

Publié dans :

D. MARGUERAT (éd.), *Quand la Bible se raconte*

(Lire la Bible 134), Paris, Éd. du Cerf, 2003, p. 39-66.

Lire la Genèse comme un récit.

Quelques clefs¹

Dans le panorama des méthodes d'exégèse biblique, l'analyse narrative est sans doute celle qui réserve la plus belle place au lecteur. Elle lui reconnaît la tâche de donner vie au récit dans la lecture, en prêtant attention aux signes du narrateur qui l'orientent dans son travail de déchiffrement et lui fournit à mesure les éléments nécessaires pour comprendre ce qu'il lit et découvrir le monde du récit et ses valeurs.

Sur ce plan, le narrateur de la Genèse est un maître. Il donne à son récit une cohésion que le lecteur est invité à retrouver au-delà des épisodes singuliers juxtaposés dans des cycles de plus en plus cohérents à mesure que l'on avance : récits des origines (Gn 1–11), épisodes de la vie d'Abraham (12–25), cycle de Jacob (25–36), roman de Joseph (37–50). Cette saisissante progression de la cohérence narrative – qui n'atteint jamais la perfection, cependant – reflète peut-être ce qui se passe au plan de la compréhension par le lecteur des enjeux de ce qu'il lit. Plus il progresse dans sa lecture, en effet, plus il est à même d'opérer les connexions lui permettant de saisir davantage la cohérence de ce qu'il lit².

Ainsi, la tâche du lecteur de cette œuvre sublime qu'est la Genèse serait de repérer les nœuds du sens, un peu comme s'il lui fallait apprendre à deviner, derrière la tapisserie qu'il contemple, les endroits où les fils se nouent pour donner à l'ensemble sa cohérence en même temps que sa beauté. Si repérer divers groupes de fils est un premier travail, un autre est de chercher l'effet qui se dégage de leur tissage progressif. C'est ce travail que je voudrais illustrer ici en suivant quelques fils du récit qui me semblent essentiels pour percevoir quelque chose des questions, des idées et des valeurs que le narrateur propose à travers son récit.

La Genèse, en effet, offre au lecteur une sorte d'exploration narrative de larges pans de l'existence humaine. Le narrateur y relate des tranches de vie très variées, situant les personnages dans des relations multiples et souvent conflictuelles, comme pour tenter de surprendre dans son récit quelque chose de l'existence concrète des humains. La plupart du temps, son attention se centre sur des questions cruciales dont l'enjeu n'est autre que la croissance de l'humain, son devenir – sa « genèse », pourrait-on dire – ou au contraire sa déchéance.

De ce point de vue, les quatre premiers chapitres forment une ouverture où les thèmes sont exposés une première fois, dans une vaste opposition entre le projet de Dieu, d'une part (Gn 1–2), et ce qu'en fait l'humanité, d'autre part (3–4). Ces thèmes sont ensuite repris au fil du récit, en des variations qui donnent à penser à ce que veut dire « être un humain », ou mieux : « devenir humain ».

1. Humaniser l'animal intérieur, ou la relation à soi-même

¹ Ce texte adapte un article intitulé « La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse », dans A. WÉNIN (éd.), *Studies in the Book of Genesis* (BETL 155), Leuven, 2001, p. 3-34. Il est paru dans D. MARGUERAT e.a., *Quand la Bible se raconte* (Lire la Bible 134), Paris, 2003, p. 39-66.

² Plus le récit avance, plus Dieu s'en absente. Tout se passe comme si le narrateur le montrait à l'œuvre surtout là où, comme les personnages, le lecteur ne peut que balbutier faute de comprendre, puis le cachait peu à peu à son regard à mesure qu'il est mieux armé pour aller vers le sens.

Au commencement...

Dès sa création, l'être humain est situé entre les animaux et Dieu. Comme les premiers, il est créé par une parole divine ; comme eux, il est appelé à fructifier, à multiplier et à remplir son espace (1,28a, cf. 1,22). Comme eux encore, il reçoit de Dieu sa nourriture (1,29-30). Mais si, par tous ces traits, l'humain est proche de l'animal, il en est aussi distinct: créé à l'image du Dieu qui maîtrise les éléments de la création, il est lui aussi chargé d'une tâche de maîtrise, consistant à dominer les animaux (1,26.28).

Or, en Gn 1, la maîtrise que Dieu exerce sur le *tohu-bohu* d'où il fait émerger le monde ordonné ne provoque aucune destruction, n'inclut aucune violence. Aussi, à cette image, la maîtrise de l'humain sur les bêtes devrait pouvoir s'exercer avec douceur. Dieu suggère d'ailleurs cette voie lorsqu'il donne à l'humain une nourriture végétale (1,29). Excluant la consommation de chair animale, ce régime signale indirectement à l'humain la possibilité de maîtriser les bêtes sans violence. Et comment le faire, si ce n'est en suivant la voie indiquée par Dieu lui-même, lorsqu'il maîtrise les forces du chaos par la parole (1,2-10) ? Et de même que Dieu met une limite à sa maîtrise en cessant d'œuvrer le septième jour, de même l'humain peut apprendre à contenir son empire sur l'animal dans les limites que suppose le respect de leur vie³.

C'est ce qu'illustre un peu plus loin la scène fameuse où l'humain donne leurs noms aux bêtes que Dieu lui présente, exerçant sur eux sa maîtrise, à l'image du Dieu qui nommait les éléments de l'univers (2,19-20, cf. 1,5.8.10). Ce faisant, il reconnaît chaque animal pour ce qu'il est, tout en le distinguant des autres. Mais il constate aussi qu'il n'a pas son pareil parmi eux. Car s'il leur ressemble – ne sont-ils pas façonnés comme lui (2,7 et 19) ? –, il n'obtient d'eux aucune réponse lorsqu'il prononce leurs noms. C'est que les bêtes ne disposent pas de l'haleine de vie dont Dieu gratifie l'humain, faisant de lui un être parlant à son image.

Le rapport entre humain et animal ne tarde pas à s'inverser cependant : la femme se met à l'écoute du serpent. Incapable de le maîtriser, elle se laisse plutôt conduire par lui, sans que l'homme s'interpose (3,1-6). Et si le lecteur se demande quel est cet étrange animal parlant qui plie habilement la femme à sa volonté, il peut sans doute y voir la métaphore d'une réalité située à l'intersection de l'animal et de l'humain doué de parole.

Ses paroles permettent d'en dire davantage, d'ailleurs. Qu'est-ce qui, comme le fait le serpent, focalise le regard sur la limite et le manque (3,1) ? jette le soupçon sur l'autre en le faisant passer pour un rival ? pousse à vouloir tout savoir et promet un divin bonheur dans la jouissance de ce tout (3,5) ? Qu'est-ce qui, dans la réalité, mène l'être humain à cela, comme le serpent de la fiction y pousse la femme ? N'est-ce pas la convoitise – avec sa sœur, la jalousie – qui dévoie de son but premier le désir qui meut l'être vers la vie⁴ ? Ne serait-ce pas cela qui, en l'humain, relève de l'animalité ?

Car loin d'être purement extérieure à l'humain, l'animalité se cache aussi au plus profond de lui. C'est peut-être ce que suggère le narrateur quand il précise que l'humain est créé « mâle et femelle », utilisant deux mots courants pour les bêtes (1,27). S'il en est ainsi, l'humain doit apprendre à reconnaître cette animalité-là afin de pouvoir lui commander et l'ordonner par la parole, « à l'image de Dieu » maîtrisant les forces du chaos. Car s'il se laisse aller à la convoitise, celui que Dieu a béni en lui commandant de maîtriser la terre pour que

³ Voir P. BEAUCHAMP, « Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a », dans L. DEROSSE (éd.), *La Création dans l'Orient ancien* (LD 127), Paris, 1987, p. 139-182.

⁴ Cf. N. JEAMMET, *Le Plaisir et le péché. Essai sur l'envie*, Paris, 1998. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Paris, 1990, p. 143-147, analyse les paramètres de la jalousie.

l'animalité n'y règne pas (1,28) sera malédiction pour le sol (3,17), compromettant son propre avenir. Car il risque alors de s'accomplir à l'image non pas de Dieu mais de l'animal.

C'est ce qu'illustre l'histoire de Caïn. Après ses parents qui, confrontés au serpent de la convoitise, lui ont cédé, Caïn se trouve à son tour face à son animalité intérieure⁵ quand la jalousie se met à le ronger. C'est ce que suggère le Seigneur lorsqu'il l'invite à rendre bon ce qu'il vit mal et qu'il lui parle d'un péché « tapi » à la porte. L'image est celle d'une bête aux aguets menaçant Caïn. Dieu invite celui-ci à la maîtriser (4,7). Mais incapable de régir son animalité, il sombre dans la violence. Car c'est l'animalité qui le domine lorsque, au lieu de parler pour tenter d'humaniser ce qu'il vit, Caïn se dresse contre Abel et le tue. Mais ainsi, il se plonge lui-même dans la malédiction, et se condamne à l'errance de qui se perd (4,11-12).

Le narrateur signale ensuite que le mal « se multiplie » à cause des dispositions intérieures des humains. Le Seigneur le constate (6,1 et 5) et en conclut que « toute chair a détruit son chemin sur la terre » (6,12). Ce chemin, le Créateur l'esquissait en confiant à l'humain la tâche de maîtriser l'animal et en lui suggérant de le faire avec douceur. Mais ce projet a échoué : « le lecteur doit conclure que les animaux se dévorent et que l'homme les imite en cela, les ayant pris pour modèles au lieu de les conduire »⁶. Aussi Dieu décide-t-il de détruire la terre par le déluge, prélude à une création nouvelle. Mais alors, comment réussir à maîtriser l'animalité humaine pour que la violence n'entraîne pas la nouvelle création dans un nouveau déluge⁷ ?

D'Abraham à Jacob

Tout au long du récit de la Genèse, revient sous des formes variées la thématique de la maîtrise de l'animalité, condition pour que l'humain advienne. Ainsi, l'élue de Dieu est toujours un pasteur, c'est-à-dire un homme qui maîtrise l'animal au moyen de la parole – sans le tuer en tout cas, puisqu'en règle générale, un pasteur ne tue pas les bêtes qui constituent sa richesse. Aussi figure-t-il adéquatement l'être humain conformé au projet du Créateur⁸. C'est ainsi que le pâtre Abel est préféré à son frère agriculteur (4,3-4) et que Noé le juste devient dans l'arche le berger de la gent animale (7,7-16). Après Abraham (13,2 ; 24,35), Isaac, le fils élu pour l'alliance avec Dieu (17,19-21), sera pasteur (25,14), tandis qu'Ismaël vivra de la chasse (21,20). Élu à la place d'Ésaü le chasseur (25,27), Jacob deviendra un berger expérimenté (30,29-43), et, parmi ses fils, Joseph sera le premier à être présenté comme pasteur (37,2). Et si ses frères le sont aussi (37,12), leur agressivité les apparente plutôt à la « bête féroce », dont ils diront qu'elle a tué leur frère (37,20).

Or, dans l'esprit des premiers chapitres du livre, être pasteur, c'est apprendre à maîtriser son animalité intérieure pour être à même de mettre une limite au pouvoir que l'on exerce sur les êtres et les choses, de sorte que la création ne s'enfonce pas dans le chaos et la violence. L'ordre que le Seigneur Dieu donne à l'humain du jardin en 2,16-17 va dans le même sens, d'ailleurs. Il suggère que, pour vivre, il importe de renoncer à une maîtrise qui prétendrait tout savoir et tout avoir, de refuser une manière d'être qui ferait l'économie de la limite et du manque. Ainsi reformulé, le thème est déjà sous-jacent au récit de la ville et de la tour de

⁵ Voir M. BALMARY, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, 1993, p. 184-190 ; A. WÉNIN, « Adam et Ève : la jalousie de Caïn, "semence" du serpent », *Revue des Sciences Religieuses* 73, 1999, p. 3-16.

⁶ P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps* (Cogitatio Fidei 114), Paris, 1992², p. 264.

⁷ Le déluge de feu sur Sodome montrera que la question n'est pas de pure forme.

⁸ Voir la longue analyse que je fais de ce thème dans *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible* (LD 171), Paris, 1998, p. 103-125.

Babel, le projet des bâtisseurs consistant à instaurer une société totalitaire à laquelle rien ne résisterait (cf. 11,6b). Mais surtout, il sous-tend bien des épisodes de l'histoire patriarcale.

Quittant la maison de son père, Abram prend le risque de s'aventurer dans l'inconnu perdant ainsi tout contrôle sur son devenir (12,1-4). Son histoire sera d'ailleurs balisée de dépossessions successives, de renoncements à la maîtrise sur les événements et les gens. Ainsi, sans renier sa solidarité familiale, il se résout à laisser partir Lot, ce neveu qui pourrait remplacer son fils s'il devait ne pas en avoir (Gn 13-14). Il se résigne à vieillir sans descendant et à transmettre son héritage à un serviteur (Gn 15). Il entre en alliance avec Dieu et avec Abimélek, scellant des pactes où il abandonne à son partenaire une part de la maîtrise sur son futur (Gn 17 ; 21,22-33). Il renonce à retenir ses fils à lui, renvoyant Ismaël avec sa mère (21,8-21) puis consentant à donner Isaac au Dieu qui le lui a donné (22,1-19). Enfin, s'il acquiert un lopin de la terre qui lui est promise, c'est au moment où la mort lui enlève sa femme Sarah (Gn 23).

Si, vue sous cet angle, l'aventure d'Abraham est linéaire, celle de Jacob est moins lisse. Au début, il agit comme un prédateur qui, incapable de commander à son envie, ne se contente pas de ce qui lui revient : malin, il extorque le droit d'aînesse à son frère (25,28-34), puis, dissimulé sous l'habit du chasseur et sous la peau d'une bête – son animalité est à fleur de peau –, il lui vole sa bénédiction (27,15-16). Cela déclenche la violence d'Ésaü (27,34-36,41) qu'il doit fuir. On le voit alors faire pression sur Dieu pour gagner sa protection au cours de son voyage improvisé (28,20-22). Arrivé chez Laban – un autre pasteur qui ne vaut pas mieux que lui –, Jacob fera du troupeau sa proie : il s'en accaparera pour faire payer à son oncle le fait d'avoir détourné par ruse à son profit sa force de travail et son expérience de berger avisé (30,25-31,23).

À son retour, cependant, après une lutte nocturne qui l'amène à faire la vérité sur ce qu'il est, il entre dans la lumière (32,23-33). Il retrouve alors Ésaü, son chasseur de frère, qui a renoncé à se venger, et cette générosité l'appelle à lâcher prise, à apprendre à donner (33,1-11). À dater de ce moment, Jacob paraît transformé et la convoitise en lui perd sans cesse du terrain. Se détournant des divinités étrangères, il se lie sans retour au Seigneur qui confirme pour lui les promesses d'antan. Puis il doit renoncer à sa bien-aimée Rachel qui meurt en couches ; il perd la maîtrise sur ses fils (34) et voit mourir son père (35). Plus tard, il enverra Joseph, son fils préféré, rejoindre ses frères (37,12), et, malgré ses douloureuses mésaventures avec ses fils, il cédera encore à leur demande instantane de leur confier Benjamin (43,1-10), avant de quitter la terre des promesses pour rejoindre Joseph en Égypte (46,1-7).

Joseph et ses frères

Quant aux fils de Jacob, ils commencent par suivre l'exemple de leur père et de leurs mères – car Léa et Rachel étaient elles aussi en proie à l'envie : la première voulait l'amour dont elle était privée, la seconde, les fils dont sa sœur était comblée. Leurs fils les imitent : ils cèdent à la convoitise, au mensonge qui la couvre et à la violence qui la révèle quand elle n'est pas déniée à son tour. C'est ainsi qu'ils s'en prennent à leur frère Joseph et à leur père, montrant quel fauve les habite (Gn 37). Mais Joseph a dit non à la convoitise dont il a vu les ravages : le refus qu'il oppose à la femme qui l'attire dans son lit en est la preuve (Gn 39). Lorsqu'il retrouvera ses frères, il devra mettre en œuvre toute sa sagesse pour les amener à faire la vérité sur leur méchanceté inhumaine (42,21 ; 44,16), à renoncer à la convoitise (44,14-34) et à devenir d'authentiques pasteurs qui pourront cueillir le fruit de la paix : la fécondité et la vie (46,34 ; 47,3-6,27).

En ce sens, la fin du livre constitue le dénouement adéquat du déploiement de cette thématique. À ses frères qui sollicitent son pardon après la mort de leur père, Joseph affirme: « Vous, vous avez tourné contre moi du mal, Dieu l'a tourné en bien, agissant comme en ce jour en faisant vivre un peuple nombreux » (50,20). C'est bel et bien la victoire sur le serpent que Joseph constate. Au début, n'est-ce pas ce serpent qui a tourné le bien en mal, lui qui utilisait la parole de vie du Seigneur⁹ pour écarter l'humain de la vie, en l'amenant à se plier à la logique « animale » de l'envie, de la convoitise ? En inversant ce processus avec Joseph, Dieu réalise l'engagement qu'il a pris : combattre victorieusement la convoitise, en s'alliant à la descendance de celle qui déclarait le serpent menteur (3,15).

Or, dans la Genèse, qui mieux que Joseph a pu percevoir le mensonge du serpent ? Quel personnage s'est joué du serpent en jouant avec lui de manière à faire échec à sa logique de mort et à le priver de ses armes – la jalousie et le mensonge ? En effet, si Joseph ne veut pas rendre mal pour bien (39,9), a fortiori renonce-t-il à rendre mal pour mal (50,15-20). Il refuse ainsi catégoriquement la logique commune qui est celle de ses frères (cf. 44,4) et, épaulé par Dieu, il vient à bout de la « bête féroce » de l'envie qui, au début, l'avait voué à la mort et avait déchiré la famille de son père (37,20.33)¹⁰. Mais tout en renonçant au mal avec vigueur, Joseph saura faire échec au serpent, en usant de ses méthodes avec mesure et sagesse. Comme le serpent, il fera croire qu'il sait tout du bien et du mal (cf. 44,4-5) ; comme lui, il jouera sur les apparences sans dédaigner de recourir à la dissimulation et de flirter avec le mensonge, imposant même à ses frères une violence mesurée. Mais la fin montre que c'est en vue du bien qu'il agissait de la sorte, pour triompher du serpent de la mort.

Dans la bénédiction qu'il adresse à Joseph avant sa mort, Jacob ne craint pas de parler de bénédictions des cieux, mais aussi de l'abysse, le chaos des eaux (présent dès 1,2) qu'il décrit dans la position « tapie » (49,25) qui était celle du péché, de l'animalité intérieure guettant Caïn (4,7). Est-ce à dire que, par son agir, Joseph a empêché un nouveau déluge, une nouvelle victoire des eaux du ciel et de l'abysse primordial (cf. 7,11), qui auraient ramené au chaos l'œuvre divine ? Sans doute. Car la fin de la Genèse montre bien comment Joseph parvient à maîtriser l'animalité tapie aux profondeurs de l'humanité – la sienne et celle de ses frères –, une animalité qui, livrée à elle-même, aurait poursuivi sans entrave son œuvre de mort.

Renoncer à la maîtrise du tout, consentir aux limites, lâcher prise : telle semble bien être, dans la Genèse, la voie de ceux que Dieu élit pour être porteurs de la bénédiction. Or, n'est-ce pas là précisément l'antidote au poison de l'envie qui conduit à la mort (2,17) ? Car l'envie parle le langage du serpent. Comme Caïn, elle entraîne l'humain du côté de l'animalité (4,7-8) et de la violence qui détruit (6,11-13). Dès lors, la maîtrise de l'animalité, cruciale pour l'avenir du projet du Créateur, consiste essentiellement pour l'humain à inventer un juste rapport entre son désir vital et la limite tout aussi vitale qu'impose la présence de l'autre. Cette vision de l'humain est illustrée tout au long de la Genèse, particulièrement dans les épisodes où sont mises en scène les relations entre homme et femme, entre parents et enfants, et entre frères. C'est ce qu'il faut montrer à présent.

2. L'homme, l'épouse et le fils

Au commencement...

⁹ Quand le serpent prend la parole en 3,1, il fait écho à l'ordre divin de 2,16-17, le déformant au point de gommer le don de Dieu (2,16) pour ne garder que l'interdit (2,17). Voir Rm 7,7-13.

¹⁰ Voir Th.L. HETTEMA, *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story*, Kampen, 1996, p. 224-228.

Destiné à s'accomplir à l'image de Dieu par la douce maîtrise de l'animalité qui l'habite, l'être humain doit donc accepter sa limite structurelle s'il veut ne pas mourir. Je ne parle pas ici de la mort physique qui est inéluctable, mais de cette mort peut-être pire qui consiste à ne pas naître à soi-même¹¹. Or, s'il est un lieu où l'acceptation de cette limite est capitale, c'est la relation entre homme et femme. Que cette relation soit constitutive de l'humain créé « mâle et femelle » (1,27), le Seigneur Dieu lui-même le souligne : ce qui n'est « pas-bien » – ce qui s'oppose au « c'est bien » constaté par sept fois lors de la création –, c'est l'isolement de l'être humain. C'est qu'il est vital pour lui d'être inscrit dans une relation de vis-à-vis (2,18).

Mais le narrateur ne tarde pas à raconter la difficile réalité de cette relation vitale¹². Lorsque, à l'instigation du serpent, le désir humain se pervertit en convoitise, le rapport entre homme et femme se dégrade. Voici comment Dieu décrit à la femme les suites du choix de la logique du tentateur : « Vers ton homme ton avidité et lui dominera sur toi » (3,16b). La volonté de mainmise sur l'autre, le désir de « l'avoir » par ruse ou par force et de détourner sa soif de relation pour l'asservir ou l'utiliser, voilà bien des fruits de la convoitise. Du reste, cela ne tarde pas à se concrétiser : l'humain nomme « sa femme » comme il l'avait fait avec les animaux (cf. 2,20)¹³, privilégiant chez elle la fonction maternelle (3,20) dont Dieu vient de parler (3,16). Ce n'est pas un hasard. Car, l'humain appelle sa femme Ève en réaction à ce qu'il vient de s'entendre dire, à savoir qu'il retournera à la poussière (3,19). Dès lors, dans ce nom, on peut sans doute entendre l'écho du désir de vie de cet humain qui, découvrant qu'il est voué à la mort, cherche à conjurer ce sort en désignant sa femme comme celle qui lui engendrera des fils.

Cette prise de pouvoir constitue l'arrière-plan de l'histoire de Caïn. Au début du chapitre 4, le narrateur continue en effet son récit en rappelant ce que l'humain vient de faire avec « sa femme ». « Or l'Humain avait connu *Havvâ sa femme* », dit-il (4,1). « Connaître », n'est-ce pas un acte de maîtrise et de pouvoir, que le serpent présentait comme privilège divin et que les humains pourraient acquérir (3,5) ? Or ici, seul l'homme est sujet de ce connaître, la femme en étant l'objet, et objet possédé (« sa femme »). Voilà ce qui réalise ce que disait le Seigneur Dieu : « ton homme dominera sur toi » (3,16b)¹⁴. Et comment Ève réagit-elle à cette mainmise sur elle ? Comme le Seigneur l'avait dit, l'élan de sa convoitise se porte vers « son homme » (3,16b), c'est-à-dire... son fils : « J'ai acquis un homme avec le Seigneur », dit-elle en le nommant Caïn (4,1b). Se posant comme sujet, elle fait de lui un objet de possession, tout en évinçant son mari, qu'elle remplace par son fils en tant qu'homme et par le Seigneur en tant que père ! Tout en rendant à son homme la monnaie de sa pièce, elle désigne Caïn comme l'objet qui comble son propre désir – en réalité, son envie de mainmise, de domination. Dans ces conditions, faudra-t-il s'étonner que Caïn soit saisi plus tard d'une convoitise jalouse qui le poussera à éliminer Abel qui, parce que son offrande attire le regard favorable du Seigneur, constitue à ses yeux un obstacle à sa jouissance du tout ?

Ainsi, ce n'est pas seulement le problème de la relation entre homme et femme qui se pose d'emblée dans le récit. C'est aussi celui des conséquences sur les fils de la tournure que prend une telle relation, et de la capacité des fils à « quitter père et mère » (2,24), non pas en

¹¹ Voir P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 1. Essai de lecture*, Paris, 1976, p. 199.

¹² Je fonde ce qui suit dans mon article « Adam et Ève : la jalousie de Caïn », p. 5-10.

¹³ Dans le récit, celui qui se nomme lui-même « homme » (*'îsh*) en 2,23, continue d'être appelé l'Humain (*ha'adam*) par la suite, sauf là où la perspective est celle de la femme (3,6b et 16b) : le narrateur suggère ainsi qu'il se comporte comme s'il était encore le tout de l'humain en dépit de sa séparation d'avec la femme.

¹⁴ En ce sens, BALMARY, *La divine origine*, p. 185-188.

s'éloignant d'eux géographiquement mais en prenant les distances vis-à-vis de leurs choix de vie et des séquelles qu'ils laissent chez eux. Il en va en effet pour les fils de la capacité à s'inscrire dans des relations vraiment « autres » – s'attacher à une femme et devenir un être unique. N'est-ce pas cela que le Seigneur suggérera à Caïn en l'invitant à maîtriser la convoitise héritée de ses parents et qui menace son devenir (4,7b), reprenant les mots qu'il adressait à Ève pour décrire comment la convoitise avait abîmé sa relation à son homme (3,16b) ?

Abraham et Sara

La question de l'« engendrement » – de la relation entre un homme et une femme donnant lieu à la naissance d'un enfant –, est donc bien au cœur du récit des origines. Deux aspects y sont intimement liés : le rapport entre homme et femme, et la place que le fils peut ou non trouver dans l'entre-deux. Reprise dans le cycle d'Abraham, cette thématique y fait l'objet d'un intense travail narratif, assurément l'un des fils rouges de ce cycle par ailleurs un peu décousu : la stérilité de Sarai empêchant la promesse de descendance de se réaliser, l'attente d'un fils est relancée plusieurs fois dans l'histoire et y ménage un certain suspense.

L'ordre initial du Seigneur enjoint à Abram de quitter son père pour vivre sa propre aventure : « Va-t'en de ta terre et de ton enfantement et de la maison de ton père, vers la terre... » (12,1a). Abram obtempère. Physiquement du moins, puisqu'il part. Mais il ne coupe pas pour autant tout lien avec son père. Car il reproduit ce que ce dernier avait fait auparavant, « prenant » ses familiers dépendant de lui et « sortant pour aller en terre de Canaan » (12,5, voir 11,31a). Il se tourne ainsi dans la direction qu'avait déjà choisie Tèrakh avant de s'arrêter en route (11,31).

La famine sévissant en Canaan, Abram descend en Égypte : il a peur de mourir et a envie de trouver à manger, dût-il pour cela s'éloigner du pays où le Seigneur a promis de le bénir, donc de le faire vivre (12,10-20)¹⁵. Arrivé là, il redoute d'être tué à cause de Sarai, sans que le narrateur dise si le péril est réel ou non. Pour s'en protéger, Abram demande à Sarai de dire qu'elle est sa sœur, « pour que cela soit bien pour moi à cause de toi et que je vive grâce à toi » (12,11-13). Le contenu du mensonge d'Abram est instructif : inviter Sarai à se faire passer pour sa sœur¹⁶, n'est-ce pas en quelque sorte régresser vers la « maison du père » ? Car, face au danger, Abram montre qu'il accorde toujours une valeur protectrice à la famille et au père, que la parole divine lui a ordonné de quitter. Mais ce repli a des conséquences dans sa relation aux autres. En effet, par rapport à Sarai, Abram se place spontanément au centre puisqu'il lui demande de sacrifier ce qu'elle est à son bien à lui, à son envie de se préserver d'un hypothétique danger. En outre, il considère a priori les Égyptiens comme de dangereux rivaux auxquels il est permis de mentir pour se protéger d'eux. Voilà qui confirme que c'est bien la convoitise qui commande Abram qui, dans la mesure où il ne parvient pas à quitter son père, ne semble pas à même d'être juste avec les autres.

Les épisodes qui suivent touchent à la problématique du couple de manière indirecte, à travers la question du fils : quand il suggère à Lot de se séparer de lui pour éviter un conflit inutile, Abram renonce aussi à prendre le fils de son frère pour remplacer le fils qu'il n'a pas (Gn 13). Mais quand le Seigneur réitère sa promesse d'une descendance (Gn 15), Sarai,

¹⁵ Sur cet épisode, voir A. WÉNIN, « Abram et Sarai en Égypte (Gn 12,10-20) ou la place de Sarai dans l'élection », *Revue Théologique de Louvain* 29, 1998, p. 433-456. J'y montre les liens entre ce récit et celui de la faute d'Adam et Ève en Gn 2-3.

¹⁶ Fiable dans ce type de récit, le narrateur contredit cette allégation : Sarai est la belle-fille de Tèrakh (11,31), quoi qu'il en soit des explications embarrassées d'Abraham (20,12).

toujours stérile, intervient. Selon elle, si elle n'a pas donné de fils à Abram malgré les promesses, c'est que le Seigneur l'a empêchée d'enfanter (16,1-2). Mais au lieu de l'interpeller, elle préfère imaginer une solution où elle gardera, croit-elle, la maîtrise sur les événements. Elle prie Abram d'aller vers sa servante égyptienne dans l'espoir d'avoir un fils par elle. Cherchant à assouvir son envie et à combler son manque, elle dispose de son mari et de sa servante (16,3) avec une convoitise similaire à celle qui avait poussé Abram à disposer d'elle en Égypte : elle met au centre son désir de fils et utilise les autres comme moyens de le satisfaire. Le lecteur devine déjà derrière Saraï l'ombre de la mère de Caïn. Quant à Abram, il se laisse faire, sans résister à l'idée que la convoitise dicte à sa femme. Sans rien dire, comme l'humain, il « écoute la voix de sa femme » (16,2b, cf. 3,17a) pour « consommer » le fruit qu'elle « prend » et lui « donne » (16,3, cf. 3,6). Mais l'envie est mauvaise conseillère. Aussi ne s'étonne-t-on pas de voir Hagar rendre à Saraï la monnaie de sa pièce, et la situation s'envenimer entre les époux. Car c'est Abram que Saraï prend à partie, lui reprochant la violence qu'elle subit (16,5). Elle a raison, d'ailleurs. Car, plutôt que de se plier sans plus à son envie, Abram aurait dû lui résister et refuser ses subterfuges dictés par la convoitise, s'en remettant au Seigneur pour ce qui est de la promesse.

À ce point, le lecteur perçoit les dysfonctionnements dans ce couple où chacun à son tour se laisse prendre par la convoitise, reproduisant à sa façon l'erreur d'Adam et Ève. Mais le Seigneur intervient (Gn 17). Il invite Abram à renoncer au nom que ses parents lui ont donné – une autre façon de quitter le père –, pour entrer dans la destinée féconde que Dieu lui ouvre (17,2-6). Il lui faut pour cela entrer dans une logique d'alliance (17,7-8) qui suppose qu'il consente à une perte, un manque, à l'inverse de ce qu'a fait l'humain du jardin. Signe de ce consentement, la circoncision marquera justement sa chair d'un « en-moins ». Celui-ci, ce n'est pas un hasard, affectera précisément l'organe opérant le trait d'union entre lui et sa femme dans la rencontre destinée à être féconde (17,10-14). Si Abraham consent à ce manque en vue de la rencontre avec l'autre, s'il acquiesce à la logique d'alliance que la circoncision implique, il aura fait un grand pas vers l'ajustement de sa relation à Saraï. Il pourra l'appeler de son vrai nom, un nom que n'affecte pas le possessif de première personne : « Sarah »¹⁷. Ainsi ajustée, cette relation sera le lieu de la bénédiction de Sarah par qui Dieu donnera à Abraham un fils, prémisse d'une large descendance (17,15-16).

En acceptant la circoncision, Abraham épouse donc une logique d'accueil de l'autre dans sa différence. La fameuse scène aux chênes de Mamré confirme que le changement a eu lieu (Gn 18). En plein midi, le vieil homme réserve un accueil empressé à trois inconnus, signe de sa disponibilité à l'autre. C'est même un renversement du drame de l'Éden qui se joue là, dans le repas « sous l'arbre » auquel on assiste (18,8). Depuis le chapitre 3, on n'a plus parlé de repas et d'arbre. Et voilà qu'ici, c'est « sous l'arbre » que, aidé par sa femme, un homme « prend » de ce qui est à lui pour le « donner » à « manger » à autrui (18,7-8)¹⁸. Le consentement à la limite que suppose la circoncision est donc bel et bien réel : Abraham est entré dans la logique du don, qui est celle de Dieu.

Après qu'Abraham s'est montré capable d'un tel accueil de l'autre, on comprend que le Seigneur confirme la naissance d'un fils que ses père et mère seront à même d'accueillir comme un véritable « autre ». Et le rire de Sarah, comme celui d'Abraham dans la scène

¹⁷ Voir M. BALMARY, *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, 1986, p. 165-173, qui prolonge Rachi

¹⁸ Avant le « et ils mangèrent » qui finit la phrase comme en 3,6, la paire de verbes, présente pour la première fois en 3,6, « prendre et donner », est reprise deux fois en 18,7-8 à propos de nourriture. De plus, la façon de qualifier le veau rappelle par un jeu de sons l'arbre du connaître bien et mal.

précédente, montre le réveil d'un espoir qu'ils ne croyaient plus possible, signe qu'ils avaient sans doute renoncé à l'idée d'« avoir » ce fils qui, à présent, leur est donné comme en excès (18,12, cf. 17,17). Mais avant qu'il puisse naître, Abraham devra encore faire la vérité sur sa relation à Sarah. Grâce à la droiture d'Abimélek (Gn 20), il saura reconnaître que, chaque fois qu'il se sentait menacé dans son errance « loin de la maison de son père », c'est à sa femme qu'il demandait de pallier l'absence de cette figure protectrice en le présentant comme son frère. Il apprend ainsi que, pour que sa femme soit pour lui autre chose qu'une sœur, il lui faut « quitter son père » pour de bon, en faisant la vérité sur ce qui l'empêchait de rompre ce lien : la peur de l'autre (20,11-13).

« L'homme quittera son père et sa mère et se joindra à sa femme et ils deviendront une chair unique » (2,24). Cette sentence du narrateur, on le voit, est subtilement illustrée dans l'aventure d'Abraham et Sarah. Mais une fois ceux-ci devenus parents, la même sentence prend un autre sens, pour signaler au père et à la mère que le fils aura à les quitter pour vivre sa vie dans une relation tout à lui. Ainsi prévenu, un père qui a lui-même su faire ce chemin, aura à cœur d'encourager son fils à ce détachement, voire de l'accompagner un moment sur ce chemin. De ce point de vue, la suite de l'histoire d'Abraham est exemplaire. Dans deux scènes intenses en partie parallèles, Dieu enjoint à Abraham de se détacher d'Ismaël puis d'Isaac. Même si ce n'est pas de gaieté de cœur, Abraham obéit. Il renvoie Ismaël avec sa mère, Hagar, qui ne retiendra pas son fils à elle, puisqu'elle lui trouvera une femme, avant de s'effacer pour lui laisser vivre sa vie (21,8-21).

Vient ensuite le tour d'Isaac (22,1-19). Dans un ordre qui renvoie Abraham à l'appel initial lui demandant de laisser son père, Dieu l'invite à faire monter son fils pour un holocauste sur une montagne. La parole est ambiguë : Abraham doit offrir un sacrifice avec Isaac ou offrir celui-ci en sacrifice¹⁹ ; autrement dit, garder Isaac avec lui en offrant un sacrifice pour remercier Dieu de le lui avoir donné, ou renoncer à retenir le don reçu et l'offrir à celui qui le lui a donné – ce qu'est justement un sacrifice. Abraham est donc contraint d'opter pour l'un ou l'autre sens, et le narrateur raconte avec beaucoup de finesse comment ce père supporte la tension jusqu'au moment où, en l'absence d'autre victime, il pose le choix radical. Alors le Seigneur interrompt le geste meurtrier et reconnaît la justesse du choix posé par Abraham. Le couteau en sa main ne lui servira plus qu'à couper le lien par lequel il avait lié son fils, et à sacrifier le bélier, animal figurant la puissance paternelle menaçant la vie du fils, si elle ne consent pas à la coupure. Une fois Sarah disparue, Abraham fera en sorte que son fils vive sa vie avec une femme qui aura elle-même choisi de quitter père et mère, après que ceux-ci aient consenti à ce que le serviteur d'Abraham leur a présenté comme volonté du Seigneur (24,50-52.57-58).

Jacob, et surtout Joseph

Dans l'histoire de Jacob, la question des relations du couple et de ses enfants reste bien présente. Les débuts des aventures de Jacob puis de Joseph sont marqués par la préférence du père ou de la mère pour un fils, point de départ de l'intrigue, marqué par un problème de convoitise et de jalousie (25,27-28 ; 37,3 cf. 29,30). De son côté, Laban a de la peine à renoncer à ses filles, et cela détermine une part de son conflit avec Jacob (29,23-28 ; 31,26). De même, les relations entre père et fils sont cruciales dans les affaires de Sichem (Gn 34) et au début de l'histoire de Juda et Tamar (Gn 38). Cette problématique du lien entre parents et enfants est donc bien présente dans la seconde partie du livre. Elle y est cependant un peu

¹⁹ Voir A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham* (Le livre et le rouleau 8), Bruxelles, 1999, surtout p. 35-38.

éclipsée par une autre relation essentielle, celle qui unit les frères et les divise – je vais y venir. Il est néanmoins une page à laquelle il faut s'arrêter, car, de nouveau, Joseph y inverse les choix de l'humain de l'Éden. Cette page constitue le point d'aboutissement de l'exploration narrative de la problématique du couple et de l'enfant qui en est issu.

Dans l'épisode de la séduction de Joseph par la femme de Potiphar (39,7-20), la relation entre homme et femme s'engage à nouveau sur le mode de la convoitise. Séduite par la beauté du jeune homme, cette femme se laisse faire par sa convoitise et tente de plier Joseph à son désir. Impuissante à lui dicter sa loi, elle se venge avec une perversité consommée, cherchant à détruire celui qu'elle n'a pu avoir. Car Joseph, respectueux de la limite qui signe la différence entre son maître et lui, refuse de « manger le pain de son maître », en clair, de coucher avec sa femme (39,9, cf. v. 6). Résistant à l'envie d'avoir et la femme du maître et sa place, il affiche son rejet de la logique du prendre, où le maître serait un concurrent à écarter et son épouse, un objet de jouissance. Ce serait un grand mal, précise-t-il, un péché contre Dieu que de céder à l'envie qui a entraîné les humains de l'Éden du côté de l'animalité. Et Joseph d'invoquer le Dieu qui, depuis le commencement, pose et garantit des limites en vue de rendre possibles les justes relations qui font la bonté de la création. Comment, dès lors, ne pas voir dans la nudité de Joseph fuyant sans vêtement, le signe de son innocence, celle que l'humain et sa femme avaient galvaudée en cédant à la convoitise, avant de se cacher l'un à l'autre au moyen de tuniques de peau ?

Lorsque le narrateur montre Joseph refusant délibérément la convoitise, le lecteur comprend qu'il a bel et bien quitté son père et sa mère. Non pas parce que Rachel est morte et que l'exil l'a éloigné de Jacob ; mais parce qu'il a abandonné la logique d'accaparement, de mainmise et de mensonge apprise de ses parents dès son jeune âge (29,15–31,54). Ayant fait ce pas, Joseph peut s'attacher à sa femme, la fille d'un certain Potiphèra dont le nom rappelle celui de son ancien maître Potiphar – comme si, après avoir refusé en toute droiture de prendre la femme, il pouvait recevoir la fille en mariage (41,45)²⁰. De cette union naissent deux fils dont les noms disent le chemin parcouru. Nommant Manassé, Joseph évoque la distance prise avec la maison de son père, où la convoitise semait le malheur (41,51). Quant au nom d'Éphraïm, il parle de la fécondité permise par cette prise de distance (41,52). Plus loin, Joseph se séparera symboliquement de ses fils en laissant son vieux père les adopter (48,5). Et lorsque, à cette occasion, la préférence de Jacob se portera sur le plus jeune des deux, cela se fera dans la clarté et ne donnera lieu à aucune jalousie (48,13-20), signe que l'envie, qui avait amené Caïn à tuer son frère, a été désamorcée.

Le difficile rapport entre homme et femme est certainement un des fils rouges de la Genèse. Il apparaît d'autant plus capital que de lui dépend non seulement la fécondité des humains, mais aussi le futur des fils. En gros, trois modèles sont présentés : l'échec d'Adam et Ève scellé par le tragique destin d'Abel et de Caïn (les relations matrimoniales agitées de Jacob en sont une variante) ; le lent apprentissage par Abraham et Sarah de l'ajustement mutuel ouvrant un lieu pour un fils à naître ; l'idéal de Joseph qui, quel qu'en soit le prix, refuse la convoitise, se mettant ainsi dans les conditions pour devenir un donneur vie. Au gré

²⁰ La tradition juive fait le lien entre les deux hommes : voir Rachi sur 41,45, et J. EISENBERG, B. GROSS, *Un Messie nommé Joseph. À Bible ouverte*, V, Paris, 1983, p. 342-343. Dans cette ligne, si « la femme du maître » représente une figure maternelle, le refus de Joseph peut être compris comme un non à la mère et à l'éviction du père, le rejet d'une relation incestueuse analogue à celle d'Ève et Caïn. Cela éclaire autrement le mariage de Joseph : il reçoit la fille (de Potiphèra), après avoir refusé la mère au nom du mari et père (Potiphar).

de ces variations sur le thème, le narrateur invite ses lecteurs à une profonde réflexion sur la famille.

3. Les frères, des ennemis ?

Au commencement...

Dans la Genèse, frères et sœurs vivent la plupart du temps des rapports houleux minés par l'envie et le mensonge, dont l'origine est souvent liée aux avatars de la relation entre les parents. Le pain quotidien de la fraternité, serait-ce le conflit, la violence ? En tout cas, la fraternité n'est pas un donné de départ, un bien inné que l'on pourrait perdre et retrouver. Au fil du récit, elle apparaît plutôt comme une lente et difficile construction qui se réalise au prix de la maturation des êtres à travers luttes, déchirements et réconciliations, maturation dont l'enjeu ultime est rien de moins que l'épanouissement de la vie.

À nouveau, le début du récit campe la problématique à merveille. En nommant son aîné Caïn, Ève, on l'a vu, prend possession de lui pour combler son manque (4,1). Le rapport fusionnel qu'elle instaure ainsi avec son fils ne fait pas place à un tiers humain. Et si le Seigneur est comme assigné à la place du père, il se tient d'abord à l'écart. Cette logique de fusion est si forte qu'Abel n'est pas présenté comme fils, mais comme frère de Caïn. Et pas un mot de sa mère à son sujet. Du reste, son nom le suggère, il n'est pas plus consistant qu'un souffle. Mais les choses changent quand le Seigneur considère Abel et non Caïn. Ce faisant, il rétablit la justice en faveur du frère ignoré par Ève (4,4b-5a), tandis que son regard lui donne consistance aux yeux de Caïn, qui se voit ainsi invité à compter avec un frère et donc à quitter la fusion où sa mère le tient.

En réalité, le Seigneur joue là le rôle du « père », rôle dont il a été en quelque sorte investi par Ève elle-même (4,1b) : en « mettant du tiers », il tente d'ouvrir Caïn à un horizon autre que le désir de sa mère. Et sa faveur pour Abel, dans la mesure où elle bat en brèche la confusion où Ève maintient Caïn, a quelque chose de créateur pour celui-ci : c'est une réelle chance de vie pour lui, un appel à des relations plus larges, plus justes. Mais il est toujours pénible de devoir faire le deuil d'une fusion heureuse en s'opposant au désir d'une mère. Or, l'enjeu est de taille. Car celui qui, comme Caïn, ne parvient pas à franchir ce cap douloureux s'exclut de la fraternité. À la fin du récit, Caïn ne soulignera-t-il pas qu'un tel échec est insupportable, en ce qu'il voue l'être à l'errance en le chassant du lieu où il peut s'épanouir et en le livrant à sa peur de l'autre (4,14) ?

Avec l'histoire de Caïn, le narrateur présente donc la fraternité comme une tâche difficile, tâche d'emblée compromise par les antécédents du côté parental, et sans cesse sous la menace de l'envie et de la jalousie. Dans la suite de son récit, le narrateur revisite à plusieurs reprises cette relation capitale pour l'épanouissement des humains, développant tour à tour diverses issues positives au conflit fraternel.

Jacob et Ésaü, mais aussi Laban

Focalisée sur le couple et l'enfant, l'histoire d'Abraham ne s'attarde guère à la question de la fraternité. Le seul problème de cet ordre qu'Abraham rencontre touche sa relation avec Lot. Il est d'ailleurs vite réglé (Gn 13). Pour éviter la dispute avec son « frère » (13,8), Abram propose de mettre des distances entre eux ; et renonçant à la convoitise, il laisse Lot faire son choix en premier (13,9-13). Après la séparation, il ne refusera pas sa solidarité « fraternelle » à Lot (14,14.16).

Une autre affaire de frères marque la fin du cycle d'Abraham. À cause de Sarah qui ne veut pas que le fils de la servante partage l'héritage avec « son fils » (21,10) – encore la convoitise –, Isaac va être comme interdit de fraternité, privé de son frère. À première vue, cela ne fait guère problème. Mais plus loin, le lecteur apprend qu'Isaac s'est installé au puits de Lahai-Roi (24,62 ; 25,11) où la naissance et la destinée d'Ismaël furent annoncées à Hagar (16,11-14). Il voit Isaac, devenu père, préférer son aîné Ésaü, un chasseur, coureur des grands espaces comme Ismaël (25,27, cf. 21,20). Puis il voit Ésaü épouser la fille de son oncle pour plaire à son père (28,8-9). Tout se passe comme si la préférence d'Isaac pour son fils aîné était liée au fait qu'il a été très tôt privé de son frère aîné.

Quant à Rébecca, alertée par un oracle qui semble privilégier le petit, elle jette son dévolu sur Jacob (25,23.27)²¹. Le moment venu, elle le pousse à tromper son vieux père aveugle pour s'emparer de la bénédiction d'Ésaü. Encore et toujours la convoitise de la mère et du fils. Pourtant, les choses s'inversent par rapport à Caïn : c'est ici le cadet qui est préféré par sa mère et qui, par envie, supprime deux fois son aîné, le privant de ce qu'il a de plus cher (27,36). Le rôle joué par la mère vis-à-vis du fils apparaît donc déterminant, comme avec Caïn. Cela dit, le lecteur qui n'a pu approuver Caïn, comprend à présent les ardeurs homicides d'Ésaü : n'est-ce pas Jacob qui a excité la jalousie et le dépit qui poussent son frère à vouloir l'éliminer ? Ce scénario meurtrier se serait d'ailleurs reproduit si Ésaü n'avait eu du respect pour son père (27,41) et si Jacob n'avait pas fui sa vengeance.

Dans ce conflit fraternel, le temps et la distance vont faire leur œuvre. La situation s'est tellement envenimée qu'une séparation était indispensable pour que la mort ne scelle pas une fois de plus l'échec de la fraternité. Vingt ans après, l'issue viendra d'Ésaü. En l'absence de son frère, il a prospéré (33,9 ; 36,6-7). Avec le temps et la fortune, sa jalousie rageuse s'est apaisée. Lorsque, la peur au ventre, Jacob reparaît, il cherche à amadouer Ésaü par des dons. Mais heureux de le retrouver, Ésaü court à sa rencontre, se jette à son cou et refuse ses cadeaux (33,4-9). Alors, dans le frère qui a renoncé à se venger, Jacob reconnaît l'image de Dieu. Puis il insiste pour qu'il accepte une part du fruit de la bénédiction volée autrefois (33,10-11). Réconciliés, les frères iront chacun leur chemin : la fraternité fait rarement bon ménage avec la promiscuité (33,16-17 ; 36,6-7).

Une issue positive différente met un terme à l'autre querelle fraternelle vécue par Jacob. Car c'est en « frère » qu'il est reçu par « le frère de sa mère », Laban, lorsqu'il fuit Ésaü (29,14-15)²². Mais la relation tourne vite en conflit – toujours la convoitise et le mensonge. Quand il voit qu'il risque de perdre gros, Jacob choisit la fuite (31,1-23). Mais Laban le rejoint. Alors, entre eux, la parole va ouvrir une voie. Dans une discussion orageuse, les adversaires mettent à plat leur différend, s'accablant de reproches (31,25-42). Ainsi soulagés, ils peuvent prendre en compte les intérêts de ceux qui les lient, les femmes et leurs fils, et conclure entre eux un accord de non agression. La fraternité, en effet, ne peut se passer de la confiance, d'un engagement qui unit les partenaires tout en garantissant à chacun son espace propre. Ainsi, une fois séparés, Jacob et Laban seront liés en « frères » (31,54) par la parole qu'ils se donnent et par le crédit qu'ils s'accordent mutuellement. En cessant de se mentir et de s'envahir, ils érigent un mur contre l'envie. Car, quand ils vivaient ensemble, la convoitise

²¹ Pour une approche littéraire du cycle de Jacob, voir J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Assen/Amsterdam, 1975, p. 86-241.

²² Voir aussi 27,43 et 28,5, puis 29,10.13, et surtout 29,12, où le narrateur insiste sur la « fraternité » qui lie Jacob à son oncle Laban.

semaient divisions et conflits ; à présent, le tas de pierres et la stèle qui les séparent témoignent de leur accord (31,24–32,1).

La fin du récit: Joseph et ses frères

Dans ces histoires d'hommes, les femmes ne sont pas en reste²³. Le narrateur relate aussi la jalousie entre deux sœurs, Léa et Rachel, chacune désirant tout à la fois l'amour du mari et de nombreux fils. L'escalade de la jalousie ne cesse que lorsque Rachel, l'aimée jusque-là stérile, a enfin un fils (29,31–30,24). Dans ce climat tendu où Jacob brille par sa passivité, naissent onze fils dont les noms témoignent de l'envie qui obsède les deux femmes dans la course au mari et à l'enfant. Aussi, n'est-il pas étonnant qu'un conflit déchire ces frères dès que Jacob manifeste sa préférence pour le jeune fils de la femme aimée (37,2-4). À nouveau, la fraternité est compromise par l'histoire agitée de parents dont les choix discutables engendrent et nourrissent la jalousie entre frères. Et à nouveau, la jalousie engendre la volonté d'éliminer le gêneur.

Le difficile devenir de la fraternité est central dans l'histoire de Joseph²⁴, qui revient sur un point fondamental déjà discrètement présent dans l'histoire de Caïn. Celui-ci, en effet, s'avère incapable de parler du tourment intérieur de la jalousie²⁵, et, faute de parler, il tue. La fraternité est donc en péril lorsque la parole est malade. Telle est la situation au début de l'histoire de Joseph : celui-ci noircit la réputation de ses frères devant son père ; et quand celui-ci lui montre sa préférence, les frères ne peuvent plus lui parler « en paix » (37,2-4). Les récits des rêves, perçus comme provocants, attisent la haine et la jalousie (37,5-11). Viennent ensuite le complot des frères pour tuer Joseph et mentir à Jacob (37,20), la demi vérité, bien pire qu'un mensonge, destinée à dissimuler le forfait à Jacob, tout en lui suggérant la mort de Joseph, enfin les paroles consolatrices mais pleines d'hypocrisie des fils (37,32-35).

Lorsqu'il retrouve ses frères, Joseph cherche le moyen d'instaurer la fraternité à l'échec de laquelle il a d'abord contribué²⁶. Il doit pour cela trouver la voie d'une parole juste entre eux et lui. Il commence pourtant par leur mentir non sans dureté, tout en leur dissimulant sa véritable identité. Ainsi, pour guérir la parole malade, Joseph prend le risque de jouer avec le mensonge et même avec une certaine violence²⁷. Mais il est sans convoitise et sa sagesse lui fait user de ces instruments du mal en vue du bien et de la vie. C'est ainsi que le lecteur voit se frayer peu à peu le chemin vers la parole juste : Joseph amène ses frères à revisiter le passé et à faire la vérité sur la souffrance qu'ils ont infligée à leur frère et à leur père. Il les conduit ainsi à une conversion intérieure (42,13.21-22.28.36-38), jusqu'au jour où, mis au test dans leur fraternité vis-à-vis de Benjamin, au lieu de se défaire à nouveau du préféré de Jacob, ils reconnaissent plutôt leur faute (44,16). Et Juda, qui avait proposé de vendre Joseph, s'offre comme esclave à la place de son frère pour protéger ce qui fait vivre son père : la relation

²³ Le thème de la rivalité entre femmes est amorcé par la relation tendue entre Sarah et Hagar (Gn 16 et 21).

²⁴ Pour une lecture de l'histoire de Joseph, voir A. SCHENKER, *Chemins bibliques de la non-violence*, Chambray, 1987, p. 13-40, et R. ALTER, *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau 4), Bruxelles, 1999, p. 211-239.

²⁵ Caïn ne parle pas, alors qu'en s'adressant à lui, le Seigneur ne cesse de lui poser des questions pour l'inviter à parler de ce qu'il vit.

²⁶ Notons que les protagonistes de la réconciliation ont dû renoncer aux manières d'être qui empêchent à la fraternité de naître : Juda accepte de faire la vérité sur la peur et la convoitise qui le poussent à mentir pour éloigner Shéla de Tamar (Gn 38) ; Joseph dit non à l'envie hypocrite de la femme de son maître (Gn 39) ; Jacob, la mort dans l'âme, renonce à Benjamin et apprend à faire confiance à ses fils (43,1-14).

²⁷ Si Joseph avait pardonné d'emblée, aurait-il permis à des hommes mus par la jalousie et le mensonge de devenir frères ? Rien n'est moins sûr.

privilegiée avec son préféré (44,18-34) – précisément ce qui avait causé la haine et la jalousie des frères en 37,3-4.

Au terme, la convoitise et la jalousie qui empêchaient la fraternité sont maîtrisées. Le mensonge et la ruse aussi. Et lorsque Joseph se dévoile, le narrateur note avec précision le retour de la parole échangée (45,15). Dans sa sagesse, ce dernier était conscient qu'il ne pouvait faire le chemin de ses frères à leur place, sans les priver d'eux-mêmes, sans les dépouiller de leur initiative et de leur liberté. S'il avait agi ainsi, il aurait rendu impossible la fraternité. Car celle-ci n'advient qu'au bout d'un long mûrissement permis par les pas que chacun fait vers l'autre en acceptant de renoncer à l'envie et au mensonge. Et il est vital d'y parvenir : la finale du récit ne souligne-t-elle pas que l'enjeu ultime de la fraternité, c'est la vie (50,20-21)²⁸ ?

La fraternité humaine

Dans la Genèse, le thème de la fraternité assume une autre dimension. En évoquant le peuplement de la terre après déluge, le narrateur le souligne : les nations naissent des trois fils de Noé (9,18-19 et 10,32). Les peuples sont donc frères en Noé. Entre eux, les alliances peuvent remplacer les liens du sang, unissant les partenaires par une forme de fraternité (26,31 et 31,46-54). Il est donc possible de lire comme des textes de fraternité bien des pages de la Genèse où l'on fait état de relations entre un membre du clan d'Abraham et des étrangers. Du reste, l'élection, ce choix injustifié de Dieu, reproduit entre l'élus et les peuples le problème qui se pose entre Caïn et Abel²⁹ : comme Abel, le Seigneur choisit Abraham. Et de même que le choix d'Abel offre à Caïn une chance de vie, fût-elle difficile à percevoir et à accepter, de même l'appel d'Abraham à être bénédiction représente pour « tous les clans du sol » la chance de pouvoir acquérir pour elles-mêmes cette bénédiction (12,3b ; 22,18 ; 18,18 ; 26,4 ; 28,14). Une seule règle à respecter : bénir Abraham (12,3a), c'est-à-dire consentir à reconnaître en lui l'élus et le béni de Dieu, en renonçant à le jalouser. S'il réussit ce test, le non élu aura apporté la preuve qu'il refuse la logique d'envie et de convoitise, qui empêchait Caïn de s'ouvrir à la fraternité et de saisir ainsi la chance de vie qu'elle représente³⁰.

Cette clé permet de mieux saisir par exemple l'enjeu de la brève rencontre entre Abram et Melkisédèq : après avoir béni Abram, il reçoit de lui une partie de ce qu'il a gagné lors d'une victoire qui montre qu'il est le béni de Dieu (14,18-20). De même, la relation entre Abraham et Abimélek apparaît dans une autre lumière : après les conflits et les tensions attisés par l'envie tant d'Abraham (20,2,11-13) que des Philistins (21,25-26), les deux parties viennent à un accord permettant à Abraham de rester dans ce pays (21,27.31-32). Un pacte similaire interviendra plus tard entre Isaac et Abimélek. Après un conflit tendu, celui-ci reconnaît en Isaac le béni avant qu'un repas l'associe à la bénédiction de l'élus avec qui il a scellé une alliance (26,26-31). Dans l'histoire de Joseph, le thème est également visible. Il suffira de rappeler la bénédiction de Potiphar qui s'appuie sur Joseph au lieu de jalouser ses succès (39,2-6a) ; celle de Pharaon élevant Joseph en qui il reconnaît l'esprit de Dieu (41,38-40), puis invitant Jacob et les siens à s'installer (47,7.10) ; ou encore celle de l'Égypte qui reconnaît en Joseph celui qui lui sauve la vie (47,25).

²⁸ Développements en A. WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité* (Le livre et le rouleau 21), Bruxelles, 2005.

²⁹ Voir BEAUCHAMP, *Accomplir les Écritures*, p. 250-256 : ailleurs, il parle d'un « remède... homéopathique, épousant une fois encore la forme du mal » (*Le récit*, p. 257).

³⁰ Voir A. WÉNIN, « Abraham : élection et salut », *Revue théologique de Louvain* 27, 1996, p. 3-24.

Cette extension du thème de la fraternité aux relations entre clans et entre peuples souligne à sa manière que le *shalôm* est sans cesse à construire, et qu'il dépend en bonne partie de la capacité des hommes à préférer l'alliance à la violence et à ce qui l'engendre : la peur et l'envie. Car il y a toujours entre les humains et les groupes des différences et des déséquilibres qui, à tort ou à raison, peuvent être perçus ou sentis comme injustes et violents. Et la Genèse, tantôt avec un réalisme quasi caricatural, tantôt avec un sens remarquable de la nuance, met en scène des êtres se débattant avec ces questions cruciales pour l'avenir de l'humanité et de la terre, questions auxquelles le lecteur lui-même est confronté jour après jour.

4. Conclusion

Tout au long de la Genèse, les relations structurant le monde humain ne cessent d'être mises en scène : rapports de couple, de générations, liens entre frères proches ou lointains. Dans ces relations fondamentales, se jouent les choix radicaux dont dépend le devenir de chacun et de tous, des choix qui engagent aussi l'avenir de la création de Dieu. C'est ainsi que la Genèse tend au lecteur une sorte de miroir où il peut à loisir regarder sa propre réalité, pour tenter de mieux saisir les mécanismes à l'œuvre « depuis toujours » dans la construction de l'humain, ou, au contraire, dans sa destruction. Inversement, la connaissance de l'humain, elle-même nourrie par la lecture de ce livre, offre une clé de lecture irremplaçable pour qui cherche à mieux comprendre ces récits.

En particulier, le narrateur s'attarde aux multiples facettes d'un mal qui, dès l'Éden, s'en prend aux humains et infecte ses relations fondatrices en donnant mauvaise tournure au désir qui les sous-tend : la convoitise et sa variante jalouse. Le lecteur est ainsi invité à prendre toute la mesure du mal humain qui lui est présenté dans une lumière crue. Car, quand le désir s'enlise dans l'avidité, le besoin à satisfaire – l'appétit, pour reprendre l'image du manger –, l'animalité s'empare de l'humain ; il devient alors prédateur de son semblable en qui il voit une proie, un rival ou un jouet. Comment, dans ces conditions, donnerait-il à son conjoint la place qui lui revient ? Comment laisserait-il ses enfants prendre le large ? Comment verrait-il autrui comme un frère ? Comment vivrait-il en paix avec l'étranger ? Comment éviterait-il que sa parole s'abîme dans le mensonge ?

Aussi, c'est au prix de la victoire sur cette convoitise que se construit l'avenir des humains. Il est donc essentiel qu'ils apprennent à convertir en désir de vie l'avidité qui le défigure et qui mène à la mort. Certes, ce retournement est œuvre de Dieu, en fidélité à son engagement de lutter contre le serpent (3,15). Cela aussi, la Genèse le raconte. Aux dires de Jacob, en effet, c'est Dieu le pasteur qui libère de tout mal (48,15-16). Et pour Joseph, c'est lui qui réussit à retourner la ruse du serpent et à tirer le bien du mal, transformant l'envie en désir véritable et la jalousie en fraternité pour assurer la victoire de la vie (50,20). C'est lui qui, dans les replis de l'histoire, enseigne aux humains, à travers leurs erreurs comme à travers leurs succès, à reconnaître ce qui fait leur malheur et à se garder des pièges tendus par la mort. C'est lui aussi qui, envers et contre tout, entretient au cœur des humains qu'il choisit le désir de vie pour tous et cette aspiration au « bien », qui est son désir depuis le commencement. Le livre de la Genèse serait-il lui aussi un signe de cette fidélité sans faille ?