



HAL
open science

Gn 32 : les préparatifs de la rencontre avec Esäü

Jean-Michel Poirier

► **To cite this version:**

Jean-Michel Poirier. Gn 32 : les préparatifs de la rencontre avec Esäü. Doctoral Abstracts 2016, 1, Presses Universitaires de l'Institut Catholique de Toulouse, pp.123-218, 2016, Doctoral Abstracts, 979-1-094-36099-6. hal-04138527

HAL Id: hal-04138527

<https://hal.science/hal-04138527>

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

GN 32 - LES PREPARATIFS DE LA RENCONTRE AVEC ESAU

Jean-Michel Poirier¹

Extrait de la thèse soutenue à l'Institut catholique de Toulouse le 21 janvier 2015 par l'abbé Jean-Michel Poirier, pour l'obtention du titre de Docteur en Théologie, sous le titre: *Comment Jacob devint Israel: lecture du cycle de Jacob (Gn 25, 19-35, 29).*

Le directeur de thèse étant le Professeur Bernadette Escaffre, professeur à la Faculte de théologie et le Doyen étant le Professeur Bruno Gautier. Attestation pour la publication d'un extrait de la thèse dans la *Revue Doctoral Abstracts* du 21 janvier 2015.

Sont publiés ici :

- un extrait de la partie III, « Traduction annotée » concernant le chapitre 32 du livre de la Genèse ;
- un extrait de la partie IV, « Lecture attentive », concernant le même chapitre.

1. L'abbé Jean-Michel POIRIER enseigne à la Faculté de Théologie en exégèse de l'Ancien Testament (le Pentateuque) ainsi qu'en langues bibliques (hebreu). Il a étudié à l'Institut Biblique Pontifical de Rome et est élève titulaire de l'École Biblique de Jérusalem.

Chapitre 32

Notre traduction se base sur le texte massorétique tel que le donne la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* en sa 5^e édition, basée sur le Codex Leningradensis. Ce texte laisse apparaître peu de corruptions textuelles dans le cycle de Jacob, excepté à la fin du chapitre 31 de Genèse. Le recours au grec des Septante ne nous sert qu'à mieux faire valoir la logique du texte massorétique ; pour cela, le livre de John Willimam Wevers, *LXX. Notes on the Greek Text of Genesis* est d'une grande utilité.

En notes, nous examinons les difficultés ou les choix qu'offre le texte hébreu. Nous y justifions également nos choix de traduction : vocabulaire et syntaxe. Nous n'introduisons de considérations sur le sens global d'un passage que lorsque celui-ci semble indispensable pour assurer la traduction. Nous réservons l'interprétation pour la partie suivante de notre étude.

Ouvrages souvent cités et référés par des abréviations :

§ : par numéros de paragraphes ; ^p : par numéros de pages.

- BAlex^p *La Bible d'Alexandrie*, I, *La Genèse* (traduction, introduction et notes de M. HARL), Paris, 1986
- BDB^p BROWN, Francis, DRIVER, S.R., BRIGGS Charles, *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*, 1906
- Bereishis* ZLOTOWITZ, Meir, SCHERMAN, Nosson, *Bereishis*, I, *Genesis. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, Brooklyn, N.Y., 1986 (édition en deux volumes).
- DCH^p *The Dictionary of Classical Hebrew* (éd. D.J.A. CLINES), Sheffield, 1993-2001.
- DCPP^p *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, Brepols, 1992.
- DDD *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (éd. K. VAN DER TOORN – B. BECKING – P.W. VAN DER HORST), Leiden – Boston – Köln, 2^e1999.

- EWSB^{p.} MURAOKA, T., *Emphatic Words And Structures In Biblical Hebrew*, Jerusalem – Leiden, 1985.
- Gib.[§] GIBSON, J.C.L., *Davidson's Introductory Hebrew Grammar*, Edinburgh, 1994.
- GK.[§] KAUTZSCH, E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford University Press, New York, 2^e1910.
- IHBS[§] WALTKE, B.K., O'CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1990
- J.[§] JOÛON, Paul, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, PIB, Rome, 2^e1947.
- JM.[§] JOÛON, Paul, MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, II, *Subsidia Biblica* 14/II, 1991.
- KB KOEHLER, Ludwig, BAUMGARTNER, Walter, *The Hebrew And Aramaic Lexicon Of The Old Testament* (rév. W. Baumgartner – J.J. Stamm), Leiden, 1994-2000.
Les références en chiffres renvoient ici aux numéros de l'édition CD Rom.
- Let.[§] LETTINGA, Jan P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Leiden, 1980.
- NGTG^{p.} WEVERS, John William, *LXX. Notes on the Greek Text of Genesis*, *Septuagint and Cognates Studies* 35, Atlanta, Georgia, 1993.
- SBH^{p.} ANDERSEN, Francis I., *The Sentence in Biblical Hebrew*, *Janua Liguarum, Series Practica* 31, The Hague – Paris – New York, 1974 (reprint 2012).
- SVHP* NICCACCI, Alviero, *Sintassi del Verbo Ebraico nella prosa Biblica Classica*, Franciscan Printing, Jérusalem, 1986 [Citations faites dans l'édition anglaise : *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (trad. W.G.E. Watson), *JSOTSS* 86, Sheffield, 1990].
- THAT^{p.} *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (éd. E. JENNI – C. WESTERMANN), München – Zürich, 1971 (t. I).1976 (t. II).
- TDOT^{p.} *Theological Dictionary of the Old Testament* (éd. G.J. BOTTERWECK - H.-J. FABRY - H. RINGGREN), Grand Rapids, (traduction anglaise et actualisée du *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (éd. G.J. BOTTERWECK - H.-J. FABRY - H. RINGGREN), Stuttgart – Berlin – Köln, 1973, 1977, 1982, 1984, 1986, 1989,1993).

Commentaires de Genèse auxquels il est fréquemment fait référence :

DRIVER, Samuel R., *The Book of Genesis*, Westminster Commentaries, London, 1904.

GUNKEL, Hermann, *Genesis*, Göttingen 1910 (°1977).

HAMILTON, Victor P., *The Book of Genesis. Chapters 1-17 & Chapters 18-50*, NICOT, Grand Rapids, MI, 1990, 1995.

JACOB, Bernhard, *Das Erste Buch der Tora : Genesis*, Berlin, 1934.

MATHEWS, Kenneth A., *Genesis 1-11:26 & 11:27-50:26*, NAC 1A & 1B, Nashville, Tennessee, 1996, 2005.

RAD, Gerhard Von, *La Genèse* (trad. E. de Peyer), Genève, 1968.

SARNA, Nahum M., *Genesis = [Be-Reshit]. The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation*, Philadelphia, 1989.

SPEISER, Ephraim Avigdor, *Genesis*, AB 1, Garden City – New York, 1964.

WENHAM, Gordon, *Genesis 1-15 & Genesis 16-50*, World Biblical Commentary 1 & 2, Waco, Texas, 1987, 1994.

WESTERMANN, Klaus, *Genesis 12-36*, Minneapolis, 1985.

Également :

Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36, Mélanges De Pury (éd. J.-D. MACCHI – T. RÖMER), Genève, 2001.

Traduction de Gn 32

¶ Laban se leva matin, il embrassa fort ses fils et ses filles puis il les bénit et Laban s'en retourna chez lui¹.

¶² De son côté, Jacob s'en alla sur sa route. ⁴Des messagers d'Élohîm tombèrent⁵ sur lui ¶ et Jacob dit en les voyant : « C'est un camp d'Élohîm ! ». Et il appela ce lieu du nom de Maḥānayim⁶ (« paire de camps »).

¶ Jacob envoya des messagers en avant de lui, vers Ésaü son frère, vers le pays de Séîr, la campagne⁷ d'Édom. ¶ Il leur commanda, disant : « Vous parlerez ainsi à mon seigneur, à Ésaü : 'Ainsi parle ton serviteur Jacob. Avec Laban j'ai

séjourné et je fus retenu⁸ jusqu'à maintenant. [9] J'ai bœufs et ânes, petit troupeau, esclaves hommes et femmes et j'ai tenu à¹⁰ en informer mon seigneur¹¹ pour trouver grâce à ses yeux ». [7] Les messagers revinrent vers Jacob, disant : « Nous sommes allés vers ton frère, vers Ésaü qui marche aussi à ta rencontre, quatre cents hommes avec lui ». [8] Jacob redouta fort¹² et se sentit oppressé¹³. Il divisa en deux camps les gens qui étaient avec lui, son petit bétail et son gros bétail, et les chameaux¹⁴. [9] Il se dit¹⁵ : « Si Ésaü vient vers l'un des camps¹⁶ et le frappe, alors¹⁷ le camp restant pourra échapper ». [10] Jacob dit : « Élohîm de mon père Abraham et Élohîm de mon père Isaac, YHWH qui m'a dit : 'Retourne vers ton pays et vers ta parenté'¹⁸ (afin) que je te fasse du bien¹⁹'. [11] Je suis trop petit²⁰ pour toutes les faveurs et toute la fidélité²¹ dont tu as comblées ton serviteur. Oui c'est avec mon bâton²² que j'avais passé²³ ce Jourdain et maintenant je suis devenu deux camps ! [12] Délivre-moi, je te prie²⁴, de la main²⁴ de mon frère, de la main²⁵ d'Ésaü²⁶ car je le redoute²⁷, de peur qu'il ne vienne et ne me frappe²⁸, (moi) mère et enfants²⁹, [13] toi qui a dit³⁰ : 'Je veux te faire du bien et je rendrai ta descendance comme le sable de la mer qui ne peut être décompté³¹ du fait de son abondance³²' ».

[14] Jacob passa là cette nuit. Il prit, de ce qu'il avait dans la main³³, un présent³⁴ pour Ésaü son frère : [15] ³⁵chèvres : 200 ; boucs : 20 ; brebis : 200 ; béliers : 20 ; [16] chamelles allaitant³⁶ avec leurs petits : 30 ; vaches : 40 ; bœufs : 10 ; ânesses³⁷ : 20 ; ânes³⁶ : 10. [17] Il les confia aux soins de³⁸ ses serviteurs, chaque troupeau³⁹ à part, et il dit à ses serviteurs : « Passez devant moi et mettez un intervalle entre chaque troupeau³⁹ ». [18] Et il commanda au premier, disant : « Lorsque Ésaü mon frère te rencontrera⁴⁰ et te questionnera : 'À qui es-tu ? Où vas-tu ? À qui est ceci⁴¹ qui est devant toi ?', [19] alors⁴² tu diras : 'À ton serviteur Jacob⁴³. Ceci est un présent envoyé à mon seigneur Ésaü et le voici aussi derrière nous' ». [20] Il commanda aussi⁴⁴ au second comme au troisième et à tous ceux marchant derrière les troupeaux, disant : « C'est selon cette parole vous parlerez à Ésaü quand vous le trouverez : [21] vous direz : 'Voici aussi ton serviteur Jacob⁴⁵ derrière nous' ». Car il s'était dit : « Je vais adoucir sa face⁴⁶ par le présent marchant⁴⁷ devant moi, après cela je verrai sa face ; peut-être sa face sera-t-elle bienveillante⁴⁸ ». [22] Et le présent passa devant lui. Lui passa cette nuit-là dans le camp⁴⁹.

[23] Il se leva cette nuit-là⁵⁰, il prit ses deux femmes, ses deux esclaves et ses onze enfants et passa la passe⁵¹ du Yabbōq⁵². [24] Il les prit et leur fit passer⁵³ le

torrent ; il fit passer (tout)⁵⁴ ce qui était à lui. **25** Jacob resta seul⁵⁵ et quelqu'un⁵⁶ lutta⁵⁷ avec lui jusqu'à la montée de l'aurore. **26** Il vit⁵⁸ qu'il ne prévalait pas⁵⁹ et le heurta⁶⁰ au creux de la hanche⁶¹ ; le creux de la hanche de Jacob se démit⁶² pendant qu'il luttait avec lui. **27** Et il⁶³ dit : « Laisse-moi⁶⁴ car l'aurore est montée », et il dit : « Je ne te laisserai pas que tu m'aies béni⁶⁵ ». **28** Il lui dit : « Quel est ton nom ? » et il dit : « Jacob ». **29** Il⁶² dit : « Ce n'est pas⁶⁶ 'Jacob' qui sera encore employé pour ton nom, mais⁶⁷ 'Israël' car tu t'es battu⁶⁸ avec Élohîm et avec les hommes et tu as prévalu⁵⁹ ». **30** Jacob questionna⁶⁹ et dit : « Fais-moi connaître, je te prie⁷⁰, ton nom ». Et il dit : « Pourquoi donc questionnes-tu⁷¹ pour mon nom ? ». Et il le bénit là. **31** Et Jacob nomma le lieu du nom de *Peni²ēl²*. « Oui, j'ai vu Élohîm face à face et ma vie⁷³ a été sauvée⁷⁴ ». **32** Le soleil se leva pour lui, comme il passait *Penû²ēl²*, mais lui boitait⁷⁵ sur sa hanche. **33** C'est pourquoi les fils d'Israël ne peuvent manger du nerf sciatique⁷⁶ qui est au creux de la hanche – encore jusqu'à ce jour – car il avait heurté Jacob au creux de la hanche, au nerf sciatique.

¹ Litt. « il alla et revint vers son lieu » : *wayyēlek* et *wayyāšāb* forment une figure d'hendiadys.

² À partir de ce verset, la numérotation des versets peut varier : Brombergiana, Peshitta (selon WALTON), Targum et Vulgate commencent le ch. 32 par ce verset. Le texte grec de Genèse selon LXX (Göttingen, 1974) fait de même. Un certain nombre de commentateurs ou d'éditions anglophones les suivent (par exemple HAMILTON).

³ Voir note 120 à Gn 31,47 [Laban est sujet de *wayyiqra²* et Jacob de *qārā²* ; les deux propositions proposent une figure de chiasme : V-S-Cplt ∨ S-V-Cplt (cf. SBH 128). Le texte marque ainsi soit un contraste entre les deux nominations (cf. le grec δὲ), soit la concomitance entre elles]. LONG suggère que l'inversion entre sujet et prédicat marque un changement abrupt de sujet (LONG, *The Problem of Etiological Narrative*, 39) ; plutôt que de 'changement abrupt', il vaut mieux parler de contraste.

⁴ LXX ajoute à cet endroit : « et levant les yeux il vit un camp de Dieu ayant campé » ; selon WEVERS, cette mention prépare le verset suivant ; une mention nue des messagers de Dieu peut difficilement évoquer l'étymologie spontanée proposée par Jacob (cf. NGTG 529), mais pour HARL, « peut-être est-ce fait pour faire comprendre que « le camp de Dieu », ce sont ses anges » (BAlex 239).

⁵ Voir note 16 à Gn 28,11 [*wayyipga^c* : le verbe פגע apparaît 46 fois dans l'AT, dont 39 fois au qal comme ici, avec des significations diverses. Le sens de base, attesté par ailleurs en arabe et en syriaque, indique un mouvement orienté sur un lieu, une chose ou une

personne, rencontré par hasard ou intentionnellement et, dans ce cas, le plus souvent avec un caractère soudain et véhément. Lorsqu'il s'agit d'un lieu, le sens est celui de « arriver par hasard », « heurter » ou simplement « atteindre » (cf. TDOT XI, 471). Telle est la signification dans notre verset, mais il est d'ores et déjà intéressant de noter que le verbe apparaît en 32,2 dans l'épisode de la rencontre à Maḥanāyim, cette fois avec une possible nuance d'hostilité de la part des « messagers d'Élohîm » (voir note 5 à ce verset). Il semble que le verbe français « tomber (sur) » puisse indiquer ces deux sens : celui d'arriver par hasard ou par coïncidence et celui d'attaquer, se présenter de manière inopinée avec des intentions hostiles. On peut aussi interpréter ἀπήντησεν de LXX dans ce sens : « The use of ἀπαντάω in the sense of chancing on is not Classical but is good Hellenistic usage » (NGTG 448)]. Lorsqu'il qualifie la rencontre de personnes ou d'animaux, l'emploi de פָּגַע dénote souvent une certaine hostilité (cf. Nb 35,21 ; Jos 2,16 ; Am 5,19 ; etc.), mais il possède aussi un sens neutre (Ex 5,20 ; 23,4 ; 1S 10,5) (cf. TDOT XI, 471-472). Dans ce dernier cas, il est synonyme de פָּגַע. WEVERS assure que le grec συναντάω (id. en 28,11) possède un caractère tout à fait neutre (NGTG 529), ce qui est effectivement le cas dans son emploi ailleurs dans le Pentateuque (Ex 5,3.20 ; 23,4 ; Nb 35,19.21) ainsi que dans le Nouveau Testament (Lc 9,18.37 ; 22,10 ; Ac 10,25 ; etc.). HOUTMAN plaide en faveur d'une compréhension relativement neutre du substantif *maḥānēh* (« Jacob at Mahanaim : Some remarks on Genesis xxxii 2-3 », 38-39), alors que RÖMER abonde dans le sens inverse (RÖMER, « Genèse 32,2-22 : Préparations d'une rencontre », 189), tout comme HUSSER (*Le songe et la parole*, 121). Le développement des targums sur le v. 3 est instructif quant à cette ambigüité (voir commentaire).

⁶ Jeu de mots entre le toponyme *maḥānayim* et le substantif « camp » : *maḥānēh* en hébreu (sept occurrences en ce passage : 32,3.8.9.9.11.22 ; 33,8). L'hébreu est un duel : « une paire de camps » ou « un double camp ». LXX porte un pluriel : Παρεμβολαί « des camps » mais, tout comme le latin, il ne connaît pas de duel. Le lieu est habituellement identifié avec Tell Ḥeḡḡāḡ, d'où part un chemin qui par Tulūl eḏ-Ḍahab débouche sur le Yabbōq, identifié lui au Nahr ez-Zerqā (cf. THIEL, « Pnuël im Alten Testament », 398).

⁷ Le grec α χώρα, « territoire », alors que LXX traduit habituellement *sādeh* par ἀγρός (210 fois assure Wevers ; NGTG 530). Dans ce verset, s'agit effectivement d'une région et non particulièrement des champs, cultivés ou non. Gn 36,6-8 suggère que ce sont des espaces de pacage où Ésaü conduit ses troupeaux.

⁸ Du verbe אָחַר au qal. GESENIUS signale une forme rare (apocopée) : « וְאָחַר (pour וְאָחַרְתָּ) » (GK. 64h ; J. 73g). Le sens semble être le même que celui du piel, bien plus fréquemment attesté (15 fois pour 2 fois au qal) : « retenir, retarder, tarder ». L'idée est celle d'un retard provoqué par quelqu'un qui retient auprès de lui une autre personne (cf. Gn 24,56 avec, déjà, Laban qui veut retenir le serviteur d'Abraham et, avec lui, Rébecca promise à Isaac). C'est pourquoi nous traduisons en français : « j'ai été retenu » au sens d'« être retardé » par quelqu'un. – WALTKE et O'CONNOR assurent, en citant ce verset, que « *Wayyqtl*, after a suffix form, usually expresses a perfective value » (IHBS 33.3.1a ; cf. Gib. 83). L'emploi du qātal pour le verbe précédent (*gartî*) est sans doute commandé

par l'emphase placée sur le complément *ʿim-lāḥān* (pour le syntagme, voir note 47 à 29,19 ; le verbe נָוַר indique un habitat temporaire ; cf. 26,3).

⁹ À lire avec le v. 8 pour admirer la stratégie de Jacob : il fait profil bas... ! Tous les noms (*šōr*, *ḥāmôr*, *šōʾn*, *ʿēḇeḏ*, *šipḥāh*) sont au singulier, mais ce sont des noms collectifs (GK. 123b ; IHBS 7.2.1 ; J. 135c) ; d'une certaine façon, l'emploi du singulier contribue à donner l'impression que Jacob minimise ses possessions devant Ésaü (comparer avec Gn 30,43).

¹⁰ Litt. « je dois envoyer (en informer) » (*wa ʿešleḥāh*). D'une part le verbe פָּרַשׁ fonctionne présentement comme auxiliaire, d'autre part la terminaison en *-āh* indique le cohortatif, avec la nuance « devoir faire » (cf. DAVID, « L'Analyse Syntactique, Outil pour la Traduction Biblique : le Cas des Cohortatifs », 283 – voir note 24).

¹¹ LXX ajoute « Ésaü », « soulignant ainsi de façon subtile la distance formelle entre les deux frères » (NGTG 531).

¹² « fort » pour *m^e ʿōḏ* - comparer avec Gn 27,33 et voir la note 63 à ce verset [« fort » pour *gāḏōl* et « à l'extrême » pour *ʿad-m^e ʿōḏ* (cf. Gib. 44 : « Absolute superlativeness is expressed by נָאֵד, which may be intensified by prep. עַד »)]. Pour la traduction du verbe יָרַח par « redouter », voir note 39 à Gn 28,17 [« redouta » : *wayyirāʿ* du verbe יָרַח qu'on traduit le plus souvent par « craindre », parfois par « avoir peur ». Il ne s'agit pas d'une peur mais du sentiment d'effroi ressenti par l'homme face aux manifestations numineuses du divin : « redouter » convient mieux semble-t-il (cf. définition du *Petit Robert* : « craindre comme très menaçant »). Ce verbe a également l'avantage de posséder un adjectif correspondant au participe niph'al utilisé juste après (*nôṛāʿ*). On peut ainsi entendre le jeu des mots de l'hébreu, mais aussi du grec (ἐφοβήθη... φοβερός).].

¹³ La construction (verbe impersonnel + *l^e* + suffixe pronominal) est rendue en français par une tournure active ; littéralement : « et ce fut serré, pressé pour lui » (J. 152d : « *il est dans l'angoisse (cela lui est étroit)* » ; cf. GK. 144b) ; l'hébreu décrit bien le sentiment physique d'oppression provoqué par un choc nerveux.

¹⁴ « les chameaux » : ignoré par LXX. HAMILTON pense que l'hébreu est suspect car « chameaux » n'est pas précédé de la marque de l'accusatif (*ʿet*) présent devant les autres compléments du verbe (id. RÖMER, 182). C'est possible mais les chameaux font partie de l'équipement de Jacob également en Gn 30,43 ; 31,17.34.

¹⁵ Comme au verset 21, il s'agit d'un raisonnement que Jacob élabore par lui-même, auquel le narrateur nous donne accès. On peut également rendre par « il pensa », mais nous préférons garder le verbe « dire » par souci de cohérence dans notre traduction du cycle.

¹⁶ *maḥānēh* est d'abord accompagné d'un adjectif féminin (*hāʿaḥaṯ*) puis, dans la seconde partie du verset, d'un participe niph'al masculin (*hannišʿār*). BHS propose de corriger l'adjectif par sa forme masculine *hāʿeḥāḏ* suivant Sam. (voir aussi GK. 145u ; J. 89b n.1). *maḥānēh* est tantôt masculin, tantôt féminin ; selon GESENIUS, « *camp* is feminine only when it is a collective, denoting the persons in a camp » (GK. 1221 n.). Mais

on peut aussi considérer que la variation du genre renforce le langage descriptif qui distingue les deux camps ainsi formés par Jacob.

¹⁷ L'apodose est indiquée par un simple waw : *w^ehāyāh* (cf. J. 176d).

¹⁸ hébr. : *l^e arš kā ūl^e mōlad^e kā* ; le grec articule les deux termes en une formation génétivale : τῆν γῆν τῆς γενέσεώς « le pays de ta parenté » (cf. Gn 31,3.13). En 31,3, on avait l'expression *ʔel-ʔeres ʔābōtēkā ūl^e mōlad^e kā* « vers le pays de tes pères et de ta parenté ». Il n'est donc pas impossible de comprendre l'expression de 32,10 dans le sens du grec, les deux termes formant une figure d'hendiadys.

¹⁹ *w^eʔēf^hbāh ʔimmāk* : litt. « que je fasse du bien avec toi ». *w^eʔēf^hbāh* est clairement un cohortatif poursuivant l'impératif précédent ; il exprime la suite mais aussi la conséquence de l'action précédente (cf. DAVID, 282 ; GK. 108d ; J. 116d ; SBH 112). L'expression est unique note DE PURY (*Promesse divine*, 94) mais le hiphil de *עִשָׂה* « avec Dieu comme sujet se rencontre dans le Pentateuque et les livres historiques *exclusivement* dans des textes dtr ou post-dtr (Ex 1,20 ; Nb 10,3é ; Dt 8,18 ; 28,36 ; 30,5 ; Jg 17,13 ; 1S 25,31), ainsi que dans la prophétie tardive (Ez 36,11 ; So 1,12) et dans Psaumes du second Temple (Ps 51,20 ; 119,68 ; 125,4) » (RÖMER, 186).

²⁰ *qāṭōnti mikōl* : le qāṭal indique ici nettement un état qui perdure (GK. 106g ; J. 112a) ; pour la comparaison elliptique : « je suis trop petit pour... », voir GK. 133c ; J. 141i ; WALTKE et O'CONNOR l'appellent « comparison of capability » (IHBS 14.4f). Jacob est le « petit » de la famille : voir Gn 27,15.42. – LXX traduit différemment : *ικανοῦταί μοι* « je suis satisfait de », si bien que « le tour grec ne dit pas au lecteur ce que dit le TM » ; sa leçon emploie un grec « inhabituel et ambigu » (BAlex 240-241).

²¹ Les termes *hesed* et *ʔemet* apparaissent ensemble dans 33 versets de la Bible hébraïque : ils peuvent qualifier l'attitude bienveillante et/ou loyale d'une personne à l'égard d'une autre (ex. en Gn 24,49 : 47,29 ; Jos 2,12.14) ou bien de Dieu à l'égard des hommes (ex. en Gn 24,27 ; 2S 2,6 ; 15,20). Zobel assure que l'expression est généralement considérée comme hendiadys, *ʔemet* mettant l'accent sur la permanence et la solidité de *hesed* (TDOT V, 48). *hesed* est généralement employé au singulier (227 fois) contre seulement 18 fois au pluriel : peut-être celui-ci marque-t-il, en l'occurrence, l'abondance des faveurs d'YHWH à l'égard de Jacob.

²² *ʔmaqlī* : le substantif *maqṣēl* (noter la disparition du redoublement de la seconde lettre de la racine) a été employé à plusieurs reprises au chapitre 30 (vv. 37.38.39.41), désignant alors les baguettes dont se servait Jacob pour la reproduction des bêtes. Le bâton de Moïse, qu'il étend sur les eaux pour les faire traverser aux fils d'Israël sortant d'Égypte, est indiqué par un autre terme : *maṭṭeh*. Le mot est ici affecté d'un beth de moyen : Jacob était parti avec le bâton de marche qui peut servir d'arme en cas de besoin (cf. Ex 12,11 ; 1S 17,40.43). Sans doute faut-il comprendre : « c'est *seulement* avec mon bâton... » (*Be-reishis* 1423).

²³ *ʔābartī* est un qāṭal qui peut d'abord s'expliquer par une syntaxe X-qāṭal mettant en valeur le « bâton » mais également comme l'indication de l'évocation rétrospective d'un événement antérieur au degré zéro de la narration (cf. SVHP 8 et 81). En effet, d'après

les indications géographiques de ce chapitre, Jacob se trouve encore en Transjordanie. DE VAUX situe *Penuel* à *Tulul-eḏ-Dahab*, dans le Wadi Zarqa en Jordanie actuelle, et *Maḥānayim* quelques kilomètres au sud, au *Tell-ḥeḡaḡ* ; *Sukkôt* est identifié avec *Tell Aḥ ṣāṣ*, au nord de Damié, près d'un gué du Jourdain (cf. de VAUX, « Notes d'Histoire et de Topographie Transjordaniennes », 29-33). Récemment, HUTTON a proposé de situer *Maḥānayim* sur l'une des pentes de *Tulul-eḏ-Dahab* (exactement à *Tulul-eḏ-Dahab al-ḡarbīya*) et *Penuel* sur l'autre pente (*Tulul-eḏ-Dahab aš-šarqīya*) mais THIEL, avec d'excellents arguments, avait défendu la thèse inverse (THIEL, « Pnuël im Alten Testament ») ; HUTTON place *Sukkôt* au *Tell-dēr-Allā*, bien connu par ailleurs pour des fragments sur plâtre évoquant la figure de Balaam (HUTTON, « Mahanaim, Penuel, and Transhumance Routes : Observations on Genesis 32-33 and Judges 8* ») ; mais cette dernière indetification, proposée également par AHARONI, demeure très discutée. Quoi qu'il en soit du positionnement exact de ces sites, Jacob n'est pas encore supposé avoir traversé le Jourdain pour gagner Sichem, ce qu'il ne fait qu'après la séparation d'avec Ésaü (cf. Gn 33,18). SCHARBERT (*Genesis 12-50*, 220) postule que Jacob parle d'un affluent du Jourdain (cf. « ce Jourdain »), mais cela n'est pas nécessaire car, depuis *Tell-ḥeḡaḡ*, on voit bien la plaine du Jourdain (contrairement à ce qu'affirme BOECKER, *1.Mose 25,12-37,1*, 98) et le site est tout proche de *Tulul-eḏ-Dahab*. SARNA, qui connaît mieux le terrain, assure : « standing on the banks of the Jabbok, he [Jacob] can point to the Jordan clearly visible in the distance » (SARNA, 225). Dans la logique du récit, cette traversée du Jourdain est donc à situer au moment du départ de Jacob pour Haran (Gn 28). Il n'avait alors qu'un bâton avec lui, à présent il revient avec de nombreuses possessions dont il peut faire deux camps (cf. JACOB, 634 ; EWSB 43). C'est là un motif pour l'affirmation de la première partie du verset. – LXX l'a bien compris qui articule les deux propositions par γὰρ avec un verbe à l'aoriste et δὲ avec un verbe à l'imparfait ; « what is meant is that twenty years ago I had only my staff and now I am a man of great substance » (NGTG 533).

²⁴ Pour honorer la nuance introduite par *-nāʔ* (voir note 29 à Gn 25,30 : [La particule *נָ*] (du syntagme *hal'itēni nāʔ*) ajoute-t-elle une nuance complémentaire ? Robert DAVID a récemment discuté de la question pour le cohortatif (DAVID, « L'Analyse Syntaxique, Outil pour la Traduction Biblique : le Cas des Cohortatifs », 281-290) ; de ses recherches effectuées dans *Torah et Nebi'im*, il en conclut que renforçant cette forme verbale, elle indique un « vouloir pouvoir faire » : « le sujet possède le vouloir-faire une action donnée, mais il lui manque l'aval d'une autorité qui lui fournira le pouvoir-faire ladite action » (R. DAVID, 282). Cette configuration ne se présente qu'une seule fois dans le cycle de Jacob (33,15) où elle peut être ainsi entendue. On la trouve également deux fois avec un jussif (26,28 ; 33,14) et dans trois autres cas aux côtés d'une autre particule (27,2 ; 33,10.10). Le plus fréquemment, *נָ* apparaît à la suite d'un impératif. Dans une première série de ce type, celui qui emploie cette construction se trouve dans une situation de dépendance à l'égard d'une autre personne pour que s'effectue une action dont il sera le bénéficiaire (25,30 ; 30,14 ; 32,12.30 ; 33,11 ; 34,8). *נָ* ajoute au caractère de supplique : on peut alors traduire par « je te/vous prie » (cf. ALTER, *L'art du récit biblique*, 65 : « une particule déférente qui convient à une requête »). Dans une seconde série, celui qui

l'emploi donne un ordre à quelqu'un qui lui doit obéissance, en l'espèce un père ou une mère à son enfant ou bien un ange s'adressant en songe à un homme (27,3.9.19.21.26 ; 31,12). **וְ** renforce alors l'ordre qui se fait pressant. Pour éviter le traditionnel « donc » que nous réservons à un autre emploi (pour rendre *zeh* en 27,20.21), nous soulignons avec « bien » à l'impératif ou bien nous terminons la phrase avec un point d'exclamation]).

²⁵ JOÜON cite ce verset – ainsi que 32,19 – comme exemple de répétition d'une préposition devant un nom de personne en apposition à un nom de parenté (J. 131i). Mais on peut aussi considérer que la répétition de *miyyaḏ* ajoute une note pathétique à cette prière.

²⁶ Pour la construction, voir Gn 26,9 et 31,31 (et note 83 à ce dernier verset).

²⁷ *yārē*² peut être analysé comme un adjectif (BibleWorks 7.0), comme un participe (Gib. 111 ; GK. 116n ; 1411 ; IHBS 37.3b) ou bien encore comme un infinitif absolu (ANDERSEN, *Hebrew Verbless Clause*, 47-48). Quelle que soit la forme, elle fait porter l'accent sur un l'aspect duratif de l'état de Jacob : on le rend au mieux, en français, par un présent.

²⁸ Un *w^eqātaltī* qui poursuit la valeur du *yiqtol* qui précède (Gib. 74b ; GK. 112p).

²⁹ *ʔēm ʕal-bānīm* : « probably a proverbial saying = *mother and children* » (GK. 119aa n.17; cf. J. 159b qui le donne comme exemple de proposition circonstancielle asyndétique).

³⁰ Litt. « et toi, tu as dit... » ; la mise en évidence du sujet par l'usage emphatique du pronom *ʔattāh* indique que la prière se clôt avec un appel au destinataire de celle-ci et le rappel de sa promesse qui fonde et légitime l'ensemble de la supplique.

³¹ *Yiqtol* du niph'al de **כָּפַר**, avec une nuance modale (Gib. 64c ; GK. 107w).

³² « du fait de son abondance » pour *mērōḇ* (*min* + adj. *rōḇ*).

³³ Litt. « (il prit) de qui était venu dans sa main ». L'expression est unique dans la Bible hébraïque (le plus proche est en Nb 21,26 mais sans *min habā*² : elle a alors le sens de soustraire au pouvoir de quelqu'un). *min* est partitif, indiquant que Jacob prélève dans toutes ses possessions de quoi faire un (somp tueux) cadeau pour Ésaü ; mais il en garde pour lui une bonne partie (cf. JACOB, 635). EISING, suivant VOLZ-RUDOLPH, pense que l'expression renvoie à la partie des biens avec laquelle Jacob est demeuré après les avoir divisé en « deux camps » (v. 8) : il prend ce qu'il a « sous la main » (EISING, *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis*, 114). L'emploi du participe du verbe **בָּרָא** souligne peut-être que tout ce que Jacob possède lui a été donné par Dieu, que c'est un don de Dieu (cf. v. 11 et 31,42).

³⁴ *minḥāh* (32,14.19.21.22 ; 33,10), « présent », consonne avec *maḥānēh* et *maḥānayim* (voir surtout au v. 22). Le mot peut désigner en cette occurrence un cadeau ou bien le tribut qu'un vassal présente à son suzerain (cf. TDOT VIII, 415-417). Les commentateurs sont partagés sur la nuance à reconnaître : un simple cadeau (HAMILTON, ROSS, SCHARBERT, SKINNER, SPEISER, VON RAD) ; un tribut (*Bereishis*, DILLMANN, JACOB) ou bien un présent qui prend la forme d'un tribut ou pourrait passer pour tel, mais n'en n'est pas vraiment un (BOECKER, SARNA). Mais *minḥāh* comme tribut est imposé par le vassal (cf.

BOVATI, *Re-Establishing Justice*, 138 n.38 ; de VAUX, *Institutions de l'Ancien Testament*, II, 68-69 ; HAMILTON, 325) ce qui n'est pas le cas dans ces versets. Comme en Gn 43,11s. et 2R 8,8s. c'est un présent destiné à se gagner les faveurs du récipiendaire ; Moshé ANBAR signale une semblable pratique dans les lettres mariotes de Yaqqim-Addu, gouverneur de Sagarâtum (ANBAR, « La "Reprise" », 395).

³⁵ Concernant la syntaxe de ces versets, GESENIUS et JOÛON notent que les nombres précèdent généralement la chose nombrée mais que l'ordre inverse est également attesté, notamment dans les énumérations (GK. 134c ; J. 142d ; cf. Gib. 46c ; IHBS 15.2.4a). Dans notre traduction, nous choisissons de garder ce ton 'comptable'.

³⁶ *g^emāllīm* est l'unique pluriel de *gāmāl* (« chameau ») qui, de même que *śeh* (« tête de bétail »), *dōḥ* (« ours »), *z^eēr* (« loup »), etc. C'est le terme commun pour les bêtes mâles ou femelles de cet animal (cf. ALBRECHT, « Das Geschlecht der hebraischen Hauptwörter », 72 ; Gib. 16c). L'adjectif *mēnīqōt* qui l'affecte permet de détecter le féminin : il s'accorde avec le sens du substantif plutôt qu'avec sa forme (GK. 132e ; IHBS 14.2c) ; de plus, il indique une activité maternelle (« allaiter »). Le suffixe masculin de *b^enēhem* peut s'expliquer par la forme masculine de *g^emāllīm* ; JOÛON préfère y reconnaître une tendance des pronoms suffixes à supplanter le féminin par le masculin (J. 149b ; 150r ; cf. GK. 135o).

³⁷ Dans cette liste d'animaux, LXX propose une autre version uniquement pour ces deux derniers types d'animaux ; au lieu d'ânesses et d'ânes, elles évoque « ânesses » (ὄνοις) et « jeunes animaux » (πάλους). Dans le contexte on peut comprendre que ces derniers sont des « ânon » (cf. NGTG 536). Ce couple d'animaux serait donc formé sur le modèle des chamelles et de leurs petits (v. 16a). Mais celles-ci sont qualifiées d'allaitantes ; pour le reste, les animaux vont plutôt par paires féminin/masculin. Le problème surgit peut-être du sens précis de *ayir*, habituellement identifié à l'âne mâle ; mais c'est à un étalon (de cheval ou d'âne ; cf. L. KOEHLER cité par HUMBERT, « En marge du dictionnaire hébraïque », 201) que ce substantif renvoie, à distinguer de *ḥāmôr*, terme générique pour l'âne, ainsi que de *pere?*, l'« onagre ». Tg. Neof. a ולוודקין et Tg. Ps.-J. ולוודקין, l'« âne lybien » selon une traduction courante, les deux termes issus de *lwbdqym* - *lybdqys* à rapprocher de *lybie* (cf. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, I, *Genèse*, 306 n.5).

³⁸ Pour l'expression, voir 30,35.

³⁹ Litt. « troupeau troupeau » : une répétition pour un sens distributif, équivalent à « chaque troupeau » (GK. 123d ; IHBS 7.2.3c ; J. 135d).

⁴⁰ Le verbe utilisé ici est פנש, synonyme de פנע (voir note 5 de ce chapitre). La nuance hostile n'est peut-être pas absente du verset, du fait du contexte et de la syntaxe constituant Ésaü en sujet du verbe (si le sens était tout à fait neutre, le serviteur de Jacob aurait été plus naturellement sujet : « si tu rencontres Ésaü... »).

⁴¹ LXX explicite : « ces bêtes ».

⁴² Exemple de waw d'apodose cité par JOÛON (J. 176a).

⁴³ Voir note 25.

⁴⁴ LXX ajoute : « au premier », afin de marquer que c'est le même ordre qui est donné à tous les serviteurs en charge des présents pour lesquels le grec a un pluriel : δῶρα, ici comme au v. 14.

⁴⁵ BHS suggère d'insérer à cet endroit le participe *bā'* en suivant LXX, Sam., Vg. et targums (pas le syriaque). Mais la phrase équivalente au v. 19 est aussi absconde.

⁴⁶ *pāneh* apparaît quatre fois dans ce verset (« devant moi » : litt. « devant ma face ») et neuf fois dans le chapitre. Cette récurrence prépare le v. 31 qui constitue la conclusion de l'épisode (cf. GUNKEL, 325 ; HAMILTON, 326 ; SARNA, 226 ; SKINNER, 407 ; etc. ; contre WESTERMANN, 510). Dans cette première expression, que nous rendons littéralement, le verbe *kipper* construit avec *pānāw* doit être entendu dans le sens de « radoucir, apaiser, rasséréner » des relations difficiles entre deux parties dont l'une cherche à prévenir la réaction hostile de l'autre (cf. TDOT VII, 295 ; SCHENKER, « *Kōper* et expiation », 34-35). Une connotation culturelle (SYRÉN, *The Forsaken First-Born*, 104-105) n'est pas tout à fait à exclure mais ne paraît pas suffisamment indiquée. Le cohortatif prend la couleur d'un devoir-faire qu'on peut traduire par un « je vais faire » indiquant une affirmation ferme (cf. DAVID, 282).

⁴⁷ L'expression « un présent marchant » peut paraître curieuse, mais elle prend sens quand le présent se présente sous la forme des troupeaux détaillés aux vv. 15-16.

⁴⁸ Litt. : « il lèvera sa face » (cf. Mal 1,8 ; Jb 22,26 ; 42,9 ; 1S 25,35). BOVATI assure que, dans le cadre d'une controverse, l'expression signifie « être aimable », évoquant peut-être le geste de relever quelqu'un prostré sur le sol en attitude d'humiliation et de supplication (BOVATI, 199).

⁴⁹ Ce verset opère une reprise du v. 14a après le développement sur les mesures prises par Jacob avant d'aller dormir : « La première fois le texte nous renseigne d'une manière générale que Jacob dormait là-bas, sous-entendu dans le camp. Mais, à vrai dire, Jacob n'était pas allé se coucher tout de suite, il a d'abord organisé les trois convois ; c'est pourquoi le texte dit de nouveau, après cet épisode, qu'il dormait dans le camp » (ANBAR, « La "Reprise" », 395). La reprise est en quelque sorte le pendant d'un sommaire proleptique. Ce demi-verset marque ainsi la fin d'une scène ouverte au v. 14 (SBH 81) et prépare la scène suivante.

⁵⁰ Voir note 40 à Gn 30,16.

⁵¹ *wayya ʿāḇōr ʿēlma ʿāḇar* : « il passa la passe », c'est-à-dire le gué.

⁵² Ce *naḥal* est identifié au *Nahr ez-Zerqā* (« rivière bleue »), qui coule sur 70 km. au nord de Salt vers la vallée du Jourdain et se jette dans celui-ci à 25km au nord de la mer Morte. *Yabbōq* désigne plutôt le gué (v. 23b) ; SPURRELL avance que le nom dérive vraisemblablement de *בָּקַק* « verser » ; mais dans cet épisode, il est mis en relation avec la racine *אָבַק*, un quasi *hapax legomenon* dans l'AT (deux occurrences en 32,25-26), auquel on attribue généralement le sens de « lutter » (voir note 57).

⁵³ *עָבַר* au hiphil est doté, du fait de son sens, d'un double accusatif (cf. J. 125u).

⁵⁴ On ajoute *kol* « tout » avec Sam. et les versions anciennes (LXX, Tg., Vg. Pesh.).

⁵⁵ De façon incompréhensible, GELLER comprend que Jacob resta “sauf” : « The meaning “safe” is well attested for simple *bādad*, and its probably legitimate to extend it also to *lebādad* » (GELLER, 199n.14) ; mais un coup d’œil à n’importe quel bon dictionnaire d’hébreu biblique (par exemple BDB 1020) montre que *bād* y est toujours utilisé avec la préposition *l^e* et prend le sens d’être isolé, seul, à part.

⁵⁶ *ʕš* peut désigner un homme ou un individu, avoir le sens fort de « chacun » ou bien encore avoir le sens faible de « quelqu’un » (J. 147b). Aux vv. 29.31, il est reconnu comme *ʕlōhīm* ; Osée parle à la fois d’*ʕlōhīm* (12,4) d’un *mal ʕāk* (12,5). En comparant avec Jos 5,13-15, Bernhard JACOB suggère également de reconnaître un ange (JACOB, 638). En l’absence d’autres précisions, et pour respecter la logique narrative du texte, il faut présentement traduire « quelqu’un » (cf. EISING, 119 ; ROSS, 552-553). LXX opte pour ἄνθρωπος : « un homme ».

⁵⁷ Voir note 52 ; *קנח* est attesté seulement ici, dans une forme niphāl. Le sens apparaît incertain. On le relie à la racine *קנח* dont il pourrait être une forme alternative (SPURRELL, 283). En hébreu médiéval, il a le sens de « devenir sale » et dans les Pirkhê Abôt (1,4) « être assis aux pieds de ». La première signification est celle que reflète *ʕbāq* : « poussière » (Ex 9,9 ; Dt 28,24 ; Ez 26,10 ; etc.). Dans le contexte, il renvoie à la réalité matérielle du combat qui conduit les lutteurs à se rouler à terre (cf. traduction de la TOB : « il roulait avec lui dans la poussière »). Mais traduire ainsi n’indique pas suffisamment un combat difficile, tout comme nous paraît mal à propos l’opinion de CAZELLES selon lequel « la racine *ʕbq* n’évoque pas la lutte, mais la poussière, l’éloignement, la fuite, voire aussi l’entrelacement » (CAZELLES, art. « Pentateuque », DBS VII, 777). Comment un tel sens serait-il cohérent avec la blessure infligée à Jacob ? De la poudre dont les athlètes se revêtent pour le combat après s’être enduits d’huile, il vaut mieux aboutir au sens de « combattre », « lutter » (JACOB, 638 ; SPURRELL, 282-283). Les traductions de LXX (παλαίω ; cf. l’italien ‘palestra’) et des Tg. abondent dans ce sens. « L’emploi du grec *palaíō* entraîne chez les commentateurs grecs, Philon et les Pères, tout un vocabulaire agonistique, parfois associé à celui qui découle de l’emploi du verbe *pternízō*, « prendre par le talon » (cf. 27,36) : la lutte de Jacob est une figure du combat spirituel dont parle Paul en Ep 6,12 » (HARL, BAlex 243).

⁵⁸ Le sujet de *wayyar^v* et de *wayyigga^c* (« il frappa ») a été souvent discuté ; SKINNER conclut par exemple que « l’ambiguïté du sujet [ici] s’étend jusqu’à la proposition suivante et laisse les deux interprétations ouvertes » (SKINNER, 408 ; cf. HAMILTON, 330 ; Von RAD, 326). Pourtant, sur un strict plan grammatical, il n’y a pas vraiment d’ambiguïté : en l’absence d’indications contraires, le sujet est le même que celui de la proposition précédente (v.25b), à savoir *ʕš* ; d’autre part, la seconde partie du verset manifeste clairement que c’est Jacob qui est blessé et donc que c’est bien *ʕš* qui l’a frappé (cf. KÖCKERT, 170) ; de même pour le grec comme le note justement WEVERS (NGTG 541). En revanche, sur le sujet de *yākōl*, une ambiguïté subsiste car aussi bien *ʕš* que ‘Jacob’ peuvent occuper la fonction grammaticale de sujet. La logique narrative (v.

29b) demande que ce soit Jacob, mais cela n'est dévoilé au lecteur qu'un peu plus tard (voir aussi note 63).

⁵⁹ יכל, dont le sens basique est « être capable de », possède ici comme au v.29 le sens de « prévaloir », bien attesté en hébreu biblique (cf. Gn 30,8 ; pour la construction avec ל', voir également Nb 13,30 ; Jg 16,5 ; 1S 17,9 ; Jr 1,19 ; 20,10 ; 38,22 ; etc.). L'emploi du qātal indique une information récupérée.

⁶⁰ WESTERMANN dénie qu'en cette occurrence le sens de נגע soit celui de « frapper » ou de « heurter » (comme en Jos 9,19 ; 1S 6,9 ; Jb 1,11.19 ; 2,5) ; selon lui, il signifie plutôt « toucher » (comme en Is 6,7 ou Jr 1,9). Car, argue l'exégète allemand, si Jacob avait été gravement blessé par son adversaire, comment celui-ci pourrait-il lui demander de le lâcher (v. 27a) ? (WESTERMANN, 630-631). HAMILTON pense qu'on ne peut décider entre les deux sens (HAMILTON, 330-331). En fait, WESTERMANN ne lit pas le texte actuel : il articule v. 26a avec le v. 27 et considère que le v. 26b est une insertion postérieure, indépendante de son contexte actuel. – voir le commentaire pour une discussion approfondie.

⁶¹ *kaḥ-yerekō* : *yārek* désigne la partie charnue en haut des cuisses, au niveau de la hanche (cf. KB 3989) mais aussi les parties génitales « lorsqu'on désigne les enfants d'un homme « issus de sa *yarék* » (Gn 46 :26 ; Ex 1:5 ; Juges 8 :30) et lorsqu'on évoque l'antique cérémonial de serment : « mettre la main sous la *yarék* de » (Gen 24 :2, 47 :29) » (WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, 62 n.5). Dès lors l'expression pourrait désigner « le scrotum, la poche creuse de peau qui tient les testicules » (HAMILTON, 331 ; cf. GEVIRTZ, 51-53 ou SMITH, « "Heel" and "Thigh" : the Concept of Sexuality in the Jacob-Esaü Narratives », 466-469). Ou plus discrètement « conviendrait-il de traduire l'expression hébraïque par « le muscle de la cuisse » - parce qu'il était mis en relation avec la puissance reproductrice de la région lombaire » (MARTIN-ACHARD, 52). GELLER, faisant le lien avec des passages où le terme *yārek* est utilisé dans une expression signifiant « être issu de » (Gn 46,26 ; Ex 1,5 ; Jg 8,30), commente ainsi : « Could any Israelite have heard these words, in whatever context, without immediately grasping their national import? Israel is the people that "came forth from Jacob's thigh" » (GELLER, 19). Mais si on comprend que *yārek* revêt son sens naturel premier, c'est-à-dire la hanche, *kaḥ* marque alors le creux ou la jointure, « le cotyle de la hanche, la cavité dans laquelle s'emboîte et se meut le fémur » (WOGUE, 267 n.6) ; RACHI explique : « L'os qui est enfoncé dans la hanche s'appelle en hébreu כח qui signifie cuillère, car la chair qui est dessus a la forme d'une cuillère à pot » (RACHI, 227). Cette lecture est en meilleure cohérence avec l'effet du coup signalé au v.32 : « il boitait [verbe צלע] sur sa hanche ». Le choix du mot *kaḥ* a pu aussi être choisi de par sa résonnance avec *yabbōq*, *ya'āqōb* et *wayyē'ābēq*, densifiant l'assonance autour des sons *qb/bq/bq* (cf. HAMILTON, 329.331). Signalons la lecture originale de SHEARMAN et BRIGGS qui, faisant le parallèle avec Ex 4,24-26, y reconnaissent une circoncision de Jacob par le démon du lieu... (SHEARMAN-BRIGGS, « Divine-Human Conflicts in the Old Testament », 241). Voir notre commentaire pour d'autres allusions possibles.

⁶² Le sens du verbe יקע n'est pas assuré. Le dictionnaire KOEHLER-BAUMGARTNER suggère une possible forme alternative de נקע ce qui n'avance guère car le sens de ce verbe n'est guère plus lumineux (« to turn away in disgust » ; cf. Jr 6,8 ; Ez 23,17s.). On en induit le sens de « disloquer, déboîter » comme en Jr 6,8 où le sens est clairement « se détourner ». Les versions anciennes ne sont guère plus claires (cf. LUND, « On the Interpretation of the Palestinian Targumic Reading *wQHT* in Gen 32:25 »). LXX rend par le verbe *ναρκάω*, qui signifie « être engourdi, paralysé », sens que pourrait également suivre la Vulgate (*emarcuit* : « affaibli »). La traduction du targum palestinien *wqht* peut bien avoir également ce sens (thèse défendue par LUND). Mais la Peshitta traduit *wattēqa* ^c par *šēnāt* (« fut disloqué »).

⁶³ LXX ajoute « lui ». L'identification du sujet est clairement retardée, ici comme plus haut (voir note 58) ; il faut pratiquement attendre la fin du v.28 pour comprendre qu'il s'agit de l'adversaire de Jacob (cf. GELLER, 15 : « The situation is repeated in verses 27 and 28 : "he said... ha said... he said". Only the Jacob of the end of verse 28 allows the reader to identify the speakers, again, in retrospect »).

⁶⁴ Verbe שלח, qu'on pourrait aussi traduire, en l'occurrence : « lâche-moi ». Dans ce même chapitre, le verbe est employé aux vv.4.6.19, dans le sens d'« envoyer ». En 30,25 on trouve le même syntagme, alors placé dans la bouche de Jacob qui demande à Laban de le laisser partir.

⁶⁵ Une proposition introduisant une exception qui suit une proposition négative est introduite par *kī ʕm-* (Gib. 144d ; GK. 163c ; IHBS 38.6b ; J. 173b ; SBH 174).

⁶⁶ *lōʕ* possède ici la force d'un adverbe (cf. IHBS 39.3.3a n.59) qui nie toute la phrase, mais sa position devant le sujet et non devant le verbe (comparer avec 35,10 : *lōʕ yiqqārēʕ šimkā ʕd ya ʕqōḥ*) déplace l'accent principal sur le nom « Jacob » (Gib. 116b), d'où notre traduction. D'autre part, nous rendons en la circonstance le verbe אביר, cette fois au niph'al, par « employé », à cause du complément *šimkā* (« ton nom »). B. JACOB propose une explication sinieuse pour faire de *yē ʕmēr ʕd* une parenthèse (« – so wird noch gesagt werden – ») et comprendre que « l'homme » annonce prophétiquement le changement de nom de 35,10 : « non pas Jacob – ainsi qu'on (te) nommera encore – doit être ton nom, mais Israël » (JACOB, 639). Mais l'emploi de l'expression ou d'expressions très proches en Is 32,5 ; 62,4 ; Jr 7,32 ; 16,14 milite contre cette hypothèse compliquée. La question de l'apparent doublet entre 32,20 et 35,10 peut être autrement résolue.

⁶⁷ *kī ʕm-* introduit à présent une proposition adversative (J. 173c).

⁶⁸ Le verbe « se battre, combattre, lutter, jouter » est שרה, différent de אבק (vv. 25.26) car il consonne avec le nom d'Israël : *yisrā ʕl / śārītā* (pour le jeu de sonorités avec אבק, voir note 52). Le sens en est discuté puisque c'est un quasi hapax (emploi du verbe ici et en Os 12,4-5, dans une référence au même événement), mais la signification « régner, gouverner » (GELLER, 22 ; Von RAD, 327) suppose qu'on l'assimile à la racine à שרר (cf. BDB 9534), ce qui n'est qu'une hypothèse. Si le nom d'Israël a un lien avec ce dernier verbe, il signifierait primitivement « El règne ! » et ferait ici allusion à une suprématie de

Jacob ; si on opte pour l'autre racine, on obtient « El s'est battu » (*yisrē ʔel*) et non pas « tu (Jacob) t'es battu ». Toutes sortes d'autres étymologies possibles et plausibles ont été suggérées ; pour une revue récente, voir ROSS, 554-556. Finalement, conclut cet auteur, aucune proposition n'est plus convaincante que celle proposée par ce passage de Genèse, le seul problème étant de passer de « Dieu (El) lutte » à « (Jacob) lutte (avec El) ». LXX rend par le verbe ἐνισχύω ; mais celui-ci signifie « prévaloir », ce qui correspondrait plutôt à la fin du verset dans l'hébreu : *wattûkāl* ; dans le grec, cette fin de verset est, elle, rendue par une proposition nominale qui lie le syntagme « avec les hommes » à l'adjectif δυνατός ; d'où la traduction suivante : « parce que tu as prévalu avec Dieu et, avec les hommes, (été) puissant ». HARL note que « la mention des « hommes » n'est pas claire en grec : là où le TM affirme que Jacob a « lutté avec Dieu et avec des hommes » et a « été vainqueur » (évoquant peut-être deux types d'adversaires), le grec se comprend plutôt : tu as été fort avec Dieu et (tu seras) vainqueur avec les hommes (certains manuscrits ajoutent un verbe au futur) » (BAlex 243-244).

⁶⁹ *wayyisʔal* consonne avec *yisrā ʔel*. Ce verbe est également utilisé au v. 18 (voir en 26,7 pour une autre connotation).

⁷⁰ « Fais-moi connaître » pour l'impératif du hiphil de נגנ, que nous avons jusqu'à présent rendu par « informer » ; mais ce verbe est intransitif en français et nous voulons garder le syntagme « ton nom » afin d'entendre les résonances avec une expression qui revient trois fois en ces versets.

⁷¹ *tisʔal* : un yiqtol exprimant « une action, en réalité terminée, [qui] est censée continuer continuellement jusqu'au moment de la question » (J. 113d ; cf. *Gib.63 Rem.3*).

⁷² *Penû ʔel* serait une forme ancienne de *Peni ʔel*, avec les restes d'une ancienne terminaison apparaissant à présent en milieu de mot (GK. 90k) ; HUSSER complète : « La forme habituelle (..) est Penuel, où l'on reconnaît en *pnu* l'ancienne forme cananéenne d'un état construit au nominatif pluriel ; *pnial* est la forme hébraïque équivalente » (HUSSER, *Le Songe et la Parole*, 118). Sam., Symn. Pesh. et Vlg. transcrivent ou portent *Penû ʔel* dès le v.31, dans un souci d'harmonisation. Les deux signifieraient donc « face de Dieu » (cf. LXX : Ἐἶδος θεοῦ), mais le jeu de mots apparaît plus clairement avec *Peni ʔel*, d'où l'emploi de cette forme au v.31 (cf. HAMILTON, 327 n.12 ; von RAD, 329). HUSSER affirme qu'il « est possible de voir sous *pnu-ʔel*, la « face de El », l'épithète d'une déesse cananéenne attestée par l'épigraphie, et qui aurait eu son culte en cet endroit » (HUSSER, 118). Le lieu est référencé en Jg 8,8-9.17 (ville détruite par Gédéon car ses habitants lui ont refusé de la nourriture) et en 1R 12,25 (ville fortifiée par Jéroboam). Il est habituellement identifié à *Tulul ed-Dahab*, site sur le bord du Jourdain.

⁷³ Litt. « mon âme » (*naḫšî*).

⁷⁴ Niphal de נצל qu'on pourrait aussi bien traduire : « (ma vie) a été sauvée (délivrée) ». Le hiphil du verbe est utilisé dans la prière de Jacob, au début du v. 12 : « Délivre-moi, je t'en prie... ».

⁷⁵ Verbe צלץ, dont tous les dictionnaires donnent comme sens « boîter » (« to limp » en anglais). COUFFIGNAL rend en français par « claudiquer ». De la même racine, on trouve

le substantif *šēla*^ς, utilisé en Gn 2,21 pour désigner l'endroit d'où la femme a été tirée de l'homme.

⁷⁶ Pour traduire l'hébreu *nāšē^h*. LXX : νεύρου ; Vlg. : *nervum*. KLITNER fait observer un jeu phonétique entre ce syntagme – *b^c gīd hannāšē^h* – et l'expression employée par Jacob quand il demande à l'adversaire son nom : *haggīdā^h-nnā^ʿ š^c mekā* (v.30).

7. Gn 32 : les préparatifs de la rencontre avec Ésaü

Au terme de l'alliance conclue avec Laban, Jacob se remet en route, tout comme en Gn 28,10, en 29,1 ou en 33,17⁸⁷⁰. Ce type d'indication signale le début d'un nouvel épisode. Toutefois, le verbe est ici dans une forme *qātal* qui contraste avec le *wayyiqtol* précédant dont Laban est le sujet. Ainsi qu'Abram le fait après sa séparation d'avec Lot (Gn 13,11-12) puis, un peu plus tard, Ésaü d'avec Jacob (33,16-17), chacun se dirige dans une direction différente. De même, la conclusion d'un traité ou la rencontre entre deux personnalités importantes est généralement suivie du départ d'au moins l'une des deux parties (cf. Gn 21,32 ; 26,31 ; Ex 18,27 ; Nb 24,25 ; etc.). Gn 32,1-2 opère donc la *jointure* entre les épisodes. Mais si en 28,10 et 29,1 la destination était notifiée, rien de semblable ici : le lecteur connaît le but ultime puisqu'il a été rappelé à plusieurs reprises dans le chapitre précédent (31,3.13.30). L'indécision sur la prochaine étape peut s'expliquer par une retenue d'information : les deux prochaines seront nommées d'après les événements s'y déroulant, tout comme la nomination de Bêt-ʿēl était donnée par Jacob suite à l'expérience vécue en ce lieu.

Nous choisissons de clore cette partie avec la fin de l'épisode situé au Yabbōq. Celui-ci pourrait faire l'objet d'une partie en soi, mais son articulation avec ce qui précède est si ferme (cf. l'expression *ballaylā^h-hahû^ʔ* du v.22b, reprise au v.23a : *ballaylā^h hû^ʔ*) qu'on ne peut l'en disjoindre sous peine d'arracher des ligaments essentiels à la trame narrative. Il est évidemment lié à celui de la rencontre avec Ésaü qui s'achève en 33,17 comme une partie autonome, mais le v.33 de Gn 32 forme une conclusion convenable, avec un arrêt dans l'action par une notice étimologique qui voit la première occurrence dans

⁸⁷⁰ Faut-il donc forcer la signification de l'expression *hālak ʔdarkō* en 32,2 comme le fait Fokkelman ? Du fait que ce syntagme n'apparaît qu'ici et en Gn 28,20 (dans le vœu de Jacob), il faudrait que le lecteur se pose la question : « Dieu va-t-il maintenant aussi soutenir Jacob « sur le chemin où il va » ? » (FOKKELMAN, *Narrative Art*, 197 – notre traduction). Il nous semble que l'expression est trop banale pour ouvrir à ce genre d'interprétation. *ʔdarkō* apparaît avec des verbes de mouvement (*hllk, sūb*) en Gn 33,16 ; Nb 24,25 ; Jg 19,27 ; 1S 26,25 ; 1R 1,49 ; Is 53,6 ; Jr 28,11, à chaque fois dans des cas où des personnes venant de se rencontrer se séparent, chacune allant son propre chemin. De plus en Gn 28,20 le syntagme *ʔdarkō* n'apparaît pas : le chemin (*baddereḵ*) est qualifié par un démonstratif suivi d'une proposition relative avec le verbe *hllk*.

la Bible de l'expression *b°nê-yiśrāʿēl* (« les fils d'Israël »). Narrativement parlant, ce dernier verset est une intrusion du narrateur qui s'adresse alors directement au lecteur. Le début du chapitre 33 ouvre sur un nouvel épisode.

La structure de cette partie, en cinq panneaux d'inégales longueurs, dessine une figure chiasmique qui place au cœur la prière que Jacob adresse à son Dieu :

Ⓐ 32,2-3 – rencontre (violente ?) avec des messagers divins, suivie de la nomination du lieu.

Ⓑ 32,4-9 – préparation de la rencontre avec Ésaü (I) : envoi d'une ambassade, retour et répartition des forces en deux camps.

Ⓒ 32,10-13 : prière de Jacob

Ⓑ 32,14-22 – préparation de la rencontre avec Ésaü (II) : envoi d'une triple vague de serviteurs et de présents passant devant Jacob.

Ⓐ 32,23-33 – rencontre (violente) avec un être divin, suivie de la nomination du lieu.

Ainsi considéré, cet ensemble trouve sa cohésion dans une thématique de confrontations : des rencontres réelles (bien que non prévues) de Jacob avec le divin et une rencontre avec Ésaü sans cesse différée, à la fois désirée et redoutée par Jacob.

Cette structure invite à considérer la première rencontre avec des messagers divins (Ⓐ) comme préparation à celle vécue au gué du Yabbōq (Ⓐ').

En Ⓐ des messagers sont envoyés par Élohîm vers Jacob (v.2 : *mal'ākê ʿēlōhîm*), en Ⓑ c'est Jacob qui diligente des messagers (vv.4.7 : *mal'ākîm*). Le thème des deux camps unit également la partie Ⓐ (v.3 : *maḥānē^h ʿēlōhîm* ; *maḥānāyim*) à la partie Ⓑ (vv.8.9.9.11 : (*š°nê*) *maḥānōt*). Il rappelle les deux camps établis par Jacob d'une part, Laban d'autre part, chacun sur sa montagne (31,25)⁸⁷¹, quoique le terme *maḥānē^h / maḥānōt* n'y apparaisse pas.

Le thème de la « face » (*pānîm*) constitue un lien fort entre Ⓑ' et Ⓐ' : le mot est trois fois placé dans la bouche de Jacob au seul v.21 et revient dans l'affirmation qui conclut la rencontre au Yabbōq, donnant sens à celle-ci et nommant le lieu en conséquence (v.31). D'autres liens, plus forts encore, seront signalés en temps et lieu.

⁸⁷¹ Cf. MATHEWS, 548.

7.1. Gn 32,2-3 : rencontre avec des anges

Cette brève scène paraît n'être qu'une simple notice étymologique⁸⁷². Elle narre toutefois une rencontre surprenante et importante pour Jacob qui constitue une brève mais décisive scène. Si une collision avec Ésaü est envisageable, sinon attendue, elle l'est nettement moins avec des messagers d'Élohîm⁸⁷³. Outre la formule de nomination du lieu (32,3 // 28,19), la présence du verbe **נגפ**, sa forme (*wayyiqtol*) et sa construction (+b^e) rappellent les événements de Bêt-²él :

- 28,11 : *wayyipga^c bammāqôm*
- 33,2 : *wayyipg^e 'û-bô mal²ākê 'ēlōhîm*

נגפ peut revêtir des sens différents (⇒ notes 16 de notre traduction du chapitre 28ⁱ et 5 de notre traduction annotée du chapitre 32) : dans la première occurrence, il possède un sens neutre, dans la seconde il charrie peut-être une connotation d'hostilité. Mais cette lecture est-elle obligée ? Elle pâtie de l'influence de deux autres récits du même type où le caractère redoutable sinon inamical est flagrant :

- Ex 4,24-26 : après avoir reçu sa mission, sur le chemin du retour vers l'Égypte (cf. v.18), Moïse rencontre YHWH qui cherche à la faire mourir (*way^e baqqēš hāmîṭô*).
- Jos 5,13-15 : à l'entrée de la terre promise, alors qu'il est en vue de Jéricho, Josué rencontre un homme tenant l'épée à la main : c'est le chef de l'armée d'YHWH (*šar-š^e bā² yhwḥ*) qui lui indique que cette terre est sainte.

À chaque fois le héros est en chemin pour accomplir une mission reçue de Dieu (ou sur ordre divin) et sur ce chemin il fait la rencontre inattendue d'YHWH ou d'un messager divin. Dans le premier cas (Ex 4), l'intention est clairement hostile : Moïse n'est pas circoncis et cela met en péril sa mission. Çippora résout le problème par une circoncision symbolique. Dans le second (Jos 5), le chef des armées divines s'adresse au leader israélite pour lui signifier

⁸⁷² Cf. TASCHNER, *Verheissung und Erfüllung*, 141 : « ...keine ausgestaltete Szene, sondern eher eine kurze Notiz... ».

⁸⁷³ Cf. MATHEWS, 546 : « After the peaceful resolution with his nemesis Laban, Jacob immediately faced the more daunting challenge of confronting his brother Esau. However, Jacob first *unexpectedly* meets a camp of angels... » ; « The *abrupt* appearance of the “camp of God”... » (c'est nous qui soulignons par des italiques).

que cette terre n'est pas comme les autres, ce qui exige un changement de moyen afin de s'emparer de Jéricho.

Mais comparaison n'est pas raison. Dans notre courte péricope, l'intention des messagers divins n'est pas explicite, le but de leur venue n'est pas mentionné, le moment de la vision n'est pas indiqué – tous éléments qui contrastent avec Gn 28,11 où tout cela était précisé. « Le narrateur ne fait pas la moindre description de cette apparition absolument muette et se garde de risquer le moindre mot sur la signification qu'elle peut avoir pour Jacob »⁸⁷⁴. Le travail herméneutique du lecteur est plus que jamais requis. « There is more going on here than meets the eye »⁸⁷⁵.

On peut s'interroger sur le genre littéraire de ce bref passage. S'agit-il d'une vision ? Oui, si on se réfère au vocabulaire : Jacob voit les messagers d'Élohîm. Serait-ce un rêve⁸⁷⁶ ? Si le verbe *נָפַח* rappelle celui apparaissant dans les préliminaires du songe de Bêt-ʿēl, rien n'assure qu'ici Jacob s'endorme puis se réveille, à la différence de Gn 28,11.16. L'épisode n'est pas situé de nuit, comme la lutte au Yabbōq (32,23.25). Enfin le vocabulaire du songe est absent, à la différence de Gn 31,10.11. Du « songe symbolique », il semble qu'on ne retienne que la vision qui demande une interprétation puisqu'elle n'est accompagnée d'aucun message⁸⁷⁷. Mais comment le déchiffrer, étant donné la brièveté de la vision ? Seules les réactions verbales de Jacob peuvent en livrer la clé.

Le nom du lieu, Maḥānayim, qui se traduit par « double camp » ou « paire de camps », peut laisser présager une bataille déjà engagée ou qui se prépare. Houtman discute cette question et affirme que de ce seul passage, on ne peut décider si la rencontre possède un caractère hostile ou amical : le substantif *maḥānēh* ne relève pas nécessairement du vocabulaire militaire, il peut désigner simplement une aire délimitée de campement⁸⁷⁸. Dans le même sens, von Rad assure que « le mot « camp » ne possède pas, de lui-même, un sens

⁸⁷⁴ von RAD, *La Genèse*, 319.

⁸⁷⁵ BRUEGGEMANN, 261.

⁸⁷⁶ Dans ce sens, voir par exemple B. JACOB, 628 : « Er »sieht« sie, im Traume, ... ».

⁸⁷⁷ La distinction est classique pour les songes : « songe théophanie » ou « songe symbolique » (cf. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 186-217).

⁸⁷⁸ HOUTMAN, « Jacob at Mahanaim : Some remarks on Genesis xxxii 2-3 », 38-39.

guerrier ; chaque tribu, chaque association semi-nomade a son camp »⁸⁷⁹. Il reconnaît toutefois que « des textes comme Josué 5:13 ss. ; II Rois 6:17 permettent de penser à une armée céleste »⁸⁸⁰. Römer avance, lui, qu'« il s'agit là clairement d'une conception militaire qui présuppose l'idée d'une armée céleste »⁸⁸¹. Jacob serait assuré de la puissance du Dieu qui le protège⁸⁸². L'épisode précédant immédiatement, qui a vu Laban lancé à la poursuite de Jacob planter sa tente sur une montagne face à celle de Jacob (cf. Gn 31,25) avant de nouer avec lui une alliance de type politique (31,44-55), suggère quand même un contexte sinon guerrier, au moins de rencontre porteuse d'un conflit potentiel. L'emploi du verbe פגג indique, lui, le caractère imprévu de la rencontre (comme en français : « je suis tombé sur X. » pour dire : « j'ai rencontré X de façon inattendue »), en ce passage comme en Gn 28,11⁸⁸³, sans qu'on puisse absolument écarter l'idée d'une attaque par surprise. Il faut préserver au récit l'ambiguïté qui engage le travail du lecteur.

Avec le verbe פגג (28,10 ; 32,2), l'expression *mal'āḳê 'ēlōhîm* (28,12 ; 32,2)⁸⁸⁴ et donc l'emploi commun du verbe פגג, un lien fort est assuré avec l'expérience de Bêt-ʿēl et la rencontre inattendue de Jacob avec Dieu alors qu'il fuyait la colère de son frère. La vision des messagers divins paraissait alors favorable à Jacob : s'il redoute à son réveil, ce n'est pas qu'ils soient effrayants mais par réflexe 'naturel' de l'homme mis en présence du divin (le *mysterium tremendum*). Par ailleurs, Jacob s'est vu promettre la protection divine sur tous ses chemins, en particulier celui du retour (28,15). Dès lors, l'apparition de messagers divins après la séparation d'avec Laban pourrait

⁸⁷⁹ von RAD, 319. On peut y ajouter, à la suite de Calvin, Ps 34,4-8 (cf. BRUEGGEMANN, 262).

⁸⁸⁰ *Id.*

⁸⁸¹ RÖMER, « Genèse 32,2-22 : Préparations d'une rencontre », 189 ; dans ce sens voir aussi MATHEWS, 548 ; WALTON, 182 ; WESTERMANN, 505.

⁸⁸² BRUEGGEMANN, 262 : « [The angels] are a way of strange power of God. God is here at work. Military metaphors are needed to express the protection given Jacob ». Voir aussi WESTERMANN, 505.

⁸⁸³ Dans ce sens voir HAMILTON, 317.

⁸⁸⁴ Blum note que l'expression *mal'āḳê 'ēlōhîm* est propre à ces deux textes dans l'Ancien Testament (BLUM, *Die Komposition*, 141), alors que *mal'āḳê ḥā'ēlōhîm* est commun (HAMILTON, 317 ; repris par MATHEWS, 547 ; TURNER, *Genesis*, 139).

être apparaît réitération de cette protection⁸⁸⁵. Dans cette ligne, Benno Jacob⁸⁸⁶ y voit une manière de comité d'accueil : ces anges sont ceux qui descendaient de l'échelle dans la vision de Bêt-ʿël, manifestant graphiquement l'accompagnement divin quand Jacob reviendra ; à présent ils raccompagnent le héros rentrant de l'étranger. Comme ils l'ont protégé face à Laban (cf. 31,11s.), ils le protégeront face à Ésaü. Les targums glosent dans ce sens ; ainsi le Néofiti :

« Et Jacob dit, quand il les vit : « *Ce sont peut-être des messagers de Laban, le frère de ma mère, qui a recommencé à me poursuivre ; ou bien ce sont des campements d'Ésaü, mon frère, qui vient à ma rencontre ou des troupes d'anges de devant YHWH, venus pour me délivrer de tous les deux.* » C'est pourquoi il appela ce lieu du nom de Mahanaïm »⁸⁸⁷.

Le Pseudo-Jonathan est à la fois plus affirmatif et plus ambigu :

« Et Jacob dit, lorsqu'il les vit : « *Ce ne sont point là des campements d'Ésaü qui viennent à ma rencontre ; ce ne sont point là non plus des campements de Laban qui se seraient remis à me poursuivre ; mais ce sont là des campements d'anges saints qui ont été envoyés de devant YHWH.* » C'est pourquoi il appela ce lieu, *dans la langue du sanctuaire*, du nom de Mahanaïm »⁸⁸⁸.

Boecker⁸⁸⁹ fait valoir qu'une lecture de ce type est insuffisante car dans les traditions patriarcales, la protection divine fait toujours l'objet d'une déclaration : or ces messagers ne déclarent rien⁸⁹⁰ ! Il n'abonde pas davantage dans le sens d'une frayeur que cette apparition aurait suscitée chez Jacob : le

⁸⁸⁵ Dans ce sens, voir J.A. ANDERSON, 138 ; BRUEGGEMANN, 262 ; KEIL, 254 ; MATHEWS, 547 ; VISCHER, 44.

⁸⁸⁶ B. JACOB, 628. Dans ce sens WALTKE, 438.

⁸⁸⁷ LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, I, Genèse, 302.

⁸⁸⁸ LE DÉAUT, 303.

⁸⁸⁹ BOECKER, *1.Moses 25,12-37,1*, 95 : « Es ist kaum richtig, sie als Schutzengel zu verstehen. Schutz und Beistand Gottes werden in den Vätererzählungen immer wieder ausdrücklich zugesagt, das muß nicht sozusagen zwischen den Zeilen gelesen werden ».

⁸⁹⁰ D'ailleurs, faut-il les appeler encore des « messagers » ? Westermann avance qu'il vaudrait mieux traduire par « anges » : là comme en Gn 28, ce ne sont pas des messagers chargés de transmettre la parole divine, mais des êtres divins (WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 505). Mais comme Mathews le fait remarquer, si dans le songe de Bêt-ʿël les messagers ne parlent pas, le Seigneur lui-même prend la parole dans la foulée (MATHEWS, 547).

texte n'en mentionne aucune. « Mais maintenant Jacob sait que les anges de Dieu ont leur lieu, littéralement leur « camp », sur son chemin de retour vers la patrie »⁸⁹¹. Et ces anges sont si nombreux qu'il y voit un double-camp.

Faisons appel au contexte littéraire immédiat pour avancer dans l'interprétation. Fokkelman fait justement valoir que cette rencontre est entourée de conflits potentiels : avec Laban, que seule l'intervention divine a permis d'éviter ; avec Ésaü contre lequel une ancienne confrontation l'a dressé. Dès lors, cette apparition fait figure de présage⁸⁹². Alors que Jacob parle d'un « camp » de messagers (au singulier), il nomme le lieu par une forme duelle⁸⁹³, *Maḥāna-yim*. Veut-il dire que le camp divin est proche de son convoi ? Rappele-t-il celui de Laban opposé au sien ? Ou bien perçoit-il déjà Ésaü envoyant des troupes vers lui (cf. v.7)⁸⁹⁴ ? Mais le récit ne confond pas les messagers divins avec les quatre cents hommes d'Ésaü dont la présence est rapportée plus tard par les propres messagers que Jacob lui avait envoyés. Dès après cette rencontre, Jacob envoie en effet des messagers vers Ésaü (à nouveau *mal'ākīm*, alors que l'escorte d'Ésaü est constituée d'hommes, *'arba^c-mē'ōt* *ʾiṣ*), en avant de lui (v.4). Puis il divise en deux camps ses gens et ses bêtes (v.8). Dans la répartition du contingent, Fokkelman identifie « une douloureuse image révélant la situation déplorable qui se présente maintenant ». « Par ses actions, Jacob a exercé une influence créant des divisions dans sa famille paternelle, la déchirant en deux camps ; et maintenant, comme résultat, sa propre famille, sa « maison » (*bayit, familia*) est déchirée en deux »⁸⁹⁵. Si on peut s'accorder sur le premier temps de la réflexion, il semble difficile de le faire pour le second : Jacob ne divise pas les siens après Maḥānayim comme il avait divisé sa propre famille autrefois (le frère contre le frère, l'épouse contre l'épouse, le fils contre le père, etc.). Il répartit les forces en bon stratège afin de protéger une famille qu'il garde unie (cf. 32,23-24 ; 33,1b-2).

⁸⁹¹ BOECKER, 95 (notre traduction).

⁸⁹² FOKKELMAN, 198 ; repris par J.A. ANDERSON, 136.

⁸⁹³ La forme grammaticale n'est peut-être pas vraiment un duel, mais elle en a l'apparence et demande à être comprise ainsi. La narration biblique est familière de ces 'pseudo' étymologies.

⁸⁹⁴ Taschner fait valoir que jamais la troupe d'Ésaü ou sa présence ne sont présentés comme un 'camp' (*maḥānēh*) ; seul celui (ou ceux) de Jacob le sont (TASCHNER, 141-142).

⁸⁹⁵ FOKKELMAN, 202 (notre traduction). Repris par Hamilton au sujet de la répartition des forces de Jacob en deux camps en 32,8 (HAMILTON, 322).

Et celle-ci ne se divise pas : c'est dans une même caravane qu'elle se présente à Ésaü (cf. 33,1-2.5-7) ; de plus, Rachel et Léa n'apparaissent plus en conflit (voir *supra*).

Notre lecture se fonde plutôt sur la manifestation précédente d'un messager d'Élohîm auprès de Jacob (*mal'āk hā'ēlōhîm* en 31,11) : celui-ci lui avait inspiré dans un songe ce qu'il convenait de faire afin de contourner les nombreux obstacles que Laban avait disposés sur son chemin. Nous ne l'avions pas vu en action (à la différence des *mal'ākē 'ēlōhîm* de Bêt-²ēl), mais ses propos nous ont été rapportés par Jacob. Cette fois-ci, nous n'entendons rien, nous sommes invités à voir ce que voit Jacob ; nous ne sommes pas en présence d'une théophanie précédant ou accompagnant un message, mais d'une vision symbolique (voir *supra*). De la vision elle-même, peu nous est donné à voir ; de l'interprétation que Jacob en fait, deux éléments nous sont communiqués :

- Jacob rencontre les *messagers* qu'Élohîm lui envoie (v.2b) ; il prend aussitôt la décision d'envoyer des *messagers* vers Ésaü (v.4).
- Il dit voir un camp et nomme le lieu « double-camp », non parce qu'il verrait double, mais parce que sa vision s'approfondit : ce camp de messagers divins s'est réparti en un *double-camp*. Par la suite, Jacob répartit en *deux camps* ses propres forces⁸⁹⁶ (v.8).

N'est-ce pas à chaque fois une interprétation par Jacob de la manifestation divine en vue d'abord de renouer le lien avec son frère en lui envoyant des messagers, puis de se parer des (supposées) forces hostiles d'Ésaü lorsqu'une première ambassade revient, tout comme le messager d'Élohîm lui avait suggéré les initiatives à prendre pour s'opposer aux menées hostiles (réelles) de Laban⁸⁹⁷ ? Jacob interpréterait ainsi cette manifestation dans le même sens que celle du messager d'Élohîm reçue chez Laban : les deux concrétisent la promesse d'une présence divine à ses côtés faite à Bêt-²ēl (cf. 31,13), présence qui désormais oriente ses actions. La partie **A** sert de clé de lecture pour la partie **B**. Même la prière **C** est préparée par cette manifestation divine

⁸⁹⁶ Cf. SCHMIDT, « The Numen of Penuel », 272.

⁸⁹⁷ Dans notre sens, voir J.A. ANDERSON, 138-139 ; CAZEAUX, 510-511 ; MATHEWS, 550-551 ; NGANGURA MANYANYA, 222 ; VISCHER, « La réconciliation de Jacob et d'Ésaü », 45 ; WALTKE, 438. Eising envisage cette interprétation, pense qu'elle est trop peu esquissée mais néanmoins possible (EISING, 102-103).

puisqu'elle évoque à la fois celle de Bêt-ʿēl (v.13 // 28,14) et celle de Ḥārān (v.10 // 31,3.13). « C'est comme le reflet, sur la terre, d'événements invisibles se déroulant au-dessus d'elle »⁸⁹⁸ ; cela par la médiation de Jacob le voyant !

La suite du récit offre une autre clé de lecture. L'aspect brusque et inattendu ainsi que les possibles interprétations hostiles du verbe **נָלַח** ou guerrières de *maḥānēh / maḥānayim* ouvrent à une possible confrontation avec Élohîm lui-même. La situation de la partie **A** par rapport à la partie **A** conduit à *relire* la rencontre de Maḥānayim comme l'annonce d'une confrontation avec Dieu⁸⁹⁹. Nous ne sommes pas étonnés du procédé narratif qui fait que l'action avançant, un lecteur attentif soit conduit à porter un regard nouveau sur des événements déjà racontés.

7.2. Gn 32,4-9 : premiers préparatifs de la rencontre avec Ésaü

Dans cet épisode comme dans les suivants, le narrateur nous fait adopter le point de vue de Jacob. D'Ésaü et de ses intentions, nous n'en percevons que ce que Jacob en imagine. Avec le héros, nous avons à scruter les intentions de son jumeau, à éprouver la frayeur que provoque l'annonce de sa progression avec quatre cents hommes. Nous regardons la façon dont Jacob s'y prend puisque la focalisation externe est complétée par une focalisation zéro : il s'affirme comme véritable chef de clan, portant le souci des siens qu'il cherche à protéger, agissant à la fois en habile diplomate et en bon stratège⁹⁰⁰. Au cœur de ces précautions, disposées en deux volets, il y a la prière : il est avant tout un patriarche tel qu'Israël doit en connaître, qui se réfère constamment – en particulier dans les moments délicats – à leur seul protecteur et vrai maître : YHWH, l'Élohîm d'Abraham, l'Élohîm d'Isaac et maintenant l'Élohîm de Jacob.

L'action démarre avec l'envoi de messagers vers Ésaü/Édom. On apprend ainsi que le frère de Jacob a quitté, lui aussi, les tentes paternelles afin

⁸⁹⁸ VISCHER, 45.

⁸⁹⁹ Lichtert parle d'une « formule proleptique réquisitionnant la mémoire du lecteur pour l'épisode qui adviendra après que Jacob prépare sa rencontre future avec Ésaü » (LICHTERT, « Les personnages secondaires dans la Bible », 357.

⁹⁰⁰ En note à Gn 32,4, Wogue évoque cette double compétence de Jacob : « On voit que, malgré les assurances de Dieu (XXXI, 3 et, ci-après 10, 13), Jacob ne néglige ni les précautions diplomatiques, ni, plus tard, celles de la défense » (WOGUE, 260 n.2).

de migrer « vers le pays de Sêîr, la campagne d'Édom ». Comment Jacob l'a-t-il appris ? Le narrateur le tait, l'essentiel étant d'indiquer au lecteur la position qu'Ésaü occupe présentement. Le vocabulaire est choisi pour remémorer au lecteur le début du cycle⁹⁰¹ : les caractéristiques physiques d'Ésaü à sa naissance évoquaient à la fois Sêîr et Édom (cf. 25,25) et le plat préparé par Jacob (cf. 25,30) offrait un jeu sur le mot *ʔādôm*, « roux/rouge ». L'adjectif *sāʕîr* a été employé dans l'épisode du détournement de la bénédiction (27,11). Tous ces termes évoquent des moments où les jumeaux se sont affrontés⁹⁰², ce qui peut laisser augurer des retrouvailles difficiles. Pour sa part, Fokkelman commente : « maintenant Ésaü vit dans le pays d'Édom qui lui convient »⁹⁰³. Il n'est plus le frère piteux qui courait la campagne, se trouvait affamé et pleurait parce qu'il venait de se faire dépouiller de la primo-bénédiction : dans la campagne d'Édom, il a désormais trouvé sa place et déployé son envergure. La suite du récit le confirme : il dispose d'une importante bande armée (32,7)⁹⁰⁴ et se trouve dans l'abondance (cf. 33,9). Par contraste, si Jacob dispose d'un patrimoine conséquent, il n'est pas encore parvenu sur la terre promise à Abraham, à Isaac et à leur descendance ; il n'a pas encore pris possession d'un territoire stable, même si l'accord frontalier avec Laban l'a prémuni vers le nord et l'est. Mais qu'en est-il du sud ?

Le contenu du premier message envoyé à Ésaü donne l'impression d'un chef de clan s'adressant à un alter ego afin de parvenir à un *modus vivendi*. De fait, la formulation prend un tour officiel (cf. 1R 20,9)⁹⁰⁵ qui conviendrait bien s'il s'agissait de scheiks non apparentés. De même, l'expression « pour trouver grâce à ses yeux » « est inhabituelle pour un frère s'adressant à son jumeau de cette manière »⁹⁰⁶, mais elle sied dans une négociation où l'une

⁹⁰¹ FOKKELMAN, 200 ; HAMILTON, 320 ; TASCHNER, 142-143 ; etc.

⁹⁰² Cf. SARNA, 224 : « The three Hebrew words *seʕîr*, *sadeh*, and *ʔedom* are deliberately used to evoke memories of the hostile relations with Esau » (repris par HAMILTON, 320, avec une erreur de pagination dans son renvoi à Sarna !).

⁹⁰³ FOKKELMAN, 200 (notre traduction).

⁹⁰⁴ VAWTER, 345 : « (Esau) has become a powerful chieftain who commands a formidable private army ».

⁹⁰⁵ Cf. ALTER, *The Five Books*, 177 ; BOECKER, 96 ; MATHEWS, 549 ; RÖMER, 192 ; SARNA, 224 ; SPEISER, 254 ; WESTERMANN, 506. Plus spécifiquement, voir PARDEE, « An Overview of Ancient Hebrew Epistolography » ou *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, 121.

⁹⁰⁶ WESTERMANN, 507 (notre traduction).

des parties désire obtenir quelque chose de l'autre ; elle peut occasionnellement servir de formule d'extrême politesse (cf. Gn 18,3 ; 34,11 ; 47,25.29 ; 50,4 ; et 30,27 dans la bouche de Laban ! ⇒ note 59ⁱⁱ de notre traduction annotée de Gn 30).

À la lumière du passé, ce langage offre d'autres résonances⁹⁰⁷. Ainsi l'oracle initial annonçait que « l'important servira le petit » (25,23) et la bénédiction prononcée par Isaac promettait à Jacob qu'il serait maître de ses frères (27,29), ceux-ci devenant ses serviteurs (27,37). Corrélativement la 'contre-bénédiction' accordée à Ésaü annonçait qu'il devrait servir son frère (27,40). Et voici que Jacob s'adresse à Ésaü en l'appelant « mon seigneur », se présentant comme « (son) serviteur ». En usant de ces termes, Jacob renoncerait-il aux privilèges accordés par la primo-bénédiction ainsi qu'à la primogéniture extorquée autrefois⁹⁰⁸ ? Pour répondre à cette question, il faut attendre la rencontre avec Ésaü, voir ses effets et juger en perspective avec l'ensemble du cycle. Pour l'instant, ce langage apparaît ambigu et ouvre à plusieurs lectures. Qu'en saisira Ésaü ? Et surtout, qu'est-ce que le lecteur peut en comprendre ? Doit-il l'interpréter comme un renversement total de l'ordre des privilèges filiaux obtenu de façon si acharnée par le jeune Jacob ? Cela dépend des intentions réelles dont, à ce stade, il peut créditer Jacob. Les événements forcent celui-ci à se présenter une fois de plus comme serviteur, alors qu'à Gil'ād, il vient juste de mettre fin à une situation d'exploitation économique et sociale. De ce que fut son statut à Ḥārān, il n'en touche pas mot dans le message. Mais ce qu'il fut ne transpire-t-il pas dans cette façon de parler ? Quand on a été habitué à courber l'échine... Aussi bien le lecteur peut apprécier le sens aigu de la diplomatie que révèle ce message : chez Laban, Jacob a appris à négocier (cf. 30,27), y compris avec des gens de sa parenté. Cette aptitude transparait autant dans l'enveloppe des formules qui l'encadrent que dans leur contenu.

⁹⁰⁷ FOKKELMAN, 200-201 ; SARNA, 224 ; TASCHNER, 145 ; WALTON, 183 ; etc.

⁹⁰⁸ Cf. B. JACOB, 630 : « Damit verzichtet [Jakob] auf jeden Anspruch aus dem Segen des Vaters und widerruft er die Erschleichung ». Voir aussi WESTERMANN, 507 : « It is only now that the meaning of Jacob's embassy to Esau becomes clear: Jacob makes know to him that he renounces the privileges deriving from the blessing that he surreptitiously won and concedes them to Esau ».

Jacob y évoque son absence comme une courte visite, passant sous silence la réalité de sa vie chez Laban⁹⁰⁹. Il explique ainsi pourquoi, depuis tout ce temps, il n'a pas donné de nouvelles⁹¹⁰. Puis il informe Ésaü de l'étendue de ses biens, en les minimisant toutefois (⇒ note 9 de notre traduction annotée de Gn 32). Pourquoi lui en parler et dans quel but ? Non pour l'impressionner puisqu'il sous-évalue son capital⁹¹¹. Pour B. Jacob⁹¹² « il ouvre déjà à Ésaü une perspective de présents, cherchant d'abord à le sonder ». Sarna pense aussi que « Jacob insinue de façon oblique qu'il a les moyens de payer son frère si nécessaire »⁹¹³ ; pour le même auteur, il planifie le somptueux présent qu'il veut lui offrir⁹¹⁴, sous-estimant ses biens de façon à ce que le cadeau soit « une délicieuse et spectaculaire surprise pour Ésaü »⁹¹⁵. Pour Vawter enfin, cette présentation des choses « cherche sans doute à suggérer une volonté de partager et de faire savoir à Ésaü qu'il peut recevoir librement par bienveillance ce qu'il n'est pas nécessaire d'arracher par la force »⁹¹⁶. C'est peut-être aller trop vite en besogne car c'est à la seconde vague de messagers qu'il revient de présenter à Ésaü de magnifiques cadeaux. L'information selon laquelle celui-ci s'avance accompagné de nombreux compagnons n'est délivrée qu'au retour de l'ambassade : il faut respecter la logique du récit et ne pas évoquer trop tôt la volonté de Jacob « d'amortir le choc de cette rencontre pressentie comme terrible »⁹¹⁷. Quoi qu'il en soit, l'objectif est bien de « trouver grâce

⁹⁰⁹ Cf. B. JACOB, 630 : « יָרַח, der Ausdruck ist mehrdeutig; er kann so klingen, als wäre es ein kurzer Besuch gewesen, der sich nur etwas hingezogen hat, oder er soll die damalige Flucht verschleiern, auch dem Dienst bei Laban eine andere Deutung geben » ; voir aussi HAMILTON, 321 : « Jacob is careful to emphasize the reason for the delay of his return, and he cautiously avoids any reference to alacrity of his departure in the first place ».

⁹¹⁰ SARNA, 224.

⁹¹¹ Contre Turner qui pense que Jacob veut signifier à Ésaü qu'il n'est plus le fuyard qui autrefois quitta la maison paternelle, mais un puissant propriétaire selon les promesses de la primo-bénédictio accordée par Isaac (TURNER, *Genesis*, 140). Quand l'objectif est d'impressionner l'autre, mieux vaut majorer ses forces que de les minorer !

⁹¹² B. JACOB, 631 (notre traduction).

⁹¹³ SARNA, 224 (notre traduction) ; voir aussi BOECKER, 96 ; NGANGURA MANYANYA, 223 ; RÖMER, 192 ; von RAD, 323.

⁹¹⁴ Dans ce sens, voir aussi EISING, 102.

⁹¹⁵ SARNA, 224 (notre traduction) . Mais Römer, qui connaît cette opinion, la juge « guère conforme au texte » (RÖMER, 192).

⁹¹⁶ VAWTER, 345 (notre traduction).

⁹¹⁷ NGANGURA MANYANYA, 225.

aux yeux » d'Ésaü, formule par trois fois répétée au chapitre 33 (vv.8.10.15). Comme nous l'avons vu, cette expression n'indique pas nécessairement la reconnaissance d'une dépendance, elle introduit souvent une demande importante : Jacob compte utiliser une partie de ses biens pour obtenir d'Ésaü quelque chose⁹¹⁸. Serait-ce son pardon⁹¹⁹ ? Rien ne l'assure, d'autant que la chose ne sera ni demandée, ni accordée, au moins explicitement. Peut-être cherche-t-il à trouver avec lui (et les Édomites) un accord de longue durée alors qu'il vient d'en conclure un avec Laban et les Araméens : de là viendrait la référence au pays de Šêir et à la campagne d'Édom (v.4). Jacob n'argue pas des privilèges obtenus autrefois aux dépens d'Ésaü parce qu'il s'adresse moins à son frère qu'au scheik des Édomites. Cela ne veut pas dire qu'il y a renoncé, mais à tout le moins qu'il ne s'en prévaut pas.

La suite peut provoquer de l'inquiétude : voici qu'Ésaü vient à la rencontre de son frère, entouré d'une large troupe. Le narrateur demeure silencieux sur les résultats de la première ambassade de messagers : « On ne voit pas bien clairement s'ils avaient rempli leur message, ou s'ils ont rebroussé chemin sur le bruit de la marche d'Ésaü »⁹²⁰. S'ils l'ont vraiment rencontré, pourquoi celui-ci les a-t-il laissés repartir tranquillement ? Serait-ce qu'il ne fourbit aucune intention belliqueuse, à moins que ce ne soit un subterfuge pour assoupir l'ennemi⁹²¹ ? Le récit focalise sur un seul élément : la menace réelle ou supposée de l'approche d'Ésaü. Il faut comparer l'effectif – quatre cents hommes – avec l'armée levée par Abram pour venir à la rescousse de Lot, enlevé par une coalition de rois : trois cent dix-huit hommes (Gn 14,14)⁹²² – au passage, remarquons que dans cette opération militaire, Abram

⁹¹⁸ Dans notre sens, voir HAMILTON, 321 : « One should not surmise that by using *hên* Jacob considers himself an inferior to Esau. In using this word, Jacob is appealing to the generosity, the goodwill, of Esau, that the rift between them might be healed ». Contre WESTERMANN, 507 : « When Jacob says that he is concerned to find a favorable reception from his brother, he is silently acknowledging his as yet outstanding guilt; at the same time he indicates by the language of his embassy that he subordinates himself to his brother ».

⁹¹⁹ Cf. FOKKELMAN, 201 : « He hopes to *find favour* in his sight. In fact, that is the only possible thing left to restore the relationship Esau-Jacob: that Esau should forgive his cheating brother, that he should be merciful, for the deceit itself cannot be retrieved ».

⁹²⁰ WOGUE, 261 n.4.

⁹²¹ Cf. FOKKELMANN, 201.

⁹²² La geste de David mentionne aussi des bandes de cette envergure (1S 22,2 ; 25,13 ; 30,10.17). « This seems to have been the standard of a militia » (SARNA, 224).

aussi « se répartit contre eux (ses ennemis) de nuit, lui et ses hommes » (14,15) –. On retrouve une troupe de quatre cents hommes dans la geste de David, en un contexte guerrier ou de police (1S 22,2 ; 25,13 ; 30,10). Un autre standard biblique, plus courant, fait monter l'effectif à six cents (Jg 3,31 ; 18,11.16-17 ; 1S 13,15 ; 14,2 ; 27,2 ; etc.). Westermann opère le rapprochement avec la 'contre-bénédiction' reçue autrefois par Ésaü : « de ton épée tu devras vivre » avait dit Isaac (27,40)⁹²³. Surtout, Jacob en était resté – et le lecteur aussi – aux intentions meurtrières de son frère le concernant (27,41-45).

Dans les deux parties relatant la stratégie choisie par Jacob, le narrateur nous fait part de sa décision intérieure (v.9 : « Il se dit : ... » ; v.21 : « Car il s'était dit : ... »). Les intentions d'Ésaü sont, elles, laissées floues. Elles ne sont pas clairement hostiles comme le montre la suite du récit, mais elles pourraient l'être vu la taille de sa milice et l'absence d'un message verbalisé⁹²⁴. Un élément positif émerge peut-être : alors que la missive de Jacob ne mentionnait que des rapports de serviteur à seigneur, les messagers, parlant d'Ésaü, disent « ton frère » (comparer la manière de parler de Jacob au v.5 : *la²dōnī F^cēsāw*, avec le rapport des envoyés au v.7 : *ʔel-ʔāhīkā ʔel-ʔēsāw*)⁹²⁵. Voilà un signe discret adressé que le narrateur adresse au lecteur : ce n'est pas un seigneur qui s'avance vers celui qu'il entend dominer, mais un frère venu à la rencontre de son puîné, impression qui trouve une éclatante confirmation au début du chapitre 33.

Cette fois, c'est à Jacob de ressentir un profond désarroi. Il éprouve une crainte qu'on peut comparer aux réactions d'Isaac et d'Ésaü découvrant la supercherie de Jacob⁹²⁶ :

⁹²³ WESTERMANN, 507 (un midrash fait déjà le rapprochement ; cf. STERN, *Beréhiṯh Rabbah*, 211). Mais elle ajoutait immédiatement après : « et ton frère tu devras servir », ce qui signifie que ce n'est pas contre le frère qu'Ésaü doit tirer l'épée. D'autre part, Jacob est-il supposé connaître les termes de cette bénédiction-là ?

⁹²⁴ Cf. ALTER, *The Five Books of Moses*, 177 : « There is no verbal response from Esau..., but the rapid approach with four hundred men looks ominous, especially since that is a standard number for a regiment or raiding party ». Voir aussi RÖMER, 193.

⁹²⁵ Différence de vocabulaire notée par B. JACOB, 631 et KLEIN, 138.

⁹²⁶ Elle peut être pareillement comparée à celle éprouvée par Saül face aux Philistins (1S 28,15) ou de David à Ciq̄laḡ (1S 30,6) et dans l'affaire du dénombrement (2S 24,14) : le contexte est à chaque fois celui d'une guerre à mort.

- 27,33 : wayyehērad yiṣḥāq ḥārādā^h g^e dōlā^h ʿad-m^eʾōd
- 27,34 : wayyiṣʿaq ṣ^e ʿāqā^h g^e dōlā^h ûmārā^h ʿad-m^eʾōd
- 32,8 : wayyîrā^ʾ ya ʿāqōb m^eʾōd wayyēṣer lô

Mais il ne s’y abandonne pas, ne se laissant ni déborder par les sentiments, ni paralyser par son angoisse⁹²⁷. Il est anxieux, mais il n’est pas un lâche⁹²⁸. Aussi prend-il immédiatement une initiative relevant de la tactique militaire (pour Abram, voir *supra* ; également Jg 7,16 ; 9,43 avec le même verbe נצח). Loin d’apparaître comme le ‘pauvre stratagème’ d’un homme ‘à l’agonie’⁹²⁹, c’est le meilleur plan qu’on puisse dresser en la circonstance⁹³⁰. Beaucoup⁹³¹ identifient dans cette répartition en deux camps une nouvelle étymologie du toponyme Maḥānayim. Cela vaut peut-être d’un point de vue diachronique ; mais une lecture synchronique observe que cette action de Jacob n’est pas mise en relation avec ce lieu tout comme elle ne fait pas l’objet d’une (nouvelle) nomination. Le rapport avec le double-camp des messagers célestes est indiqué plus haut : ce dispositif lui a été suggéré par la vision de Maḥānayim.

7.3. Gn 32,10-13 : la prière de Jacob

Entre les deux volets du plan défensif de Jacob, le texte présente l’unique prière extensive de Genèse. Il s’agit d’une « prière laïque, libre, ni cultuelle ni poétique (au sens du parallélisme rythmique) de forme, elle naît des circonstances et vaut pour la circonstance »⁹³². À la différence des psaumes et autres cantiques, elle n’est pas destinée à être reprise par le lecteur dans sa propre prière. Elle cherche plutôt à présenter Jacob se confiant à YHWH, devenu son Élohîm après avoir été celui de son père Abraham et de son père Isaac. Brueggemann assure que « grâce à sa perspicacité, Jacob peut préparer un *plan*, (mais) du fait de sa vulnérabilité, Jacob doit *prier* »⁹³³. Peut-être...

⁹²⁷ NGANGURA MANYANYA, 227 ; WENHAM, 290.

⁹²⁸ Cf. B. JACOB, 632 : « Jakob ist bange, aber nicht feige und bei aller Angst besonnen und umsichtig ».

⁹²⁹ Les expressions sont de Fokkelman (*Narrative Art in Genesis*, 201-202 ; notre traduction).

⁹³⁰ Cf. SARNA, 224 : « Flight is impractical because he is encumbered with small children and much livestock. In the vent attack, the most he can do is to minimize his losses ».

⁹³¹ Par exemple FOKKELMAN, 202 ; RÖMER, 193 ; von RAD, 322 ; WESTERMANN, 508.

⁹³² von RAD, 323.

⁹³³ BRUEGGEMANN, 263 (notre traduction).

Mais est-ce seulement sa vulnérabilité qui l'amène à se tourner vers Élohîm ? Pour répondre à la question, il faut donner toute sa valeur à la place de cette prière au sein de son environnement avant d'en examiner le contenu.

Placée actuellement entre deux scènes narrant les préparatifs de la rencontre avec Ésaü, elle forme un véritable sommet⁹³⁴. Pourtant Westermann considère que les vv.8b-9 sont mal placés ; la prière aurait originellement suivi le v.8a (« Jacob redouta fort et se sentit oppressé »)⁹³⁵. À sa place actuelle, elle produit un effet quelque peu décousu pense cet exégète⁹³⁶. La seconde partie du plan mis en place par Jacob s'ajusterait mieux au premier (le v.14 au v.9)⁹³⁷. Mais justement : en la situant au centre du dispositif de façon quelque peu artificielle⁹³⁸, le narrateur signifie que désormais Jacob reconnaît que la relation à son Dieu est au cœur de son existence et de ses actions. De plus, la prière ainsi introduite (par les vv.8b-9) ne monte pas d'un homme découragé qui se réfugierait sous l'aile divine parce qu'il ne saurait plus à quel saint se vouer, elle émane d'un chef de clan qui réfléchit, pèse, entrevoit et décide sous l'impulsion divine : un ange du Seigneur lui avait indiqué ce qu'il fallait faire pour contrer les menées de Laban ; des anges du Seigneur lui ont inspiré la répartition de ses forces en deux camps ; Élohîm lui-même a donné le signal du départ pour revenir au pays. Ainsi le personnage divin guide de plus en plus visiblement les destinées de Jacob. C'est donc vers Lui que le patriarche se tourne car sans Lui, le reste n'a guère de chance d'aboutir.

Il est utile de comparer cette prière au vœu de Bêt-ʿêl afin de mesurer le chemin parcouru⁹³⁹. Certes, le genre littéraire n'est pas le même, mais vœu et supplication sont deux formes d'adresse à Dieu. D'autre part, cette prière

⁹³⁴ Ou 'climax' ; cf. von RAD, 323 ; WESTERMANN, 507.

⁹³⁵ WESTERMANN, 507.508. Il se base en particulier sur la double introduction d'une parole de Jacob (v.9a : *wayyôʿmer* ; v.10 : *wayyôʿmer ya ʿâqôḇ*). Mais une reprise du discours peut servir la stratégie narrative (cf. nos remarques sur 30,28) : « this sort of quotation formula often introduces an emotional outburst, such as this prayer » (WENHAM, 290). De plus, cette position oblige l'exégète allemand à reconnaître dans la mention des « deux camps » au v.11 un développement postérieur...

⁹³⁶ Cf. WESTERMANN, 508 : « It is at once striking that the prayer in the context has a somewhat abrupt effect ».

⁹³⁷ NGANGURA MANYANYA, 224.

⁹³⁸ Ngangura Manyanya y détecte « une insertion « théologique » et secondaire au récit primitif » (NGANGURA MANYANYA, 224).

⁹³⁹ Cf. TASCHNER, 146 : « Damit wird deutlich, dass dieses Gebet die Grundbewegung des gesamten bisherigen Handlungsverlaufes wiederholt und dem Leser oder Leserin erneut vor Augen führt ».

ne suit-elle pas, elle aussi, une présence de messagers divins (voir le lien noté *supra* entre Bêt-ʿēl et Maḥānayim) ? Et si le nom même de Bêt-ʿēl n’apparaît pas dans la prière, la référence à la promesse divine (v.13 ; voir *infra*) et l’invocation du personnage divin assurent le lien. À Bêt-ʿēl donc, YHWH s’était présenté à Jacob en disant : « JE suis YHWH, l’Élohîm d’Abraham ton père et l’Élohîm d’Isaac » (28,13) ; maintenant, Jacob prie en disant : « Élohîm de mon père Abraham et Élohîm de mon père Isaac, YHWH » (32,10). Il abandonne la forme conditionnelle et s’adresse directement à celui qui a manifesté sa présence protectrice à Ḥārān (v.10 // 31,3.13), plus anciennement à Bêt-ʿēl (v.13 // 28,14). De fait, c’est sa première véritable prière !

Comme souvent dans les psaumes⁹⁴⁰, le priant fait mémoire des bienfaits de Dieu et de ses paroles. De part et d’autre de la pétition de Jacob, nous trouvons d’authentiques *zikkarôn*, introduits par des formules invoquant des paroles divines (v.10 : « YHWH qui m’a dit... » ; v.13 : « toi qui as dit... »). Les deux références sont crochetées l’une à l’autre par l’emploi du hiphil de **צוּי**, seules occurrences du verbe dans ce cycle (avec 34,18 mais le verbe est alors au qal et employé en un sens différent) :

- v.10 : *yhwh hāʿōmēr ʿēlay wʿētibāh immāk*
- v.13 : *ʿāmartā hētēb ʿētib immāk*

La première est une référence au commandement divin de 31,3 mentionné par Jacob à ses épouses en 31,13 auquel il reconnaît que l’objet en était de « lui faire du bien ». La seconde renvoie à la promesse de Bêt-ʿēl et, plus haut encore, à celle délivrée par Dieu à Abraham en 22,17⁹⁴¹. Comme en toute bonne prière, pour fonder sa supplique Jacob s’appuie donc sur une parole divine, qu’elle fut délivrée sous la forme d’un commandement ou d’une promesse, ainsi que sur la mémoire des hauts-faits de Dieu en faveur de l’orant.

Sa structure est assez simple⁹⁴² :

1. Invocation (v.10)
2. Confession (v.11)
3. Imploration (v.12)

⁹⁴⁰ Cf. de PURY, *Promesse Divine*, 93. Pagolu y reconnaît le *paradigme* de la prière biblique de demande (*The Religion of the Patriarchs*, 113).

⁹⁴¹ Cf. JANZEN, 128.

⁹⁴² Cf. GREENBERG, *Biblical Prose Prayer*, 10 ; PAGOLU, 113-114 ; de PURY, 92-93.

4. Motivation (v.13)

Pour introduire la demande, Jacob expose la dangerosité de sa situation et confesse les dons de Dieu qui l'a comblé de grâces et de fidélité, transformant le pauvre voyageur en important chef de tribu maintenant capable de répartir ses forces en deux camps⁹⁴³. Si la mention de ceux-ci est rappel à Dieu du dispositif que Lui-même a inspiré à Jacob dans la vision de Maḥānayim (voir *supra*), elle apparaît aussi comme l'effet d'une réinterprétation du thème de l'enrichissement⁹⁴⁴. Elle permet d'exprimer l'abondance des possessions dont les grâces et la fidélité divines ont nanti Jacob, tout en se référant au danger qui menace le clan et l'a conduit à répartir ses biens⁹⁴⁵. Au passage, Jacob se reconnaît *serviteur* d'YHWH (v.11a : *ʿabdekā*), terme qui résout cette fois plus justement⁹⁴⁶ : il l'est, non pas contraint comme chez Laban ou diplomatiquement déclaré face à Ésaü, mais sincèrement et librement car il se reconnaît débiteur de Celui-là seul qui le protège au long de la route⁹⁴⁷. Dans la prière, le terme est donc positif⁹⁴⁸, comme lorsqu'il qualifie Abraham, Moïse ou Josué. De plus, Jacob affirme que le service de Dieu dépasse sa propre personne : elle concerne son insertion dans un projet divin qui le précède et se prolonge au-delà de sa propre existence, en amont (« Élohîm

⁹⁴³ Frolov fait valoir que la division en deux camps est une tactique de défense à laquelle Jacob est contraint par la situation. Dès lors, il faut interpréter cette mention non comme une fanfaronnade mais comme une amère plainte, d'où sa paraphrase du texte biblique : « Rich and powerful have I entered the Promised Land, and as a result I am in danger and probably going to lose at least half of my property » (FROLOV, « The Other Side of the Jabbok », 50). Mais cette exégèse quelque peu compliquée suppose que Jacob a fait franchir le Jourdain à tout le monde puis fait machine arrière face aux dangers s'annonçant... (⇒ note 992).

⁹⁴⁴ Cf. RÖMER, 194 : « ces deux camps ne résultent plus, désormais, d'une stratégie militaire de Jacob, mais deviennent le signe de la prospérité dont Yhwh a gratifié le Patriarche » (voir aussi NGANGURA MANYANYA, 229).

⁹⁴⁵ D'où le caractère ambivalent de cette mention (cf. TASCHNER, 147.170).

⁹⁴⁶ Cf. de PURY, 99 n.20 : « Il serait faux de mettre en doute la sincérité de Jacob – toujours dans la perspective du Yahviste –, car si Jacob est un tricheur et un menteur, il reste un croyant ».

⁹⁴⁷ Cf. B. JACOB, 633 : « [Jakob] will damit im Gegensatz zu dem beständigen אֲדָנִי und עַבְדְּךָ vor Esau sagen, als wessen Knecht er sich in Wahrheit fühlt ».

⁹⁴⁸ Contre Mathews qui voit dans les deux emplois par Jacob dans ce passage des « auto-humiliations » (MATHEWS, 551).

de *mon père* Abraham et Élohîm de *mon père* Isaac »)⁹⁴⁹ et en aval (« je rendrai *ta descendance* comme le sable de la mer qui ne peut être décompté du fait de son abondance »). Il ne s'agit pas seulement de « faire du bien » au seul Jacob, mais à ce qu'il représente dans le plan divin⁹⁵⁰. « Comme il ressort de la structure même de la prière de Jacob, la réalisation de la bénédiction s'étend sur une ligne qui va du passé à l'avenir. Si le problème immédiat de Jacob est le maintien de la bénédiction dans le présent, face à la menace d'Ésaü (vv.10b, 12), le Yahviste insiste également sur le début de la réalisation de cette bénédiction dans le passé (v.11b) et sur l'espoir de son épanouissement définitif à l'avenir (v.13) »⁹⁵¹.

Puis vient la demande exprimant la crainte de Jacob, avec des tonalités pathétiques insistant sur le pouvoir supposé d'Ésaü de faire du mal à Jacob (comme en témoigne la répétition du syntagme *miyyad*). Si Élohîm avait parlé à Laban pour lui interdire de faire du mal à Jacob et aux siens (cf. 31,29), ne peut-il espérer qu'il intervienne à présent auprès d'Ésaü ?

On peut aussi reconnaître l'argument selon lequel Dieu doit préserver Jacob et sa famille (v.12b) afin d'accomplir la promesse faite aux pères⁹⁵². Jacob ne craint pas seulement pour lui-même mais pour toute sa famille ; ce n'est pas seulement sa vie qui est en péril, mais la réalisation du projet divin qui se poursuivra avec sa descendance. Cela n'empêche qu'il lui faille prendre des dispositions pratiques, mais la situation de cette prière dans le contexte

⁹⁴⁹ Cf. GREENBERG, 12, qui remarque la précédence de cette mention vis-à-vis de l'invocation du nom divin YHWH ; « Jacob related himself to God not directly, but as the child of God's favorites, first of all his grandfather, then his father ». Voir aussi PAGOLU, 117.

⁹⁵⁰ Cf. de PURY, 94 : « L'expression *'tyb 'mk* ne se trouve dans aucune des promesses patriarcales. L'emploi de ce terme traduit donc probablement une innovation « kérygmaticque » du Yahviste. Il est vraisemblable que par là ce narrateur n'ait pas visé uniquement la confirmation définitive du bien-être personnel de Jacob, mais qu'il ait entendu mettre en évidence un « bien » plus fondamental : le « bien » poursuivi par Dieu. En rentrant au pays des pères, Jacob ne termine pas simplement son aventure personnelle, mais il se réinsère enfin dans la ligne de l'intervention salvifique de Dieu, et c'est alors que le « bien » voulu par Dieu peut reprendre son cours ».

⁹⁵¹ de PURY, 98-99.

⁹⁵² L'argumentaire est classique : ainsi Moïse dans l'affaire du veau d'or, intercède dans cette ligne (Ex 32,11-13 ; Dt 9,26-29). Le premier de ces textes reprend d'ailleurs la promesse faite aux patriarches : « Souviens-toi de tes serviteurs Abraham, Isaac et Israël, à qui tu as juré par toi-même et à qui tu as dit : 'Je multiplierai votre postérité comme les étoiles du ciel, et tout ce pays dont je vous ai parlé, je le donnerai à vos descendants et il sera leur héritage à jamais' » (Ex 32,13). Dans ce sens, voir GREENBERG, 14 ; PAGOLU, 115.

immédiat indique que le salut est attendu du seul Seigneur. Pour autant, il nous semble faux d'affirmer que « dans la prière, (Jacob) admet le caractère illusoire des mesures prises dans les vv.8 ss. »⁹⁵³. Ici comme ailleurs (cf. fin du chapitre 30 et début du chapitre 31), le texte biblique n'oppose pas l'action de l'homme à celle de Dieu. Celle-ci est première et essentielle, et le mieux que l'homme ait à faire est de traduire l'inspiration divine dans son agir. « Si YHWH ne bâtit la maison, c'est en vain que travaillent les bâtisseurs. Si YHWH ne garde la ville, c'est en vain que veillent les gardes » (Ps 127,1). Enfin, je ne discerne ici aucune confession plus ou moins implicite des péchés de Jacob qui regretterait ses actions passées⁹⁵⁴. Ce sont plutôt les psaumes des montées qui peuvent être appelés en écho de cette prière : Ps 120,1.5-7 ; 121,1-2 ; 121,1-2.7-8 ; 123,2 ; 124,1-3.6-8 ; 126,5-6 ; 127,3 ; 129,1-2 ; 130,5-7 ; 131,1.³⁹⁵⁵ ; tous ces versets évoquent les dangers de la route, en particulier ceux venant d'assaillants prêts à détruire le fidèle qui monte vers la Maison du Seigneur.

⁹⁵³ FOKKELMAN, 204 (notre traduction). Il faudrait alors considérer que le second volet de la stratégie qu'il met en place est tout aussi illusoire ! De plus, comme nous le pensons, le premier dispositif a été inspiré à Jacob par la vision du « double-camp » angélique. Le parallélisme entre le v.9a et le v.12b sert simplement à affirmer que le premier pan du dispositif ne suffira peut-être pas et que si le Seigneur n'agit pas aux côtés de Jacob, ses efforts seront vains.

⁹⁵⁴ Contre Ngangura Manyanya (*La Fraternité de Jacob et d'Ésaü*, 222), qui parle de « la prière de Jacob comme une autre stratégie dans laquelle Jacob confesse son péché ». « Il confesse alors sa culpabilité au v.11 et demande à Dieu de l'épargner des conséquences naturelles de sa faute au v.12. (...) L'expression « je suis trop petit par rapport à toutes les bontés (v.11) » implique la reconnaissance par Jacob de l'escroquerie dont il est responsable » (NGANGURA MANYANYA, 229). Ce n'est pas parce que Jacob craint que la colère de son frère soit encore vive qu'il admet une faute dans ses agissements passés à l'égard d'Ésaü. Les psaumes attestent suffisamment de cris de détresse lancés vers Dieu sans que le psalmiste infère d'un manquement à leur égard ! Quand il y a reconnaissance de péché, c'est directement à Dieu et explicitement qu'elle est adressée. Par ailleurs, Boecker identifie une reconnaissance de sa faute par Jacob dans l'expression employée au v.21b : « je vais adoucir sa face », qu'il traduit par : « je vais me réconcilier avec lui » (« Ich will ihn versöhnen ») ; il commente ainsi : « So bekennt Jakob damit ausdrücklich zu der auf ihm lastenden Schuld » (BOECKER, 97). Dans notre sens, voir PAGOLU, 115 : « It may be pointed out here that Jacob's prayer lacks the important aspect of the confession of guilt despite the fact that Jacob knew that his present trouble was the result of deceiving his brother twice. (...) Jacob had realized the cause of his trouble, but the story does not portray him as morally wrong ».

⁹⁵⁵ Mais le Ps 133,1 trouve-t-il son correspondant dans le cycle de Jacob ? Au chapitre 32 peut-être... De Pury mentionne, lui, les psaumes personnels de lamentation (de PURY, 93).

Cette prière produit un effet sur Jacob, et sur le lecteur. Car à la fin du v.9, Jacob redoute l'attaque d'Ésaü alors qu'au v.14 il reprend espoir⁹⁵⁶ et prépare une seconde ambassade précédant son propre déplacement. Il ne cherche plus à fuir la colère potentielle de son frère, il est prêt à l'affronter en essayant d'adoucir sa face du mieux possible. Dans la prière, l'homme en danger se tourne vers Celui qui, jusqu'à présent, l'a protégé et s'est engagé à ses côtés. Si Jacob et les siens sont les acteurs de la réalisation d'une promesse qui va bien au-delà d'eux, comment ne pas penser que l'aide divine les assistera, non en raison de leurs mérites mais pour réaliser ce qui a été annoncé dans les manifestations précédentes ? C'est dans la cohérence du projet divin et dans la fidélité d'Élohîm que Jacob puise de nouvelles forces pour tenter une nouvelle et différente approche d'Ésaü.

7.4. *Gn 32,14-22 : seconds préparatifs*

Le plan de bataille d'abord concocté par Jacob est à présent complété par un volet diplomatique : le chef de clan envoie une nouvelle délégation, en trois vagues successives, nantie de riches présents décrits en détail (vv.14-21). Ces initiatives ne s'opposent pas, elles se complètent : la seconde ambassade est dans la ligne de la première⁹⁵⁷, avec une orientation toutefois différente puisque Jacob ne se contente plus de présenter ses possessions par des paroles (v.6), il les donne à découvrir en animaux bien vivants (vv.15-16) ; il ne charge plus ses messagers de les évoquer, il en constitue un riche présent pour Ésaü.

L'ambassade de Jacob est cette fois disposée en trois vagues successives. Hamilton⁹⁵⁸ trace le parallèle avec la démarche d'Abigaïl (1S 25), femme de Naval, un riche propriétaire de troupeaux (il possède trois mille moutons

⁹⁵⁶ EISING, 114.117.

⁹⁵⁷ Cf. NGANGURA MANYANYA, 221-222 : « Les vv.4-14a et les vv.14b-22 ne développent pas deux conceptions parallèles de la préparation de la rencontre de Jacob et d'Ésaü, et ne répondent pas à des problématiques différentes, mais constituent deux initiatives complémentaires de Jacob qui ont le même but : atténuer la colère d'Ésaü ». Voir aussi la longue discussion chez Eising qui conclut à l'unité littéraire des deux scènes du partage des forces en deux camps et de l'envoi du présent, toutes deux également liées à la prière de Jacob (EISING, 112-118).

⁹⁵⁸ HAMILTON, 325 ; il développe un rapport déjà signalé par GUNKEL, 358 et repris par NGANGURA MANYANYA, 231 ; MATHEWS, 553 ; RÖMER, 195.

et mille chèvres) qui a refusé son aide à David et molesté ses serviteurs ; conséquemment, celui-ci arrive en expédition punitive, à la tête de quatre cents hommes ; afin de l'amadouer, Abigaïl vient à sa rencontre avec une caravane de présents (vv.18s.) et, arrivée devant lui, se prosterne à ses pieds. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'apaiser quelqu'un qui s'approche menaçant. Le déploiement en plusieurs délégations vise à atténuer progressivement l'hostilité de l'adversaire. On pense au conseil évangélique invitant à faire la paix avec l'ennemi tant qu'on est encore en chemin (Mt 5,25)⁹⁵⁹.

Le présent de Jacob est décrit en détail : c'est pour le narrateur l'occasion de déployer pour le lecteur (une partie) de la richesse des troupeaux acquis par le héros et lui faire ainsi prendre la mesure du cadeau : il est considérable ! À nouveau Jacob se présente comme « serviteur » d'Ésaü, qu'il appelle toujours « mon seigneur » (v.19). Mais à la différence du v.5 où, s'adressant à ses serviteurs, il leur avait commandé en disant : « Vous parlerez ainsi à *mon seigneur*, à Ésaü », cette fois il leur dit : « Lorsque Ésaü *mon frère* te rencontrera... » (v.18) (Ésaü tout seul au v.20). Malgré le danger potentiel qu'Ésaü et ses hommes constituent encore pour Jacob, le narrateur rapproche les deux frères par le vocabulaire⁹⁶⁰, laissant espérer qu'au moment du face-à-face, ce seront des retrouvailles fraternelles et non une relation de maître à serviteur qui s'engagera, dans un sens ou dans l'autre⁹⁶¹.

Dans ces versets, trois termes sont mis en valeur par les commentateurs, à la suite de Fokkelman. Suivons donc l'analyse de celui-ci. Le premier est bien sûr *minḥāh* (« présent »), qui consonne avec *maḥānayim* et *maḥānēh* (voir surtout le v. 22), qualifié par lui d'« alpha et oméga de Gn 32,14-22 »⁹⁶² : avec le syntagme « passer la nuit », il encadre cette scène (vv.14-22). Désormais le camp ne lui sert plus de rien, il ne peut que se réfugier derrière une

⁹⁵⁹ Lien également proposé par MATHEWS, 554.

⁹⁶⁰ Cf. RÖMER, 195 : « En s'adressant à son esclave, Jacob appelle Esaü son frère (v. 18), et non pas son seigneur (cf. par contre le v. 5). Malgré le langage déférent que Jacob emploie vis-à-vis d'Esaü, le narrateur souligne ici le fait que les deux protagonistes sont à situer sur le même plan ». Contre B. Jacob qui reconnaît dans l'important *minḥāh* le tribut d'un vassal se reconnaissant comme tel face à Ésaü (B. JACOB, 635).

⁹⁶¹ Soit que Jacob soit obligé, comme chez Laban, d'observer auprès d'Ésaü un comportement de serviteur, soit qu'Ésaü, conformément à l'oracle et à la bénédiction paternelle, ne soit contraint de servir son frère Jacob.

⁹⁶² FOKKELMAN, 205 (notre traduction).

offrande⁹⁶³ ! Le second terme est un couple de prépositions : « devant » (*liṣnē*) et « derrière » (*ʿaḥārē*). À la naissance, Jacob est sorti « derrière » Ésaü (25,26) ; plus tard, quand Ésaü rentre de la chasse, Jacob sort de « devant » Isaac (27,30). En 29,26, Laban rappelait à Jacob que ce n'était pas la coutume de donner la cadette « devant/avant » la première-née. La racine verbale *ʿhr* est utilisée en 32,5 par Jacob lui-même (« arriver après » > « retarder », « retenir »), qui envoie ses serviteurs « devant » lui (32,4). Ceux-ci « passent » (*ʿbr*) devant lui (vv.17b.22a) : « pour la première fois de façon libre, Jacob se laisse dépasser »⁹⁶⁴. Enfin, le terme *pānīm* (dont est issu le syntagme *liṣnē*) « est ressuscité et atteint le rang de mot-clé le plus rayonnant de l'histoire de Jacob »⁹⁶⁵, particulièrement au vv.21-22a qui dévoilent les intentions de Jacob : « Je vais adoucir sa face (*pānāyw*) par le présent marchant devant moi (litt. « devant ma face » : *leṣpānāy*), après cela je verrai sa face (*pānāyw*) ; peut-être me sera-t-il favorable (litt. « il lèvera sa face » : *yisṣā' pānāyw*). Et le présent passa devant lui (*ʿal-pānāyw*) ». « Jacob insiste en se créant l'illusion que de cette façon il pourra parvenir au face à face avec Ésaü, qu'il pourra établir un réel dialogue de réconciliation grâce au pardon et en envoyant un présent »⁹⁶⁶. D'une certaine façon, il veut acheter la bienveillance d'Ésaü, ne comprenant pas qu'on ne peut pas rétablir une relation brisée par des cadeaux, aussi somptueux soient-ils. De fait, il est empêtré dans une contradiction interne puisqu'il désire voir la face de son frère tout en se cachant derrière ses serviteurs. De plus, il demeure dans un camp pour la nuit : est-ce le moment d'aller dormir s'il attend vraiment cette rencontre ? Dans son second message, Jacob ne demande d'ailleurs plus la grâce (*ḥen*) de son frère. Cela signifie qu'« au plus profond de lui, il ne veut pas vivre d'une pitié, il veut acheter un conflit avec des biens, car il peut se le permettre »⁹⁶⁷. Voilà résumée cette

⁹⁶³ Même si la répartition en deux camps n'est plus explicitement mentionnée, elle est sous-entendue par 33,1-2.6-7. Les deux dispositifs sont donc complémentaires, et le déploiement du second (*minḥāh*) n'annule ni ne remplace le premier (*šnē maḥānōt*).

⁹⁶⁴ FOKKELMAN, 206 (toutes citations avec notre traduction).

⁹⁶⁵ *Id.*

⁹⁶⁶ *Id.*

⁹⁶⁷ FOKKELMAN, 207 (notre traduction).

longue analyse, qui focalise sur quelques mots ou expressions⁹⁶⁸ tout en laissant bien d'autres éléments hors du champ de l'interprétation.

Ayant expliqué que la première stratégie, au caractère militaire, apparaît illusoire aux yeux de Jacob (voir *supra*), comment affirmer maintenant qu'il s'y réfugie après en avoir élaboré une autre ? Et si le narrateur prend visiblement plaisir à jouer avec la racine פנה dans les vv.21-22, n'est-ce pas pour préparer la scène suivante où Jacob déclare avoir vu Élohîm « face à face » (*pānîm ʿel-pānîm* ; v.31)⁹⁶⁹ ? L'expression sera reprise en lien avec Ésaü dans la scène des retrouvailles (33,10). Dans le défilé des présents, faut-il autant valoriser le jeu des places en connexion avec ce terme ? Nous ne le pensons pas. Jacob ne passe pas *derrière* ses serviteurs comme il s'était trouvé *derrière* Ésaü à la naissance. Il fait passer devant lui le riche présent qui amadouera « son frère », espère-t-il, afin de préparer au mieux l'inévitable face à face. S'il délaisse l'expression « trouver grâce à ses yeux », c'est que le contexte est différent : on n'est plus dans le contexte d'une ambassade où une grâce est attendue, mais dans l'envoi de présents dont il faut expliquer la provenance plus que la signification. Toutefois, nous reconnaissons la justesse de jugement de Fokkelman lorsqu'il met en valeur le projet de Jacob d'acheter la faveur de son frère. La réaction de celui-ci (33,8-11) montrera qu'il n'avait pas à craindre les retrouvailles et que ces présents étaient inutiles quand il s'agit d'une authentique réconciliation ! Pour autant, Jacob ne se présente pas comme un esclave : il est lui-même un maître qui dispose de serviteurs à qui il donne des ordres⁹⁷⁰. Ce point ne fait que mieux mettre en valeur le caractère artificiel du langage employé pour la première délégation. En Ésaü, Jacob ne

⁹⁶⁸ Ajoutons ici l'un des moins convaincants : Jacob espère qu'Ésaü lui pardonnera en « couvrant sa face » littéralement (v.21 : *ʾāḱappʿrāḥ pānāyw*). Dans ce cas, comment Jacob peut-il compter « voir sa face » ? D'emblée, un tel projet de réconciliation s'avère impossible (FOKKELMAN, 208). Mais Römer note plus justement que cette expression, ainsi que les suivantes (« voir la face » et « élever sa face »), font partie du langage de la cour concernant les audiences royales (RÖMER, 195). Il nous semble que Fokkelman tombe là dans l'*excès d'étonnement* que dénonçait Umberto Eco, à savoir « la surévaluation des indices [qui] naît [...] d'une propension à juger significatifs les éléments les plus immédiatement apparents, alors que leur évidence devrait induire à les reconnaître comme explicables en termes très économiques » (ECCO, *Les Limites de l'Interprétation*, 107).

⁹⁶⁹ Dans notre sens, voir GUNKEL, 359 ; RÖMER, 196 ; TASCHNER, « Mit Wem Ringt Jakob in der Nacht ? », 371 ; von RAD, 324 ; etc.

⁹⁷⁰ NGANGURA MANYANYA, 231.

voit pas vraiment un *seigneur* ou un *maître*, mais un *alter ego* avec qui traiter comme il a négocié avec Laban.

Au sujet du syntagme $\text{ʔāḵapp}^e \text{rā}^h \text{pānāyw}$ (v.21b), la question se pose de savoir si des connotations cultuelles sont à identifier et, partant, une demande de pardon à reconnaître⁹⁷¹. Mais dans le vocabulaire cultuel, כפר est utilisé avec d'autres constructions (notamment avec la préposition *ʕal*). L'idée d'un pardon explicitement demandé est loin d'être obligée, que ce soit devant Dieu ou à l'égard d'Ésaü, d'autant que le propos est tenu *in petto* par Jacob : le narrateur nous y donne accès par une focalisation interne assez rare dans le cycle. Il vaut mieux comprendre l'image dans son sens profane : apaiser une colère, comme en 2S 21,3 et Pr 16,14⁹⁷² ; c'est d'ailleurs l'objectif poursuivi par Jacob dans l'ensemble de ses préparatifs. L'insertion du syntagme en cet endroit a peut-être été commandée par un jeu littéraire sur la racine פנה. Celui-ci distille une nouvelle note ironique : la stratégie choisie par Jacob ne fait que retarder le 'face-à-face' à la fois redouté et désiré. La rencontre est annoncée au verset 7 par les messagers de Jacob (« Ésaü marche à ta rencontre »), mais le narrateur ne cesse de la différer : tout d'abord par l'exposé des mesures prises par Jacob, en particulier la préparation du présent particulièrement développée, puis par ses instructions aux serviteurs qui renvoient la rencontre toujours « derrière/après » (*ʔahāreʕ*) ; par la prière qui tient une place centrale dans cette partie ; enfin par la scène suivante, inattendue pour un lecteur qui est en droit de se demander si le combat au gué du Yabbōq n'est pas le début de la rencontre, sous la forme d'un corps-à-corps entre les deux frères.

7.5. Gn 32,23-33 : la lutte au Yabbōq

La scène que nous abordons à présent est l'une des plus commentées du cycle de Jacob⁹⁷³, de Genèse et même de toute la Bible hébraïque. « Aventure étrange, mystérieuse de bout en bout, d'une beauté à faire frémir, d'une

⁹⁷¹ Une « vieille question » note déjà B. JACOB, 636 ; dans ce sens, voir BOECKER 97 ; McKEOWN, 154 ; TURNER, 141-142 ; WENHAM, 292.

⁹⁷² C'est vers cette acception que penche finalement Benno Jacob (B. JACOB, 637). Voir aussi HAMILTON, 326

⁹⁷³ Voir bibliographie chez WENHAM, 292-293 et dans l'ouvrage de HAYWARD ci-dessous mentionné. « The encounter of 32:22-32 is perhaps the most extensively interpreted text in the patriarchal materials » (BRUEGGEMANN, 266).

intensité à faire douter des sens. Qui n'a-t-elle fasciné ? Philosophes et poètes, rabbins et conteurs, tous cherchent à résoudre l'énigme de ce qui s'est passé, cette nuit-là, à quelques pas du ruisseau Yabok »⁹⁷⁴.

Elle ne fournit pas moins de trois notices étymologiques explicites : celles expliquant le nom 'Israël' (v.29) ; le toponyme *Peni'el* / *Penû'el* (v.31) ; enfin la justification de l'interdit de manger le nerf sciatique (v.33)⁹⁷⁵. On peut y ajouter une possible nouvelle (fausse) étymologie pour Jacob, le « lutteur » (*ya'āqōb* / *wayyē'ābēq*). Cela fait beaucoup pour une scène aussi brève⁹⁷⁶ ! Une récente monographie vient d'être entièrement consacrée à une seule d'entre elle : le nom même d'Israël⁹⁷⁷, si bien que nous ne pouvons prétendre ici à une étude aussi approfondie. Nous renvoyons d'autre part aux notes de notre traduction pour les questions de vocabulaire et des points plus techniques. Ce qui nous guide est plutôt son organisation narrative, son insertion dans le cycle de Jacob et dans le flux d'une narration qui la précède et la poursuit, au défi de trouver une unité littéraire que beaucoup lui dénie catégoriquement⁹⁷⁸ quand ils ne la considèrent pas comme une pièce primitivement indépendante qui aurait été tardivement rapportée dans le cycle de Jacob⁹⁷⁹.

⁹⁷⁴ WIESEL, *Célébration biblique*, 97.

⁹⁷⁵ Cf. EISING, 127 ou McKENZIE, 72 ; celui-ci fait observer que ces étymologies n'ont pas de liens fermes entre elles. L'interdit de manger du nerf sciatique n'est attesté nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament. Le changement de nom de Jacob fait partie du thème fondamental de l'histoire dans sa forme présente, mais pas dans sa forme originale supposée (⇒ note 978). Le nom *Peni'el* fait référence à une théophanie ; mais il n'est pas évident que l'action qui précède en fut une. Seul le déhanchement de Jacob est en lien avec la lutte précédente, mais il est étonnant qu'au v.32, il soit mis en relation avec le lever du soleil et le passage par *Peni'el*.

⁹⁷⁶ Nous empruntons l'expression à Eising, qui ne compte que trois étymologies (laissant de côté le nom du torrent) : « In Ganzen etwas viel für eine so kurze Scene » (EISING, 126).

⁹⁷⁷ HAYWARD, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism & some Early Christian Writings*.

⁹⁷⁸ Par exemple, CAZELLES, « Pentateuque », DBS VII, 777 : « Toute analyse précise oblige à rejeter l'unité littéraire du morceau, car sont juxtaposées sans lien littéraire une question sur le nom de Jacob et une autre sur celui qu'il rencontre. D'autres anomalies... (etc.) ».

⁹⁷⁹ C'est là une tendance largement accusée par l'exégèse historico-critique des XIX^e et XX^e siècles qui postule un récit primitif où le héros s'affronte à un démon nocturne. Tous les efforts se portent alors sur la reconstitution de cette légende primitive afin de la replacer dans son 'Sit-im-Lerben'. Taschner, qui prend à titre d'exemples (remarquables) Gunkel puis Westermann, a bien relevé les limites de telles hypothèses qui ne trouvent pas un sens solide au texte présentement sous nos yeux : « Bei dem Interpretationsmuster Gunkels und Westermanns besteht die Gefahr, dass die Erzählung historisiert und theologisch abgewertet wird. Der nächtliche Gegner hat weder mit Gott noch mit dem Grundkonflikt etwas zu tun, in dem Jakob befangen ist, sondern ist auch im Handlungsgefüge der Jakoberzählung für sie lediglich eine animistische Vorstellung entsprungenes Wesen und für das biblische Gottesbild bar

7.5.1. Première lecture

Suivant Blum, Eising, Hamilton, Martin-Achard, Mathews, Taschner, Wahl, Westermann etc., nous reconnaissons l'ouverture de la scène au verset 23 qui, avec les versets 24-25a, forme l'exposition de ce qui suit. Ces propositions situent le moment et le lieu de la scène, elles mettent en situation l'un des deux personnages principaux (Jacob) et fournissent une première clé de lecture.

Le v.23 situe l'action de nuit, cette nuit-même où il fit passer tous les siens de l'autre côté du torrent, qui règne (dans le récit sinon dans l'histoire) depuis l'envoi de la seconde ambassade à Ésaü :

v. 14a : *wayyālen šām ballaylā^h habū^ʔ wayyiqqah...*

v. 22b : *w^ʔhū^ʔ lān ballaylā^h-habū^ʔ...*

v. 23a : *wayyāqom ballaylā^h hū^ʔ wayyiqqah...*

Plusieurs raisons expliquent un tel cadre. La nuit est un moment propice pour une épreuve initiatique⁹⁸⁰. Elle est aussi un temps favorable pour les révélations divines : de ce point de vue, et pas seulement d'ailleurs, celle du Yabbōq rappelle la nuit de Bêt-^ʔēl (Gn 28). Le caractère nocturne de la rencontre offre un autre intérêt narratif : il permet de préserver l'ignorance sur l'identité de l'assaillant pendant le combat ; sans l'obscurité, Jacob (et le lecteur avec lui) pourrait savoir qui s'en prend au patriarche⁹⁸¹. En l'occurrence, il rend compatible une rencontre « face à face » avec Élohîm (v.31 ; cf. 33,10) et l'impos-

jeglicher Relevanz. Neben der Faszination, die die Erzählung vom Kampf am Jabbok auf die Ausleger ausübt, verwundert eine solche Herabsetzung, die dieser Text immer wieder erfährt. Die Erzählung ist aus dieser Sicht kaum mehr als ein Trümmerfeld aus „Relikten aus Israels grauer Vorzeit“ und den „Trümmern eines abstrusen und obsolet gewordenen Gottesbildes“, dessen „niedriges Niveau“ früheren heidnischen Landesbewohnern und dessen Tradierung nur dem „Konservatismus der Überlieferung“ anzulasten ist » (TASCHNER, 180 ; entre guillemets, citations qu'il fait de HERMISSON, « Jacobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33) », 258). Le même Taschner relève, un peu plus loin (pp.181-182), les défauts de lectures (von Rad, Elliger, Stoebe) qui tentent de rendre compte des raisons ayant poussé le rédacteur des histoires à incorporer à son œuvre une aussi étrange histoire. Elles présupposent un premier sens que ledit rédacteur aurait eu à rectifier en le tordant afin de le rendre compatible avec ses propres conceptions théologiques. C'est ainsi que la demande de l'adversaire nocturne de partir à la montée de l'aurore (32,27) est interprétée comme reliquat de l'ancienne légende.

⁹⁸⁰ Voir COUFFIGNAL, « Jacob, l'Édipe biblique », in *L'Arbre au Serpent*, 94.108.

⁹⁸¹ Cf. TASCHNER, *Verheissung und Erfüllung*, 152-153.

sibilité pour l'homme biblique de voir Dieu et de continuer à vivre. Westermann⁹⁸² ajoute un autre élément explicatif : l'attaque est comparable à celle d'un voleur ou d'un meurtrier qui se ménage un effet de surprise en agissant nuitamment (Cf. Gn 19,4s. ; Ex 22,1-2 ; Jg 19,25 ; Jb 24,14 ; Mt 24,43 ; 1Th 5,2.4).

Le v.23 précise également le lieu de l'action. Le nom du torrent, le *yabbōq*, consonne avec celui du héros, *yaʿāqōḇ*, ainsi qu'avec le verbe décrivant la première action du combat : אבק / *wayyēʾāḇēq* (« lutter »/« il lutta »)⁹⁸³. Sous cet aspect, l'endroit est bienvenu dans un itinéraire qui suit une lutte (avec Laban) et en précède possiblement une (avec Ésaü). De plus, dans la géographie symbolique d'Israël, le site peut se révéler autrement signifiant : à proximité du Jourdain (proximité topographique mais aussi littéraire ; cf. v.11 : *hayyardēn hazze^h*), il préfigure ces moments importants pour les fils d'Israël que seront la traversée de la mer pour sortir d'Égypte et le franchissement de ce même Jourdain pour entrer dans la terre promise par Dieu, toutes expériences de *passage*. En effet, les vv.23-24, dans lesquels on a souvent vu un doublet⁹⁸⁴, ne proposent pas moins de quatre occurrences de la racine עבר (« passer, traverser »)⁹⁸⁵ : trois fois le verbe et une fois le substantif מעבר (*maʿābar*). La répétition de la racine colore l'ensemble de la thématique du passage, telle une basse continue : il fournit un leitmotiv imprégnant l'ensemble de la scène puisqu'il est donné dans son exposition et revient en finale (v.32 : *ābar ʿet-p^enūʿēl*). Le lendemain, le jour s'étant levé, Jacob ne traverse pas une seconde fois le Yabbōq, il passe Penūʿēl, lui-même transformé, claudiquant. « L'histoire est ainsi encadrée entre deux passages, ou plutôt se déroule *lors* de ce passage »⁹⁸⁶ ; elle est elle-même le récit d'un « rite de

⁹⁸² WESTERMANN, 516.

⁹⁸³ Pour le rendre en français, on pourrait suivre Robert Couffignal et proposer : « Jacob (Yaʿāqōḇ) boxa au Yabbōq » (COUFFIGNAL, 108). En anglais, Wenham paraphrase : « he “Yaboked him” or “he Jaboced him”! » (WENHAM, 295).

⁹⁸⁴ Voir GUNKEL, 359-360 ; SKINNER, 408 ; von RAD, 326 ; etc. Pour une discussion sur l'unité du texte actuel, se reporter à WEIMAR, « Beobachtungen zur Analyse von Gen 32,33-33 », 69-71.

⁹⁸⁵ Noté et commenté par BONA, 218 ; FOKKELMAN, 213 ; KÖCKERT, 162 ; etc.

⁹⁸⁶ COUFFIGNAL, 106. Il faut toutefois relativiser : l'expérience nocturne de Jacob n'est pas celle d'une traversée du gué ; la rivière ne joue aucun rôle dans le récit, une fois l'exposition terminée. Son nom seul est évoqué en arrière-fond du nom du héros. Ce constat enlève un argument à ceux qui identifient dans l'adversaire un démon du lieu exigeant de Jacob un tribut pour traverser le fleuve ou s'y

passage »⁹⁸⁷, de la nuit au soleil, marqué par plusieurs transformations/révélation : Jacob devient Israël, cette rive du Yabbôq devient Penûʿêl, l'assaillant est reconnu (par Jacob) comme « face d'Élohîm ».

Le v.23 décrit l'ensemble de l'action préparatoire (un passage du Yabbôq)⁹⁸⁸ alors que les vv.24-25a ont pour fonction de montrer Jacob faisant effectivement passer tout ce qui est à lui⁹⁸⁹ - personnes, troupeaux et biens - puis restant seul, sans que l'on sache vraiment sur quelle rive, c'est-à-dire s'il se trouve encore du côté où la traversée commençait ou bien s'il a déjà passé le Yabbôq après avoir assuré le transfert des siens⁹⁹⁰. Barthes y reconnaît un schéma double ou « strabique » ouvrant à deux lectures possibles, à « deux pressions différentes de lisibilité : 1) si Jacob reste seul *avant* d'avoir traversé le Jabboq, nous sommes entraînés vers une lecture « folkloriste » de l'épisode ; la référence mythique est en effet, ici, écrasante, qui veut qu'une épreuve de lutte (par exemple avec un dragon ou le génie du fleuve) soit imposée au héros avant qu'il ne franchisse l'obstacle, c'est-à-dire *pour que*, étant victorieux, il puisse le franchir ; 2) si au contraire Jacob ayant passé (lui et sa tribu) il reste seul du bon côté du torrent (celui du pays où il veut aller), le passage est sans finalité structurale ; en revanche il acquiert une finalité religieuse : si Jacob est seul, ce n'est plus pour régler et obtenir le passage, c'est pour *se marquer* par la solitude (c'est l'*écart* bien connu de l'élus de Dieu) »⁹⁹¹. L'insistance que le v.24 fait porter sur l'action de Jacob à l'égard des siens peut s'expliquer par le

opposant (par exemple Dillmann, Gunkel, Westermann, etc. ; pour l'argument voir BARTON, 187 ; KÖCKERT, 162 ; HAMILTON, 329 ; WEBER, 81-82).

⁹⁸⁷ Cf. McKAY, 7 (en français dans le texte). Cf. HUSSER, 124 : « L'épisode de la lutte au Yabboq contient tous les éléments d'un scénario initiatique : la veille solitaire, la nuit, le combat avec un autre lui-même, la marque initiatique (la claudication), le changement de nom ».

⁹⁸⁸ B. Jacob les lit en succession chronologique : Jacob passe d'abord pour vérifier s'il y a bien là un gué, puis il fait passer tous les siens (B. JACOB, 637 ; voir aussi HALÉVY, « Histoire du retour de Jacob », 197).

⁹⁸⁹ Cf. WEIMAR, 71. On notera en passant que le texte ne mentionne que onze des douze enfants ; sans doute est-ce Dîna qui est « oubliée » dans le lot. Ou bien c'est le signe que cette enfant a été ajoutée dans le récit dans un stade ultérieur de la rédaction (voir plus haut, dans le commentaire sur les naissances des enfants de Jacob). Ou bien est-ce parce que les enfants de sexe féminin ont moins d'importance ? Rachi a une explication conjugant absence et présence : « Et où donc était Dîna ? Jacob l'avait enfermée dans une caisse pour qu'Ésaü ne puisse porter ses regards sur elle ». Jacob s'en est repenti puisqu'« on sait qu'elle est tombée *par la suite* dans les mains de Sichem » (RACHI, *Genèse*, 227).

⁹⁹⁰ HAMILTON, 329 ; MARTIN-ACHARD, 47 ; THIEL, 399. Voir aussi note 992.

⁹⁹¹ BARTHES, « La lutte avec l'ange », 31.

souci de présenter celui-ci comme patriarche responsable, soucieux de protéger sa famille⁹⁹² et les biens si chèrement acquis. Avec le v.25a, il permet au récit de présenter Jacob demeuré seul au terme de l'opération, ce qui est indispensable au déroulement de l'action principale : telle est la pointe d'une exposition⁹⁹³ qui se prolonge ainsi jusqu'au début du v.25.

L'action débute au v.25 avec le syntagme *wayyē'ābēq ʾiš ʿimmô ʿaḏ ʿālôt haššāhar* qui pose d'emblée l'énigme de l'identité de l'assaillant. Est-ce Ésaü venu à la rencontre de son frère, un 'ange' (un messenger de Dieu ou un messenger d'Ésaü⁹⁹⁴ ?), un démon de la rivière contre lequel lutte Jacob, un

⁹⁹² On a cependant mis en doute cet aspect. Comme Skinner le relevait déjà, Ésaü arrivant par le sud, il est étrange que Jacob fasse passer devant lui sa famille, les exposant directement en cas d'attaque alors qu'il demeure sur la rive nord du torrent ; et de conclure : « Either the narrative is defective at this point, or it is written without a clear conception of the actual circumstances » (SKINNER, 408). Plus récemment, Frolov pose la question de savoir si, dans cet épisode, le principal protagoniste entend défendre vaillamment sa famille ou s'il cherche à préserver sa propre vie à ses dépens, en l'utilisant comme bouclier humain ; il tranche pour la seconde possibilité, au terme d'une lecture qui échafaude une série d'hypothèses plus audacieuses les unes que les autres (comme celle selon laquelle Jacob aurait fait traverser le Jourdain aux siens à la « passe du Yabbôq », un gué du Jourdain proche de l'embouchure du Yabbôq, pour ensuite les faire revenir en arrière car il ne se sent pas soutenu par Élohîm en pays de Canaan...) (FROLOV, 44.56). Mais Gunkel faisait déjà remarquer que le devoir du responsable est de s'assurer que tout le monde a bien passé le gué : « Jaqob bleibt als Letzter hinter dem Zuge zurück, wie es die Pflicht des Herrn ist » (GUNKEL, 360 ; cf. von RAD, 326 : « Jacob est resté en arrière pour veiller à tout »). C'est supposer cependant qu'ils sont alors au nord du Yabbôq et que Jacob les fait traverser vers la rive sud ; mais on peut aussi supposer qu'ils cheminent au sud du Yabbôq et que Jacob, pour les protéger d'une attaque d'Ésaü, les fait passer sur la rive nord (cf. WESTERMANN, 516 ; voir aussi MCKAY, « Jacob makes it Across the Jabbok », 5-9 et THIEL, « Pnuël im Alten Testament », 399-400, pour une discussion sur la direction de la traversée). De toute façon, l'orientation géographique n'importe pas au narrateur qui l'aurait sinon précisée. D'autre part, l'attitude de Jacob en Gn 33,3 montre bien qu'il veut protéger les siens et non les mettre en danger (à moins qu'il ait changé d'avis entretemps...). Sarna propose encore une autre explication : ils traversent bien du nord vers le sud, à la rencontre d'Ésaü, mais la tactique de Jacob serait de ne pas trop s'éloigner des caravanes précédentes qui portent les présents afin d'exploiter l'avantage psychologique que ceux-ci sont supposés offrir (cf. SARNA, 226-227).

⁹⁹³ Cf. DE BOER, 25 : « These two verses end into the information aimed by the narrator : Jacob is alone in the coming story. (...) They do not call the principal person of our narration, who is the subject of their verbs. They hurry on towards the information of Jacob remaining alone » ; voir aussi BLUM, *Die Komposition*, 144-145 ; BOECKER, 101 ; COUFFIGNAL, 108 ; KÖCKERT, 175 ; WENHAM, 516. Fokkelman fait remarquer qu'à 32,23-24 correspond 32,33 (« Genèse », *Encyclopédie Littéraire de la Bible*, 84) : au terme de l'épreuve, il rejoint « les fils d'Israël ». Cette remarque fait d'autant mieux ressortir qu'entre deux, Jacob est seul parce qu'il doit (narrativement) l'être.

⁹⁹⁴ La tradition juive garde mémoire d'une lecture où « cet homme était le prince céleste d'Ésaü » (RACHI, *Genèse*, 227 ; cf. *Bereishis* I(b) 1437 ; COHEN, « Jacob's Paradoxical Encounters », 41). Cette exégèse repose en grande partie sur Gn 33,10. Dans la même tradition, ce peut aussi être un ange de

représentant des dieux de Canaan ou Élohîm lui-même⁹⁹⁵ ? Est-ce un événement réel ou rêve⁹⁹⁶, une lutte réelle ou un conflit intérieur ainsi représenté,

Dieu, Michel par exemple (cf. *Bereishis* I(b) 1437) ou l'un des anges de la vision de Béthel (COHEN, 40-41).

⁹⁹⁵ En 1926, Nathaniel Schmidt énonçait déjà ces possibilités (SCHMIDT, « The Numen of Penuel », *JBL* 45, 260). L'hypothèse développée par cet auteur est qu'il s'agit d'une divinité de la rivière, Jabbok, dont le haut-lieu était Penuel ; défenseur d'un territoire, il s'attaque à Jacob afin de le défendre, mais Jacob peut prévaloir grâce à l'aide d'El. Finalement, la bénédiction dont il gratifie Jacob est la cession de Penuel et de son territoire où plus tard les israélites pourront s'installer (hypothèse exposée aussi par Elliger, Gunkel, McKenzie, Otto, von Rad). Dans un autre type d'approche, voir COUFFIGNAL, 108 : « C'est alors que [Jacob] rencontre l'Opposant, l'Agresseur anonyme, dont l'action (ye'abeq) semble dériver du lieu même (Yabboq) qu'il garde comme un Cerbère. Émanation des eaux écumantes du torrent, il représente l'antique Dragon des contes folkloriques, le gardien des voies de l'immortalité, le monstre dévorateur ». L'hypothèse d'un démon personnifiant les divinités cananéennes contre lesquelles lutte le champion de Dieu est avancée par Cassuto (CASSUTO, *La Questione delle Genesi*, 294) et reprise par Eissfeldt. Bauer évoque la possibilité d'un esprit des morts (« Totengeist »), en se basant sur des parallèles grecs : Xenophon d'Ephèse, Aristophane, etc (BAUER, « Jakobs Kampf mit dem Dämon (Gen 32,23-33) », 137). Contre toutes ces interprétations, voir l'argumentaire développé par Köckert (KÖCKERT, « War Jakobs Gegner in Gen 32,23-33 ein Dämon? » ; ⇨ note 1008). Plus sagement, Wahl cite des parallèles dans la littérature grecque et latine – Hérodote, Hésiode, Homère, Ovide et Plautus – mais conclut : « Keine der angeführten Beispiele bildet eine eindeutige Analogie zur Erzählung vom Jabbokskampf. Nur einige Motive treten vereinzelt wieder auf » (WAHL, 284-285).

⁹⁹⁶ Dans ce sens, voir B. JACOB, 640. L'idée d'un songe ou d'une vision s'est propagée dans la tradition juive ; par exemple chez Maïmonide. La rappelant, le traducteur et interprète juif Wogue en montre l'impossibilité narrative : « Selon le même docteur (dans le *Guide des Égarés*) [Maïmonide donc], toute cette scène, la lutte comprise, se passe dans une vision prophétique ; de plus, elle est identique avec la « rencontre des anges » énoncée au verset 2, où l'Écrivain a donné le fait en gros pour le détailler dans le reste du chapitre. (...) Cette dernière partie de l'opinion de Maïmonide est très plausible : elle justifie et la concision des versets 2-3, et leur connexion avec l'ensemble ; mais nous acceptons moins volontiers la première partie. En présence de la luxation fémorale de Jacob (qui à coup sûr n'est pas une figure), peut-on admettre que la lutte qui l'a causée n'ait pas été matérielle ? » (WOGUE, 267 n.5). Récemment, ce type de lecture est repris par Lytta Basset (*Sainte Colère*, 120s.) qui s'appuie sur divers auteurs et approches, notamment celle du psychanalyste W.G. Niederland qui « parle pour notre récit d'un cauchemar » (« Jakobskampf am Jabbok », in *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, 128s. ; commentant cette dernière contribution dans la revue *Archives de Science Sociale des Religions*, 40 (1975), 280, J. Maître pose à cette contribution de judicieuses questions : « Nous devons nous demander quel est le sujet dans l'inconscient duquel se déroule un tel processus : Jacob en tant que personne historiquement donnée ? Le biographe de Jacob ? Chacun des lecteurs juifs (et de quel époque) ? Ou s'agit-il d'une sorte d'« analecture », cherchant à expliciter les processus psychiques mis en mouvement chez un lecteur contemporain – l'auteur du commentaire, ou tout lecteur éventuel – par le récit du combat de Jacob ? ». Basset se dit animée de « la conviction que cette nuit-là Jacob est aux prises avec son inconscient, qu'il entend l'AUTRE et se comprend lui-même à un niveau beaucoup plus profond et authentique que dans la journée, où son conscient opère la césure » (BASSET, 125 ; voir pp.127-133 pour la justification de l'« hypothèse du rêve »). À cette lecture, on peut opposer toute une rafale d'arguments dépassant le cadre d'une note. Contentons-nous de faire remarquer que l'ensemble des récits bibliques nous présente d'authentiques expériences de rencontres avec le divin en ne faisant appel au

vécu spirituellement et/ou psychologiquement qui ne serait que l'expression figurée de la prière précédemment formulée par Jacob (vv.10-13) ? Ce dernier type de lecture n'est fondé sur aucun élément du texte qui, n'en déplaise à Saint Jérôme, a disjoint la prière de Jacob des actions subséquentes, et ne nous dit jamais, à la différence de Gn 28,12, que Jacob s'endort et songe. « Dans sa conception fondamentale, la lutte à Peniel n'est ni un rêve ou une vision comme ceux qui se sont présentés à Jacob à Béthel, ni une allégorie de la vie spirituelle symbolisant le travail intérieur d'une âme désemparée avant une crise imminente dans sa destinée. C'est une véritable rencontre physique qui est décrite, dans laquelle Jacob mesure sa force et son habileté face à un adversaire divin et finit par prévaloir, au prix d'une blessure corporelle »⁹⁹⁷.

Os 12,5⁹⁹⁸ évoque un ange (*mal'āk*), mais est-ce le cas dans le récit de Genèse ? Certains le pensent⁹⁹⁹. Or l'absence du terme dans ces versets est d'autant plus significative qu'il a été utilisé à plusieurs reprises depuis le début du cycle¹⁰⁰⁰ : quand Élohîm se manifeste à Jacob (cf. Gn 28,12 ; 31,11) ; plus récemment les « messagers d'Élohîm » à Maḥānayim (32,2), puis ceux faisant l'aller et retour entre Jacob et son frère (32,4.7). Le fait que l'adversaire ne soit jamais présenté comme un messenger divin mais comme *ʔiś* (un 'homme' ou 'quelqu'un') offre toute une palette de lectures que l'emploi du terme *mal'āk* n'aurait pas autorisée. Cela est essentiel dans la stratégie narrative du

songe ou au rêve que de façon somme toute fort économe ; quant au combat au gué du Yabbōq, il se déroule dans une nuit profonde dans laquelle Jacob est plongé depuis un certain temps, ce qui ne l'a pas empêché d'agir !

⁹⁹⁷ SKINNER, 411 (notre traduction).

⁹⁹⁸ Voir aussi Jg 6,11s. et 13,3s. textes appelés en parallèle par Eising, qui tous deux mentionnent un ange d'Élohîm se manifestant à des humains attestant ensuite avoir vu Élohîm (6,22 ; 13,22), « face-à-face (*pānîm ʔel-pānîm*) » pour Gédéon, sous la forme d'un « homme d'Élohîm (*ʔiś hāʔēlōhîm* ; 13,6) » dans l'histoire de Manoah (EISING, 121-124 ; voir aussi KÖCKERT, 177-178). Mais on ne peut en déduire que dans notre texte, c'est aussi un ange d'Élohîm qui combat Jacob (ou un *ʔiś hāʔēlōhîm*, Élohîm étant tombé). Les parallélismes et l'environnement textuel ne font au contraire que mieux faire ressortir l'absence de telles mentions, qui dès lors doit être reconnue comme délibérée (et non le fruit d'une transmission altérée).

⁹⁹⁹ Par exemple Benno Jacob : « Der »Mann« ist nach v.29 31 zweifellos ein Engel, wie Jos 5₁₃ und wie Hos 12₄. ihn auffaßt » (B. JACOB, 638). On ne voit pas en quoi les vv.29.31 montrent de façon indubitable qu'il s'agit d'un ange !

¹⁰⁰⁰ Point correctement signalé par Geller : « Why is the term *mal'āk*, "angel", then avoided, especially it already forms one of the leading words, and angels play prominent roles elsewhere in the Jacob saga? » (GELLER, 23)

texte et fondamental pour comprendre les résonances plurielles du nouveau nom imposé à Jacob.

Au début de la scène, l'identité de l'adversaire de Jacob demeure aussi obscure que la nuit¹⁰⁰¹, pour le héros aussi bien que pour le lecteur¹⁰⁰² : le dévoilement ne s'opère que progressivement, si on suit la logique narrative proposée par le texte actuel ; et encore celui-ci ne peut avancer qu'au fil d'un véritable labeur herméneutique – et donc d'une lutte avec le texte... Jamais le nom de ce « quelqu'un », l'אִישׁ, n'est explicitement révélé, son visage ou son apparence clairement dévoilés, les raisons de son agir expliqués¹⁰⁰³. À la fin de l'épisode, sa caractérisation demeure encore incomplète, ce qui ouvre de nombreuses possibilités au travail du lecteur, sur ce point comme sur d'autres du récit¹⁰⁰⁴. Le paradoxe est grand que Jacob voulait tant (ou redoutait) trouver

¹⁰⁰¹ Ce masque sur l'identité de l'adversaire de Jacob a conduit nombre de commentateurs à attribuer au texte lui-même une obscurité plus ou moins délibérée. À titre d'exemple, citons McKenzie, auteur d'un article paru dans le *Catholic Biblical Quarterly* en 1963 : « The reticence of the story concerning the identity of the adversary is striking. If the original adversary was a nocturnal demon, the demonic character of the being has been *obscured*. An explicit identification with Yahweh, we have noticed, is avoided, and the *obscurity* seems deliberate » (c'est nous qui soulignons par des italiques) (McKENZIE, 73).

¹⁰⁰² Bien vu par von Rad : « La mention d'un « homme » laisse le champ libre à toutes les interprétations ; nous sommes placés dans la position de Jacob qui ne peut avoir conscience que d'une présence masculine qui fond sur lui » (von RAD, *La Genèse*, 326). Ou bien BRUEGGEMANN, 267 : « Perhaps it is important that the narrative is not explicit. In its opaque portrayal of the figure, the narrative doesn't want us to know too much. It is part of the power of the wrestling that we do not know the name or see the face of the antagonist. To be too certain would reduce the dread intended in the telling » ; cf. aussi TASCHNER, « Mit Wem Ringt Jakob in der Nacht ? », 367s.. Dans le même sens et plus largement MORFINO, 39 : « Lo stesso lettore è inserito e spinto dentro una scena avvolta dal buio: neppure lui sa bene come stiano andando le cose, non riesce a distinguere con chiarezza il quadro, i movimenti; non riesce a distinguere le fattezze dei due lottatori che paiono confondersi costantemente nella lotta. Non è dato scorgere la provenienza dei colpi... In altri termini, il costruito testuale *vuole* mantenere e attori e lettore in una situazione di ambiguità, di non perfetta chiarezza ».

¹⁰⁰³ Pourquoi atteint-il Jacob à la hanche ? Pourquoi doit-il se retirer avant le lever du soleil ? Voir EISING, 120 ; WAHL, 282-283.

¹⁰⁰⁴ Sur ce point von Rad mérite d'être cité, comme témoin d'une école de critique historique qui s'ouvre à la dimension du sens que le lecteur impulse dans le texte : « Étant donné la longue histoire et les changements de valeur interne qu'a connus ce récit dans l'esprit de nombreuses générations, il ne faut pas vouloir y chercher la communication d'un sens. Déjà nous avons dit qu'à l'époque du Jahviste, on y avait découvert une grande diversité de significations et que dans la tradition, il présentait de nombreuses interruptions brusques. Mais c'est à cause de ces failles et de ces rapiécages qu'il a acquis cette ampleur intérieure ; le caractère relâché des rapports internes entre les phrases laisse une place à des pensées de tout genre, car les péripéties et les paroles, au sein de l'événement qui se produit, ne sont pas définies avec précision en fonction de leur sens et de leur importance, ce que constatera tout exégète.

la face de son frère Ésaü et qu'il doit lutter une nuit entière contre quelqu'un au visage caché et à l'identité aussi obscure que les ténèbres enveloppant la scène.

Le verset 25b fonctionne comme sommaire de ce qui suit¹⁰⁰⁵. Il explique pourquoi Jacob ne reconnaît pas son opposant : la lutte se déroule de nuit, sans lumière permettant de discerner les visages. Il permet encore de mesurer la longueur du combat¹⁰⁰⁶ avant d'en détailler l'intensité : même s'il est entamé assez tard dans la nuit, il se déroule jusqu'à l'aube. L'ambiguïté sur l'identité de l'attaquant est redoublée au verset suivant par celle planant sur le(s) sujet(s) des verbes (ראה, יכל et נגע)¹⁰⁰⁷. La suite du verset permet de comprendre que c'est Jacob qui est heurté au creux de la hanche, et donc que l'זיז l'a frappé à cet endroit, ne pouvant prévaloir sur Jacob par la lutte seule.

Alors que celle-ci paraît longue et intense, les premières paroles ne sont prononcées qu'à l'approche de l'aurore. L'adversaire formule à Jacob une requête : « Laisse-moi... ». Elle apparaît bien étrange si c'est Élohîm le locuteur. Ce point fournit un argument de poids aux exégètes qui postulent que l'adversaire de Jacob était originellement un démon nocturne de la rivière (ou

De même, quel est l'exégète qui ne butera pas quelque part dans ce récit contre un résidu qui ne peut être interprété ? » (von RAD, 330). Pour autant, nous ne partageons pas le pessimisme du grand exégète sur la possibilité de faire émerger un (ou des) sens. Il demeure prisonnier d'une méthode faisant de la recherche d'un sens historique premier sa tâche essentielle. Voir aussi BRUEGGEMANN, 266 : « Its rich expository possibility is based in part on its lack of clarity, which permits various readings ».

¹⁰⁰⁵ DE BOER, 26.

¹⁰⁰⁶ BARTHES, 33 ; DE BOER, 27 ; GUNKEL, 361 ; MATHEWS, 556 ; von RAD, 326 ; WENHAM, 295.

¹⁰⁰⁷ ⇨ note 60 de la traduction annotée. Cf. SKINNER, 408 : « The ambiguity of the subject extends to the next clause, and leaves two interpretations open » (contre WESTERMANN, 517, pour lequel seul l'attaquant peut être le sujet de ויזיז ; mais ce n'est que la suite qui permet de le déterminer) ; von RAD, 326 : « Au v. 26, les mots se succèdent de manière si singulière qu'on pourrait tout aussi bien penser qu'en sentant le combat sans issue, Jacob a réussi à l'emporter sur son antagoniste (par une ruse ?) ». Barthes se réjouit d'un « style qu'un puriste qualifierait d'embrouillé, mais dont le flou ne gênait sans doute pas la syntaxe hébraïque ». Il note par ailleurs que seule la suite du récit permet de préciser les sujets verbaux ; dès lors « l'identification des partenaires est oblique » et joue un rôle dans la stratégie narrative du récit, « liée à une structure paradoxale de la lutte (paradoxale par rapport au stéréotype des combats mythiques) » (BARTHES, 32).

de ces lieux)¹⁰⁰⁸ : il craindrait la lumière, d'où l'impérieuse nécessité de se retirer avant l'aube. Mais peut-être faut-il tout simplement mettre un terme au combat¹⁰⁰⁹. Une autre raison peut être avancée, que nous proposons plus loin. Quoi qu'il en soit, la réponse d'un Jacob touché mais non vaincu est une exigence ; là aussi, le texte surprend, puisque le patriarche presse de recevoir une bénédiction. Surprenant si Jacob pense être en présence d'un esprit nocturne, moins inattendu s'il a reconnu Élohîm (ou un de ses messagers). À ce point du récit, le degré de connaissance de Jacob semble dépasser celui du lecteur¹⁰¹⁰. À nouveau, celui-ci est étonné de la réponse apportée, qui n'en est pas une puisqu'elle prend la forme d'une question posée à Jacob portant sur son nom. Dans l'histoire, aussi bien le lecteur que le personnage principal, les autres acteurs (hormis l'ʾîš?) et Dieu lui-même le connaissent. Serait-ce l'adversaire qui, seul, ne sait pas à qui il s'affronte ? Ou une façon de faire reconnaître à Jacob qu'il (n')est (qu') un 'supplanteur', reprenant à Ésaü cette allusion (cf. Gn 27,26)¹⁰¹¹ ?

¹⁰⁰⁸ ⇨ note 979. Envisageant une légende démoniaque derrière notre texte, voir Casutto, Elliger, Gunkel, McKenzie, von Rad, Westermann, etc. Mais Köckert fait valoir que dans les parallèles extrabibliques souvent invoqués (Plautus, *Amphytrion*, etc.), ce n'est pas un démon mais une divinité qui repart à l'aube (Jupiter par exemple) ; et de conclure : « Das Motiv vom Aufsteigen der Morgenröte ist in Gen 32 sowohl innerhalb der Jabbokszenen als auch im Nahkontext der Begegnung mit Esau ohne dämonische Untertöne viel leichter erklärbar » (KÖCKERT, 165).

¹⁰⁰⁹ Cf. EISING, 130 : « Scenisch ist es ein Mittel, um von der als länger dauernd vorgestellten Handlung des Ringens an einen Endpunkt zu kommen, der die Haputsache bringen muß ».

¹⁰¹⁰ Dans son ouvrage didactique sur l'analyse narrative, J.-L. Ska cite Gn 32,23-33 comme exemple de théophanie où « le lecteur reconnaît Dieu ou son ange en même temps que le protagoniste de la scène » (SKA, « *Nos Pères nous ont raconté* », 56-57). Mais, comme le note Mathews (*Genesis 11:27-50:26*, 558), le narrateur maintient l'énigme sur l'identité du « quelqu'un » jusqu'à ce que Jacob lui-même le révèle (v.31). Cet élément place donc Jacob en position supérieure de connaissance. Depuis quand l'occupe-t-il ? La même question se pose en Gn 18 quant à la connaissance qu'Abram peut avoir de l'identité de ses visiteurs de midi...

¹⁰¹¹ Lecture que propose Holmgren : « In this confrontation he is asked the question. "What is your name?" and admits, finally, that his name is Deceiver (i.e. Jacob). This question, concerning his name was not a chance question. It was intended to remind Jacob of another time when Isaac, his father, asked "Who are you, my son?" and Jacob, the deceiver, answered "Esau". Now, before God, he admits who he really is and in so doing; it is maintained, he is really repenting -making a decision to turn away from his deceptive ways » (HOLMGREN, « Holding Your Own Against God ! Genesis 32:22-32 », 9). Il nous semble que c'est là trop interpréter et la question et la réponse (l'auteur le reconnaît lui-même quelques pages plus loin : « that may assume too much about the narrative », HOLMGREN, 11). D'une part, chaque fois que le nom de Jacob est employé, on n'entend pas nécessairement la connotation « supplanteur » (qui n'est formulée que par Ésaü en 27,36) ; dans le contexte proche, ce serait plutôt les harmoniques de la lutte ou du combat qu'il faudrait envisager (cf. v.25 ; voir *supra*). D'autre part, la

Avec l'imposition du nom d'Israël, l'intrigue connaît alors un tournant décisif : « en un instant les rôles sont inversés : l'anonyme, qui paraissait à bout, commande maintenant »¹⁰¹². Comme plusieurs fois dans Genèse (cf. Gn 2,23 ; 3,20 ; 17,5), cette nomination est accompagnée d'une étymologie lui donnant sens. Mais nouvelle surprise : il s'appellera ainsi car Jacob s'est battu (*sārîṭā*) « avec Élohîm et avec les hommes ». Et il a prévalu : est-ce sur les hommes seulement ou également sur Dieu ? Le texte reste ouvert aux deux lectures (mais voir *infra*). À son tour, c'est à Jacob de questionner son adversaire nocturne sur son identité – et au lecteur de s'en soucier¹⁰¹³. La réponse équivaut à une fin de non-recevoir, l'anonyme reste sans nom alors qu'il vient d'en conférer un nouveau à Jacob ; à moins qu'elle ne signifie que Jacob n'a pas besoin qu'il le lui livre pour le savoir : à lui (et au lecteur) de le comprendre¹⁰¹⁴... Puis il répond à la première demande de Jacob en le bénissant « là ». Cette proposition récapitule ce qui précède : « l'utilisation du petit mot ׀ׁ, ici, montre à l'évidence que cette brève phrase finale est liée à toute l'histoire du Jabbok qui précède. Ce tout petit mot donne l'occasion de donner un nom à ce lieu »¹⁰¹⁵ qui conservera ainsi la trace de cette scène unique. Remarquons au passage que cette dernière proposition du v.30 n'identifie toujours pas l'adversaire de Jacob : elle demeure voilée sous un pronom¹⁰¹⁶. Le narrateur en laisse le soin et la primeur au héros !

Comme dans la toute première rencontre avec Dieu, le lieu fait l'objet d'une transformation. L'imposition du nouveau toponyme est comparable à

référence à la question d'Isaac en 27,18 n'est pas obvie : la formulation n'est pas semblable, le type de réponse non plus. L'objet de la question est ici explicitement celle du nom, de la façon dont on appelle le personnage ; elle prépare l'affirmation suivante qui lui confère celui d'Israël et précise : « Ce n'est pas 'Jacob' qui sera encore employé pour ton nom ».

¹⁰¹² R. MARTIN-ACHARD, 50.

¹⁰¹³ Cf. DE BOER, 29 : « The question of Jacob is the question of the auditory, curious of the name of the *ʔl* ».

¹⁰¹⁴ Köckert en appelle au parallèle de Jg 13 : l'ange d'YHWH rencontré par Manoah et son épouse refuse, lui aussi, de livrer son nom (13,18) et ne se révèle comme tel qu'en partant vers le haut avec la flamme du sacrifice offert par Manoah. Il en conclut que nous avons affaire, là comme en Gn 32, à un *topos* des récits d'épiphanie « in denen die Gottheit zunächst inkognito bleibt, daß die Frage nach dem Namen abgewiesen wird, um das Inkognito zu wahren. An der Verweigerung des Namens erkennt Jakob Gott selbst » (KÖCKERT, 166 ; dans ce sens voir aussi GEILER, 16).

¹⁰¹⁵ DE BOER, 29 (notre traduction).

¹⁰¹⁶ Cf. TASCHNER, *Verheissung und Erfüllung*, 153.

celle que Jacob fit du *māqôm* de Bêt-²él, avec toutefois une inversion entre l'explication et la nomination :

Gn 28,17.19	Gn 32,31
<p><u>Explication</u> : Il redouta et dit : « Comme redoutable est ce lieu : ce n'est rien d'autre que la Maison-Dieu [<i>bêt ʔelôhîm</i>] et la porte des cieux » (..)</p> <p><u>Nomination</u> : Et il appela ce lieu-là du nom [<i>wayyiqrāʔ ʔet-šēm-hammāqôm hahûʔ</i>] de Bêt-²él.</p>	<p><u>Nomination</u> : Jacob appela ce lieu du nom [<i>wayyiqrāʔ ya ʔāqōb šēm hammāqôm</i>] de Peni²él.</p> <p><u>Explication</u> : « Oui, j'ai vu Élohîm face à face [<i>pānîm ʔel-pānîm</i>] et ma vie a été sauvée »</p>

La différence de présentation a pour effet de retarder en Gn 32 la formulation par Jacob de l'expérience qu'il vient de vivre : serait-ce une stratégie du narrateur pour faire durer jusqu'au bout le suspense et accroître la surprise de son lecteur ou, à tout le moins, tester ses capacités herméneutiques¹⁰¹⁷ ?

Puis le récit fait passer Jacob de l'ombre à la lumière, du Yabbôq à Peni²él, non sans garder une trace visible de la lutte : « lui boitait sur la hanche ». Lui aussi est transformé, dans sa chair même. Cette dernière précision permet d'enchaîner sur une notice concernant un usage alimentaire des descendants de Jacob. En cette occurrence apparaît pour la première fois l'expression *bʔnê-yisrāʔél* qui connaît pas moins de 529 occurrences dans le Bible hébraïque (en 502 versets) ; par la suite, le nom *yisrāʔél* sera utilisé 2505 fois en 2229 versets.

Voici brièvement esquissée une dramatique qui ouvre de nombreuses questions et suscite une diversité d'interprétations, au prix de nombreuses tensions narratives qui exercent la patience et l'ingéniosité du lecteur¹⁰¹⁸. Outre celle des exégètes professionnels et des commentateurs de Genèse, à commencer par les rabbins et les Pères de l'Église, ce texte a inspiré de nombreuses œuvres artistiques : peintures, fresques, poèmes et essais. Avant de faire des propositions pour avancer dans cette tâche, sans nous contenter de lister les difficultés mais en les affrontant, nous devons approfondir un certain

¹⁰¹⁷ Blum repère cette stratégie d'un narrateur s'abritant derrière ses protagonistes. « Am deutlichsten wird dies darin, daß der Erzähler bei Jakobs Gegner, abgesehen von dem anfänglichen וַיִּשְׂרָאֵל (V.25), bis zum Schluß jedes explizite Subjekt vermeidet, während seine Identifizierung mit Gott (nur) im Mund der handelnden Person begegnet (V.29.31) » (BLUM, *Die Komposition*, 144).

¹⁰¹⁸ Cf. GELLER, 24 : « It is myth because it contains tensions that can never be resolved ».

nombre de questions, portant sur des points précis, afin d'éclaircir le paysage autant que faire se peut.

7.5.2. La lutte

La violence de l'affrontement est discutée par les interprètes. Le verbe אִבַּק (vv.25.26) est un *hapax legomenon* biblique, au sens incertain donc (⇒ note 57 de la traduction annotée). À tout le moins, il suggère un corps-à-corps où les adversaires s'agrippent l'un à l'autre, ce qui est cohérent avec la demande de l'אִשׁ à Jacob au v.27 : *šālḥ hēnī*. Le verbe נָגַג, construit avec *b'* (v.26), peut indiquer un simple contact aussi bien qu'un coup violent¹⁰¹⁹. Par conséquent, « l'intensité de la frappe requise par l'intrus pour affaiblir Jacob ne peut être déterminée par le texte »¹⁰²⁰. Mais le sens apparaît plus clairement si on suit la logique narrative : pour se dégager, l'אִשׁ touche Jacob à la hanche (v.26a), celle-ci est démise (v.26b) et le héros boite (v. 32b). S'il l'avait seulement effleuré, on ne voit pas pourquoi il nous serait alors dit que la hanche est démise, en insistant sur le coup reçu – à moins qu'il ne faille comprendre « engourdie »¹⁰²¹ ; mais un engourdissement ne peut résulter que d'une inactivité, ce qui n'est pas le cas ici¹⁰²². On peut aussi reconnaître dans le v.26b un ajout, mais il faudrait alors expliquer pourquoi il a été placé à cet endroit¹⁰²³. On a aussi fait valoir l'apparente contradiction entre la blessure infligée à Jacob et son ardeur au combat qui ne semble pas atteinte par le coup porté ; mais cela n'a rien d'improbable car même un homme blessé peut poursuivre

¹⁰¹⁹ ⇒ note 60 de la traduction annotée et WESTERMANN, 517.

¹⁰²⁰ MATHEWS, 557 (notre traduction).

¹⁰²¹ Comme LXX et Vg (⇒ note 62 de la traduction annotée).

¹⁰²² Ou alors imaginer « a magical touch » (WESTERMANN, 517 ; voir aussi von RAD, 326). Dans le contexte biblique, l'hypothèse est hasardeuse et ne repose sur aucun élément textuel. Le déplacement d'une hanche, ou à tout le moins d'une vertèbre qui coince le nerf sciatique, est tout à fait compatible avec une lutte violente.

¹⁰²³ L'explication de Westermann est malaisée (WESTERMANN, 517) ; le v.26b aurait été ajouté à cet endroit en vue du v.33, lui-même considéré comme une addition au récit. Ce n'est pas convainquant car le v.33 pourrait se passer du v.26b ; la proposition du v.26a « et le heurta au creux de la hanche » aurait suffi ! Ce serait plutôt le v.32b qui exigerait la précision qu'apporte le v.26b.

une lutte¹⁰²⁴ et tenter de retenir son agresseur afin de découvrir son identité¹⁰²⁵. Le résultat est là : Jacob claudique. « Une (telle) blessure passe particulièrement bien avec un combat »¹⁰²⁶. De plus, se battre avec Élohîm lui-même (cf. v.29) et prévaloir sur lui (s'il faut ainsi comprendre le v.29b) suppose difficilement un doux corps-à-corps... Ce serait ôter au texte sa force et son caractère paradoxal¹⁰²⁷. Au terme, Jacob s'exclame : « Oui, j'ai vu Élohîm face à face et ma vie a été sauve ! » (v.31). Peut-être s'agit-il de la crainte classique de mourir parce qu'on a vu Dieu (Ex 33,20 ; Jg 6,22 ; 13,22 ; Is 6,5 ; Ez 1,28)¹⁰²⁸ ou, plus vraisemblablement, de l'heureuse issue d'une lutte à la vie et à la mort¹⁰²⁹.

Il nous faut également préciser la nature de la blessure dont Jacob est affecté. Dans un texte économe en précisions, il est remarquable que *cinq* mentions soient faites du coup et de ses conséquences : au v.26a (« il le heurta au creux de la hanche ») ; au v.26b (« le creux de la hanche de Jacob se démit pendant qu'il luttait avec lui ») ; au v.32b (« mais lui boitait sur la hanche ») ; au v.33a (« ...du nerf sciatique qui est au creux de la hanche... ») et au v.33b (« – car il avait heurté Jacob au creux de la hanche, au nerf sciatique »). On remarque notamment la quadruple occurrence du syntagme *kaḇ-yerek*, que nous avons donc traduit : « au creux de la hanche ». Cette prolifération étonnerait grandement si l'élément n'avait qu'une faible signification pour l'intrigue¹⁰³⁰. Remarquons encore que ces mentions sont disposées de part et

¹⁰²⁴ N. SCHMIDT, « The Numen of Penuel », *JBL* 45, 268 (contre WESTERMANN, 517). Eising pense qu'une telle lecture aurait dû être explicitée (EISING, 125) ; mais bien d'autres points sont volontairement laissés sans explication par le narrateur : de là se dégage le mystère de cet épisode.

¹⁰²⁵ Contre von Rad qui considère sacrifiée la logique de l'enchaînement des vv.26 et 27 : « la demande faite à Jacob de laisser l'« homme » partir n'est plus guère motivée, puisque c'est Jacob qui est estropié ! » (von RAD, 326). Cette demande met plutôt en valeur la persévérance de Jacob qui, même blessé, n'abandonne pas le combat, ce qui n'a rien d'illogique, et la nécessité pour l'attaquant de disparaître avant que ne survienne la lumière du jour.

¹⁰²⁶ EISING, 125 (notre traduction).

¹⁰²⁷ Barthes parle du « caractère illogique, *inversé*, de cette victoire » (BARTHES, 33-34).

¹⁰²⁸ Dans ce sens, voir par exemple MARTIN-ACHARD, « Un exégète devant Genèse 32.23-33 », 53.

¹⁰²⁹ Cf. ELLIGER, 22 : « Der Kampf ist auch beim Jahwisten nicht als ein harmlos pädagogisches Scheinmanöver gemeint, sondern geht, wie jeder Leser solche Geschichten ohne weiteres wußte und V.31 es bestätigt, auf Leben und Tod ». Voir aussi EISING, 127-128.

¹⁰³⁰ Il est bon de rappeler ici cette affirmation d'Alter, au sujet des récits bibliques en général : « le choix ou la simple présence de certains mots ou de certaines expressions a une portée particulière, étant donné

d'autre de la nouvelle nomination de Jacob-Israël, dont la suite de l'étude confirme la place centrale dans l'intrigue.

Cinq significations peuvent être proposées, qui ne sont pas toutes exclusives les unes des autres. Les deux premières en demeurent à un niveau corporel, les trois suivantes travaillent une dimension symbolique :

1) La première, la plus simple, le comprend comme un coup physique porté par l'adversaire à Jacob afin de le déstabiliser et lui permettre de se dégager alors que monte l'aurore. Il porte sur la hanche du héros, selon la lecture la plus commune, comme il aurait pu l'atteindre ailleurs. On a notamment suggéré les parties génitales de l'homme (⇒ note 61 de la traduction annotée de Gn 32 et la troisième hypothèse *infra*). Mais quelle que soit l'articulation touchée, pourquoi y revenir à cinq reprises et par quatre fois préciser l'endroit où Jacob est atteint ?

Notons que des traditions juives interprètent ce coup comme une punition que l'adversaire inflige à Jacob au sexe car celui-ci a pris deux sœurs pour épouses, infraction caractérisée à la loi mosaïque selon Lv 18,18¹⁰³¹. Pourtant, Jacob n'est que partiellement responsable : c'est Laban le principal instigateur de cette double-union ! D'autre part, le contexte littéraire n'incite pas tant à reconnaître ici une expiation pour des fautes passées qu'une tentative de dégagement de l'ִזְרָם, à moins de passer ici à un autre niveau de lecture (voir à partir du sens 3.).

2) Il s'agit de justifier un interdit alimentaire dont la notice étiologique vient clore l'épisode. Mais il semble étrange de valoriser ainsi une coutume qu'ignore par ailleurs la tradition biblique¹⁰³². De plus, il semble que cet usage soit ordonné au coup reçu par Jacob et non l'inverse. Étant donné la force d'un tel texte, on a du mal à penser que tout cela n'aurait été narré que pour légitimer un interdit somme toute mineur dans l'éthique biblique !

Passons à un niveau de lecture symbolique. Le très large usage que l'hébreu biblique fait des éléments du corps et de son vocabulaire pour évoquer

le caractère hautement laconique du récit – si on le compare aux autres formes de fiction qui ont modelé nos habitudes de lecture » (ALTER, *L'art du récit biblique*, 243).

¹⁰³¹ Rabbi Bachya, mentionné dans *Bereishis* I(b) 1438-1439.

¹⁰³² Au moins dans la Bible hébraïque. Le Talmud de Babylone l'évoque, dans le traité *Hullin* (cf. *Bereishis* I(b) 1445 ; MARTIN-ACHARD, 52).

l'homme tout entier sous tel ou tel aspect¹⁰³³ nous y autorise ; mieux même : il nous y encourage. Dans notre épisode, la lutte corporelle et matérielle menée par Jacob n'est-elle pas symboliquement interprétée par l'adversaire quand il révèle à Jacob qu'il s'est « battu avec Élohîm et avec les hommes » (voir *infra*) ? Dès lors, cet élément de la lutte qu'est la blessure de Jacob peut ouvrir à un sens plus profond, touchant à son être même, à son passé et à son avenir.

3) En repartant de la lecture où *kaḇ-yerek* indiquerait les parties génitales de Jacob, on peut penser que c'est la descendance de Jacob qui, par métonymie, est visée, ceux qui sont sortis de là (cf. Gn 46,26 ; Ex 1,5 ; Jg 8,30). Ainsi Mathews, qui mentionne cette possibilité sans vraiment y adhérer¹⁰³⁴, propose d'en préserver le possible *double entendre*¹⁰³⁵, « indiquant [alors] que le Seigneur seul détermine la destinée des futurs héritiers du patriarche »¹⁰³⁶. Serait-ce donc une forme de castration ? Pourtant, il lui reste encore un fils à engendrer (cf. 35,17-18). Un midrash comprend, lui, qu'une atteinte est portée au sort des descendants de Jacob : au cours de leur histoire, ils auront à subir maintes persécutions¹⁰³⁷. Mais comment l'admettre si c'est Élohîm (ou un de ses anges, ce qui revient au même) qui est l'auteur du coup ? Il est certain que ce type de lecture peut aussi s'appuyer sur la notice du v.33 qui mentionne expressément la descendance de Jacob-Israël. Toutefois celle-ci mentionne un interdit alimentaire qu'ils doivent observer et non une blessure les atteignant, eux aussi.

4) Si *yārek*, indiquant la hanche, peut être associé aux parties génitales en certaines occurrences bibliques, il sait aussi désigner le côté de l'homme où celui-ci accroche l'épée (*ḥereb*) ; ainsi en Ex 32,27 ; Jg 3,16.21 ; Ps 45,4 ; Ct 3,8 ; Ez 21,17(?). Il n'est pas question d'épée au gué du Yabbōq, mais elle a été mentionnée dans la bénédiction d'Isaac sur Ésaü, laquelle avait sans doute été prévue pour le fils cadet, à savoir Jacob : « de ton épée tu devras vivre » (27,40). Laban a ensuite accusé Jacob d'avoir emmené ses

¹⁰³³ Parmi les études sérieuses, voir notamment WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*.

¹⁰³⁴ MATHEWS, 557 : « the male scrotum may not be an adequate translation ».

¹⁰³⁵ *Id.* (en français dans le texte).

¹⁰³⁶ *Id.* (notre traduction).

¹⁰³⁷ Cf. *Bereishis* I(b) 1439. Ces commentaires ont en vue la persécution dont les juifs furent l'objet sous le règne de l'empereur Hadrien (117-138).

filles comme « captives de l'épée » (31,26). Plus intéressant encore, le mot revient au chapitre 34, dans l'usage qu'en font Siméon et Lévi, deux fils de Jacob, contre les Sichémites (34,25) et que Jacob désapprouve vigoureusement (32,30 ; cf. 48,5-7). À cette lumière, le coup porté contre Jacob peut faire, là aussi, l'objet d'un *double entendre* : son adversaire le frappe à l'endroit d'où l'homme peut dégainer l'épée pour se défendre ou attaquer (sens matériel) ; il rend ainsi Jacob désormais inapte à user de la force armée (sens symbolique), comme la suite du récit le confirme. Face à Ésaü, qui a lui aussi remis l'épée¹⁰³⁸, il emploie d'autres moyens pour se dégager (cf. 33,12-17). À Sichem surtout, Jacob ne semble jamais vouloir user de cette arme, à la différence de ses fils (voir *infra*). Dans cette lutte, Élohîm désarmerait donc Israël pour l'inviter, face à ses ennemis futurs, à prévaloir d'une autre façon, ce que résumant ces versets de psaume :

« Aux uns les chars, aux autres les chevaux,
 mais nous, c'est le nom d'YHWH notre Dieu que nous invoquons.
 Eux, ils plient et tombent,
 et nous, debout, nous sommes rétablis » (Ps 20,8-9)

- 5) Dans ces occurrences comme en d'autres, *yarek* indique tout simplement le côté (ou un côté) de l'homme ou d'un bâtiment ; ainsi en Ex 32,27 ; 40,22.24 ; Lv 1,11 ; Nb 3,35.39 ; Jg 3,16.21 ; 2R 16,14 (il est alors souvent précédé de la préposition *ʿal* ; cf. *ʿal-yʿrēkô* en 32,32). Dans ce sens, Jacob est touché sur l'un des côtés du corps, celui formant comme une paume (*kaḫ-yerek*) – la hanche correspond bien à cette description. Un lecteur attentif de Genèse se rappelle le côté d'Adam d'où YHWH Élohîm prélève un élément permettant de former l'être qui sera son soutien et son aide, avec lequel il va pouvoir parler et procréer (Gn 2,21.22). Néanmoins, le terme n'est pas identique : ici, c'est *ṣēlāʿ* qui est utilisé pour parler du « côté » de l'homme¹⁰³⁹. Mais cette racine se trouve également dans notre

¹⁰³⁸ Alors que la présence des 400 hommes à ses côtés pouvait laisser craindre un accomplissement de la bénédiction reçue de son père : « de ton épée tu devras vivre » (voir *supra*).

¹⁰³⁹ L'interprétation selon laquelle YHWH Élohîm coupe l'Adam en deux (cf. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, 74) ne nous paraît pas obligée. S'il n'y a pas l'ombre d'un os au v.21, comme Wénin le fait valoir (*Id.*), l'expression reprise par Adam juste après (v.23 : « celle-ci est os de mes os et chair de ma chair ») introduit l'os dans le constat fait au réveil du résultat de l'opération chirurgicale divine ayant refermé la chair de l'Adam (v.21).

texte, sous sa forme verbale, précisément comme conséquence de la blessure reçue par Jacob : au matin, il « boîte sur sa hanche » – *w^hhû⁷šōlē^{ac} cal-y^rrēkō*) (v.32b). Jacob peine à marcher dans le nouvel ajustement dont il vient de faire l'objet. Pour l'Adam, cette ablation du côté marque l'ouverture à une altérité fondatrice de son humanité, qu'il n'a su trouver dans les animaux qu'il nommait. Au moment où Jacob reçoit une nouvelle nomination, marquant une transformation en profondeur de son être (voir ci-après), il ressort frappé au côté, un peu comme l'Adam primordial.

7.5.3. Le changement de nom

En prélude à l'examen de cette question, il convient de rappeler l'importance du nom en milieu biblique et sa valeur performative. « Pour les anciens, le nom n'est pas un simple son sans consistance ; au contraire, ils considéraient qu'il était étroitement lié à la personne qui le porte ; à telle enseigne que dans le nom, il y avait toujours quelque chose qui contenait la nature même de son porteur »¹⁰⁴⁰. Il s'agit donc de la personnalité en rapport avec sa destinée (ou sa vocation), en lien aussi avec ce qu'elle représente pour les autres, sa valeur dans le monde¹⁰⁴¹.

Le nouveau nom d'Israël est conféré à Jacob par son adversaire. Comme le montre la nomination de Joseph par Pharaon (Gn 41,45 : en *šāp-naṭ-pa^cnē^{ah}*), un tel acte ne peut résulter que d'un supérieur¹⁰⁴². « Dire, crier ou proclamer le nom d'une personne, d'un être vivant, c'est avoir autorité et pouvoir sur ceux-ci »¹⁰⁴³. En l'occurrence, c'est ce 'quelqu'un' avec qui Jacob

¹⁰⁴⁰ von RAD, 327.

¹⁰⁴¹ Cf. B. JACOB, 639 : « Mit diesem Namen, der meine Persönlichkeit und ihre Geltung in der Welt bedeutet, etwas angestellt werden soll ».

¹⁰⁴² Cf. EISING, 120 : « Es ist zu beachten, daß Umnennungen immer von Höherstehenden an Tieferstehenden vorgenommen werden. Sie erfolgen in Gn 17,5.15 und 35,9 durch Gott und in Gn 41,45 durch Pharaon » (voir aussi BARTHES, 35 : « bénir et nommer sont actes de suzerain » ; GELLER, 25). On peut y ajouter la prérogative laissée à Adam de nommer d'abord les animaux, puis Ève (par deux fois) et à Abraham de renommer Saraï (en Sara) : dans les deux cas, l'époux dispose d'un pouvoir sur l'épouse, mais dans le dernier cas, c'est quand même Dieu qui donne à Saraï son nouveau nom.

¹⁰⁴³ PREVOST, « SHEMA », *Nouveau Vocabulaire Biblique*, 185. Voir aussi les belles lignes de Catherine Chalier commentant Gn 2,19 : « L'acte de nommer, décrit comme une délégation de pouvoir de Dieu à l'homme, se déroule sur le fond inaccessible de l'essence langagière divine, la pensée juive et chrétienne méditant la langue comme une essence sur-réelle, extra-subjective, puissante et active, lui conférant un statut égal à celui de Dieu » (CHALIER, *Judaïsme et Altérité*, 86).

a lutté sans être défait, qui refuse de livrer son propre nom mais bénit Jacob au terme de la rencontre. Ce ne peut être le démon du Yabbôq ou une divinité gardienne des lieux en qui Jacob devrait alors reconnaître un supérieur ! Ce ne peut non plus être Ésaü (ou l'un de ses envoyés) dont on ne voit pas d'où il tiendrait ce pouvoir : si un chef de famille peut nommer un membre du clan (généralement son fils), c'est à sa naissance (cf. Gn 35,18). Ce ne peut être qu'Élohîm que Jacob confesse avoir vu face-à-face au matin (v.31).

En Genèse, les changements de nom sont généralement motivés ; ils marquent le passage d'un état (ou d'une vocation) à un(e) autre, usage repris dans le Nouveau Testament (Simon devenant Pierre, etc.). La nomination d'un enfant est souvent liée aux circonstances de sa naissance, comme l'atteste dans ce cycle la nomination des fils de Jacob (Gn 29-30 et 35,18) ou, en Genèse, celles d'Ismaël (16,11), d'Isaac (17,17 ; 18,12-15) ou bien encore de Péréç (38,29). Mais elle peut aussi indiquer une vocation appelant un accomplissement dans un avenir plus ou moins lointain ; cette dimension est particulièrement mise en évidence lorsqu'un nouveau nom est donné à un adulte, comme cela était par exemple l'usage pour les souverains accédant au trône. D'une certaine façon, il arrache alors l'homme au cours des générations dans lequel sa nomination première l'a inscrit (cf. Gn 25,19 et toutes les généalogies de Genèse) – « porter un nom ne signifie alors rien d'autre qu'avoir une place assignée dans un système relationnel »¹⁰⁴⁴ – pour lui attribuer une place toute particulière et remarquable.

Ainsi en Gn 3,20 celle qui était *ʔiššāh*, car tiré de l'homme, *ʔiš* (2,23), reçoit de son mari le nouveau nom d'*ḥawwāh*, la « vivante », « parce qu'elle fut la mère de tout vivant » – et cela avant qu'elle enfante ; désormais, c'est ainsi qu'elle sera appelée. La mère demeure pourtant femme, mais cette seconde appellation dit ce qui, aux yeux du narrateur, constitue l'épanouissement de sa vocation – au moins aux yeux d'Adam. Quelques versets plus loin, elle enfante Caïn puis Abel (4,1-2), ouvrant le chemin d'une série quasi ininterrompue d'enfantements : du couple primordial se développe un arbre aux multiples branches.

¹⁰⁴⁴ CHALIER, 86.

En Gn 17,5, Abram reçoit le nom d'Abraham, passant ainsi du singulier (Abram = père d'un peuple) au pluriel (Abraham = père d'une multitude - de nations). Ici encore, l'ancien nom est oublié : le récit ne le désigne plus que sous le nouveau patronyme. Celui-ci est mis en relation avec une postérité qui s'épanouira à l'extrême : « tu donneras naissance à des nations et des rois sortiront de toi » (17,6). Ce changement est situé au sein d'une proposition d'alliance : entre Élohîm et Abraham et, au-delà, avec « les générations qui descendront de toi » (17,7). Il est enfin assorti d'un renouvellement de la promesse d'une terre : « le pays de Canaan » (17,8). On peut encore mentionner le changement de nom de l'épouse d'Abraham : celui-ci ne doit plus l'appeler Saraï (= ma princesse), mais Sara (= princesse), délaissant ainsi le possessif (17,15). Si c'est Élohîm qui indique le nouveau nom, c'est Abraham qui est invité à abandonner l'ancien. Cependant, ce changement n'est pas motivé par un jeu de mots explicite. Dans ce cas encore, le personnage est de suite appelé par son nouveau nom (17,17), l'ancien devenant désuet. Mais dans ces deux cas, les formes ne sont pas fondamentalement différentes si bien qu'on a pu dire que les 'anciens' noms (Abram et Saraï) étaient obsolètes à l'époque de rédaction de ces textes, ce qui expliquerait ces changements¹⁰⁴⁵.

Les patronymes Jacob et Ésaü ont fait l'objet de jeux de mots et d'allusions – pour Jacob quelques versets auparavant encore –. C'est aussi le cas pour tous les fils de Jacob (cf. Gn 29-30). Mais Jacob seul change de nom. Ésaü est l'ancêtre des Édomites (36,1). Le nom d'Édom ne lui est conféré par aucune autorité qui statuerait que c'est désormais ainsi qu'on l'appelle. Seul le narrateur nous en informe. Si « Ésaü, c'est Édom » (36,1.8.19), c'est parce que « Ésaü est le père d'Édom » (36,9.43 : *'ēsāw ʾābî ʿēdôm*). Le personnage garde, lui, le patronyme reçu à sa naissance (24 fois encore au chapitre 36).

Le cas de Jacob-Israël est exceptionnel. Il fait l'objet d'un changement notifié (Gn 32,29 ; 35,10) et motivé (Gn 32 seulement), mais dans la suite de Genèse on continue à l'appeler Jacob (36 fois encore dans le cycle de Jacob et 41 fois après 36,1), même s'il est personnellement désigné sous son nouveau nom 25 fois (Gn 35,21.22.22 ; 37,3.13 ; 43,6.8.11 ; 45,28 ;

¹⁰⁴⁵ Cf. CASSUTO, *La Questione della Genesi*, 133. L'explication ne nous paraît cependant pas suffisante. Car si l'ancien nom était vraiment « una forma arcaica caduta in disuso », pourquoi la rappeler à un lecteur israélite qui ne l'employait pas (ou plus), et pourquoi mettre ainsi en scène l'imposition du nouveau nom ?

46,1.2.29.30 ; 47,29.31 ; 48,2.8.10.11.13.13.14.21 ; 49,2 ; 50,2). De façon remarquable, en Gn 46,2 Élohîm appelle « Israël » (le personnage) en vision nocturne en criant : « *ya ʿāqōb̄ ya ʿāqōb̄* ». Ce phénomène a pu être attribué à une diversité des sources (J d'une part, E et P d'autre part¹⁰⁴⁶ ; une *Israelrezen-sion* d'une part et une *Jakobrezen-sion* d'autre part) mais, comme le pense Cassuto, « ces diverses constructions, par leur complication et la violence qu'elles font nécessairement subir aux textes s'ils veulent se plier et s'adapter, apparaissent extrêmement improbables »¹⁰⁴⁷. Heinisch¹⁰⁴⁸ a tenté d'expliquer la présence en Genèse des deux patronymes après Gn 32,29 en suggérant qu'Israël était employé quand les événements avaient de l'importance non seulement pour le patriarche et sa famille mais pour le peuple portant son nom, alors que les textes où apparaît seulement le nom de Jacob ne concerneraient que lui et sa famille. Mais comment et en fonction de quels critères décider que tel événement ne regarderait que Jacob et les siens alors que tel autre toucherait à Israël tout entier ? Cassuto juge une telle règle « vague et arbitraire »¹⁰⁴⁹. Après avoir étudié les occurrences des deux noms en Genèse après le chapitre 35, ce dernier affirme que le nom d'Israël est préféré dans deux cas : lorsqu'il désigne avec le patriarche le groupe familial dont il est la tête et le guide ; quand le patriarche privilégie Joseph et Benjamin sur les autres fils¹⁰⁵⁰.

Jacob reste donc Jacob, même s'il est devenu Israël. À partir de Gn 32,29 et de 35,10, on peut l'appeler de ce nouveau nom, et c'est cela qui importe pour sa descendance. Le plus souvent en effet, ses fils seront appelés « fils d'Israël », comme cela est acté dès le v.33 du chapitre 32. Cassuto fait valoir qu'en dehors de Genèse, le personnage est le plus souvent appelé Jacob et rarement Israël alors qu'à l'inverse, le peuple est habituellement appelé Israël et rarement Jacob¹⁰⁵¹. Lorsque les deux noms sont rapprochés et quasiment mis en équivalence, c'est dans des textes poétiques : ainsi en Nb 23.24 ;

¹⁰⁴⁶ Dans ce sens, Cassuto cite Dillmann, Holzinger, König, Gunkel, Sellin, etc. (CASSUTO, 133 n.1).

¹⁰⁴⁷ CASSUTO, 133 (notre traduction).

¹⁰⁴⁸ HEINISCH, « Der Wechsel der Namen Jakob und Israel in der Genesis », dont la thèse est résumée et critiquée par Cassuto (*Op. Cit.* 134-136).

¹⁰⁴⁹ CASSUTO, 136.

¹⁰⁵⁰ CASSUTO, 139.

¹⁰⁵¹ CASSUTO, 133.

Dt 33,10.28 ; 2S 23,1 ; 1Ch 16,17 ; Ps 14,7 ; 22,24 ; 53,7 etc. ; Is 9,7 ; 10,20 ; 14,1 ; 27,6 ; 29,23 ; 40,27 etc. Ce dernier usage interdisait, toujours selon Cassuto¹⁰⁵², que l'ancien nom (Jacob) soit abandonné après que le personnage ait reçu son nouveau patronyme.

Un autre point propre à l'imposition du nom d'Israël est qu'elle connaît deux versions puisque Gn 35,10 la propose à nouveau, cette fois sans étymologie :

- 32,29 : לֹא יַעֲקֹב יֹאמֵר עוֹד שְׁמִי בִּי אִם־יִשְׂרָאֵל
בִּי אִם־יִשְׂרָאֵל בִּי־שְׂרִיתַּ עַם־אֱלֹהִים וְעַם־אֲנָשִׁים וְתוֹךְ
- 35,10 : לֹא־יִקְרָא שְׁמִי עוֹד יַעֲקֹב בִּי אִם־יִשְׂרָאֵל יְהִי שְׁמִי

En 32,29 l'investiture est précédée d'une question posée au récipiendaire sur le patronyme qui jusqu'alors a été le sien (v.28a). Comme nous l'avons noté, c'est une question rhétorique qui ne vise ni à faire progresser la connaissance de l'attaquant, ni celle du lecteur. Elle veut raviver la mémoire de ce dernier (sans doute aussi renvoyer Jacob à son histoire passée) car au nom de Jacob, deux connotations sont attachées :

- en 25,26, *yaʿāqōb* consonne avec les circonstances de sa naissance : il tient le « talon » (*ʿāqēb*) de son frère, d'où le sens de « talonneur » ;
- en 27,36, c'est Ésaü qui propose une étymologie, en utilisant cette fois le verbe (עקב), d'où le sens de « supplanter » ; le nom de Jacob résonne alors comme « le supplantateur » (plutôt que « l'imposteur »¹⁰⁵³).

Le nom *Yaʿāqōb* situe donc celui qui le porte dans une position toujours relative à un autre, en l'occurrence Ésaü, qu'il talonne et supplante. Il demeure alors sur un versant négatif car « si le nom n'est que l'apanage d'un être situé, il n'atteint jamais cette positivité », positivité qui « confère un titre qui fait de chacun un irremplaçable »¹⁰⁵⁴. Jusqu'au Yabbōq, l'existence de Jacob s'est déroulée dans la perspective d'une compétition : pour acquérir la pole-position par rapport à Ésaü, pour s'affirmer comme chef de famille dans ses relations avec Laban. Elle a déteint sur ses deux épouses, Rachel et Léa, dans une lutte pour s'attirer l'amour de Jacob et pour devenir mères (cf. 30,8 : « Rachel dit :

¹⁰⁵² CASSUTO, 134.

¹⁰⁵³ Terme utilisé par FOKKELMAN, « Genèse », in *Encyclopédie Littéraire de la Bible*, 83-84.

¹⁰⁵⁴ CHALIER, 87.

« J'ai lutté des luttes d'Élohîm avec ma sœur »). C'est cela que Jacob doit 'confesser' devant « quelqu'un » avant de recevoir un nouveau nom. Ce nom, Jacob ne se l'est jamais donné à lui-même : « on »¹⁰⁵⁵ l'avait appelé ainsi à sa naissance. Maintenant, il doit se nommer ainsi, pour la première et dernière fois. La posture de celui qui talonne et s'accroche afin de prendre l'avantage au sein de la fratrie lui a jusqu'alors collé à la peau. « Ce n'est pas 'Jacob' qui sera encore employé pour ton nom... » : cette déclaration opère « la liquidation d'un certain passé »¹⁰⁵⁶.

À ces connotations, il faut ajouter celle apportée au début du texte, par le jeu entre le nom de Jacob (*ya'āqōb*), celui du cours d'eau (*yabbōq*) et l'un des deux verbes signifiant « lutter » ou « se battre » : אבק. Ce verbe et son quasi-synonyme שרה construisent un pont entre le nom de Jacob et celui d'Israël par un élément de continuité sémantique¹⁰⁵⁷. Mais les verbes ne sont pas identiques, marquant cette fois une discontinuité. De la même façon, notons la dialectique continuité *versus* discontinuité pour Abram-Abraham et Saraï-Sara. Dans le cas de Jacob, son nouveau nom fait référence à ce qu'il a vécu et vient de vivre, à ses luttes perpétuelles (avec Ésaü, d'une certaine façon avec Isaac son père, avec Laban et maintenant avec ce « quelqu'un »), saluant une persévérance qui lui a permis de prévaloir dans les combats ; mais il invite aussi à regarder vers l'avenir¹⁰⁵⁸, comme le montre l'usage immédiatement consécutif de l'expression « les fils d'Israël » et la référence à un interdit alimentaire qui dérive de cette expérience, respecté « jusqu'à ce jour » (*ʿad hayyôm hazze^h*) (v.33). Dans le contexte littéraire, on n'oublie pas non plus qu'il est en passe de rencontrer Ésaü dont nous avons vu que la seule perspective l'effrayait.

La valeur performative de cette nouvelle nomination ne saurait échapper, même si les verbes de 32,29b indiquent un temps passé (un qātal suivi d'un wayyiqtol). C'est un nom nouveau, un nom pour l'avenir. Il annonce

¹⁰⁵⁵ En Gn 25, nous avons relevé une légère différence de sujet dans la nomination des garçons : un 3^e pluriel pour Ésaü (*wayyiqr^r ʾî*), qui renvoie à ses parents et un 3^e singulier (*wayyiqr^a*) pour Jacob, qui ne peut indiquer qu'Isaac ou un sujet impersonnel.

¹⁰⁵⁶ MARTIN-ACHARD, 58. Cf. MORFINO, 43-44.

¹⁰⁵⁷ Dans ce sens, voir EISING, 126.

¹⁰⁵⁸ Cf. EISING, 127 : « Der neue Name „Israel“ wird als Folge der Vergangenheit und als günstiges Omen für die Zukunft Jakob beigelegt ».

des futurs combats que Jacob pourra surmonter avec l'aide de Dieu, c'est-à-dire avec sa bénédiction. Nouveau nom qui appelle une réponse et un engagement renouvelé, dans un combat qui se poursuit en une polarité totalement renouvelée comme nous l'avancerons dans la dernière partie de notre travail. Comme Eising l'affirme, « le nom d'« Israël » ne possède pas seulement une signification pour l'avenir, il possède aussi l'effet d'une Promesse »¹⁰⁵⁹. Comme celui d'Abraham, il est porteur de promesses pour la descendance du récipiendaire. Après lui, sa descendance – « les fils d'Israël » – aura, elle aussi, à conduire de nombreux combats où elle pourra prévaloir si elle demeure dans le courant de la bénédiction divine.

Concernant Jacob, cette promesse est, d'une certaine manière, le renouvellement de celle faite à Bêt-ʿēl, précisément la présence de Dieu à ses côtés (28,15)¹⁰⁶⁰. Mais s'il ne s'agissait que de cela, et de cela seulement, pourquoi toute cette 'mise en scène' et ce changement de patronyme ? C'est pourquoi le nouveau nom ne se contente pas tout à la fois de rappeler et de guérir un passé, il ouvre un nouvel avenir.

Jacob recevant une nouvelle fois ce nom, cette fois à Bêt-ʿēl (35,10), il faut attendre ce moment pour que sa signification se déploie dans toute sa force. Nous réservons donc une position plus fondée pour l'ultime partie de notre travail qui présente la logique de l'ensemble du cycle et de son sens.

7.5.4. Prévaloir sur Dieu ?

L'affirmation de l'adversaire au v.29b selon laquelle Jacob s'est battu avec Élohîm et les hommes et a prévalu (pour le sens du verbe, voir note 59 de la traduction annotée) prend l'allure d'un véritable défi pour l'interprète s'il faut d'une part comprendre que אלהים renvoie ici à Dieu (celui d'Abraham, Isaac et maintenant de Jacob-Israël), d'autre part que c'est sur lui *aussi* que Jacob a prévalu. Comme l'exprime fort bien Husser, « la divinité de l'adversaire introduit un insurmontable paradoxe : plus il est divin, moins la victoire de Jacob est vraisemblable ; plus il est humain au contraire, et moins

¹⁰⁵⁹ EISING, 128 (notre traduction).

¹⁰⁶⁰ *Id.* Cf. RACHI, 227 : « Confirme-moi les bénédictions que mon père m'a données et que conteste Esaü ».

cette victoire est significative »¹⁰⁶¹. Si bien que de nombreux commentateurs ont tenté des lectures qui tentent de le résoudre, au risque d'éliminer ou d'amoindrir la tension narrative et la force du texte.

- Gunkel comprend *ʔēlōhîm* comme indiquant une pluralité¹⁰⁶² ; dès lors, c'est contre des hommes (en général) et contre les dieux (étrangers) que Jacob a combattu et prévalu.

Au v.29 Wogue traduit le terme par « puissances CELESTES », au v.31 par « ETRE DIVIN » (et en 33,10 par « un puissant ») – avec une certaine incohérence sur le nombre –, car il identifie dans l'antagoniste de Jacob un ange qui, selon la tradition juive, appartiendrait à une classe d'êtres célestes proches des humains ; quant aux hommes dont il est ici question, ce sont Ésaü et Laban¹⁰⁶³.

L'emploi d'*ʔēlōhîm* dans la péricope comme dans un contexte plus large (ce chapitre et le cycle de Jacob) handicape ce type de lecture, qui n'est pourtant pas tout à fait à exclure en surimpression de l'autre plus évidente (où *ʔēlōhîm* est l'un des noms de Dieu), dans un texte aux nombreuses double-lectures.

- Elliger¹⁰⁶⁴ avance que c'est bien contre Élohîm que Jacob a prévalu ; l'écrivain jahviste aurait ajouté « et les hommes » pour être en cohérence avec l'oracle de Gn 25. Par cette addition, il atténue la victoire de Jacob sur Dieu.
- von Rad n'est pas certain du sens « lutter » pour le verbe *שרר*, et rapporte la mention « et avec les hommes » « aux conflits avec Laban ou Esaü », « bien qu'elle soit un peu forcée » écrit-il¹⁰⁶⁵. Très prudemment, il classe cette parole énigmatique parmi « ces déclarations diffuses et flottantes qui caractérisent ce récit »¹⁰⁶⁶.

¹⁰⁶¹ HUSSER, 121.

¹⁰⁶² GUNKEL, *Genesis*, 362 : « denn du hast mit *Göttern* und Menschen gestritten und sie bezwungen ».

¹⁰⁶³ WOGUE, 266-267 n.5 ; 268 n.1.

¹⁰⁶⁴ ELLIGER, 24-25.

¹⁰⁶⁵ von RAD, 327.

¹⁰⁶⁶ von RAD, 327-328.

- Pour Rachi, *wattûkāl* se rapporterait aux hommes et non à Dieu. De même de Vaux dans la première édition de la Bible de Jérusalem (1953) : « car tu as été fort contre Dieu, et contre les hommes tu l'emporteras »¹⁰⁶⁷. La syntaxe de la proposition *kî-šārîṭā ʿim-ʔēlōhîm wʿim-ʔānāšîm / wattûkāl* n'abonde pourtant pas dans ce sens : c'est « avec Élohîm et avec les hommes » que Jacob s'est battu (même préposition *ʿim* pour deux compléments situés au même niveau). Si le texte avait voulu exprimer que c'est contre les hommes (seuls) que Jacob a prévalu, il l'aurait signifié ainsi : *kî-šārîṭā ʿim-ʔēlōhîm / wattûkāl im-ʔānāšîm* (ou, à la limite : *kî-šārîṭā ʿim-ʔēlōhîm / wʿim-ʔānāšîm yāḱoltā*). De plus, quel sens pourrait ressortir de la double affirmation selon laquelle Jacob s'est battu avec Élohîm et, par ailleurs, a prévalu contre les hommes ? Dans le contexte, prévaloir suppose d'avoir mené un combat. « Se battre » et « prévaloir » ne sont pas disposés dans un parallélisme synonymique, que ce soit de structure ou de sens. Enfin, l'intrigue de l'épisode est en grande partie occupée par une lutte dans laquelle l'adversaire de Jacob a vu qu'il ne pouvait prévaloir sur le patriarche, comme nous l'a assuré le narrateur lui-même au v.26 : *wayyarʔ kî lôʔ yāḱōl lô*. Par conséquent, c'est « (sur) Élohîm et (sur) les hommes » qu'il a prévalu.
- Sarna suggère de reconnaître dans le syntagme *ʿim-ʔēlōhîm wʿim-ʔānāšîm* un mérisme indiquant une totalité (cf. Pr 3,4 ; Dn 6,8.13). Ce serait quand même étrange en un tel contexte où Jacob lutte féroce avec un être dont il confesse ensuite qu'en lui, il a reconnu Élohîm.
- Geller interprétant *וַיִּשָׁר* dans le sens de « régner », pense que l'affirmation porte sur la suprématie de Jacob, « connotation requise par le contexte typologique »¹⁰⁶⁸, en une sorte de « théomachie » : « il est élevé au rang d'une semi-divinité par victoire sur un être représentant quelque état ou aspect de la divinité. En prévalant sur Dieu, il a gagné le nom « Dieu règne » »¹⁰⁶⁹. On ne peut dire que cette lecture soit d'une grande luminosité !

¹⁰⁶⁷ La syntaxe est modifiée à partir de l'édition de 1973 : « car tu as été fort contre Dieu et contre tous les hommes et tu l'as emporté ».

¹⁰⁶⁸ GELLER, 22 (notre traduction).

¹⁰⁶⁹ *Id.*

- Westermann conclut son analyse du v.31 de façon assez radicale : « Même en admettant que le v.31 appartienne à l'ancien récit, ce n'est pas une raison suffisante pour comprendre l'ensemble du récit comme celui d'une rencontre entre Dieu et Jacob dans un sens strict. Ce n'est pas Dieu mais un démon hostile qui attaque le voyageur, et cela ne change d'aucune façon jusqu'à la fin du récit. La question de Jacob au sujet du nom au v.30 n'aurait aucun sens s'il savait que son opposant était Dieu. Toutes les conséquences théologiques profondes qui sont tirées d'une supposée rencontre de Jacob avec Dieu n'ont aucune base dans le texte »¹⁰⁷⁰. Pour lui, la bénédiction demandée et finalement acquise par Jacob n'est autre qu'un pouvoir surhumain arraché à ce démon de la rivière. Pour arriver à une telle affirmation, il lui faut trafiquer le texte, enlever un élément ici, en suppléer un autre là, traduire certains termes (les verbes נגע et ברך) avec une signification différente du sens indiqué par le contexte, déranger l'ordre des versets, etc. En réalité, jamais Westermann ne commente le texte sous sa forme actuelle ! C'est l'exemple type d'une précompréhension qui conduit l'exégète à réécrire le texte pour que ses éléments concordent avec l'interprétation qu'il entend proposer¹⁰⁷¹. Car Westermann refuse à tout prix de considérer qu'YHWH ou le Dieu des pères puisse se comporter ainsi¹⁰⁷². Cette posture le contraint à quasiment faire d'une divinité païenne et démoniaque l'auteur du nom d'Israël. Surtout, elle l'empêche de recevoir la magnifique question théologique¹⁰⁷³ portant sur l'être même du Dieu d'Israël et de l'alliance que Jacob/Israël peut nouer avec lui.

Il convient donc de ne pas amoindrir *a priori* l'aspect 'scandaleux' de l'affirmation et de laisser ouverte l'option selon laquelle c'est aussi contre Élohîm que Jacob a prévalu. N'est-ce pas le sens de la lutte qui vient d'être menée que condense cette affirmation ? Contre l'יְיָ Jacob a lutté et l'יְיָ a vu qu'il ne pouvait prévaloir sur lui (v.26a). Jacob déclarant au terme de cette

¹⁰⁷⁰ WERSTERMANN, 519 (notre traduction).

¹⁰⁷¹ Critiquant ce type d'exégèse, Köckert écrit justement : « Mir scheinen all diese Versuche eher Rückprojektionen der Schwierigkeiten zu sein, welche die Ausleger damit haben, die Erzählung in *ibr* Gottesbild zu integrieren » (KÖCKERT, 170)

¹⁰⁷² WESTERMANN, 521.

¹⁰⁷³ Cf. BRUEGGEMANN, 270 : « This narrative reflects some of Israel's most sophisticated theology ».

nuit avoir vu Élohîm face-à-face tout en gardant la vie sauve (v.31), on peut aisément comprendre qu'il a prévalu non dans le sens où il aurait *gagné* le combat « avec Élohîm », mais où il s'en tire vivant (bien que marqué physiquement).

7.5.5. Jacob est béni

À la différence de l'imposition d'un nouveau nom, l'acte de bénir peut émaner aussi bien d'un supérieur que d'un inférieur s'adressant à celui-ci (rarement toutefois ; en Gn 47,7.10 Dt 24,13 ; 2S 14,22 ; etc.), ou encore de personnages de rang égal (par exemple en Gn 12,3 ; 14,19 ; 27,29 ; Nb 24,9). En Genèse toutefois, le personnage divin est fréquemment identifié comme source de toute bénédiction. « Dieu est le plus souvent sujet du verbe transitif *béraq*. Quand il ne l'est pas, c'est en son nom que des hommes bénissent (..) Ces hommes ne font en réalité que transmettre la puissance de vie qui vient de Dieu »¹⁰⁷⁴. Ainsi quand Isaac bénit Jacob et Ésaü (Gn 27-28). L'emploi théologique est donc massif. Mais en va-t-il ainsi dans notre passage ? Jacob y réclame d'être béni par son adversaire, mais sans succès (v.27). Il est finalement béni en fin de rencontre, sans qu'un contenu soit formalisé (v.30). Comment donc interpréter cette bénédiction (ou cet acte de bénir) ? On a proposé tour à tour d'y reconnaître :

- un adieu semblable à celui de Laban bénissant ses filles et petits-enfants avant de les quitter définitivement (32,1 ; voir aussi Gn 47,10)¹⁰⁷⁵. Cette lecture conviendrait s'il y avait la seule mention du v.30, mais la demande pressante de Jacob au v.27 en fait un enjeu de la rencontre, excluant de cet acte toute banalité de sens.
- une bénédiction équivalant à un transfert de propriété : si l'זֶרַע est une divinité du lieu gardant son territoire, elle le céderait à Jacob (et à sa descendance)¹⁰⁷⁶. Une telle lecture suppose que l'adversaire de Jacob soit le défenseur de ce territoire et qu'il ait le pouvoir de le céder. Rien n'est assuré, à

¹⁰⁷⁴ L' HOUR, « BARAQ, BENIR », in *Nouveau Vocabulaire Biblique*, 93-94. Cf. MACCHI, « La bénédiction dans la Bible hébraïque », 23 ; LICHTERT, *L'intrigante bénédiction*, 14 ; SCHABERT, TDOT II, 289.293.

¹⁰⁷⁵ Hypothèse formulée par Ilgen, évoquée par N. Schmidt (N. SCHMIDT, 274).

¹⁰⁷⁶ Cf. N. SCHMIDT, 274 : « The blessing Jacob forced from the god of Penuel was no doubt a substantial gift, more valuable than the that Jacob sent to Esau (Gen. 33:11)... It was more like the

commencer par le premier point ! D'autre part, si ce don était si conséquent, on s'attendrait à ce qu'il soit notifié et les stipulations précisées : après tout, le récit s'est attardé sur les limites de territoire lors du pacte avec Laban (31,45-52). Ici rien de tel.

- une bénédiction transmettant « une force de vie divine », demandée par un Jacob qui, à ce moment de l'histoire, « a pressenti quelque chose de la nature divine de son adversaire ». Von Rad, qui interprète ainsi, n'y reconnaît pas « un geste particulier de piété », mais plutôt « la réaction primitive de l'homme en face de la divinité »¹⁰⁷⁷. Mais n'est-ce pas passer à côté du caractère surprenant de cette requête de Jacob, et de son exaucement plus tard mentionné ? Et où trouve-t-on ailleurs ce type de réaction ? Si on interprète les deux occurrences de בָּרַךְ (v.27 et v.30) dans le sens de « transférer une force » (ici surnaturelle)¹⁰⁷⁸, comment comprendre que, par la suite, Jacob n'use pas d'une telle force ? Au contraire, il y renonce (dans l'affaire de Sichem notamment). À la rigueur, il l'aurait montrée en Gn 29,10 ; mais nous avons argumenté en lieu et place contre cette exégèse.
- Une prolepse de la bénédiction développée lors de l'imposition du nom « Israël » renouvelée plus tard, à Bêt-ʿēl (Gn 35,11-12) ; dans notre épisode, le narrateur s'en est abstenu car le texte était déjà très chargé en significations suggère Eising¹⁰⁷⁹. Mais est-ce une raison suffisante pour expliquer une telle économie narrative ? Elle porte quand même sur un élément central, non seulement du cycle de Jacob mais de l'ensemble de Ge-

blessing Achsa received from Caleb, consisting of *Gulloth illith* and *Gullot tahlith* (Jud. 115), or 'the treaty of peace' which Rab-shakeh advised the Jews to make with Sennacherib (Isa. 3616; 2 Kings 1831). The numen yielded to Jacob Penuel and its territory ».

¹⁰⁷⁷ von RAD, 327.

¹⁰⁷⁸ Cf. WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 518-519.

¹⁰⁷⁹ Eising développe ce point assez longuement. Il fait remarquer qu'en Gn 35 le don renouvelé du nom « Israël » à Jacob (v.10) est également suivi d'une bénédiction (vv.11-12), sans toutefois être assorti d'une étymologie du nouveau nom. Le narrateur réserve le contenu de la bénédiction pour cette occurrence, car au chapitre 32 il s'est étendu sur la signification du nom et dans un texte si riche, il était difficile d'ajouter encore un développement du contenu de la bénédiction : « Es war beim Namen „Israel“ allerdings nicht leicht, beides in einer Scene zu bringen. Bei der Situation des Kampfes, beim Drängen der Begegnung mit Esau hatte in 32,23ff eine eigentliche Verheißung mit vollem Wortlaut keinen Platz. In 35,9ff aber, wo der Verfasser anscheinend den Inhalt der Verheißung nachholen will, ist andererseits die Ätiologie des Namen „Israel“ schwierig unterzubringen » (EISING, 128-129).

nèse (voir *supra*). D'autre part, Penûʿel n'est pas Bêt-ʿel, les deux manifestations ne sont pas identiques, la seconde n'est pas la répétition de la première, même si toutes deux sont assorties de l'imposition du nom d'Israël et d'une bénédiction.

- pour Gunkel, la demande de Jacob ne charrie aucun contenu spirituel ; il s'agit d'une parole efficace qui est réclamée, que seule une divinité peut prononcer¹⁰⁸⁰. On trouve celle-ci dans l'imposition du nouveau nom qui équivaut dès lors à la bénédiction demandée¹⁰⁸¹. Mais alors, la bénédiction accordée au terme du combat (v.30) serait différente, une autre parole produisant des effets dont le contenu n'est pas précisé¹⁰⁸²... Cette dernière explication est bien embarrassée : Gunkel peine à trouver un contenu à l'occurrence du v.30b, ayant identifié dans l'imposition du nom d'Israël la réponse à la demande du v.27. D'où l'appel à une autre source qui aurait ajouté une autre bénédiction bien mystérieuse. À moins, comme le suggère Halévy, que « l'auteur ne relate pas la formule de la bénédiction parce qu'elle était généralement connue. Le modèle le plus célèbre est celle de Nombres, VI, 23-24 »¹⁰⁸³. Mais cette dernière est rituelle, délivrée par les prêtres dans le cadre du culte. On ne connaît pas de formule réservée aux anges...
- cette bénédiction légitime la primo-bénédiction détournée à son profit par Jacob (Gn 27,28-29) et confirme celle de Bêt-ʿel (28,12-15) ; elle répond

¹⁰⁸⁰ GUNKEL, 361.

¹⁰⁸¹ Cf. GUNKEL, 362 : « 29 Und nun spricht der Gott den gewünschten »Segen« aus, indem er Jaqobs Namen in Israel ändert ». Dans ce sens, également SKINNER, 409 : « Such a name is a true 'blessing', as a pledge of victory and success to the nation which bears it ».

¹⁰⁸² GUNKEL, 363.

¹⁰⁸³ HALÉVY, « Histoire du retour de Jacob », 198.

aussi à la prière de Jacob dans le même chapitre. Telle est la position défendue par Elliger¹⁰⁸⁴, plus récemment par Husser¹⁰⁸⁵ et déjà par Rachi¹⁰⁸⁶. Mais on s'attendrait à ce que référence soit faite à ces précédentes bénédictions. Or celle d'Isaac n'est pas évoquée et celle de Gn 28 sera rappelée au chapitre 35, à Bêt-ʿél précisément. Quant à la prière de Jacob au chapitre 32, elle n'intègre aucune demande (au moins explicite) de bénédiction. La mention du v.30b répond à la demande du v.27 et c'est ce lien qui doit être expliqué.

- la demande de Jacob manifeste une véritable obsession pour la bénédiction¹⁰⁸⁷. Cela peut expliquer la demande mais n'éclaire pas la réponse...
- dernière lecture enfin : la mention de la bénédiction est réservée pour la fin de l'épisode car elle récapitule tout ce qui vient d'être vécu¹⁰⁸⁸ ; elle ne demande donc pas d'être plus développée.

Dans son contexte littéraire la bénédiction du v.30 ne peut être comprise que comme réponse à la demande de Jacob exprimée au v.27, lui accordant ce qu'il a demandé¹⁰⁸⁹. Notons ensuite l'absence du substantif ברכה contre l'emploi du verbe ברך : *ki ʿim-bēraḳtānī* (v.27) ; *wayʿ bāreḳ ʾōtō šām* (v.30). On ne peut donc s'attendre à un développement du contenu. Pour aller plus loin, il faut examiner l'usage de ce verbe dans le cycle de Jacob qui propose 33 occurrences en 29 versets. La plupart sont des formes conjuguées au piel, avec quelques infinitifs. Font exception trois formes au participe passif du qal pour le constat établi qu'Isaac ou Jacob est béni (26,29 ; 27,29.33), ainsi qu'une forme au hitpaël (26,4) et au niph'al (28,14) dans la formulation classique selon laquelle les nations/les clans du sol trouveront la bénédiction

¹⁰⁸⁴ ELLIGER, 26 (repris textuellement par von RAD, 328).

¹⁰⁸⁵ HUSSER, 120 : « La bénédiction dérobée au père en 27,27 ss. est comme confirmée ici par une bénédiction arrachée à Dieu (?) lui-même » ; ou bien encore, 123 : « L'issue de l'épreuve confirme et renouvelle une bénédiction qui n'avait été jusque-là qu'usurpée par le héros ». Husserl discerne un peu plus loin « une force nouvelle (la bénédiction) » (p.122). Voir aussi LICHTERT, « Les personnages secondaires de la Bible », 359.

¹⁰⁸⁶ RACHI, *Genèse*, 227 : « Confirme-moi les bénédictions que mon père m'a données et que conteste Esäü ».

¹⁰⁸⁷ Cf. TURNER, *Genesis*, 144.

¹⁰⁸⁸ Voir DE BOER (⇒ note 1005). C'est peut-être aussi ce que comprend Rachi lorsqu'il ajoute en note de sa lecture (⇒ note 1086) : « ainsi ברך signifie « déclarer béni » » (RACHI, 227).

¹⁰⁸⁹ Point correctement relevé par EISING, 131.

dans l'homme/le clan béni de Dieu (cf. Gn 12,3 ; 18,18). Les emplois du verbe concernent une bénédiction accordée par Élohîm ou YHWH (26,12.24.29 ; 27,27 ; 30,27.30 ; 35,9) ou bien donnée par un personnage (Isaac quinze fois au chapitre 27 et au début du chapitre 28, Laban une fois en 32,1). Au début du cycle, c'est Isaac qui en est le bénéficiaire, lui et sa descendance (26,3.12.24.29) ; au chapitre 27, ce devait être Ésaü le principal bénéficiaire (27,4.19.23.25.27.29), mais Jacob se substitue à lui (27,19.23.25.27.29) et devient ainsi 'le béni' (27,33 ; cf.27,30.33.41)¹⁰⁹⁰, laissant Ésaü implorer une autre bénédiction (27,34.38) ; au chapitre 28, Jacob est à nouveau béni par Isaac, ce que ne peut que constater Ésaü qui cette fois-ci ne reçoit ni ne réclame rien (28,3.6.). YHWH bénit Laban, du fait de la présence de Jacob (30,27.30). Dans nos deux occurrences, comme ensuite en 35,9, Jacob est le récipiendaire de la bénédiction.

La plupart du temps, le contenu de la bénédiction est explicité, sur le moment (26,3-4.24 ; 28,1-4), plus tard (27,4.7.10.19.23.25) ou avant (27,30.33 ; 28,6), sous forme de promesse à accomplir mais aussi de commandements ou d'interdits à observer, sans lesquels la promesse ou le don ne sauraient être effectifs (Gn 26,2-3aα ; 28,1.6 – hors du cycle, voir Gn 1,22.28). Les références aux bénédictions assorties de promesse précédemment accordées à Abraham ou Isaac sont nombreuses (26,3-5.24 ; 28,3-4.13-14 ; 35,11-12).

Plusieurs emplois ne sont pas assortis d'une parole, mais font allusion à une manifestation matérielle ou tangible. Ainsi Abimèlek s'exclame, au sujet d'Isaac : « Toi, à présent, tu es béni d'YHWH ! » (*b'ruk yhwh* ; 26,29), qui confirme ce qu'il a d'emblée déclaré au patriarche : « Nous avons vu qu'YHWH est avec toi » (26,28). Le récit n'explique pas pourquoi les Philistins font un tel constat, mais le contexte le laisse entrevoir : au v.12b, le narrateur a placé le syntagme *way' bārākēhû* entre la mention de la réussite des moissons – le centuple de ce qui a été semé (v.12a) – et le constat plus général d'un

¹⁰⁹⁰ Fokkelman fait valoir que, grammaticalement parlant, c'est la première fois que Jacob est l'objet de ce verbe depuis le début du cycle (FOKKELMAN, *Narrative Art*, 49 n.6). Le contexte montre que cet exégète veut dire : béni par Dieu lui-même. Mais en Gn 28,3, dans sa bénédiction, Isaac a mis Dieu et Jacob en positions (grammaticales) respectivement de sujet et d'objet : « Qu'El Shaddaï te bénisse ». Il est vrai que c'est alors un cohortatif avec nuance optative.

accroissement de la fortune d'Isaac se concrétisant en troupeaux et domesticité (vv.13-14). En Gn 30, c'est Laban puis Jacob qui mentionnent une manifestation de la bénédiction d'YHWH sur Laban (vv.27.30). Elle est motivée par l'accroissement de son cheptel (vv.29-30) ; mais Jacob lui fait valoir que c'est plutôt sa présence à lui, Jacob, qui a obtenu à Laban une telle bénédiction... Dans les deux cas, bénéfice des activités agricoles ou d'élevage et accroissement constant de celui-ci sont interprétés comme des bénédictions venant de Dieu – ce qui n'interdit pas l'existence de médiations humaines. Cela est cohérent avec l'usage commun de la racine¹⁰⁹¹. L'usage du verbe en 32,1 se départit de l'utilisation habituelle ; il semble n'indiquer qu'un sens relativement faible, pour un au-revoir du père à sa progéniture¹⁰⁹². Pour résumer, hormis ce dernier cas, une déclaration selon laquelle un personnage est béni de Dieu opère un lien avec son passé et les succès que lui-même, ou d'autres à travers lui, ont pu connaître (et reconnaître).

L'action de bénir de Gn 32,30 n'offre rien de comparable aux bénédictions données et reçues depuis le début du cycle. Il n'y a pas de contenu ; on peut toujours imaginer qu'il y en eu un et qu'il a disparu au cours de l'histoire de la rédaction, mais ce n'est qu'hypothèse invérifiable.

Notre brève étude montre que par deux fois déjà, Isaac ou Jacob ont été dits « bénis » du fait de circonstances passées dans lesquelles ils ont réussi. Le changement de nom (v.29) s'appuie sur le constat que Jacob a pu prévaloir dans les difficultés passées, ce qui, dans le vocabulaire d'Abimèlek ou de Laban, pourrait être traduit par l'affirmation selon laquelle Jacob est vraiment béni. Gn 32,23-33 intègre une telle mention : « tu t'es battu avec Élohîm et avec les hommes et tu as prévalu » (v.29b)¹⁰⁹³. Si tel est le cas, on comprend pourquoi le bénissant attend d'énoncer cela pour bénir Jacob. Cependant,

¹⁰⁹¹ Cf. MITCHELL, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*, 165-167, qui définit notamment la bénédiction comme le constat d'une faveur accordée par la divinité. Voir aussi MACCHI, « La bénédiction dans la Bible hébraïque » ; MATHEWS, *Genesis 1-11 :26*, 157-158.

¹⁰⁹² Scharbert signale d'autres emplois du verbe dans le sens de « saluer » : 1S 13,10 ; 2R 4,29 ; 10,15. « These passages do not state how the greeting was worded, but it may have been in the form of a wish as in Ruth 2:4 » (TDOT, II, 291). Rien n'interdit d'imaginer qu'à l'instar d'Isaac se séparant de Jacob pour le faire partir dans un autre pays (Gn 28,1-5), Laban ait développé une bénédiction sur ses filles et petits-enfants qui le quittent pour une autre terre. Mais le narrateur n'en dit mot.

¹⁰⁹³ Cf. SEEBASS, *Der Erzvater Israel*, 18-19 : « Der Man aber segnet Jakob nicht nur, sondern gibt dem Segen den Charakter eines einschneidenden Ereignisses in Jakobs Leben, indem er zusammen mit dem Segen Jakob einen neuen Namen, einen Segensnamen erteilt ».

dans les occurrences de Gn 26,29 et 30,27.30, le constat concerne passé et présent, sans présumer du futur ; il n'y est pas assorti d'une bénédiction. En Gn 32, 27.30, l'acte est posé « en direct », comme en Gn 27,23.27 ; 28,1 ; 32,1. Il ne peut se cantonner à un constat portant sur le passé, mais ouvre à des potentialités positives pour l'avenir : une bénédiction possède généralement un caractère permanent (cf. 27,33). Cet acte est presque toujours assorti d'une explicitation de sa portée qui, ici comme en 32,1, est absente. Alors que dans ce dernier cas, l'acte de bénir possédait un sens faible du fait de la personnalité du bénissant, il dispose ici d'une force performative indéniable, signalée par sa place dans le développement de l'action et l'insistance de Jacob à la recevoir. Ce serait dévaluer sa portée de n'y reconnaître qu'un 'au-revoir' de l'*'š* avant de disparaître : Jacob ne s'est pas agrippé à lui pour obtenir une simple poignée de main ! Nous avons affaire à un sens 'moyen' : de constat d'une part – « comprendre « bénir » au sens de « reconnaître en l'autre le béni de Dieu, le porteur de la bénédiction »¹⁰⁹⁴, comme Abram l'est par Melkisédek (Gn 14,19) –, et d'action d'autre part, avec un aspect performatif : pour la première fois dans son parcours, Jacob est explicitement béni par Élohîm, dans une confirmation du passé porteur de promesse pour un avenir apparaissant, à ce moment de l'action, aussi sombre que la nuit enveloppant tout ce chapitre 32.

Enfin, si l'acte de bénir n'intègre pas de dimension temporelle, à la différence de la requête du v.27 qui le situait dans un schéma chronologique, il est spécifié spatialement : « là »¹⁰⁹⁵. En limite-t-il la portée ? Sans doute pas car il serait bien étrange que la bénédiction dont Jacob est l'objet soit limitée à ce lieu où il n'est que de passage. Ce bref adverbe de lieu permet d'abord d'enchaîner avec les propositions suivantes où Jacob donne un nom à ce lieu-là (*Peni'êl*) mais aussi où il donne sa version de l'expérience vécue. On peut ainsi comprendre qu'il est béni par et dans ce face-à-face avec Élohîm qui sera désormais au cœur de son existence, la pierre d'angle sur laquelle il peut vivre ce qu'il doit vivre, en commençant par le face-à-face avec Ésaü (cf. Gn 33,10).

¹⁰⁹⁴ LICHTERT, « Les personnages secondaires dans la Bible », 359.

¹⁰⁹⁵ On ne peut s'accorder avec Halévy qui pense que « l'adverbe *כאן* semble avoir ici un sens temporaire : « à ce moment » » (HALÉVY, 198). C'est méconnaître la logique du texte qui enchaîne immédiatement sur la nomination du lieu, et non sur la qualification du moment.

Après ces points en discussion relevés par l'histoire de la recherche exégétique sur ce texte, nous allons tenter de croiser deux approches : la lecture narrative et une lecture rhétorique, entendu dans le sens du questionnement à partir de la disposition du texte.

7.5.6. Une lecture narrative de la scène

7.5.6.1. Type d'intrigue

Un premier point à préciser porte sur la nature de l'intrigue : est-elle d'action ou de révélation, pour reprendre les deux catégories classiques ? Comme souvent dans la Bible, ces genres sont mêlés¹⁰⁹⁶. L'action est importante puisqu'elle débouche sur une transformation du héros dans un sens inverse aux récits de miracles évangéliques : il devient claudiquant, son intégrité physique a été mise à mal par l'adversaire. C'est d'ailleurs sur le rappel de cette note que s'achève la scène (v.33b). Mais c'est aussi une intrigue de révélation puisque d'une part la nature profonde du héros est rappelée par son nom – Jacob – et transformée – par l'imposition du nom d'Israël –, d'autre part la face de l'adversaire est dévoilée au terme de la rencontre, même si ce n'est que de façon détournée (nomination du lieu de la rencontre avec explication étymologique). Théophanie (v.31b α) et récit de salut (v.31b β) se conjuguent en finale de l'action. Sternberg distingue, lui, une intrigue externe (passage d'un état à l'autre) et une intrigue interne (de l'ignorance à la connaissance)¹⁰⁹⁷. Pour cet auteur, la Bible privilégie la seconde qui est au cœur du récit de sorte que l'*anagnorisis* d'élément optionnel devient « un élément omniprésent et privilégié de l'intrigue »¹⁰⁹⁸. Dans notre scène, deux processus de révélation s'intercalent : celui, attendu dès le début de l'action, qui concerne l'identité de l'assaillant ; et celui, plus inattendu, qui concerne Jacob se découvrant Israël. Un double climax est donc à repérer, moins dans la distinction entre *peripeteia* et *anagnorisis* qu'entre les deux reconnaissances ci-dessus mentionnées. Pour autant la transformation du héros n'en devient pas accessoire

¹⁰⁹⁶ SKA, « *Nos pères nous ont raconté* », 21-22 ; STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, 176-177.

¹⁰⁹⁷ STERNBERG, op. cit.

¹⁰⁹⁸ *Id.*

puisque la lutte laisse sa marque à la fois sur sa personne et dans la mémoire active des fils d'Israël.

7.5.6.2. Exposition : Jacob se retrouve seul

Plus haut nous avons identifié une exposition dans les vv.23-25a, mais les formes verbales et la syntaxe (une série de *wayyiqtol*) peuvent aussi bien les situer en début d'action, dans une première scène. Car il y a de l'action : « il se leva... il prit... il passa... il les prit et leur fit passer... il fit passer... il resta... » ! Ce n'est cependant pas qu'une préparation, ce qui a d'ailleurs conduit un certain nombre de commentateurs à les éliminer de l'analyse¹⁰⁹⁹. Si on les soustrait à l'épisode du combat, que perd-on ? Pour commencer le nom même du lieu, important pour saisir la paronomase du v.25 (voir *supra*). Puis l'indication du moment : « la montée de l'aurore » mentionnée au vv.25.27, qui n'a de sens que par rapport à une nuit dont nous avons souligné l'importance pour l'intrigue. Dans une première forme de la tradition, il est possible que l'action des vv.23-24 ait été présentée comme prélude à la rencontre avec Ésaü (33,1s.) ; la répartition des enfants, femmes et servantes (33,1b-2) succédait alors au passage du gué. Dans la forme actuelle du texte, ces versets fixent non seulement le cadre de la rencontre (passe du Yabbōq, nuit, Jacob seul) mais proposent aussi une première clé de lecture : le thème du passage, repris à la fin de l'action (v.32a : *ka'āšer 'āḇar 'et-p' nū'ēl*). Si l'action narre un passage symbolique, ce n'est pas celui du torrent dont il n'est plus question par la suite ; cette remarque sape toute lecture identifiant l'adversaire de Jacob avec un démon de la rivière ou un gardien du gué : l'objectif de l'attaque n'est pas d'empêcher Jacob de traverser (à nouveau) le Yabbōq. À ceci il faut ajouter la présentation de Jacob comme vrai patriarche : il dirige les manœuvres et se montre soucieux des siens ; s'il demeure en arrière, c'est afin de s'assurer que tout le monde a bien fait la traversée¹¹⁰⁰.

Ainsi, nous sommes bien dans l'exposition d'un récit qui, selon Jean-Louis Ska, « fournit au lecteur les informations qui dessinent (1) le cadre nar-

¹⁰⁹⁹ Geller par exemple qui fournit pourtant une analyse littéraire particulièrement soignée (GELLER, *Sacred Enigmas. Literary Religion in the Hebrew Bible*, 9-29).

¹¹⁰⁰ ⇒ note 992.

ratif (lieu, temps) et (2) les personnages principaux (..) (3) une clé pour comprendre le récit (..) En ce sens, le cadre et la création d'une certaine *atmosphère* sont décisifs »¹¹⁰¹.

Nous pouvons ajouter un élément de reconnaissance portant sur le rapport du récit à l'histoire. Dans l'histoire, la traversée du Yabbōq par les personnes mais aussi l'ensemble des biens (troupeaux, tentes, etc.) demande du temps : c'est une question d'heures, pas seulement de minutes. Un seul verset l'expose – le v.24 –, sans s'y attarder, restant silencieux sur les difficultés de l'opération. Le souci du récit est ailleurs : présenter Jacob seul pour l'expérience décisive qu'il va faire. On peut d'ailleurs se demander comment dans une même et seule nuit (puisqu'il n'y a pas de mention de jour ou de lever du soleil entre le v.14 et le v.25b) Jacob aura eu le temps de préparer et d'envoyer la seconde ambassade vers Ésaü, en trois caravanes richement dotées, puis de faire passer le gué à ses gens et troupeaux, enfin de lutter avec l'adversaire nocturne¹¹⁰². D'une certaine façon, le temps est suspendu, mais à l'inverse de l'allongement du jour pour Josué à Gabaon (Jos 10,12-14), c'est la nuit qui n'en finit pas de s'étendre sur Jacob et les siens.

7.5.6.3. Un adversaire s'en prend à Jacob

La démarche précédente n'était donc pas au cœur de l'intrigue d'un épisode dont l'action principale débute véritablement avec la proposition du v.25b : *wayyē'ābēq 'iś 'immô*. Non seulement elle inaugure d'une situation nouvelle et surprenante, mais elle engage une série de questions :

- 1) *qui est cet adversaire ?*
- 2) *pourquoi s'en prend-il à Jacob, que (lui) veut-il ?*
- 3) *quelle sera l'issue du combat et que va-t-il en résulter pour l'un et pour l'autre ?*

¹¹⁰¹ SKA, « *Nos pères nous ont raconté* », 24.

¹¹⁰² Taschner tente de reconstituer une chronologie possible des événements sur trois journées : une première où Jacob rencontre les messagers divins, apprend la venue de son frère, divise ses biens en deux camps et formule sa prière ; un deuxième jour où il prépare les présents pour Ésaü et envoie la seconde ambassade ; dans la nuit qui suit, il fait passer le torrent à sa suite et affronte l'adversaire ; le lendemain matin enfin, il rencontre Ésaü (TASCHNER, *Verheissung und Erfüllung*, 144-145). Tout cela est plausible, mais il est significatif que le récit ne mentionne que des nuits et n'évoque de matin qu'au terme du combat au Yabbōq : ce faisant, c'est une véritable unité qui se construit entre ces divers moments (cf. EISING, 144-145).

7.5.6.4. *Surprises et rebondissements d'un combat*

La stratégie narrative engage alors le lecteur dans un véritable travail en le laissant à un niveau de connaissance assez bas. Il ne peut identifier avec certitude les sujets d'une série de formes verbales (au v.26 : *wayyar*[?]... *lō*[?] *yākōl*... *wayyigga*^c... ; au v.27 : *wayyō*[?]*mer*... *šalf*^h*hēnī*... *wayyō*[?]*mer*... *lō*[?] *ʾāšallēḥākā*... *ʾim-bēraḳtānī*...) qu'au terme d'un « raisonnement rétroactif, de type syllogistique »¹¹⁰³. Même si on peut considérer que, sur un strict plan grammatical, il n'y a pas vraiment d'ambiguïté¹¹⁰⁴, il faut au lecteur une grande attention pour saisir qui dit quoi et qui fait quoi. À ce sujet, il ne faut pas sous-estimer la vitesse de la lecture puisque ces récits ont été composés d'abord pour être lus et entendus avant d'être expliqués et commentés. Comme à Jacob pour faire traverser le Yabbōq à ses gens, il est demandé à l'auditeur/lecteur de faire des allers et retours afin de comprendre le déroulement d'une action pleine de surprises (voir notre première approche plus haut). À chaque tournant en effet, des questions surgissent :

- au terme du v.26 : *Jacob touché au creux de la hanche peut-il encore soutenir la lutte engagée ? Pourquoi son adversaire a-t-il provoqué cette blessure : est-ce uniquement pour se dégager ?*

Le narrateur nous a déjà fait savoir que la fin de l'affrontement serait fixée par la montée de l'aurore (v.25b). Or celle-ci n'est signalée qu'au début du v.27¹¹⁰⁵. Le coup porté par l'adversaire à Jacob ne saurait donc sonner une fin par K.O.

La réponse à la seconde question dépend de l'objectif de l'adversaire (question 2. identifiée au déclenchement de l'action). Jacob, touché, n'est pas vaincu. Mais l'adversaire, bien que ne prévalant pas, est capable de le toucher. Est-ce pour faire mal à Jacob, voire une tentative de le tuer ? Ou bien pour obtenir

¹¹⁰³ BARTHES, 32. D'autres raisons militent pour la même conclusion : ⇨ note 58 de la traduction annotée.

¹¹⁰⁴ ⇨ note 58 de la traduction annotée.

¹¹⁰⁵ La chronologie du récit semble suivre, en l'occurrence, celle de l'histoire. On pourrait toutefois penser que le coup est porté par l'ḥ en raison de la proximité de l'aurore ; c'est ce que semble sous-entendre le v.27. Néanmoins, ce verset même suppose que la blessure portée à Jacob ne lui a pas permis de prendre un avantage décisif puisqu'il lui faut demander que Jacob le laisse, c'est-à-dire ne l'agrippe plus.

que celui-ci le lâche et le laisse partir ? Ou pour une autre raison encore ? À ce stade, la seconde lecture apparaît la plus probable.

- au v.27a : *Pourquoi l'adversaire veut-il se retirer* (la question suppose qu'il a besoin que Jacob ne l'agrippe plus) *et que craint-il s'il ne le pouvait : perdre la face (son pouvoir) ou son anonymat (avoir sa face dévoilée) ?*

On sait que la réponse apportée par toute une partie de l'exégèse critique a été d'identifier dans l'adversaire originellement un démon, ce qui manifeste la difficulté à comprendre le sens de la requête autrement que comme l'expression d'une crainte de perdre ses pouvoirs¹¹⁰⁶. Mais indépendamment de l'identité de l'adversaire, se pourrait-il qu'il craigne de la montée de la lumière un effet négatif sur ses capacités combatives ? Le texte n'abonde pas en ce sens. Pour imaginer que Jacob agrippe l'adversaire en pensant que l'aurore amoindrirait sa force, il faudrait un indice ; or, la condition posée par Jacob (v.27b) n'implique rien de ce genre : il réclame d'être béni, ce qui est bien autre chose que d'être déclaré vainqueur. La suite du texte n'oblique pas plus dans cette direction. En se précisant, l'intrigue focalise de plus en plus sur la question des noms, c'est-à-dire sur l'identité profonde des protagonistes.

La seconde option apparaît plus intéressante car conforme à la nature de l'intrigue de révélation. Que nous sachions, l'אִשׁ n'a pas d'autre mission à accomplir ou d'autres actions à mener par la suite, une fois l'aurore montée. L'adversaire veut donc partir pour ne pas être reconnu à la lumière du jour ou, plus précisément, pour que sa face ne soit pas vue, observée de façon détaillée. Cela laisse sauf une reconnaissance par un autre biais que *de visu*.

En complément, on peut proposer une autre raison qui, s'ajoutant à la précédente, ne s'y substitue pas : l'adversaire veut partir librement, dégagé des liens dont Jacob l'enserme¹¹⁰⁷, afin de prendre ses distances d'avec lui. Dans ce cas, dira-t-on, pourquoi s'être jeté sur lui ? Mais le texte n'affirme jamais que l'adversaire soit tombé sur Jacob, à la différence des messagers d'Élohîm à Maḥānayim (32,2b). Si אִשׁ est bien le sujet grammatical de wayyē'ābhēq

¹¹⁰⁶ Justice a été faite de ce type d'hypothèse : ⇨ notes 987 et 1000. Ce qui nous intéresse ici est la difficulté qu'elle manifeste chez le lecteur (exégète) à comprendre le sens de la requête.

¹¹⁰⁷ On peut évoquer ici la demande de Jésus adressée à Marie de Magdala en Jn 20,17 (ce n'est pas l'aurore qui monte mais Jésus qui doit monter) ou, plus proche, la réaction de l'ange d'YHWH à l'invitation faite par Manoah de lui préparer un repas (Jg 13,16) : refus de manger ce repas, refus de dévoiler son identité quand Manoah s'en inquiète et disparition de l'ange une fois le sacrifice offert.

(v.25b), il n'en fait pas pour autant un agresseur. À tout le moins, cet aspect-là n'est pas souligné par le narrateur qui ne parle jamais d'*engager* le combat : il constate que celui-ci est engagé, ce qui est différent. Au v.27a, nous comprenons que c'est Jacob qui retient l'זָרָא, qui l'agrippe malgré sa blessure. Mais depuis quand l'זָרָא se sent-il ainsi contraint ? Depuis le coup porté à Jacob – qui peut avoir pour fonction de le décamponner – ou depuis le début de la lutte ?

- au v.27b : *Pourquoi Jacob veut-il être béni ? Quelle est l'importance de cet acte pour lui ? A-t-il donc reconnu l'adversaire ?*

C'est ici que nous avons suggéré que la connaissance du lecteur était surpassée par celle de Jacob. Quoi qu'il en soit d'un contenu possible de la bénédiction, l'essentiel réside dans l'acte de bénir requis par Jacob. En toute hypothèse, ce ne peut être qu'un acte bénéfique pour Jacob, qui le situe en dépendance du bon vouloir du bénissant. Paradoxal si Jacob est en train de gagner la partie ! Certes, il a déjà extorqué une bénédiction (Gn 27), mais l'adversaire était alors Ésaü plutôt que le bénissant (Isaac). D'autre part si Jacob se faisait alors passer pour un autre, lui comme le lecteur connaissait le donateur. Au Yabbōq, la situation est inversée : c'est bien Jacob qui combat et demande d'être béni – lui, et non un autre comme le rappellent question et réponse du v.28 –, mais nous ne savons pas qui est celui-là même qui doit bénir. Au lecteur d'activer ses capacités de compréhension pour saisir la motivation de Jacob et tenter d'identifier l'adversaire/donateur. Ce peut être Dieu lui-même, celui qui par excellence bénit et que Jacob aura reconnu comme tel : il voudrait alors être béni d'Élohîm avant que la lumière du soleil n'éclaire la scène, préservant la possibilité pour l'homme d'un face-à-face avec Dieu sans danger mortel (cf. v.31b). À ce moment de l'intrigue, ce peut aussi être Ésaü, ou l'un de ses envoyés, dont Jacob requerrait qu'il lui montre un visage bienveillant (cf. v.21) ; après tout, depuis le début de cette nuit, tous ses efforts sont déployés dans ce sens-là. On imagine mal que ce soit Laban ou l'un des araméens puisque vient d'être conclu le traité leur interdisant de franchir la limite de Gal'éd/Miṣpāh.

Cette nouvelle demande fait rebondir l'action qui prend une nouvelle direction : l'adversaire va-t-il acquiescer ? Que pourrait-il se passer s'il refuse de bénir ? Jacob continuera-t-il à le saisir au-delà de la montée de l'aurore ? Cette tension narrative se prolonge jusqu'à la fin du v.30 [« et il le bénit là »].

- au v.28 : *Pourquoi cette question est-elle posée à Jacob ? L'adversaire a-t-il vraiment besoin de connaître le nom de celui avec qui il a engagé le combat ? En quoi cela fait-il progresser le niveau de connaissance du lecteur ?*

Sur le sens de la question posée à Jacob, nous avons déjà apporté plus haut des éléments de réponse. Ajoutons qu'il paraîtrait surprenant que l'attaquant s'inquiète maintenant de savoir à qui il s'en est pris¹¹⁰⁸ ! « Pourquoi l'inconnu tient-il à apprendre l'identité de sa victime ? S'il ne la connaît pas, pourquoi ne pas s'être renseigné avant de l'assaillir ? S'il la connaît, pourquoi s'en enquérir ? »¹¹⁰⁹ Là aussi, ce n'est que la suite (v.29) qui apporte un éclairage décisif : il ne s'agit pas d'apprendre le nom de Jacob, ni de lui faire confesser une faute passée, mais de préparer sa nouvelle nomination¹¹¹⁰ ; désormais il sera appelé Israël. Ensemble, héros et lecteur découvrent ce nouveau nom et sa signification (v.29b). Nous ne savions pas – Jacob non plus – que sa destinée allait connaître en ce moment et en ce lieu un tournant majeur, signifié et effectué par l'acte de nomination. Nous ne savions pas – et ne pouvions pas pressentir – que le Yabbōq serait le baptistère¹¹¹¹ dans lequel naitrait Israël. La narration atteint ici un premier sommet (ou *climax*), inattendu toutefois puisque notre recherche portait sur l'identité de l'adversaire et non sur celle de Jacob. Or la question posée et l'imposition du nom changent la donne : l'intrigue de révélation avait comme (premier) point focal l'être et l'histoire

¹¹⁰⁸ Excepté si c'est Jacob qui a engagé le combat ; nous avons souligné l'ambiguïté du v.25 à ce sujet. Mais de là à imaginer que l'יבבֹּק était un paisible promeneur dérangé dans son sommeil par un Jacob fort agité cette nuit-là, il y a un pas difficile à franchir, plus encore que le cours tumultueux du Yabbōq !

¹¹⁰⁹ WIESEL, *Célébration biblique*, 99.

¹¹¹⁰ Cf. B. JACOB, 639 ; DE BOER, 28-29 ; EISING, 126 ; KÖCKERT, 165-166 ; ROSS, 553 ; SARNA, 227 ; etc.

¹¹¹¹ Nous employons ce terme moins du fait de la proximité géographique du Yabbōq avec le Jourdain où Jésus fut baptisé par Jean, que par référence à l'acte de naissance d'Israël comme peuple de Dieu au terme de la traversée de la mer des roseaux (Ex 14) ; voir à ce sujet SKA, *La Traversée de la Mer*, 177 : « Ex 14,1-31 raconte comment s'opère le passage définitif à ce nouveau mode d'existence. (..) À quel type de récit avons-nous affaire ? Il s'agit de retrouver une structure abstraite, non liée à un vocabulaire ou des formules, et qu'on ne retrouve jamais comme telle dans les textes concrets. Ex 14, même s'il en utilise le vocabulaire, n'est pas un vrai récit de bataille. Il possède quelques affinités avec les épiphanies de jugement et les récits de miracle. En réalité, il semble vouloir combiner un récit de « plébiscite » d'un chef (YHWH, en l'occurrence) et un récit de sanction divine d'une autorité humaine (Moïse, dans notre cas) pour décrire finalement la « naissance d'Israël », qui devient peuple de Dieu en obéissant à la voix de Moïse, porte-parole authentifié d'YHWH ». En Gn 32, avons-nous de même affaire à un récit de combat ? N'est-ce pas plutôt, comme en Ex 14, le récit de la naissance du patriarche Israël, avec la sanction divine de son autorité par la bénédiction accordée ?

de Jacob qui déterminent son identité. Le nom de Jacob résonne des connotations que l'intrigue du cycle lui a jusqu'alors attachées : le 'talonneur' et le 'supplanteur' (voir *supra* notre paragraphe consacré au changement de nom), essentiellement occupé à se mesurer aux autres pour, d'une certaine manière, les vaincre. « Ce n'est pas 'Jacob' qui sera encore employé pour ton nom » signifie alors : tu n'as plus à te situer dans une posture le définissant constamment par rapport à d'autres. Cette lutte avec des humains (Ésaü d'abord, puis Isaac, Laban, les 'compagnons' de celui-ci, dans une certaine mesure Rachel¹¹¹² et Léa, enfin les fils de Laban) avait été le ressort de la majorité des actions entreprises par Jacob jusque-là. Dans ces combats-là, annonce l'אִשׁ, Jacob a prévalu : il n'a donc plus rien à craindre des hommes, en particulier d'Ésaü qui vient à sa rencontre avec 400 compagnons (32,7 ; 33,1).

Par ricochet, les questions 2) et 3) posées au départ trouvent ici des éléments de réponse décisifs. En effet, « *pourquoi l'adversaire s'en prend-il à Jacob et que (lui) veut-il ?* » (2). Si l'adversaire n'a pu prévaloir sur lui et si le nouveau nom signifie que, dans les affrontements qu'il a vécus jusqu'à ce jour, Jacob a pu prévaloir, alors on peut en déduire que ce combat résume et condense toutes les luttes qu'il avait menées dans le passé¹¹¹³ : ce corps-à-corps était un mime symbolique. «... avec Élohîm et avec les hommes » : il y avait lutte avec Élohîm, pas seulement avec les hommes ; mais aussi : lutte avec les hommes, pas seulement avec Élohîm. Le combat au Yabbōq figurant ces diverses confrontations, il faut en conclure que l'adversaire représente symboliquement à la fois les hommes et Élohîm.

À la question « *Que va-t-il en résulter et pour l'un et pour l'autre ?* » (3), des éléments de réponse sont maintenant apportés. Pour Jacob, c'est d'être désormais Israël, celui qui prévaut quand il se bat. Mieux qu'une promesse, cette nouvelle nomination l'assure de la victoire, elle fait de lui un victorieux des combats. Mais de quel type de victoire s'agit-il, comment et dans quelle mesure peut-il vaincre ? Là aussi la réponse appartient au futur. Un élément toutefois apporte une lumière, si on retient comme double sens de la blessure infligée celle qui reconnaît que Jacob est touché là où l'homme peut porter

¹¹¹² La tension entre Rachel et Jacob est vive au début du chapitre 30.

¹¹¹³ MARTIN-ACHARD, 45.58.

l'épée : ce n'est pas par celle-ci qu'il pourra vaincre, il devra se tenir à l'écart de toute violence (cf. Gn 33 et Gn 34).

Quant à l'adversaire, qu'advient-il de lui ? A-t-il été vraiment vaincu ? *Non*, car l'acte de nomination marque sa supériorité, nous l'avons vu ; l'acte de bénédiction le situe également dans une posture qui ne saurait être celle d'un battu, d'autant qu'elle ne lui a pas été extorquée comme l'atteste le retard apporté à sa délivrance. Peut-il s'en aller ? *Oui*, dans très peu de temps ; mais il nous faut attendre la fin du v.30 pour l'apprendre.

Tous ces points signalent dans ce verset un pic d'intensité de l'épisode à partir duquel tout s'apaise progressivement. Le combat est terminé et son sens en partie dévoilé. Demeure en suspens l'acte de bénir, réclamé par Jacob et non encore concédé par l'אֱלֹהִים – qui n'est alors plus vraiment un adversaire.

- au v.30a : *Quel est le nom de l'אֱלֹהִים ? Et si Jacob l'a reconnu, pourquoi cette question ?*

Jacob demande à l'אֱלֹהִים d'enfin lui révéler son visage, c'est-à-dire son identité. Le lecteur retient son souffle : lui aussi veut savoir. Plusieurs éléments ont déjà été fournis qui en précisent les traits :

- l'acte de nomination ne peut être le fait que d'un supérieur, d'un souverain : qui est-ce pour Jacob désormais sinon Élohîm ?
- l'étymologie fournie au nom d'Israël (au v.29) donne à penser qu'אֱלֹהִים est la personnification *tout à la fois* de celui reconnu dans le passé comme l'Élohîm des pères (31,5.53 ; 32,10), c'est-à-dire d'Isaac (27,20 ; 31,42.53) et d'Abraham (28,4 ; 31,42), celui qui s'est personnellement manifesté à Jacob à Bêt-'el (28,12-22) puis par un ou des messagers à Haran (31,13) et à Mahānayim (32,2-3), qui l'a protégé (31,7.9.11) et seul peut donner la vie (30,2) – « tu t'es battu avec Élohîm » – ; mais aussi de ceux avec qui Jacob a eu à lutter dans son existence passée : Ésaü, Laban et sans doute aussi lui-même – « ...et avec les hommes » –.

La réponse de l'אֱלֹהִים apparaît d'abord comme une fin de non-recevoir, ajoutant encore au mystère au moment où il semble s'éclaircir... Identique à la réaction de l'ange en Jg 13,18, elle en diffère en ce que la raison du refus n'est pas donnée : en Jg 13,18, l'ange d'YHWH ajoute : *w^hhû²-pēli²y* – « il est merveilleux ». Dans un commentaire dans le sillage de l'exégèse juive, Halévy postule

que l'adversaire de Jacob était bien un ange¹¹¹⁴ et y voit un reflet de « la doctrine des écrivains bibliques antérieurs à l'époque grecque [pour qui] les anges n'étaient que les agents temporaires de Yahwé et n'avaient pas de noms propres »¹¹¹⁵. Dans un texte aussi dense, il nous paraît improbable que le narrateur ait ainsi formulé la réponse à la question de Jacob pour évacuer tout questionnement sur l'identité de l'ange ou de l'archange. Toute aussi hasardeuse la lecture de Lemaire selon laquelle la tradition originale délivrant ici un nom qui n'était pas YHWH, on l'aurait postérieurement biffé par conformité au dogme yahviste¹¹¹⁶. Il faut plutôt donner toute son ampleur à la question répondant à celle de Jacob, redoublant l'énigme à laquelle nous sommes affrontés et à laquelle on peut appliquer ce que Paul Beauchamp dit de la Sagesse divine :

Les lecteurs de la Bible veulent savoir ce qu'est la Sagesse, et c'est la Sagesse elle-même qui les questionne. Il faut cependant faire place à l'idée que la Bible ne sache pas ce qu'est la Sagesse (alors que l'idole est connue) ; il faut recevoir, dans toute l'extension qui lui est due, ce non-savoir, au lieu d'arrêter avec nervosité la décision de ce qu'elle ne peut être, ou de se précipiter à en toucher le contenu, sans prendre le temps de suivre les démarches qui le forment. Il faut s'attendre d'ailleurs à ce qu'une énigme s'ouvre sur une autre énigme. Ainsi le contenu de l'énigme du Sphinx, c'est l'homme, mais la véritable énigme est que l'homme doive être ainsi décrit : elle est dans la réponse. De même, à ceux qui ont reçu la réponse dans le cas de la Sagesse biblique, il reste à se mouvoir avec la Sagesse dans le parcours de la question¹¹¹⁷.

¹¹¹⁴ Il s'appuie sur Os 42,4-5 mais révèle aussi sa répugnance à reconnaître dans l'Ⲁⲩ Dieu lui-même : « L'idée émise par Dillmann et quelques autres exégètes que c'était Yahwé lui-même, ne semble guère admissible et cadre peu avec la doctrine biblique » (HALÉVY, « Histoire du retour de Jacob », 197).

¹¹¹⁵ HALÉVY, 198.

¹¹¹⁶ LEMAIRE, « Les Benê Jacob », 327. Ce nom aurait été *Paḥad* (cf. Gn 31,42.53) dont il fait la divinité originellement vénérée par la tribu des 'benê Jacob'. Outre qu'elle repose sur une somme de suppositions très fragiles, cette hypothèse n'explique pas pourquoi le nom n'est pas communiqué : celui qui a biffé *Paḥad* aurait dû le remplacer pour YHWH ou tout simplement supprimer la question !

¹¹¹⁷ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, I, 121.

Ainsi donc, moins qu'une fin de non-recevoir, la question de l'זֶס invite Jacob – et le lecteur – à poursuivre le travail de reconnaissance de son identité¹¹¹⁸.

7.5.6.5. Climax au pluriel

Nous en avons signalé un premier, situé au v.29. Mais il en existe un second, aussi essentiel bien que plus bref : « et il le bénit là » (v.30bβ). Cet acte dénoue la tension générée par l'exigence que formulait Jacob au v.27b. C'était la condition pour que Jacob laisse aller son adversaire (verbe שלח deux fois employé). Le v.30 ne spécifie pas que ce fut l'effet de la bénédiction mais, de fait, l'זֶס disparaît alors de l'action : Jacob est à nouveau seul à partir du v.31. À son absence correspond l'acte de nomination du lieu, en *Peni'el*, qui gardera la trace de sa présence en ce lieu (v.31) ; puis la mention de l'interdit alimentaire pour les fils d'Israël, prescription constituant une mémoire active du combat mené à *Penû'el* cette nuit-là par Jacob-Israël (v.33).

On peut se demander si la nomination du lieu ne constitue pas en elle-même un élément du climax, car l'étymologie fournie par Jacob apporte une réponse à l'une des questions essentielles de l'intrigue : qui est cet adversaire (question (1) de départ) ? Plusieurs points doivent être notés :

- jamais le narrateur ne nous livre directement l'identité de l'זֶס. Ce n'est pas un hasard s'il nous invite ici à écouter Jacob pour comprendre le type d'expérience que celui-ci vient de vivre¹¹¹⁹. Est-ce pour mettre en doute la parole de Jacob – comme cela a peut-être été le cas lorsque Jacob narrait à ses épouses la vision d'un messenger d'Élohîm auprès de ses bêtes en rut (31,10-13) ? Ou pour faire comprendre au lecteur que ce type de rencontre ne peut être décrypté que par celui qui l'a faite, ce qui oblige le lecteur à reposer son propre acte de foi sur le témoignage du héros croyant ?
- ni le narrateur, ni Jacob ne s'adressent au lecteur pour répondre à la question posée. En l'occurrence, c'est le nom de *Peni'el* qui porte la trace de la présence d'Élohîm en cette nuit, tout comme le nom de *Bêt-'el* atteste que ce lieu-là n'est pas n'importe quel lieu mais une 'Maison-Dieu'. Or ces

¹¹¹⁸ Dans notre sens voir TASCHNER, *Verheissung und Erfüllung*, 153 : « Näher liegt jedoch die Annahme, dass gerade das Verschweigen des Namens dazu dient, um so größere Aufmerksamkeit auf die Identität des nächtlichen Angreifers zu lenken ».

¹¹¹⁹ Cf. TASCHNER, *Verheissung und Erfüllung*, 153 : « Dies ist jedoch nur als indirekte Aussage zu werten, die der allwissender Erzähler wohl kaum umsonst Jakob in den Mund gelegt hat ».

lieux sont des sanctuaires pour l'Israël ancien (bien que rien n'en soit dit de *Penûʿēl / Peniʿēl* en cet épisode). C'est donc dans le culte qu'un vrai fils d'Israël peut faire, lui aussi, l'expérience de la rencontre face-à-face avec Dieu comme en témoignent les Psaumes, livre de prière du Temple, qui évoquent plus d'une fois la « face de Dieu » (cf. Ps 4,7 ; 9,4.20 ; 11,7 ; 16,11 ; 18,7 ; 21,7 ; 22,25.28.30 ; 27,8.9 ; 31,17 ; 41,13 ; 42,3 ; etc. – mettons en exergue Ps 24,6 : « C'est la race de ceux qui le cherchent, qui recherchent ta face : Jacob ! »)

7.5.6.6. Conclusion : le soleil se lève enfin pour Jacob

Ainsi donc, l'adversaire a disparu, reparti aussi subitement qu'il s'était introduit, dans le récit comme dans l'histoire. Il demeure néanmoins présent d'au moins trois façons : a) dans le nouveau nom conféré à Jacob, Israël, patronyme théophore ; b) dans l'acte de nomination que Jacob impose au lieu, également théophore ; c) dans la mémoire des fils d'Israël par une pratique légale sous forme d'interdit, figure de la Loi qui sera plus tard donnée par la médiation de Moïse.

Si Jacob repart avec son nom – le narrateur n'obéit pas à la nouvelle consigne du v.29 – il boîte sur sa hanche. On peut y trouver l'assurance que ce n'était pas un rêve ou un songe : Jacob a vraiment été heurté à cet emboîtement (cf. v.26). On peut aussi y reconnaître une transformation à la fois physique et spirituelle affectant le héros dont seule la suite de l'intrigue permettra d'estimer la portée, mais que nous avons déjà entrevue plus haut.

Jacob vient de vivre une expérience de salut (v.31b), comme cela sera souvent le cas dans l'histoire d'Israël. Cet élément invite à une relecture de l'événement et, au-delà, fournit une clé de lecture pour l'ensemble de la geste de Jacob. Là aussi, nous aurons à le reprendre dans la lecture de la courbe narrative du cycle.

Enfin la mention du soleil qui se lève « pour lui » (v.32a) met un terme à la longue nuit qui, depuis le v.14 de ce chapitre, (sur)plombait l'action. Elle annonce qu'une phase nouvelle commence, qui augure favorablement de la rencontre avec Ésaü. On peut d'ailleurs élargir cet espace temporel. En effet, le syntagme de 32,32 (*wayyizrah-lô haššemesš*) fait contrepoint à celui de 28,11 (*kî-bāʿ haššemesš*) ; ce sont les deux seules mentions *expressis verbis* du

soleil dans tout le cycle¹¹²⁰. La nuit qui s'achève maintenant est donc aussi celle qui avait commencé au moment où Jacob quittait les tentes paternelles. L'aurore monte et le soleil luit à nouveau, signes d'espérance pour un Jacob qui avait fui la colère de son frère et se montrait effrayé à la perspective de le retrouver.

7.5.7. Structure de l'épisode

Après l'analyse narrative de l'épisode, nous tentons un éclairage par la structure littéraire, c'est-à-dire l'architecture globale de l'ensemble que forment ces versets sous la forme d'un chiasme. Des éléments en sont fournis par Hermisson¹¹²¹ qui, comme d'autres, a remarqué celle située au cœur de l'épisode (vv.27-30). La proposition de P. Weimar¹¹²² est plus large et précise, mais elle ne fait pas apparaître de centre. Celles de Geller¹¹²³ (bien qu'il n'inclût pas les vv.23-24) et de Fokkelman¹¹²⁴ nous semblent plus intéressantes. Elles rejoignent par bien des aspects la nôtre. Voici notre proposition :

- Ⓐ vv.23-25a **introduction** (exposition) ; Jacob fait passer les siens, dont ses onze fils (*récit*)
- Ⓑ vv.25b-26 : Jacob blessé au creux de la hanche pendant le combat. (*récit*)
- Ⓒ v.27a : l'adversaire demande d'être 'laissé' car monte l'aurore. (*discours de l'adversaire*)
- Ⓓ v.27b : Jacob demande/exige à/d'être béni (*discours de Jacob*)
- Ⓔ v.28 : Question sur le nom de Jacob (*dialogue יִשׁ - Jacob*)
- Ⓕ v.29 : **Jacob → Israël** (*discours de יִשׁ*)
- Ⓖ v.30a.bα : Question sur le nom de l'adversaire (*dialogue יִשׁ - Jacob*)
- Ⓗ v.30bβ : l'adversaire bénit Jacob (*récit : action de יִשׁ*)

¹¹²⁰ Cf. FOKKELMAN, *Narrative Art*, 48-49. Pour assurer cette lecture symbolique, cet auteur en appelle à Gn 19 : là aussi, la séquence détresse-délivrance est soulignée par le contraste entre la nuit et le lever du soleil (cf. 19,15s. ; 19,23). Voir aussi SARNA, 228 ; WÉNIN, « Jacob découvre la maison de Dieu », 14 n.18 : « La nuit loin de la terre promise sera longue ».

¹¹²¹ HERMISSON, « Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33) », 243-244.

¹¹²² P. WEIMAR, « Beobachtungen zur Analyse von Gen 32,33-33 », 65 et « »O Israel, Erstling im Morgengrauenkampf« (Nelly Sachs). Zu Funktion und Theologie der Gottenskampfepisode Gen 32,33-33* », 90.

¹¹²³ GELLER, *Sacred Enigmas*, 11.

¹¹²⁴ FOKKELMAN, « Genèse », in *Encyclopédie Littéraire de la Bible*, 83-84.

□^C v.31 : nomination du lieu (*Peni'el*) car là, Jacob a « vu Élohîm face-à-face » (*discours de Jacob*)

□^B v.32 : Jacob passe *Penû'el* en claudiquant sur sa hanche. (*récit*)

□^A v.33 : **conclusion** avec une notice concernant un interdit alimentaire des « fils d'Israël » (*récit*)

Examinons de près les liens et les correspondances :

- □^A et □^{A'} : ce rapprochement est dicté par les fonctions de ces deux éléments dans l'intrigue. Alors que □^A introduit l'action par une exposition narrative (une action préparatoire), □^{A'} la conclut par une intrusion du narrateur sous la forme d'une notice étiologique, elle aussi située hors de l'action principale. Un élément du récit renforce ce lien : la présence d'autres personnages que Jacob et l'זָס : en □^A il est question des deux femmes de Jacob, de ses deux esclaves, de onze enfants et de « ce qui était à lui » ; en □^{A'} des « fils d'Israël », les descendants à venir de Jacob-Israël et de ses fils (immédiats). De part et d'autre donc, nous trouvons les fils de Jacob qui deviennent, en □^{A'}, les fils d'Israël. Mais alors qu'en □^A, Jacob se sépare des siens après les avoir fait traverser, il les rejoint sémantiquement en □^{A'} avant de les retrouver au début de l'épisode suivant (33,1s.).
- □^B et □^{B'} : ces deux éléments ont encore la forme d'un récit à la 3^e personne où le narrateur procède par focalisation externe. Ils comportent des éléments chronologiques relatifs à l'apparition de la lumière (v.25b : « montée de l'aurore » ; v.32a : soleil qui se lève). Le v.26 raconte comment Jacob est touché au creux de la hanche et le v.32b nous dit que Jacob ne peut passer *Penû'el* qu'au prix de cette blessure qui le fait boiter. Elle n'a donc pas eu comme seule fonction de décramponner Jacob de l'adversaire.
- □^C et □^{C'} : dans ces deux éléments, la parole est aux protagonistes. En □^C, l'adversaire de Jacob, se plaçant en situation de dépendance, lui demande de le laisser aller ; alors qu'en □^{C'} Jacob prend la parole pour nommer le lieu en référence à une expérience de salut où Élohîm apparaît à la fois comme celui qui tout à la fois a menacé son existence et lui a laissé la vie sauve. En □^C, l'adversaire demande à Jacob de le laisser alors qu'en □^{C'}, Jacob n'est plus préoccupé de retenir l'adversaire qui disparaît de l'action sans s'absenter du récit ; ou plutôt il le quitte dans son identité « sous זָס »

pour (ré)apparaître sous un nom connu (et de Jacob, et du lecteur) : Élohîm, lui que Jacob affirme avoir vu « face-à-face ».

- \boxed{D} et $\boxed{D'}$: le lien est assuré par la présence exclusive à ces deux seuls éléments du verbe בָּרַךְ : en \boxed{D} Jacob demande d'être béni, en $\boxed{D'}$ il est béni.
- \boxed{E} et $\boxed{E'}$: ces deux éléments ont en commun le thème du nom ou, plus précisément, la question sur le nom de l'autre, posée par chacun des protagonistes, et leurs réponses respectives. Jacob répond directement et sans détour tandis que l'זֵר renvoie à Jacob sa question sans y répondre.
- au cœur de cette structure, en \boxed{F} , le changement de nom de Jacob en Israël. Ainsi donc, loin d'apparaître comme secondaire dans le récit¹¹²⁵, ce changement constitue la pièce centrale, autour de laquelle tourne toute la structure. Dans une approche littéraire totalement différente, Eising¹¹²⁶ parvient à la même conclusion : la pointe est là, le récit de la lutte nocturne est entièrement orienté sur cet élément central.

Cette proposition de structuration de l'épisode fait donc apparaître le v.29 comme le moment où l'action bascule. Jusque-là en effet, Jacob apparaît comme vainqueur potentiel. Malgré une blessure à la hanche, il continue à agripper l'adversaire qui lui demande de laisser partir. Jacob exige une bénédiction et l'adversaire, bien que n'y répondant pas, lui demande quel est son nom. Cette requête manifeste une infériorité de la part de celui qui la présente, moins au niveau de la connaissance qu'au niveau de pouvoir, puisque connaître le nom de l'autre, c'est avoir barre sur lui, maîtriser son existence, ainsi que tous les commentateurs l'avancent (au sujet de la question de Jacob, v.30a). Mais le v.29 montre que c'était là une mauvaise lecture, car l'action verbale de l'זֵר opère un renversement : en conférant un nouveau nom à Jacob, il signale le pouvoir qui est le sien de fixer un nouveau destin. Car ce n'est pas

¹¹²⁵ Comme le considèrent nombre de lectures diachroniques. Voir HUSSER, 118-119 pour les motifs : « 1° la suite de l'histoire continue de parler de Jacob, sans en tenir compte ; 2° les v.28-29 créent une interruption entre la demande de Jacob (v.27) et la bénédiction qui lui est accordée ; 3° la question sur le nom de Jacob semble être un décalque de celle qu'il pose à son adversaire ». Ces raisons ne tiennent pas longtemps face à une lecture précise du texte, sans *a priori* que trop de lectures historico-critiques imposent à une logique rédactionnelle qui feint d'ignorer les lois du récit.

¹¹²⁶ Voir EISING, 127s. ; par exemple cette affirmation : « Das Hauptstück der Scene beginnt unmittelbar mit dem Ringen, ohne daß die Scene erst durch das Kommen des Kämpfers hergestellt wäre. Diese Kürze entspricht dem Ziel der Handlung, da das Ringen nur Vorbedingung zur Begründung des neuen Namens ist und nicht die Hauptsache » (EISING, 130). Voir aussi WEIMAR, 60.

seulement l'adversaire qui le nomme ainsi : la formule passive (*yēʾāmēr ʿôd šimkā*) indique qu'il en sera de même pour tous. De plus, l'adversaire refuse de révéler son propre nom à Jacob qui le lui demande (v.30) alors que celui-ci a livré le sien (v.28). Sur le plan narratif, c'est une fin de non-recevoir cohérent avec la demande de lâcher-prise du v.27a : Jacob ne peut mettre la main sur lui pour l'avenir alors qu'il l'a tenu pendant ce combat. Dans une perspective plus lointaine, ce trait réserve pour l'avenir la révélation du nom, au début de la geste exodale, à l'époque de Moïse (Ex 3,14). En bénissant Jacob (v.30b), ce « quelqu'un » accorde une bénédiction qui était, certes, quasiment exigée. Le laps de temps entre la demande et la réponse font pourtant qu'elle ne paraît plus être une condition posée par Jacob, attestant de son pouvoir sur l'autre ; elle est librement et souverainement accordée.

Dans le v.31, Jacob révèle enfin au lecteur la portée de ce qui vient de se passer : c'était une rencontre avec Élohîm en face-à-face, comme plus tard Moïse en fera l'expérience (Ex 33,11 ; Dt 34,10). Cette structure fait correspondre cette affirmation avec la requête de l'adversaire d'être lâché par Jacob « car l'aurore est montée » (v.27a). Elle apporte ainsi un éclairage sur cette demande. C'est qu'on ne peut voir Élohîm face-à-face que de nuit, dans l'obscurité. De même, Moïse n'a pu considérer sa gloire que de dos (cf. Ex 33,21-23)¹¹²⁷. Ce paradoxe en est-il vraiment un ? De la même façon que l'adversaire nocturne ne livre pas son nom à Jacob (v.30), il ne lui dévoile pas son visage en pleine lumière – pas plus à Jacob qu'au lecteur. En nommant le lieu *Peniʾēl*, Jacob déclare pourtant connaître celui dont il a vu la face, ce « quelqu'un » qu'il a agrippé avant de le lâcher : c'est donc dans la foi qu'il peut accéder à cette connaissance, non par une vérification de faciès. Ce trait, essentiel dans la logique du récit, fait de la nomination du lieu le mémorial d'un authentique acte de foi de Jacob-Israël, tout comme *Bêt-ʾēl* est le lieu-mémorial d'une expérience de rencontre nocturne avec Dieu. Quant au lecteur, il ne peut accéder à cette connaissance qu'en se fiant à ce que Jacob-Israël déclare : le narrateur ne lui en autorise jamais l'accès direct.

¹¹²⁷ Les traditions sont certes différentes : yahviste (?) pour Ex 33 et deutéronomiste pour Dt 34. Mais une lecture canonique doit intégrer et confronter les deux approches.

Le v.32 montre que si Jacob peut maintenant, et à son tour, « passer » le lieu et donc avancer dans son parcours, c'est transformé par cette rencontre : l'homme béni est devenu boiteux ! S'il a pu prévaloir (v.26, confirmé par le v.29), c'est à ce prix.

Enfin, alors que la scène avait été introduite par le passage des deux femmes, des deux esclaves et des onze enfants de Jacob, le v.33 atteste que désormais, dans une pratique rituelle, les « fils d'Israël » devront porter eux aussi une marque de l'événement.

7.6. *Synthèse*

Le retour de Jacob au pays de ses pères connaît de nouvelles péripéties. Après s'être tiré des griffes de Laban et avoir conclu avec lui un *modus vivendi*, Jacob s'en va sur une route qui doit le mener vers la maison qu'il avait quittée afin de fuir la colère de son frère (cf. 27,43-45). Rébecca ne l'a pas rappelé : elle a disparu du récit, comme sans doute de l'histoire. Mais ses ultimes paroles à son fils bien-aimé demeurent : « Jusqu'à ce que se détourne de toi la colère de ton frère, qu'il oublie ce que tu lui as fait... » (27,45). Alors que Jacob rentre, le lecteur attentif peut se demander si ce moment-là coïncide avec le périple depuis Hārān. Jacob est-il dans le bon tempo, est-ce le moment favorable ? À vrai dire, ce n'est pas lui qui l'a déterminé (ni donc sa mère), mais le personnage divin. Jacob ne peut que faire confiance à Celui qui lui a dit : « Retourne vers ton pays et ta parenté, afin que je te fasse du bien » (32,10 ; cf. 31,3.13).

L'élément de surprise vient d'abord de ce qu'il prend l'initiative de la rencontre par l'envoi d'ambassade au « pays de Séir, la campagne d'Édom ». Comment a-t-il appris qu'Ésaü avait gagné ces contrées ? Le récit n'en dit mot mais le lecteur sait depuis le début du cycle qu'Ésaü est Édom, et qu'il porte les traits de Séir (cf. 25,25.30 ; 27,11). Le frère aîné a rejoint sa terre alors que le cadet est toujours en exil, même si celui-ci prend progressivement fin. On apprend par la même occasion qu'Ésaü, lui aussi, s'est mis en route pour rencontrer son frère sans qu'on puisse savoir comment il a appris que Jacob revenait. La syntaxe du v.7 suppose en effet que les envoyés de Jacob n'ont pas eu à descendre jusqu'à Séir pour trouver Ésaü qui était déjà en route. Là aussi, le narrateur fait fi de la plausibilité d'une telle coïncidence. De toute façon, à un moment ou à un autre, en un lieu ou en un autre, Jacob et Ésaü se devaient

de régler le contentieux qui les a vivement opposés. Ce ne sera ni à Séïr ni en Canaan, ni en Édom ni sur la terre d'Israël, mais dans un entre-deux¹¹²⁸. La confrontation entre le frère débouté de ses droits d'aînesse et le cadet qui revient en vrai chef de clan est pleine de potentialités. L'ayant annoncée, le narrateur ne cesse de la retarder. Il poursuit ainsi un double-objectif : faire adhérer son lecteur au point de vue de Jacob, lui faire éprouver ce qu'on peut ressentir en de telles circonstances, cette angoisse qui s'installe et monte ; et préparer la rencontre au gué du Yabbōq qui est, elle, inattendue.

C'est donc Jacob qui est au cœur de l'action : il est le sujet de la plupart des verbes d'action de cette séquence. D'un bout à l'autre, il est à la manœuvre, se comportant en vrai paterfamilias, chef de tribu et responsable des siens : il donne des ordres, envoie des ambassades, répartit ses gens et ses biens en deux camps, leur fait passer le gué du Yabbōq. Il va de l'avant mais, dans le même temps, il paraît opprimé, redoute la rencontre avec Ésaü qu'il retarde autant que possible, espérant que son frère se laissera amadouer par les riches présents qu'il lui fait parvenir. Au cœur de ces actions qui se succèdent, il prie YHWH, « l'Élohîm de son père Abraham et Élohîm de son père Isaac », en lui rappelant sa promesse. Finalement, Jacob reste seul, à l'arrière de tous, « seul pour la dernière fois » observe Elie Wiesel¹¹²⁹. C'est alors qu'il rencontre ce « quelqu'un » dont la non-identité constitue l'un des traits de l'intrigue.

Famille et serviteurs sont présents mais passifs ; seuls les derniers prennent la parole pour donner à Jacob un élément d'information sur la venue de son frère vers lui. Ils sont ensuite délégués avec les présents et de nouveaux messages pour Ésaü. Ce dernier est caractérisé dans les propos des uns et des autres, essentiellement dans l'esprit de Jacob. Le lecteur ne dispose d'aucune information à ce sujet que n'ait Jacob. Le narrateur lui fait ainsi partager ce que le héros imagine des intentions de son frère et ce qu'il peut ressentir. Comment cette figure va-t-elle finalement émerger ? Adoucie ou dure, bienveillante ou encore marquée par les traits de la colère et du ressentiment ?

Cette séquence s'est ouverte par la brève rencontre du héros avec des messagers divins, où Jacob a reconnu un présage et qu'il a interprétée comme un message. « Dans la suite du texte, c'est la reprise des termes *mal'akîm* et

¹¹²⁸ Cet élément est important pour l'intrigue du chapitre 32 où chaque frère, après la scène des retrouvailles, prend un chemin différent pour revenir en son pays.

¹¹²⁹ WIESEL, *Célébration Biblique*, 96.

mahanaim qui fait des événements subséquents comme autant d'échos de cette première et mystérieuse rencontre. On observe dans la progression du récit, du v.4 au v.22, à travers l'accumulation, et la répétition des mots-guides, une tension dramatique croissante, qui culmine dans la rencontre du Yabboq »¹¹³⁰. Présage de la rencontre avec Ésaü sans doute, qui lui inspire d'ailleurs l'envoi de messagers ainsi qu'une partie du dispositif mis en place pour parer à une éventuelle attaque. Mais également annonce d'une rencontre qui prend par surprise aussi bien le héros que le lecteur, car ce n'est pas celle qui était attendue. Des messagers d'Élohîm lui étaient tombés dessus, cette fois c'est « quelqu'un » qui lutte avec lui jusqu'à la montée de l'aurore – car c'est encore la nuit pour Jacob.

Serait-ce Ésaü qui en veut à son frère, aujourd'hui comme hier ? Jacob ne lui dira-t-il pas, le jour d'après, qu'il a maintenant vu sa face comme il a vu celle d'Élohîm (32,10 ; cf. 31,31) ? Ou bien l'un des hommes accompagnant Ésaü qui aurait été envoyé par celui-ci pour l'immobiliser pendant que le reste de la troupe s'en prend aux caravanes de Jacob ? Si ce n'est Ésaü ou l'un des siens, qui est-ce ? Un homme du lieu, qui le garde et s'en prend à l'étranger de passage, ou quelque être malfaisant issu d'un monde aussi obscur que la nuit régnant sur ce début de la scène ? L'affrontement est violent puisqu'il touche Jacob au creux de la hanche, sans que celui-ci cesse le combat. Aucun des deux adversaires ne semble prévaloir quand s'engage finalement un dialogue motivé par la montée de l'aurore qui, le narrateur en a prévenu son lecteur, signale le terme de l'affrontement. Rapidement, les échanges verbaux se densifient et conduisent le lecteur d'une recherche de l'identité de l'adversaire à celle du héros. Le v.29 est au cœur de la scène et constitue un sommet, non seulement de l'épisode mais de l'ensemble du cycle, puisqu'il ramasse en quelques mots ce qu'a été jusqu'alors le sens de l'existence de Jacob, ce qui a orienté ses actions, avant de l'engager dans une nouvelle phase de son parcours. Le lecteur commence alors à comprendre qui est celui dialoguant avec Jacob après s'en être pris à lui pour finalement le bénir. L'intrigue d'action se mue en intrigue de révélation. Mais celle-ci est au service d'une transformation capitale : Jacob est reconnu comme celui qu'on nommera Israël, assuré de prévaloir demain comme il a prévalu hier, sans qu'il soit dit

¹¹³⁰ HUSSER, 121.

pour autant que ce soit de façon identique. D’une part tout change : le soleil se lève enfin ; du Yabbōq – lieu de la ‘boxe’ – on passe à Peni²el / Pen²el – lieu où l’on a vu la face de Dieu – ; Jacob est devenu boiteux. D’autre part, l’aventure se poursuit : Israël est encore Jacob, il est toujours en chemin, pas encore arrivé au terme du voyage. Il lui faut à présent rejoindre les siens pour rencontrer Ésaü et sa troupe, sans doute apaisé par l’issue du combat de la nuit et l’assurance que contre les hommes, il a prévalu.

On peut ici opérer le parallèle avec l’épreuve d’Abraham en Gn 22, pic d’intensité du cycle dont ce personnage est la figure principale (11,27-25,11). Dans les deux épisodes, le héros se trouve confronté au comportement inattendu du personnage divin qui semble reprendre ce qu’il a donné et détruire celui par qui la promesse doit s’épanouir. Après s’en être pris à Isaac – et d’une certaine façon à Abraham –, voici que Celui que Jacob confessera avoir vu face-à-face s’attaque au héros. Dans les deux récits, il est question de vie ou de mort, ou plutôt d’une vie mise en danger par la volonté d’un acteur divin aux desseins paradoxaux. Le lecteur est amené à se demander ce que Dieu veut : la vie ou la mort, l’accomplissement ou le reniement de ses promesses, la continuation ou l’arrêt du flux de la bénédiction. Au terme de l’épreuve, le héros est béni et se voit sanctionné positivement au prix d’une perte : Abraham redescend du Môriyyah privé d’Isaac et Jacob poursuit sa route claudiquant. Enfin, chacun des lieux est nommé en mémoire d’une expérience de révélation divine, sous forme d’une vision :

Gn 22,14	Gn 32,31
<p>וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא יְהוָה יֵרָאֶה אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה</p>	<p>וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנֵי־אֵל כִּי־רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל־פָּנִים וַתִּנְצַל נַפְשִׁי</p>
<p>Et Abraham nomma le lieu du nom de <i>yhwh yir²e^h</i> (« YHWH voit »), si bien qu’on dit aujourd’hui : “sur la montagne, YHWH est vu (<i>yērā²e^h</i>)”.</p>	<p>Et Jacob nomma le lieu du nom de <i>Peni²el</i> (« Face de El »), “Oui, j’ai vu (<i>rā²īti</i>) Élohîm face à face et ma vie a été sauvée”.</p>

Ces deux expériences revêtent le caractère d'une épreuve au caractère symbolique fort, qui résume et rassemble ce que les deux personnages doivent laisser, abandonner, pour entrer plus avant dans le projet divin. La tentation d'Abraham que dévoile Gn 22 est celle de s'approprier le fruit de la promesse qu'est Isaac¹¹³¹. Par les liens d'une affection paternelle excessive – résumée en quelque sorte dans cette proposition du v.9 : *wayyaʿāqōd ʿet-yiṣḥāq bʿnô* –, qui le poussera encore à lui chercher femme en le gardant non loin de lui (Gn 24), Abraham est en train d'étouffer Isaac dont la personnalité aura du mal à s'épanouir... Au-delà de la morale familiale, il y va du projet même de Dieu que l'attitude de l'élú peut mettre en danger lorsqu'il veut le capter à son profit personnel. Quand on est choisi par Dieu pour être le béni par qui, un jour, toutes les nations trouveront la bénédiction, il faut accepter de perdre pour vivre et de laisser vivre pour se trouver soi-même, c'est-à-dire trouver sa juste place dans le dessein divin qui déborde toute existence humaine, y compris (et surtout) celles de ces premiers pères dans la foi. « C'est ce que le test permettra de mettre en lumière. Mais il est essentiel de se souvenir que ce test n'a rien d'arbitraire : il est intrinsèque au don lui-même, la narration se bornant à « dramatiser » la situation, autrement dit à la mettre en scène, à en faire une action racontable ou « théâtralisable » (en grec *drama*) ». Cette réflexion d'André Wénin sur Gn 22 vaut pareillement, nous semble-t-il, pour Gn 32,23-33.

Jacob entre dans cette épreuve décisive au gué du Yabbōq dont le toponyme résonne à la fois de la lutte et du nom de Jacob. Jusqu'alors, sa vie a été une lutte pour acquérir dans la famille la position privilégiée, ce qui l'a amené à s'affronter à Ésaü tout d'abord, mais aussi à Isaac puis à Laban, et même à Dieu comme laisse entendre l'étymologie que le texte procure au nom d'Israël (v.29). Il lui faut maintenant passer à autre chose, en acceptant les blessures qu'il porte en lui. Pour l'instant, nous en restons là, nous réservant de revenir sur la riche signification de ce combat dans l'ultime partie de notre étude qui le replace dans l'ensemble de l'arche narrative du cycle.

Suivant cette séquence, une autre lui est fermement rattachée puisqu'il s'agit de la rencontre avec Ésaü. Nous aurions pu les lire ensemble, mais il

¹¹³¹ WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 58-59.

nous a finalement semblé que ce serait rabaisser le sommet atteint par la narration au terme de ce chapitre et amoindrir l'impact de l'épreuve inattendue mais décisive qui vit naître Israël au terme d'une longue nuit. Pour autant, ce second acte n'amène pas l'intrigue vers sa conclusion : il ouvre un nouvel acte par une nouvelle séquence bien plus complexe qu'une simple scène de réconciliation prenant la forme d'un *happy end*.

ⁱ (extrait note 16 de la traduction annotée de Gn 28, au v.11) *wayyip̄ga*^c : le verbe פגע apparaît 46 fois dans l'AT, dont 39 fois au qal comme ici, avec des significations diverses. Le sens de base, attesté par ailleurs en arabe et en syriaque, indique un mouvement orienté sur un lieu, une chose ou une personne, rencontré par hasard ou intentionnellement et, dans ce cas, le plus souvent avec un caractère soudain et véhément. Lorsqu'il s'agit d'un lieu, le sens est celui de « arriver par hasard », « heurter » ou simplement « atteindre » (cf. TDOT XI, 471). Telle est la signification dans notre verset, mais il est d'ores et déjà intéressant de noter que le verbe apparaît en 32,2 dans l'épisode de la rencontre à Maḥanāyīm, cette fois avec une possible nuance d'hostilité de la part des « messagers d'Élohîm ». Il semble que le verbe français « tomber (sur) » puisse indiquer ces deux sens : celui d'arriver par hasard ou par coïncidence et celui d'attaquer, se présenter de manière inopinée avec des intentions hostiles. On peut aussi interpréter ἀπήντησεν de LXX dans ce sens : « The use of ἀπαντάω in the sense of chancing on is not Classical but is good Hellenistic usage » (NGTG 448). – Hamilton fait remarquer l'assonance avec פגע au verset suivant (HAMILTON, 240).

ⁱⁱ (extrait note 59 de la traduction annotée de Gn 30, au v.27) Verset difficile à comprendre. Il commence par une formule de politesse (« Si j'ai trouvé grâce à tes yeux... »), exprimant une certaine déférence ; elle introduit habituellement une demande importante, la protase étant alors plus ou moins rhétorique (dans Genèse en 18,3 ; 33,10 ; 47,29 ; 50,4 ; ailleurs en Ex 33,13 ; 34,9 ; Nb 11,15 ; 32,5 ; Jg 6,17 ; 1S 20,29 ; 27,5 ; 2S 15,25 ; Est 5,8 ; 7,3 ; 8,5 avec une petite variation). En Dt 24,1, la formule apparaît dans une loi casuistique, introduisant une hypothèse bien concrète : elle ne constitue donc pas une simple formule de politesse.

FACULTÉ DE DROIT CANONIQUE

