimulant ce rapt à la fois à son père à qui elle les enlève et à son époux avec qui elle les emporte. Or, quand Laban accuse Jacob de les avoir volées, Jacob réplique : « Celui chez qui tu trouveras tes dieux ne doit pas vivre » (31,32). Rachel les dispose sous elle et quand son père s'approche, elle lui prétexte d'« avoir ce qui arrive aux femmes » (31,35). La tragique ironie de l'histoire sera que Rachel mourra dans ses prochaines couches, sur le chemin menant de Béthel vers le sud (35,16-20). Le texte suggère ainsi que le recours à ces divinités étrangères ne mène pas vers la vie, comme le laisse peut-être aussi entendre le bref épisode où des mandragores servent de monnaie d'échange entre Léah et Rachel (30,14-16). On leur attribuait traditionnellement des vertus fécondatrices. L'ironie fait que Rachel, encore stérile, permet ainsi à Léah de coucher une nouvelle fois avec Jacob pour enfanter d'un nouveau fils. Elle ne pourra devenir féconde que lorsque Dieu se souviendra d'elle (30,22).

Ces épisodes révèlent que des pratiques divinatoires ou magiques qui ont pu servir le plan de Dieu à leur place et moment doivent cesser en Israël. Jacob devenu Israël ne peut se comporter comme précédemment dans sa relation au monde mystérieux du religieux. Il ne devient même pleinement Israël qu'à condition d'enterrer ces pratiques que la loi deutéronomiste condamne explicitement :

On ne trouvera chez toi personne qui fasse passer au feu son fils ou sa fille, qui pratique divination, incantation, mantique ou magie, personne qui use de charmes, qui interroge les spectres et devins, qui invoque les morts. Car quiconque fait ces choses est en abomination à YHWH ton Dieu, et c'est à cause de ces abominations que YHWH ton Dieu chasse ces nations devant toi. Tu seras sans tache vis-à-vis de YHWH ton Dieu. Car ces nations que tu dépossèdes [25] écoutaient enchanteurs et devins, mais tel n'a pas été pour toi le don de YHWH ton Dieu. (Dt 18,10-14)

Un mouvement identique se repère à la fin du livre de Josué où la célébration de l'alliance à Sichem marque la fin de la grande geste de l'exode puis de la conquête de la terre promise par Dieu aux pères. Après un ample rappel historique (Jos 24,2-13) suit une parénèse exhortant à craindre YHWH, à la servir avec intégrité et fidélité (24,14), ce qui suppose de renoncer à servir « les dieux qu'ont servis vos pères lorsqu'ils étaient au-delà du Fleuve », aussi bien que « les dieux des Amorites dans le pays desquels vous habitez » (24,15s.). Elle se conclut par cet appel vigoureux :

Maintenant donc, écarterez les dieux étrangers qui sont au milieu de vous et inclinez votre cœur vers YHWH, Dieu d'Israël. (Jos 24,23)

L'insistance est telle qu'il faut comprendre que ce combat-là fut rude en Israël, comme il le fut pour Jacob dans le cycle qui lui est consacré en Genèse. Dans ces chapitres, si le thème du

pouvoir est marquant, avec des chassés croisés et des échanges qui confinent parfois au paradoxe, celui de la sainteté ne semble pas abordé. Pourtant il transparait si on veut bien le considérer sous l'angle de la relation de l'homme au seul Saint. Les luttes de Jacob avec les hommes, avec son destin et ses accomplissements trouvent leur point d'incandescence dans la scène de la lutte au gué du Yabboq. Le pouvoir qu'y acquiert Jacob – et que le nom même d'Israël reflète – n'est autre que celui d'accomplir sa vocation de patriarche du peuple choisi, en se laissant déboîter et renonçant à se confier en un autre pouvoir que celui de la foi au Dieu d'Abraham et d'Isaac. C'est pourquoi après l'enterrement des divinités étrangères au pied du térébinthe de Sichem, Jacob peut recevoir à nouveau le nom d'Israël (35,10) là même où il avait fait pour la première fois l'expérience vive de la rencontre avec le Dieu vivant.

Ce trajet est paradigmatique pour tout Israël. Il dessine un parcours de foi et de dépossession où la grande victoire de l'homme consiste à remettre toute sa vie au service d'un projet qui le dépasse, le traverse et le porte au-delà de lui-même, vers un accomplissement humain et spirituel qui demande des conversions, exige des renoncements mais où celui qui accepte de perdre se gagne : tels sont les vrais combats de la foi.