

Université catholique de Louvain
Faculté de théologie



TITRE

Les messagers de Dieu dans le livre de la Genèse. Une
approche narrative.

Mémoire présenté par AYITE Ayi Aubain

en vue de l'obtention du
diplôme de Master en études bibliques, finalité
approfondie

Promoteur : Professeur Wénin André

Année académique 2009-2010

DEDICACE

A Adonäi,

A tous ceux par qui il apporte assistance et secours dans le monde,

A mon promoteur, le Professeur André Wénin, pour sa disponibilité et ses conseils avisés.

ABREVIATIONS

AB :	Anchor Bible.
BDB :	BROWN Francis, DRIVER S.R. et BRIGGS Charles A., <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> .
BJ :	Bible de Jérusalem
BHS :	Biblia Hebraica Stuttgartensia.
BKAT :	Biblischer Kommentar zum Altes Testament.
Chap. :	Chapitre.
DHAB :	Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Biblique
DDDB :	Dictionary of Deities and Demons in the Bible.
DEB :	Dictionnaire Encyclopédique de la Bible.
Dn :	le livre de Daniel.
E :	Rédacteur élohiste.
Ex :	le livre de l'Exode.
ETR :	Etudes Théologiques et Religieuses.
Ez :	le livre d'Ezéchiel.
Gn :	le livre de la Genèse.
GKC :	Gesenius – Kautzsch – Cowley (Grammaire).
JBL :	Journal of Biblical Literature.
Jb :	le livre de Job.
Jg :	le livre des Juges.
JSOT :	Journal for the Study of the Old Testament.
Is :	le livre d'Isaïe.
Ne :	le livre de Néhémie.
Nb :	le livre des Nombres.
Os :	le livre d'Osée.
p. :	page.
R :	le livre des Rois.
Qo :	le livre de Qohélet.
V. :	verset.
WBC :	World Biblical Commentary.
SDB :	Supplément au Dictionnaire de la Bible.
S :	le livre de Samuel.

TOB : Traduction Œcuménique de la Bible.

TDOT : Theological Dictionary of the Old Testament.

Tx : Texas.

Za : le livre de Zacharie.

INTRODUCTION GENERALE

La présente étude est une réflexion sur le thème : « Les messagers de Dieu dans le livre de la Genèse. Une approche narrative ». Ce thème est le reflet d'une curiosité. Le Dieu d'Israël et de Jésus-Christ est présenté comme un Dieu personnel qui est en relation constante avec son peuple. Dans cette perspective, l'Ancien aussi bien que le Nouveau Testament mentionne des anges qui parlent et agissent, et le lecteur comprend spontanément qu'ils sont envoyés par Dieu. Or, dans certains passages de l'Ancien Testament, on a l'impression que « l'Ange du Seigneur » et « le Seigneur » sont interchangeables. Nous sommes curieux de savoir ce qui peut être à la base de ce phénomène ? La plupart des commentaires sur la Genèse par exemple constatent le fait mais ne l'élucident pas vraiment. Cependant, des théories existent qui l'expliquent¹. Comme nous le verrons, la plupart de ces théories ne nous satisfont pas : elles ne relèvent pas de l'exégèse biblique comme discipline scientifique. L'unique qui en relève est la théorie de l'interpolation. L'explication qu'elle donne est acceptable et est d'ordre historico-critique : « L'ange de YHWH serait le produit de la spéculation théologique de basse époque insérée dans des textes plus anciens sous l'effet du souci de sauvegarder la transcendance divine »². Il nous semble qu'une approche narrative de la question ne manquera pas d'apporter une explication nouvelle pour enrichir le champ de la connaissance.

Notre méthode sera donc celle de l'exégèse narrative. Nous travaillerons surtout à partir du texte massorétique de la Biblia Hebraica Stuttgartensia, pour rester dans les limites que requiert un mémoire. Nous consulterons au besoin la Bible de Jérusalem et la Traduction Œcuménique de la Bible. Nous axons notre recherche sur le livre de la Genèse considéré comme le livre des commencements de l'histoire sainte, même s'il n'est pas le premier livre écrit de la Bible. Nous allons nous intéresser à toutes les occurrences du mot מלאך (*mal'ak*) traduit dans nos bibles par « ange »³. L'option pour le terme מלאך explique pourquoi nous ne nous intéresserons pas à Gn 3,24 où il est question de chérubins : ceux-ci « forment un cas particulier. Ils étaient originairement, des génies qui veillaient à la porte des temples et des palais babyloniens. Ils avaient une forme mi-humaine, mi-animale »⁴. Lorsque Gn 3,24 en

¹ Un exposé critique desdites théories figure dans le premier chapitre de cette étude (Cf. p. 15-16).

² P.-M. GALOPIN, *L'ange de YHWH*, dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 2002, p. 63.

³ Nous pensons en particulier à la B.J. et à la TOB.

⁴ J. DHEILLY, *Chérubin*, dans *Dictionnaire biblique*, Tournai, 1964, p. 186. Lorsque Gn 3,24 en parle sans description particulière, il en fait gardiens de chemin de l'arbre de vie, tandis qu'en Ex 18-22 et en 1 R 6,23-29, ils sont objets de décoration.

parle sans description particulière, il en fait des gardiens du chemin de l'arbre de vie, tandis qu'en Ex 18-22 et en 1 R 6,23-29, ils sont objets de décoration.

Les occurrences du mot מלאך sont les suivantes : Gn 16,7.9.10.11 ; 19,1.15 ; 21,17 ; 22,11.15 ; 24,7.40 ; 28,12 ; 31,11 ; 32,2.4.7 ; 48,16. Elles seront étudiées à partir de leur contexte, les unités littéraires (péricopes), où on les rencontre et qui sont : Gn 16,1-16 ; 19,1-29 ; 21,8-21 ; 22,1-19 ; 24,1-66 ; 28,10-22 ; 31,1-13 ; 48,1-20. Comme on peut le constater, ces péricopes se trouvent dans les cycles d'Abraham et de Jacob. Nous proposerons chaque fois une traduction de la péricope à étudier. Mais dans la seconde partie, il s'agira le plus souvent d'un extrait de péricope, car les récits sont plus longs. Après avoir justifié la délimitation et la structure de chaque péricope, nous en étudierons l'intrigue. L'étude de l'intrigue sera plus détaillée dans la première partie de notre réflexion que dans la seconde où le messager d'Adonai n'est plus qu'évoqué. Puis nous nous pencherons sur le rôle spécifique que joue l'« ange » dans le récit. Le but de cette méthode est de voir quelle conception le narrateur se fait des « anges », ce qui justifie le fait qu'il en fait mention, et quel rapport il établit entre Adonai et l'ange d'Adonai.

Cette étude comporte trois chapitres. Dans le premier chapitre, nous faisons un état de situation du sujet sous le titre : « Messagers et messenger de Dieu dans l'Ancien Testament ». Après avoir défini le mot hébreu מלאך (*mal'ak*), nous montrerons de façon générale la conception des « anges » qui se dégage de l'Ancien Testament, les difficultés de compréhension et de traduction et comment ces difficultés peuvent être résolues. A partir du premier chapitre, nous n'utiliserons plus le mot « ange », mais « messenger » pour être proche de l'étymologie. Dans le deuxième chapitre, notre réflexion porte sur « Les messagers de Dieu dans le cycle d'Abraham ». Nous étudions dans ce chapitre Gn 16,1-16 ; 19,1-29 ; 21,8-21 ; 22,1-19 et 24,1-66. Enfin, dans le troisième chapitre intitulé « Les messagers de Dieu dans le cycle de Jacob », nous étudions Gn 28,10-22 ; 31,1-13 ; 48,1-20. La subdivision du travail en fonction des deux cycles a pour but d'indiquer si les « messagers de Dieu » sont perçus de la même manière de part et d'autre, et s'il y a une évolution, comment elle-ci s'explique.

Signalons pour finir que toutes les fois où nous utilisons « Adonai », nous le faisons en référence au tétragramme YHWH (Yahvé), et que nous varions l'usage du nom « Dieu » avec celui d'« Elohim ».

CHAPITRE 1

MESSAGERS ET MESSENGER DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT

1.1 DEFINITION

Le mot hébreu מַלְאָךְ dérive de la racine *l'k* qui n'existe ni en hébreu, ni en akkadien, mais est attestée en ougaritique et dans d'autres langues sémitiques du Sud⁵ comme l'arabe ou l'éthiopien. Elle signifie « envoyer », « déléguer ». En éthiopien, elle a le sens précis de « envoyer un messenger », mais le substantif correspondant ainsi que celui que l'on trouve en araméen et dans le néo-hébreu, ont les mêmes sens que le mot hébreu מַלְאָכָה (envoi, travail, ouvrage)⁶. Par contre en ougaritique, le substantif *ml'ak* veut dire « messenger⁷ ». Il en est de même de son correspondant arabe *malakum* et du phénicien *ml'k*. Lorsqu'il passe dans l'hébreu, מַלְאָךְ garde le même sens, celui de « messenger ».

Le mot désigne une personne qui est chargée par une communauté (Nb 21,21) ou par un individu (Gn 32,4 ; Nb 22,5), de porter un message – soit un ordre, soit une requête – à un tiers. Celui-ci peut aussi être un individu ou une communauté (Jg 6,35). Le commissionné peut également agir au nom de celui qui l'envoie. Il peut être question d'un messenger personnel (Gn 32, 4-7) ou d'un messenger politique (2 R 9,18). Une certaine distance spatiale à parcourir constitue un élément essentiel dans la fonction du messenger.

Par ailleurs, le lien entre le messenger et le mandataire est tel que ce que l'on fait à celui-là, c'est à ce dernier qu'on le fait⁸. Par exemple, lorsque le roi Hanûn humilie les serviteurs que le roi David lui envoie pour lui présenter les condoléances à l'occasion du décès de son père, il est conscient d'avoir fait un affront à David lui-même (2 S 10,1-6). Ce lien est fonctionnel. Celui qui est porteur d'un message ne peut être identifié ou se sentir en lien étroit avec celui qui l'envoie que quand il est vraiment porteur d'un message. C'est

⁵ D. N. FREEDMAN et B. E. WILLOUGHBY, מַלְאָךְ, dans *TDOT*, t. 8, Grand Rapids, 1997, p. 309.

⁶ TOUZARD J., *Ange de Yahweh*, dans *SDB*, t 1, Paris Letouzey et Ané, 1928, p. 242.

⁷ D. N. FREEDMAN et B. E. WILLOUGHBY, מַלְאָךְ, dans *TDOT*, p. 309.

⁸ A. WENIN, *Anges et démons dans la Bible*, dans Collectif, *Anges et Démons en Ardenne et Luxembourg*, Bastogne, Musée en Piconrue, 2009, p. 51.

pourquoi il peut introduire le message par l'une ou l'autre des expressions suivantes : « au nom de... » ou « Parole de... ». On pourrait comprendre le caractère fonctionnel de cette identification à partir de la proximité sémantique qu'il y a entre les mots מלאך et מלאכה. Ce dernier a le sens de : « œuvre, travail », et signifie occasionnellement aussi « commission », « message ».⁹

Ce rôle d'intermédiaire que joue le מלאך dans les rapports humains ci-dessus évoqués, est utilisé pour décrire la relation entre Dieu et les hommes. Le messenger de Dieu peut être un homme. Dans ce cas, il est soit un prophète (Ag 1,13 ; Ml 3,1 ; 2 Ch 36,15-16), soit un prêtre (Ml 2,7 ; Qo 5,5 Cf. note). Ce peut être aussi les vents (Ps 104,4). Enfin, le messenger de Dieu désigne surtout un être spirituel, proche de Dieu. Pour bien rendre cet aspect, on traduit souvent en français מלאך par « ange », par dérivation du mot latin *angelus*. Le latin (la Vulgate) en effet, fait une distinction terminologique entre le messenger humain, *nuntius*, et le messenger divin, *angelus*.

Nous allons nous intéresser à ce dernier à travers l'Ancien Testament.

1.2 LES MESSAGERS DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Il est devenu habituel de déterminer les différentes périodes de l'Ancien Testament à partir de l'événement de l'exil en Babylonie avec ses trois déportations successives (597, 586 et 581). Traitant de la question des messagers, bien des chercheurs comme Dheilly¹⁰ et Galopin¹¹, distinguent la période préexilique, la période exilique et la période postexilique. Mais étant donné qu'à l'heure actuelle, il est presque impossible de dater avec précision tous les écrits de l'Ancien Testament et que tous ont connu des rédactions postexiliques, nous ne prendrons pas en compte un tel découpage. Sans prétendre contourner absolument la difficulté, nous parlerons, par rapport à l'exil, de livres contenant un matériau plus ancien, et de livres récents. Nous verrons ce que recouvre l'expression מלאך יהוה (messenger d'Adonai) du point de vue de sa fonction et de sa description.

⁹ H. RINGGREN, מלאך, dans *TDOT*, t. 8, p. 310.

¹⁰ J. DHEILLY, *Dictionnaire biblique*, p. 52-53.

¹¹ P.-M. GALOPIN, *Ange*, dans *DEB*, 2002, p. 60.

1.2.1. Dans les textes plus anciens

Dans les livres dont on peut raisonnablement penser qu'ils ont été rédigés avant l'exil, il est d'abord question d'êtres spirituels présentés comme membres de la cour de Dieu (Ps 89, 6-8 ; Jb 1,6 ; 1 R 22,19-22 ; Is 6,1-7). Ils ne font l'objet d'aucune description, et sont désignés globalement par les expressions « fils de Dieu » (Ps 89,6-8 ; Jb 1,6), « armée du ciel » (1 R 22,19-22 ; Ne 9,6), « séraphins » - littéralement « brûlants » - (Is 6,1). L'un d'eux, dans le livre de Job, est nommé « le Satan » (Jb 1,6 ; 2,1).

Le rôle de ces êtres spirituels formant la cour de Dieu n'est pas clairement défini. Nous savons néanmoins que Dieu peut en désigner parmi eux pour une mission déterminée. Ainsi en 1 R 22,19-22, Dieu leur demande : « Qui trompera Achab pour qu'il marche contre Ramot de Galaad et qu'il tombe¹² ? » En Is 6,1, ils chantent la sainteté de Dieu et l'un d'eux purifie les lèvres d'Isaïe. A priori, on peut déduire que c'est de cette cour céleste que provient aussi le messenger d'Adonaï. Les quelques rares fois où les rédacteurs parlent de son aspect, ils le présentent sous une forme humaine (Gn 18,1-15 ; Jg 13). Toutefois, certains détails montrent qu'il n'est pas un homme ordinaire. Ainsi par exemple, la façon dont le messenger de Dieu quitte Manoah et sa femme, en montant dans la flamme du feu de l'holocauste (Jg 13,17-22).

Sa fonction primordiale, d'après l'étymologie du mot, est de transmettre le message de Dieu aux humains. C'est ainsi qu'il apparaît à Moïse dans une flamme de feu en Ex 3, pour le charger d'aller délivrer les israélites de la main de Pharaon. Gédéon, d'une façon analogue, reçoit la mission de libérer Israël de la main de Madiân (Jg 6,11-22). Quelques fois aussi, il s'agit d'annoncer la naissance d'un fils. Cela apparaît dans l'épisode de la visite des trois hommes à Abraham en Gn 18,1-15. De même en Gn 16,7-12, Hagar, servante de Sarah, alors qu'elle est enceinte, apprend du messenger d'Adonaï qu'elle enfantera Ismaël. La naissance de Samson est également annoncée par le messenger d'Adonaï (Jg 13,3-21).

En plus de cette fonction de messenger, il est généralement question aussi d'accomplir la parole ou la promesse de Dieu. Dans ce cas, le messenger de Dieu est présenté comme un précurseur, celui qui prépare la réussite d'une entreprise, et qui protège l' élu de Dieu ou le sauve d'une situation tragique. Ainsi, c'est grâce à lui que le serviteur d'Abraham réussit à trouver dans la maison de son maître une femme pour le fils de ce dernier (Gn 24,7.40). Par deux fois, Hagar reçoit son secours. Alors que celle-ci erre dans le désert, le messenger de Dieu lui apparaît et lui recommande de retourner chez sa maîtresse Sara, femme d'Abraham (Gn 16,7-13). Plus tard, sous l'instigation de cette dernière, Abraham la renvoie avec son enfant.

¹² Traduction de la TOB.

Hagar se retrouve à nouveau dans le désert avec son fils sur le point de mourir de soif. Le messager de Dieu lui indique un puits (Gn 21,15-19). C'est encore lui qui protège les fils d'Israël lors de la sortie d'Égypte (Ex 14,19 ; Nb 20,16) et qui les précède dans leur marche vers la terre promise (Ex 23,20.23 ; 32,34). Le prophète Elie, accablé de faim et de fatigue lors de sa fuite devant la reine Jézabel, reçoit son aide également (1 R 19,4-8).

Si nous pouvons, à partir de tous ces cas, dire que le messager de Dieu apparaît comme « l'agent de l'assistance de Dieu à Israël »¹³, que son intervention est bienfaisante, il nous faut aussi relever qu'il peut châtier. C'est ainsi qu'Israël fait les frais du recensement du peuple par David (2 Sm 24,16-17 // 1 Ch 21,14-16). De même, le messager d'Adonaï ne laisse pas impunie l'outrecuidance de Sennachérib, roi d'Assyrie. Celui-ci voit son camp décimé après avoir méprisé le Dieu d'Israël et projeté d'assiéger sans encombre Jérusalem (2 R 19,35). Par ailleurs, le messager de Dieu menace d'une épée le prophète païen Balaam chargé par le roi de Moab de maudire Israël (Nb 22,22-35).

On peut conclure à propos des textes anciens que le messager d'Adonaï qui ne fait jamais l'objet d'une description particulière, apparaît, nous l'avons dit plus haut, sous une forme humaine, avec un soupçon de mystère. Ainsi que nous le verrons, il y a quelque fois confusion entre Dieu et lui (Ex 3 ; Jg 13,17-22). Nous classons ses fonctions en trois catégories générales : annoncer un message, protéger et sauver, châtier. La deuxième catégorie est prépondérante dans les textes, et toutes ces fonctions se résument en une fonction de salut.

Qu'en est-il dans les écrits qu'on pourrait situer après l'exil ?

1.2.2 Dans les écrits plus récents

Ainsi que le fait remarquer à juste titre Wénin dans son article *Anges et démons dans la Bible*¹⁴, il y a une certaine continuité entre les écrits plus anciens et plus récents dans la façon dont le messager de Dieu est présenté. Dans les écrits plus récents, rédigés pendant ou après l'exil, il apparaît encore que le messager d'Adonaï est envoyé par Dieu pour secourir et sauver les fidèles du Seigneur. Ainsi dans le livre de Daniel, après que le roi Nabuchodonosor a condamné Chadrak, Mechak et Abed-Négo au supplice de la fournaise ardente pour avoir refusé d'adorer la statue qu'il a fait ériger, il fait une découverte tout à fait bouleversante : « Béni soit le Dieu de Chadrak, Mechak et Abed-Négo, lui qui a envoyé son ange et délivré ses serviteurs » (Dn 3,25.28-29). Daniel lui-même en a fait l'expérience lorsqu'il a été jeté

¹³D. N. FREEDMAN et B. E. WILLOUGHBY, מַלְאָכִים, dans *TDOT*, t. 8, p. 318.

¹⁴A. WENIN, *Anges et démons dans la Bible*, p. 55.

dans la fosse aux lions par le roi Darius dont il a bravé l'ordre : « Mon Dieu a envoyé son ange et fermé la gueule des lions qui ne m'ont fait aucun mal » (Dn 3,23). C'est aussi dans cette perspective du salut que Juda Maccabée implore le secours du bon ange de Dieu (2 M 15,22-24), et que l'on peut ranger les textes comme Sg 18,14-16 ; Ps 34,8 ; 35,4-6.

A côté de cette continuité, quelques nouveautés apparaissent dans les écrits plus récents.

On peut en effet constater que de façon générale, il y a une description plus précise¹⁵ des anges ou des êtres célestes comme les chérubins (Ez 1, 1-14 ; 10,9-14.21-22). En ce qui concerne le messager d'Adonaï, on peut évoquer, en contexte de vision dans les livres d'Ezéchiel et de Zacharie, l'homme « vêtu de lin, avec une écritoire de scribe à la ceinture » (Ez 9,2.11) et celui dont l'aspect était comme de bronze et qui tenait à la main comme un cordeau de lin ainsi qu'une canne à mesurer (Ez 40,3). Précisons toutefois que ceux-ci ne sont pas explicitement désignés par l'expression « messager d'Adonaï » ; le lecteur peut seulement le supposer. Le lin, symbole de pureté et d'excellence chez les Hébreux¹⁶, est mentionné dans la Bible comme un costume « porté par les prêtres lors de leurs fonctions sacrées (cf. Lv 16,4,23 ; 1 Sm 2,18) et celui d'êtres célestes. »¹⁷ Dans les références ci-dessus mentionnées, il semble traduire l'origine céleste de cet homme. Quant au bronze, il est « l'allégorie de l'inaltérabilité, de l'éternité »¹⁸. « L'homme », dans les deux cas, porte ainsi des attributs de Dieu : sainteté, puissance et éternité. Le premier, présenté comme un scribe, a joué un rôle de préservation (9,4) et de destruction (10,2.8), et le second apparaît dans un rôle de révélation à propos de la construction d'un nouveau temple. En ceci, il est proche du messager interprète qui explique au prophète Zacharie les visions qu'il a et qui est constamment désigné par ce dernier comme : « le messager qui me parlait » (Za 1,7-6,15).

Dans la ligne d'Ezéchiel, avec qui il a d'ailleurs beaucoup d'affinités dans l'exposé de ses visions, Daniel¹⁹ donne une description du messager d'Adonaï sans le nommer comme tel²⁰ « Je levai les yeux, et voici qu'il y avait un homme vêtu de lin ; il avait une ceinture d'or d'Oufaz autour des reins. Son corps était comme de la chrysolithe, son visage, comme l'aspect de l'éclair, ses yeux, comme des torches de feu, ses bras et ses jambes, comme l'éclat du bronze, et le bruit de ses paroles comme le bruit d'une foule » (Dn 10,5-7). Ce que dit celui-ci au verset 11 permet de l'identifier au messager d'Adonaï : « Daniel, homme des

¹⁵ Cf. P.-M. GALOPIN, *Ange*, dans *DEB*, 2002, p. 60.

¹⁶ Cf. www.lin-itl.com/espece-exception-toute-une-histoire-m2-1-26-smenuO.html, consulté le 2/10/2009.

¹⁷ M. DELCOR, *Le livre de Daniel*, (Sources Bibliques), Paris, 1971, p. 207.

¹⁸ O. CAIR-HELION, *Les animaux de la Bible : allégories et symboles*, Editions du Gerfaut, Aix-en-Provence, 2004, p. 48.

¹⁹ Cf. M. DELCOR, *Le livre de Daniel*, p. 178-179; 207-208 [207].

²⁰ C'est uniquement dans les extraits grecs de Daniel que l'appellation « ange de Seigneur » apparaît : Dn 3,49.58 ; 13,44-45.55.59 ; 14,36.39.

prédilections, comprends les paroles que je dis et tiens-toi debout à ta place, car maintenant, j'ai été envoyé vers toi. ». Il s'agit donc d'un envoyé. Son rôle est également lié à la révélation des mystères : « Je suis venu te faire comprendre ce qui arrivera à ton peuple dans l'avenir, car il y a encore une vision pour ces jours-là. » (Dn 10,14). La description elle-même est une accumulation de richesses et de lumières : or pur, chrysolite²¹, éclair, torches de feu, éclat de bronze ; c'est la manifestation de Dieu dans toute sa puissance, laquelle manifestation ne peut que susciter une crainte révérencielle (Dn 10,9).

En Za 1,8, le messenger de Dieu est présenté comme « un homme monté sur un cheval roux ». Il semble avoir commandé une mission qui a parcouru la terre, puis il intercède auprès du Seigneur pour Jérusalem et les villes de Juda (1,12). De même, il prend la défense du grand prêtre Josué face à Satan (3,2-5). Il transmet à Josué un message du Seigneur : « Ainsi parle Adonaï des armées : Si tu marches dans mes chemins, si tu gardes mes commandements, toi-même tu gouverneras ma maison, tu veilleras sur mes parvis, et je te ferai accéder au rang de ceux qui se tiennent ici. » (3,7). Le roux est une couleur du feu. Or, le cheval associé aux éléments fondamentaux comme le feu, l'eau ou le vent, devient le symbole de la puissance divine dans la Bible²². On comprend alors pourquoi, dans la version hébraïque du verset ci-dessus cité, le Seigneur est désigné par le messenger comme יהוה צבאות (le Seigneur des armées) que la septante traduit par « le Tout-puissant ».

Une autre nouveauté qu'il est important de relever est que trois messagers, au cours de cette période, reçoivent un nom propre. La Bible hébraïque en comporte deux, tous deux dans le livre de Daniel. Le premier s'appelle Gabriel, ce qui signifie en hébreu « Dieu est fort » ou « homme de Dieu²³ ». Il explique à Daniel une vision à propos de la fin des temps (Dn 8,15-26 ; 9,21-27). Il est ainsi situé dans la lignée des messagers qui révèlent les mystères de Dieu. Le second s'appelle Michel, ce qui signifie en hébreu « Qui est comme Dieu? ». Il est « l'un des princes de premier rang » qui a contribué à la victoire de Dieu sur les Perses (Dn 10,13.21). C'est encore lui qui, par un temps d'angoisse, soutiendra les fils du peuple de Daniel pour les faire échapper à la mort (Dn 12,1). Il appartient à la lignée des messagers protecteurs. Le troisième messenger qui reçoit un nom apparaît quant à lui dans le livre deutérocanonique de Tobie. Il s'agit de Raphaël. Ce nom est « une transcription grecque d'un

²¹ Était exploitée dans l'Antiquité dans l'île de Topazos (aujourd'hui Zagarbad), située en Mer Rouge. « Cette pierre, qui figurait sur le pectoral du souverain sacrificateur (Exode 28,20) et qui est encore mentionnée dans Cantique 5,14; Daniel 10,6, s'appelle en grec *chrysolithe* (pierre d'or). C'est probablement la topaze, pierre précieuse de couleur jaune d'ambre. Cette dernière nuance doit, d'après le symbolisme général des couleurs, figurer la lumière divine dans toute sa richesse ». C f. <http://www.lueur.org/bible/lire/annotee-neuchatel/ezechiel.html>, consulté le 04/10/2009.

²² Cf. M. COCAGNAC, *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Paris, 1994, p. 186.

²³ J. E. GOLDINGAY, *Daniel* (WBC, 30), Dallas, 1989 p. 213-214.

nom hébreu, signifiant Dieu guérit »²⁴ Cet messenger se présente d'abord sous une forme humaine et se nomme Azarias (autre transcription d'un nom hébreu : « Adonaï secourt »²⁵). Compagnon de Tobias dans un long voyage en Médie, il sauve ce dernier de l'attaque d'un gros poisson et lui remet des remèdes pour guérir sa future épouse, Sarra, et son père Tobit. Il révèle son identité à la fin de sa mission « Je suis Raphaël, l'un des sept messagers qui se tiennent devant la gloire du Seigneur et pénètrent en sa présence. » (Tb 12,15).

Faire mention de ces messagers qui ont un nom propre lorsque nous traitons du יהוה מלאך peut susciter des questions, et cela d'autant plus que, après avoir parlé des deux premiers, Daniel décrit l'homme vêtu de lin que nous avons identifié comme le messenger de Dieu. Une question pourrait se poser les termes suivants. Quel est le rapport entre ces trois messagers et le messenger d'Adonaï ? Une autre question peut s'énoncer comme suit : pourquoi reçoivent-ils un nom, contrairement à l'habitude de ne pas nommer le messenger d'Adonaï ? A notre avis, vu que les rôles joués par Michel, Gabriel et Raphaël ne sont pas nouveaux par rapport aux différentes fonctions remplies par le messenger du Seigneur, ainsi que nous l'avons étudié, il ne saurait exister un seul « messenger d'Adonaï ». Tout messenger qui reçoit mandat spécial du Seigneur pour une mission précise peut alors prendre cette dénomination. Le fait que certains sont nommés, traduit un état évolué de l'angélologie juive, probablement sous l'influence des esséniens²⁶. On sait par exemple que dans *Hénoch*, XL, « Gabriel et Michel sont avec Raphaël et Phanuël les quatre Présences (en éthiopien quatre Faces) qui se tiennent devant le Seigneur des esprits et qui ont des fonctions propres »²⁷.

En guise de résumé, nous dirions que dans les textes que l'on peut dater d'avant l'exil, le messenger d'Adonaï ne fait pas l'objet d'une description particulière. A première vue, rien ne le distingue d'un homme : c'est le contenu de son message et quelquefois la façon dont il prend congé de ses hôtes, qui attirent l'attention sur son identité. Il se manifeste dans la vie ordinaire de ceux à qui bénéficie son message ou sa protection ; rarement il est question de visions pendant le sommeil. Il transmet un message, assure protection et salut aux élus de Dieu, mais aussi châtie l'infidélité de ceux-ci. Le rôle de protection et de salut est plus prépondérant que celui de la transmission d'un message. Ainsi conviendrait-il alors de l'appeler « l'envoyé de Dieu », expression plus englobante que « messenger de Dieu ». Mais nous emploierons de préférence cette dernière par fidélité à l'étymologie.

²⁴ A. WENIN, *Anges et démons dans la Bible*, p. 56.

²⁵ A. WENIN, *Anges et démons dans la Bible*, p. 58.

²⁶ M. DELCOR, *Le livre de Daniel*, p. 179.

²⁷ M. DELCOR, *Le livre de Daniel*, p. 179.

Dans les textes plus récents, apparaissent des éléments nouveaux sans que ceux que nous venons d'énumérer disparaissent pour autant : description plus prononcée du messager d'Adonaï, fonction de révélation des mystères de Dieu en contexte de visions. Celles-ci sont liées aux prophètes qui s'en servent pour donner force au message et à la mission qu'en définitive ils reçoivent de Dieu Lui-même. En effet, à y regarder de près, les différentes descriptions de messager ne sont qu'une certaine représentation de Dieu, et les noms de messager se rapportent tous à Lui. En contexte d'exil ou de domination, que celle-ci soit babylonienne, perse ou grecque, la représentation de Dieu doit être forte et puissante dans la perspective de la libération et de l'instauration d'une ère messianique.

Les deux derniers paragraphes nous amènent à aborder très brièvement, deux problèmes importants pour le sujet que nous traitons : 1.° Doit-on traduire « le messager de Dieu » ou « un messager de Dieu » ? 2° Quel est le rapport entre le messager de Dieu et Dieu Lui-même ?

1.3 « LE MESSENGER DE DIEU » OU « UN MESSENGER DE DIEU » ?

Traduire systématiquement « le messager de Dieu » donne l'impression qu'a priori, il y a un messager spécifique qu'on désigne par cette dénomination. Un débat sur la question est exposé dans l'article de MART-JAN²⁸. Nous le résumons, et le point de vue que nous adoptons sera un préalable à notre réflexion.

En hébreu, une manière fréquente de déterminer un nom sans l'usage de l'article défini, est de le mettre à l'état construit avec un autre nom déterminé ou un nom propre de personne. C'est le cas dans מלאך יהוה. Quand c'est un nom indéterminé qu'on met à l'état construit, le nom déterminant reçoit un lamed (ל) comme dans מזמור לדוד (un psaume de David). Or, cette construction n'apparaît nulle part avec מלאך יהוה²⁹. On devrait alors, selon cette règle, traduire systématiquement : « le messager du Seigneur ».

D'après E. KÖNIG³⁰, on pourrait, d'un point de vue purement grammatical, traduire : « un messager d'Adonaï ». Brockelmann en donne la raison. Il s'appuie sur Joüon- Muraoka § 139a et affirme qu'il y a bien des passages où dans une telle construction, le mot à l'état construit peut être indéterminé³¹ ; ainsi par exemple Ex 10,9 חגיגתו (une fête du Seigneur), Dt

²⁸ P. MART-JAN, *The Identity of the Angel of the LORD*, Hiphil 4 (2007) <http://www.seer-j.net/index.php/hiphil/article/view/32/39>, p. 3. Page consultée le 06/10/2009p. 3-5.

²⁹ P. MART-JAN, *The Identity of the Angel of the LORD*, p. 4.

³⁰ E. KÖNIG, *Theologie des Alten Testaments*, p. 182. Cf. P. MART-JAN, *The Identity of the Angel of the LORD*, p. 3.

³¹ Cf. P. JOÜON et T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia biblica 27), Roma, 2007, § 139a.

7,25 : חועבת יהוה (une abomination au Seigneur), 1 Sm 4,12 : איש-בנימן (un homme de Benjamin).

S'il en est ainsi, il nous faut conclure que la traduction dépend du contexte. On peut donc traduire «un messenger d'Adonai » ou «le messenger d'Adonai » suivant le contexte. De plus, la règle qui repose sur la présence d'un lamed (ל) pour justifier la traduction par un nom indéterminé ne peut pas s'appliquer mécaniquement. מזמור לדוד peut tout aussi bien se traduire : « un psaume de David », « un psaume pour David », « le psaume à David ». Nous sommes par ailleurs d'accord avec Paul Mart-Jan, lorsqu'il écrit qu'il est possible que l'addition du nom Adonai ou Elohim serve à indiquer qu'il s'agit d'un messenger céleste et non d'un messenger humain³². Dans ce sens il est probable que les rédacteurs ne se soient pas préoccupés de savoir s'il leur fallait dire «un messenger de Dieu», ou «le messenger de Dieu. » Cependant, nous choisissons de traduire chaque fois « le messenger d'Adonai » à cause de la compréhension globale que nous en avons et que cette étude a pour but de présenter.

1.4. LE RAPPORT ENTRE LE MESSENGER DE DIEU ET DIEU

L'expression « le messenger de Dieu », suppose une distinction entre le messenger et celui qui l'envoie, Dieu. Mais quand on observe les différentes occurrences où intervient le messenger de Dieu, plusieurs cas de figure se présentent.

1.4.1. Cas où la distinction est nette

En Ex 33, après avoir ordonné à Moïse de quitter le Sinaï pour se rendre au pays promis, Adonai dit : « J'enverrai devant toi un messenger, ... Je ne peux pas y monter au milieu de toi, car tu es un peuple à la nuque raide et je t'exterminerais en chemin. » (Ex 33,2-3). Moïse qui voulait plus que de la présence d'un ange, insiste pour être accompagné par Adonai lui-même. Ce dernier finit par déclarer « Ma face ira avec toi... » (v. 14). Pare que « la face d'Adonai » désigne la personne d'Adonai lui-même³³, Moïse répond : « Si ta face ne va pas, ne nous fais pas monter d'ici. Et à quoi connaîtra-t-on que j'ai trouvé grâce à tes yeux, moi et ton peuple ? N'est-ce pas quand tu marcheras avec nous, et que nous serons différents, moi et ton peuple de tout peuple qui est sur la surface de la terre ? » (v. 15-16).

³² P. MART-JAN, *The Identity of the Angel of the LORD*, p. 4.

³³ J. DHEILLY, *Dictionnaire biblique*, p. 403.

Pour illustrer la distinction claire entre Adonaï et son messager, on peut aussi se référer entre autres à l'extermination de l'armée de Sennachérib (2 R 19,35), à l'ange interprète des visions de Za 1,7-6,15, à 1 R 19,4-8 ; Nb 22,22-35 ; Qo 5,5 ; Tb 5,21 ; Si 48,21 ; Bar 6,11 ; Dn 3,23.

Il nous paraît toutefois utile d'ajouter que ce qui, dans certains passages est attribué au messager d'Adonaï, relève de l'action directe de Dieu dans d'autres passages similaires. Par exemple, alors que dans les visions de Zacharie, c'est un messager qui explique les visions, dans celles d'Amos (7,1-8,3) et de Jérémie (1,11-19) « c'est Adonaï lui-même qui attire l'attention du prophète sur la vision, et c'est Adonaï qui lui donne l'explication »³⁴. Même phénomène entre Ex 12, 23.29 et 2 R 19,35 // 2 Chr 32,21 : d'un côté c'est le Seigneur qui, à minuit, inflige le dixième fléau à l'Égypte ; d'un autre côté c'est le messager d'Adonaï qui, de nuit, décime l'armée de Sennachérib.

1.4.2. Cas où il y a identification entre le messager de Dieu et Dieu

Il y a aussi des cas où, au cœur d'un même récit, le messager d'Adonaï et Adonaï sont inter-changés. Lorsqu'on lit le premier récit de la rencontre entre le messager d'Adonaï et Hagar, on est surpris de constater que le messager se met subitement à parler à la première personne comme s'il était Adonaï lui-même : « e multiplierai tellement ta descendance qu'on ne pourra la compter ». Le verset 13 enlève tout doute : « *Hagar invoqua le nom du Seigneur qui lui a parlé : "Tu es Dieu qui me voit"* » (Gn 16,7-13). Au début du récit du buisson ardent, il est dit que le messager d'Adonaï apparaît à Moïse dans une flamme de feu. Mais lorsque Moïse fait le détour pour mieux voir ce qui lui semble être un phénomène, « Adonaï vit qu'il avait fait un détour pour voir, et Dieu l'appela du milieu du buisson : "Moïse ! Moïse !" » (Ex 3,2-4).

Cette confusion entre envoyé et envoyeur est aussi observée dans les passages suivants : 2 Sm 24,15-16 (// 1 Ch 21,7-30) ; Os 12,5 ; Jg 6,11-24 ; 13,21 ; Za 1,9-6,5.

1.4.3. Explications

La confusion entre le messager de Dieu et Dieu a suscité diverses explications. Nous les présentons sans nous y attarder. Ainsi, pour certains Pères occidentaux comme Jérôme et Augustin, le messager de Dieu est perçu comme un être créé, agissant au nom de Dieu et

³⁴ J. TOUZARD, *Ange de Yahweh*, dans *SDB*, t 1, Letouzey et Ané, Paris, 1928, col. 249.

revêtu d'une autorité divine. C'est la théorie de la représentation. La seconde théorie est celle de l'identité, adoptée par la plupart de pères grecs et les plus anciens pères de l'Eglise latine comprend le messenger d'Adonai comme Dieu, « qui, présent partout, se révèle en un endroit donné comme étant agissant³⁵. La théorie du logos soutient que le Christ, avant son incarnation serait apparu comme un messenger³⁶, tandis que la théorie de hypostase de Dieu y voit une des trois Personnes de la Trinité. La théorie de l'âme extérieure, estime que le messenger de Dieu est un pouvoir divin extérieur. Il y a, enfin, la théorie de l'interpolation, selon laquelle, la dénomination « messenger d'Adonai / Elohim » serait, comme nous l'écrivions dans l'introduction, « le produit d'une spéculation théologique de basse époque insérée dans les textes plus anciens sous l'effet d'un souci de sauvegarder la transcendance divine »³⁷. Cette théorie est défendue entre autres exégètes par Gunkel, Stade, Lods, von Rad, Baumgartner³⁸, Lagrange et Touzard³⁹.

On peut classer ces diverses théories en deux groupes, selon qu'elles ont considéré, au point de départ de leur raisonnement, la fonction ou l'essence de l'ange. Ces deux principes ne nous paraissent pas inconciliables. Logiquement, on partirait de la fonction – ce à quoi renvoie le terme מַלְאָךְ (messenger). Cela n'empêche pas de parler du même coup de l'essence, vu que bien des passages contiennent une description du messenger. Le piège à éviter cependant est de faire dire aux textes ce qu'ils ne disent pas. Ainsi, les théories du logos et de l'hypostase n'ont aucun fondement scripturaire et sont anachroniques. La théorie de l'âme extérieure ne cadre pas avec la description de l'ange comme un homme tantôt ordinaire, naturel, tantôt supranaturel. Quant à la théorie de l'identité, l'exégèse comme démarche scientifique ne peut pas en rendre compte.

Il reste alors deux théories qui peuvent nous éclairer sur le phénomène. La théorie de l'interpolation, la seule proprement exégétique, « n'est pas suffisamment appuyée en critique textuelle. Même si dans certains cas, elle peut fournir une explication plausible, elle ne peut être généralisée »⁴⁰. La théorie de la représentation, quant à elle, ne peut nous apporter quelque éclairage que si on la comprend à la lumière de la relation d'identification qu'on établissait dans l'antiquité entre le messenger et celui qui l'envoie, comme c'est le cas en 2 S 10,1-6). A cette condition, elle explique en partie ce phénomène de l'indécision terminologique.

³⁵ P.-M. GALOPIN, *Ange de Dieu*, dans *DEB*, 2002, p. 62.

³⁶ Cf. P. MART-JAN, *The Identity of the Angel of the LORD*, p. 10.

³⁷ P.-M. GALOPIN, *Ange de Dieu*, dans *DEB*, 2002, p. 63.

³⁸ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, (Biblischer Kommentar zum A.T., I/3), Neukirchen, 1981, p. 290-291.

³⁹ Cf. J. TOUZARD, *Ange de Yahvé*, col. 253-254.

⁴⁰ P.-M. GALOPIN, *Ange de Dieu*, dans *DEB*, 2002, p. 63.

Il apparaît alors qu'aucune théorie n'explique à elle seule la confusion entre le messager de Dieu et Dieu. C'est à partir de ces considérations générales sur les « messagers de Dieu » dans l'Ancien Testament que nous entrons au cœur du sujet. Nous allons à présent examiner de façon plus approfondie les occurrences de « messagers » ou « messenger d'Adonāi / Elohim dans le cycle d'Abraham.

CHAPITRE 2

LES MESSAGERS DE DIEU DANS LE CYCLE D'ABRAHAM.

2.1 LE MESSAGER D'ADONAÏ ET HAGAR : GN 16,1-16

2.1.1 Le texte : Gn 16, 1-16

16,¹ Et Saraï la femme d'Abram n'a pas enfanté pour lui, et à elle une domestique égyptienne, et son nom, Hagar.

²Et Saraï dit à Abram : « voici je te prie, Adonaï m'a retenue d'enfanter.

Va, je te prie, vers ma domestique, peut-être serai-je bâtie⁴¹ à partir d'elle⁴² ».

Et Abram écouta la voix de Saraï.

³Et Saraï la femme d'Abram prit Hagar l'égyptienne sa domestique au bout de 10 ans de l'habiter⁴³ d'Abram dans le pays de Canaan,

et elle la donna à Abram son homme à lui pour femme⁴⁴.

⁴Et il vint vers Hagar, et elle conçut, et elle **vît** qu'elle était enceinte, alors sa maîtresse devint légère (insignifiante) à ses yeux.

⁵Et Saraï dit à Abram : ma violence (est) sur toi.

Moi j'ai mis⁴⁵ ma domestique dans ton giron, elle **a vu** qu'elle est enceinte, et je suis insignifiante à **ses yeux**.

⁶Abram dit à Saraï : « voici ta domestique dans ta main ; fais-lui le bon à **tes yeux** » Et Saraï l'humilia, et elle s'enfuit de **sa face**.

⁷Et le⁴⁶ messenger d'Adonaï la trouva à une⁴⁷ source (**œil**) d'eau dans le désert, à la source (**œil**) sur le chemin de Shour.

⁸Et il dit : « Hagar, domestique de Saraï, d'où viens-tu et vers où vas-tu ? »

⁴¹ בָּנָה veut dire construire. Cependant on peut voir dans cette proposition un jeu de mots sur בֶּן (fils), et traduire, "Peut-être aurai-je un fils..." » comme l'usage le permet également en Dt 25,9 ; Ruth 4,11. Mais cette traduction est grammaticalement fautive. Cf. E. A. SPEISER, *Genesis, introduction, translation, and notes*, (A B 1), Garden City, New York, 1979, p. 117.

⁴² Nous traduisons : "à partir d'elle" pour bien rendre la double idée de moyen et de provenance, que semblent masquer à notre avis : les prépositions « par » ou « à travers » qui apparaissent dans la plupart des traductions.

⁴³ Pour la préposition לָ que nous traduisons par "de", cf. GKC § 102f, 129f.

⁴⁴ Certains commentateurs comme E. A. SPEISER, *Genesis*, p. 117-118, et J. SKINNER, *A critical and exegetical commentary on Genesis*, Edinburgh, 1930, p. 284, traduisent "concubine", par rapprochement avec le mot akkadien apparenté *aššatum* qui signifierait femme et concubine. Si c'était le cas le narrateur aurait pu employer des termes différents pour Saraï et Hagar.

⁴⁵ Le verbe נתַן signifiant à la fois "donner", "placer", "mettre", nous préférons ici « mettre » pour le sens de la phrase.

⁴⁶ Contrairement à Cl. WESTERMANN, *Genesis 12-36* (B K A T, 2), Neukirchen, 1981, p. 278, qui évoque GKC § 73a, nous optons pour « le » au lieu de « un » messenger de Dieu. Cf. P. JOÜON *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923, § 137a. Et surtout à cause de ce contexte où le messenger de Dieu se trouve être Dieu lui-même.

⁴⁷ Et non « à la source d'eau ». Cf. P. JOÜON, *Grammaire*, § 137f, note 2.

Et elle répondit : « De **la face de Saraï** ma maîtresse, je m'enfuis ».

⁹Le *messenger d'Adonai* lui dit : « Retourne vers ta maîtresse, et humilie-toi sous sa main ».

¹⁰Et le *messenger d'Adonai* lui dit : « Rendre nombreux je rendrai nombreuse ta descendance, et elle ne sera pas comptée à cause de la multitude (quantité) »⁴⁸.

¹¹Et le *messenger d'Adonai* lui dit :

« Te voici enceinte, et tu enfanteras⁴⁹ un fils, et tu appelleras son nom : Yishmaël car Adonai a entendu ton affliction (humiliation).

¹²Et lui, il sera un âne sauvage d'un humain.

Sa main contre tous, et la main de tous contre lui, et contre **la face de tous ses frères**, il s'établira.

¹³Et elle appela le nom d'Adonai qui lui a parlé : « Tu es un dieu me **voyant** ». Et elle dit, est-ce aussi ici que **j'ai vu** après qu'il m'**a vue** ?

¹⁴C'est pourquoi on⁵⁰ a appelé le puits, Puits-Lahai-Roi (Puits-du⁵¹-vivant-me-voyant) ; voici entre Qadesh et Bèred.

¹⁵Et Hagar enfanta à Abram un fils, et Abram appela le nom de son fils qu'enfanta Hagar, Yishmaël.

¹⁶Et Abram (était) âgé (fils) de quatre-vingt-six ans quand Hagar enfanta Yishmaël à Abram.

2.1.2 Délimitation et structure

2.1.2.1 Délimitation du texte

Au chapitre 15, Adonai promet à Abram une descendance aussi nombreuse que les étoiles du ciel (Gn 1,3-5) ainsi que le pays de Canaan (15,7.18-21). Pour gage de cette promesse, il conclut une alliance avec Abram (15,9-18), en précisant que c'est à sa descendance qu'il donnera le pays dont il décrit l'étendue (v. 18-21).

Au chapitre 16, la tonalité est autre. Il n'est plus question d'une vision (15,1), ni d'une alliance entre Abram et Adonai. L'objet de ce chapitre est la stérilité de Saraï, à laquelle cette dernière essaie de trouver une solution qui tourne mal. Le narrateur focalise l'attention sur ce qui caractérise les personnages les uns par rapport aux autres, Saraï (9x), Abram (10x), Hagar (7x) et le messenger d'Adonai (4x), et sur la possibilité d'être enceinte (v 4.5.11) et d'enfanter (v 1.2.11.15.16) un fils (v 11.15). De plus, le double usage du verbe יָלַד (enfanter) au *qal qatal* et à l'infinitif construit dans les 1-2 et 15-16, forme une inclusion.

Le chapitre 17 marque une « rupture » avec le chapitre précédent par le vide temporel de treize ans qu'il suggère. Alors que le chapitre 16 se termine par l'âge d'Abram - quatre-vingt-six ans - quand Hagar lui enfant Ismaël, le premier verset du chapitre 17 commence par

⁴⁸ Cf. P. JOÜON, *Grammaire*, § 170i.

⁴⁹ La forme וַיִּלְדָּה est soit une erreur de vocalisation du weqatal 2^e f. sg., soit comme le suggère GKC § 94f et 116p, une ancienne forme du participe actif à valeur de futur à cause de l'emploi de וַיִּלְדָּה (voici).

⁵⁰ P. JOÜON, *Grammaire*, § 155d.e.

⁵¹ Nous considérons la préposition ל' comme suppléant le génitif Cf. P. JOÜON, *Grammaire*, § 130a

: « Il avait quatre-vingt-dix-neuf ans quand le Seigneur lui apparut et dit ... ». La « rupture » se fait également avec la reprise du thème de l'alliance, de la promesse du pays et de la descendance, avec comme personnages principaux Adonaï et Abram. Le chapitre 17 apparaît comme la suite logique du chapitre 15.

Au regard de ces constats, le chapitre 16 constitue une unité littéraire à l'intérieur de l'ensemble formé par les chapitres 15 et 17. Il est en lien avec ceux-ci par le thème de la descendance. Si au chapitre 15, Abram pose explicitement le problème de l'absence de descendance et envisage de faire de l'un de ses serviteurs son héritier (15,2.3), au chapitre 16, c'est Saraï qui risque une solution en espérant adopter le fils que Hagar donnerait à son mari, un éventuel héritier, un fils issu du sang d'Abram conformément aux paroles d'Adonaï (15,4). Par ailleurs, la naissance d'un fils est nécessaire avant que l'alliance ne se conclue. Ainsi Abraham peut être présenté comme celui qui est fidèle à l'alliance : non seulement il est circoncis, mais aussi il circonçoit son fils Ismaël et tous ses serviteurs (17,26). D'autres liens narratifs avec le chapitre 17 se trouvent dans les mentions de l'âge d'Abram (16,3.16 // 17,1.24) et dans le dialogue de Hagar avec Dieu⁵².

2.1.2.2 Structure

Les éléments rhétoriques mettant en relief la structure du texte se trouvent aussi bien au niveau des espaces géographiques qu'au niveau de la relation entre les différents personnages qui y interviennent. Le texte comporte deux parties avec une introduction (v. 1) qui pose le problème de la stérilité de Saraï et un épilogue (v. 15-16) qui montre l'issue du problème traité dans le corps du texte (v. 2-14).

La première partie (v. 2-6) se déroule chez Abram. Elle est constituée de deux sous-parties parallèles respectivement structurées comme suit : Discours de Saraï à Abram – attitude ou réponse d'Abram – action de Saraï et réaction de Hagar. Nettement dominée par les discours et les actions de Saraï dont le nom revient sept fois, la première partie montre comment cette dernière échoue dans son projet d'être « bâtie à partir de Hagar », en donnant l'esclave à son mari Abram pour femme. (v. 6).

La deuxième partie (v. 7-14) quant à elle se déroule dans le désert, et est consacrée à la rencontre entre Hagar et le messenger du Seigneur. Elle présente une structure concentrique. Aux deux extrémités A et A' se trouve la mention topographique du lieu où se déroule la rencontre. Ensuite en B et B' apparaît un discours du messenger suivi de la réponse de Hagar. Enfin, en C et C' se trouvent deux discours du messenger sans réaction de la part de Hagar. La

⁵² Cf. G. J. WENHAM, *Genesis 16-50* (Word Biblical Commentary, 2), Word Books, Dallas, Texas, 1994, p. 17.

deuxième partie est fortement marquée par quatre discours du messenger du Seigneur, et apparaît comme le lieu où la crise exacerbée à la fin de la première partie trouve une issue autre que celle de la mort dans le désert.

D'une partie à l'autre, on peut repérer qu'à côté de mots crochets comme « être enceinte » (v. 4.5.11), « humilier » (v. 6.9.11), « main » (v. 6.9.12), il y a comme un déploiement de termes qui tournent autour du regard : « voir » (v. 4.5.13.14), « yeux » (v. 4.5.6.7), « face » (v. 6.8.12). On peut aussi constater que le narrateur n'accorde pas le même intérêt à chacune des parties. Bien que la première partie traite de faits qui devraient s'étendre sur une période plus longue que celle de la rencontre entre le messenger du Seigneur et Hagar, elle n'est racontée qu'en cinq versets (2-6), tandis que la deuxième partie qui raconte une simple rencontre est plus développée ; elle occupe huit versets. Ce dernier constat nous amène à conclure que dans ce chapitre 16 du livre de la Genèse, l'élément le plus important est la rencontre entre le messenger du Seigneur et Hagar. Ainsi, la première partie sert d'exposition à la deuxième partie.

En résumé, la structure⁵³ se présente comme suit :

Note introductive (v. 1) : *Sarai n'a pas enfanté pour Abram mais a une servante.*

Première partie (v. 2-6) : *le projet de Sarai.*

La proposition de Sarai (v. 2a) : « <i>Et Sarai dit à Abram</i> »	A.
Le consentement d'Abram (v. 2b) : <i>Et Abram écouta la voix de Sarai</i>	B.
L'action de Sarai et sa conséquence (v. 3-4) : <i>le mépris de Hagar</i>	C.
La plainte de Sarai (v. 5) : « <i>Et Sarai dit à Abram</i> »	A'.
La réponse d'Abram (v. 6a) : « <i>Abram dit à Sarai</i> »	B'.
L'action de Sarai et sa conséquence (v. 6b) : <i>la fuite de Hagar</i>	C'.

Deuxième partie : *le messenger du Seigneur rencontre Hagar* (v. 7-14).

<i>Mention topographique</i> (v. 7)	A.
Premier discours du messenger et réponse de Hagar (v. 8)	B.
Deuxième discours du messenger (v. 9)	C.
Troisième discours du messenger (v. 10)	C'.
Quatrième discours du messenger et la réponse de Hagar (v. 11-13)	B'.
<i>Mention topographique</i> (v. 14)	A'.

⁵³ Nous nous sommes inspiré de la structure proposée par G. J.WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 3-4, que nous avons modifiée. Nous optons pour deux parties, et non pour trois scènes : ainsi nous ne voyons pas le verset 15 comme une scène, mais comme faisant partie de la conclusion de tout le chapitre. De plus, les éléments en italiques sont nos ajouts et nos reformulations pour mieux mettre en relief ce qui justifie la structure.

Note conclusive (v. 15-16) : Hagar enfante *un fils pour Abram âgé de 86 ans*.

A côté de cette structure, nous proposons une autre qui épouse d'avantage le mouvement de l'intrigue selon le schéma de l'analyse narrative.

Exposition (v. 1). Dès le premier verset, le narrateur donne au lecteur l'information générale qui lui permet de comprendre la suite des actions qui vont se produire à partir du v.2 : Saraï n'a pas enfanté pour Abram mais a une servante. Cette information pose en fait le problème de stérilité auquel le couple patriarcal est confronté.

Nouement (v. 2-6) : Saraï entreprend de résoudre le problème en proposant et en donnant sa servante Hagar à Abram pour femme, afin que celle-ci enfante à sa place. Hagar, une fois enceinte, regarde Saraï de haut, ce qui est un problème de plus. Tout s'enchaîne très vite : à ce second problème, Saraï n'a de solution que d'oppresser sa servante. Celle-ci prend le parti d'une fuite sans issue à travers le désert. Non seulement Saraï échoue totalement dans son projet, mais aussi elle perd sa servante.

Action transformatrice (v. 7-14) : l'intervention du messager d'Adonaï suspend et fait disparaître la tension qui apparaît dans le texte à partir du v. 4. Elle constitue le sommet de l'intrigue.

Dénouement : v. 15-16. Il s'agit d'un dénouement partiel. Abram qui n'avait pas de fils, en a maintenant un, non pas par Saraï, mais par Hagar.

Etant donné que c'est la deuxième partie qui fait l'objet de notre recherche, nous ferons une brève analyse de l'exposition et de la complication⁵⁴, puis nous nous attarderons sur l'action transformatrice et sur le dénouement, afin de dégager les principales caractéristiques du messager d'Adonaï au regard de ce qui précède.

2.1.3 L'intrigue

2.1.3.1 L'exposition (v.1)

Au v. 1, le narrateur évoque sans s'attarder la stérilité de Saraï, et présente brièvement trois personnages dont il sera immédiatement question au v. 2. S'il n'a pas besoin de présenter autrement Abram que par son nom, il précise, alors que le lecteur le sait déjà depuis le chapitre 12, que Saraï est la femme d'Abram. Quant à la troisième personne, elle est présentée

⁵⁴ Ces versets ont fait l'objet d'analyse et de commentaire littéraires. Voir par exemple A. WENIN, *Saraï, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6*, dans *RTL* 32 (2001) 24-54. G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 6-9.

d'abord comme esclave, puis comme égyptienne avant d'être nommée Hagar. Ainsi, en un verset d'une ligne, le narrateur campe sobrement les personnages, et cela de façon que le lecteur puisse deviner tout au moins la suite immédiate.

2.1.3.2 *Complication (v.2-6)*

Au v. 2, Saraï s'adresse à son mari pour la première fois de toute leur histoire. Son discours porte sur sa stérilité dont elle rend Dieu responsable. Elle en fait un problème, une sorte de manque d'être : elle veut être « bâtie » comme femme, en ayant une descendance. Pour cela, elle propose que son mari aille vers sa domestique. Et afin de convaincre ce dernier, elle utilise par deux fois l'expression : « je te prie »⁵⁵. L'absence de commentaire de la part du narrateur est peut-être révélatrice d'une certaine prise de distance par rapport à ce qui se passe. D'abord, Wénin le fait remarquer, c'est par convoitise que Saraï agit, dans la mesure où elle utilise Abram et Hagar pour assouvir son désir de maternité⁵⁶. A cela nous ajoutons ces trois observations de Wenham⁵⁷ : premièrement, les propos d'Adonaï en 15,4, suggèrent qu'il résoudra le problème de la stérilité du couple d'une manière peu ordinaire. Deuxièmement, la façon dont l'initiative est prise par Saraï qui n'attend pas l'intervention d'Adonaï, ressemble fort à l'attitude d'Abram en Egypte, lorsque pour avoir la vie sauve ce dernier la présente au Pharaon comme sa sœur (12,10-20). Troisièmement, la proposition « et Abram écouta la voix de Saraï » résonne comme un reproche au regard de Gn 3,17 où Adam écoute la voix de sa femme et mange (du fruit) de l'arbre défendu. Tous ces éléments permettent de voir dans le plan de Saraï une déviation par rapport au projet d'Adonaï, un retour des erreurs du passé : ils en révèlent donc le caractère négatif.

Au v. 3, Saraï met à exécution son plan. La mention temporelle au milieu du verset semble justifier cette entreprise par l'impatience de Saraï, ce qui traduit par conséquent un manque de confiance en Adonaï. Alors que « l'habitation » dans la terre de Canaan n'est que provisoire, Saraï l'aurait sans doute considérée comme déjà acquise, au bout de dix ans qu'Abram y séjourne. Il ne manquerait que la descendance dont elle a peur d'être privée (v. 2). Elle prend elle-même les choses en main. Hagar, en sa qualité d'esclave, est alors considérée comme un objet que Saraï « prend » et « donne » à Abram. A ce propos, le parallèle frappant entre Gn 3,6b et Gn 16,3-4a jette une lumière sur le caractère négatif de ce

⁵⁵ Ce projet n'est pas mauvais en soi, parce que c'était une pratique dans l'orient ancien que d'avoir une maternité de substitution par une esclave. Cf. SKINNER John, *A critical and exegetical commentary on Genesis*, p. 119-121.

⁵⁶ A. WENIN, *Saraï, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6*, dans *RTL* 32 (2001), p. 39

⁵⁷ G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 7.

fait. De plus, la triple précision apparemment inutile au regard du v. 1 : « Saraï, femme d'Abram », « Hagar, l'égyptienne, son esclave » et « à Abram son mari », et l'insistance « pour lui pour femme », ont pour rôle de focaliser l'attention du lecteur sur l'enjeu de cette double action. Non seulement « Saraï renonce à son statut d'unique épouse » et nie par le fait même la « relation essentielle à son devenir femme⁵⁸ », mais aussi elle hypothèque d'une certaine manière le projet de Dieu en se faisant remplacer par une étrangère. Dans cette perspective, Hagar ne peut pas être considérée comme une concubine d'Abram, mais bien comme sa femme, accédant ainsi à un statut égal à celui de Saraï. Alors, conformément au v. 2, Abram se laisse faire. Il consomme le mariage (v. 4a), et Hagar conçoit. C'est alors que la situation de Saraï se complique.

Dès que Hagar voit qu'elle est enceinte, sa maîtresse devient légère, insignifiante à ses yeux. La rapidité avec laquelle le narrateur juxtapose les différentes propositions très brèves du verset 4, suggère que tout bascule très vite, et que l'acte d'Abram « il vint vers Hagar » est, alors qu'on ne s'y attend pas, la cause première de cette situation. Il fait passer Hagar d'une situation d'objet à une situation de sujet : elle conçoit et elle voit qu'elle a conçu, et elle déconsidère sa maîtresse par le regard. Autrement dit, elle prend conscience de son nouveau statut qui lui paraît supérieur à celui de sa maîtresse, dans la mesure où à la différence de celle-ci, elle peut concevoir. Mais la façon dont la dernière proposition du verset est formulée en hébreu, laisse aussi penser que Saraï est devenue légère à « ses propres yeux »⁵⁹. Parce que sa seule façon de désigner Hagar est « mon esclave » (v. 2.5) et qu'elle ne la traite que comme esclave (v. 2.3.5.6) voire comme objet, Saraï ne supporterait pas la nouvelle situation de son esclave qui lui échappe totalement. Elle verrait alors Hagar comme étant sur le point de devenir la réalisation parfaite de ce qu'elle a désiré pour elle-même : être « bâtie » comme femme vis-à-vis d'Abram et comme mère en ayant un fils.

La plainte de Saraï à Abram au v. 5 montre que, dans un cas comme dans l'autre, elle se sent humiliée et qu'elle prend conscience de ce que son projet se retourne contre elle-même. Hagar comme femme d'Abram n'étant plus sous son autorité, le patriarche devient la cause première de son humiliation, en tant que auteur de la grossesse. Se sentant bafouée dans ses droits de maîtresse, et frustrée dans son désir profond, elle réclame que justice soit faite : « qu'Adonaï juge entre toi et moi »⁶⁰. Face à cette nouvelle donne, Abram encore une fois n'oppose aucune résistance ; il évite le conflit en rétablissant les relations initiales : « voici ta domestique dans ta main, fais-lui le bon à tes yeux ». Ce faisant, Abram laisse prévaloir le désir de Saraï et complique davantage la situation, comme cela apparaît clairement dans le

⁵⁸ A. WÉNIN, *Saraï, Hagar et Abram*, p. 41-42.

⁵⁹ A. WÉNIN, *Saraï, Hagar et Abram*, p. 45.

⁶⁰ Cf. Jg 11,27 ; 2 S 24,13-16 ; Is 5,3.

verset 6b. Alors que Saraï en appelle à la justice de Dieu (v. 5), « le bon » à ses yeux est de se venger, de se rendre justice à elle-même en humiliant Hagar, faisant ainsi à l'esclave égyptienne, ce que les égyptiens feront plus tard à ses descendants⁶¹ (Ex 1,11 ; 3,7). Et comme ces derniers, Hagar fuit sous le coup de l'humiliation – de l'oppression – (Cf. Ex 14,5). Cette fuite marque l'échec total du projet de Saraï.

2.1.3.3 *L'action transformatrice (v. 7-14) : le messenger d'Adonaï*

Le v. 7 est saturé d'éléments significatifs et apparaît comme le condensé de toute la rencontre entre le messenger d'Adonaï et Hagar. Le narrateur, en recourant à l'effet d'un blanc, juxtapose l'acte de fuir de Hagar devant Saraï et le fait que le messenger d'Adonaï la trouve dans le désert. La façon brusque dont est rapportée cette rencontre inopinée - du point de vue de Hagar et du lecteur - souligne que ce personnage suit la situation de très près, et intervient sans tarder. C'est en effet le messenger d'Adonaï qui trouve Hagar et non l'inverse. C'est donc lui qui prend l'initiative de la rencontre. De plus, « trouver » suppose que l'on voit. Or, le lieu où le messenger trouve Hagar est une source, littéralement « l'œil de l'eau ». L'insistance sur le mot œil utilisé deux fois dans le même verset suggère que le narrateur fait une association entre le messenger d'Adonaï qui trouve, et « l'œil des eaux ». Hagar qui se trouve « à l'œil de l'eau », est en fait sous le regard du messenger Adonaï, qui vient à sa rencontre. Cette association de mots semble induire un supplément de sens que la suite des versets nous permettra de mettre en lumière.

En plus de la « source », il nous faut porter l'attention sur les autres éléments du cadre géographique. Le désert est celui de Beër-Shava en terre de Canaan. Mais le narrateur ne le précise pas. « Le chemin de Shour », peut désigner la plus méridionale des routes qui relient Canaan à l'Egypte. Shour est également le nom d'un désert au nord-ouest du Sinaï près de l'Egypte. Enfin, Shour désigne aussi une ligne de fortification à la frontière de l'Egypte.⁶² Nous remarquons que l'Egypte est fortement présente dans la signification du mot « Shour ». Cela peut suggérer à première vue que Hagar, dans sa fuite, se dirige vers la terre natale, l'Egypte. Mais une autre compréhension est aussi possible. « Shour » signifie littéralement « mur » : dans ce sens, Hagar se trouvant sur le chemin de « Shour », est en fait dans une situation sans issue. Le désert – que le narrateur ne nomme pas – évoque le vide et l'aridité, un lieu où la vie est menacée : l'ombre de la mort plane donc sur Hagar. Telle est la situation

⁶¹ Cette idée est de TSEVAT M., *Hagar and the birth of Ishmael*, cite par J. O. OKOYE, *Sarah and Hagar : Genesis 16 and 21*, dans *JSOT* 32,2 (2007), p. 168.

⁶² Pour ces différents sens de « Shour », voir G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 9.

dans laquelle sa décision l'a conduite et où le messenger d'Adonaï la rencontre : une situation sans issue avec risque de mort. La source, associée au messenger d'Adonaï, apparaît alors comme la possibilité de la vie.

V. 8. Le narrateur ne dit rien d'une quelconque réaction qu'aurait eue Hagar à la vue du messenger. Peut-être ce dernier n'a-t-il aucune apparence particulière, et n'est-il qu'un inconnu aux yeux de la fugitive. Ce que le narrateur livre à notre connaissance c'est le dialogue en mode *showing* (discours direct) entre les deux personnages, pour rendre le lecteur attentif à ce qui va s'y dire. C'est encore le messenger d'Adonaï qui prend l'initiative du dialogue. Il commence par appeler Hagar. Dans l'appellation, il inverse l'ordre des mots tels qu'ils apparaissent au verset 1 et occulte la mention portant sur l'origine : « l'égyptienne ». Il la reconnaît d'abord comme « Hagar » avant de la situer comme servante par rapport à Saraï. Le discours du messenger d'Adonaï dans le dialogue montre qu'il connaît le passé, le présent et l'avenir de Hagar. Par conséquent la question de savoir d'où vient Hagar et où elle va, est une question rhétorique : elle vise à amener Hagar à faire le point sur sa situation. Mais celle-ci ne répond que sobrement à la première question : « de la face de ma maîtresse, moi je fuis ». Elle ne dit rien de la raison de cette fuite. Tout ce qu'elle dit c'est qu'elle a rejeté derrière elle son esclavage en devenant désormais sujet. Son silence sur la deuxième question confirme qu'elle ne sait pas où elle va, et révèle qu'elle est devenue un sujet sans perspective, un sujet en danger de mort, en étant le sujet d'un verbe sans complément.

Face à cette situation, le messenger d'Adonaï lui offre une porte de sortie de crise en lui enjoignant de retourner auprès de sa maîtresse et de s'humilier sous sa main (v.9). Ce verset entretient un double lien avec le v. 6 à cause de l'occurrence des mots « mains » et « humilier ». En effet, Abraham avait remis Hagar à la disposition de sa maîtresse : « voici ta servante dans ta main, fais lui ce que bon te semble ». Ce faisant, – avons-nous dit – il remet Hagar dans sa condition d'esclave au pouvoir de Saraï. A la lumière de l'ordre que donne le messenger d'Adonaï au v. 9 on peut donc traiter de positive l'attitude d'Abram au v. 6. Cependant le deuxième aspect du lien qui se dégage entre les deux versets montre que le messenger d'Adonaï va plus loin qu'Abram dans la gestion de la crise. Si au v. 6 Saraï « humilie » Hagar, au v. 9, il est plutôt recommandé à cette dernière de s'humilier. C'est le même verbe, mais utilisé au hitpaël impératif : l'humiliation n'est plus subie, mais consentie, acceptée en sujet. De plus, jouer ainsi le jeu de la maîtresse peut désamorcer son agressivité. Eu égard à ces éléments, la perspective d'Abram et le point de vue de Saraï tel qu'ils apparaissent dès le début du texte sont corrigés, et l'arrogance antérieure de Hagar est désavouée. Saraï peut alors recouvrer son autorité légitime sur son esclave. Ainsi l'intervention du messenger d'Adonaï peut être perçue comme une réponse à la revendication

de Saraï auprès d'Abram au verset 5 : « Qu'Adonaï juge entre toi et moi ». Mais ce qui nous apparaît comme une « justice » d'Adonaï ne se limite pas à un juste rétablissement des rapports interpersonnels, qui aurait pour conséquence – ici – d'assouvir le désir de Saraï (v. 2b) au détriment de Hagar ; elle vise l'avenir heureux de tous, lequel avenir doit passer par une meilleure gestion des conflits présents. Le retour de Hagar et son humiliation ne sont donc que provisoires et sont la condition d'un lendemain meilleur, ainsi que le montre l'ensemble des discours du messenger d'Adonaï. Dans cette perspective, on peut découvrir en Hagar un premier profil du serviteur souffrant dont parlera le livre d'Isaïe⁶³.

Du côté de la fugitive cependant, les choses ne paraissent pas aussi simples. En témoigne son silence qui oblige le messenger d'Adonaï à reprendre par trois fois la parole. Hagar préfère-telle sa situation actuelle, avec le risque de mourir au désert, plutôt que le retour chez sa maîtresse ? Et pourtant beaucoup d'éléments dans les propos du messenger permettent de rapprocher ce qu'il lui dit de la situation d'Abram. En effet, dans son troisième discours (v. 10), le messenger d'Adonaï n'utilise aucune formule d'introduction qui indique qu'il parle au nom d'Adonaï. Il s'exprime à la première personne du singulier et promet une descendance nombreuse à Hagar, comme Adonaï l'a fait pour Abram en 13,16 et en 15,5. C'est le même mot זרע qui est utilisé pour désigner sa « descendance ». Si, en 13,16 le verbe « compter » est rendu par בנה, un hapax dans la Genèse, en 15,5 et en 16,10 c'est ספר qui indique la même réalité. La différence majeure entre la promesse à Abram et celle qui est faite à Hagar peut être formulée en deux points. Premièrement, l'expression utilisée pour rendre l'idée de la « multitude » n'est pas la même. En ce qui concerne Abram la descendance est comparée à la poussière de la terre (13,16) et aux étoiles dans le ciel (15,5). Les images sont fortes et renforcent l'idée d'une descendance nombreuse au superlatif absolu. Par contre, en ce qui concerne Hagar, l'expression est moins forte et plus vague : il s'agit simplement d'une multitude qu'on ne peut pas dénombrer. Le deuxième point de la différence est le constat suivant lequel la promesse d'une descendance à Hagar n'est pas associée à la promesse d'une terre, comme c'est le cas pour Abram (13,17 ; 15,7.18-20). Quoi qu'il en soit de la différence, cette rencontre et cette promesse constituent selon nous un privilège pour Hagar par rapport à sa maîtresse Saraï qui n'en fait pas l'objet⁶⁴. Mais apparemment Hagar elle-même ne s'en rend pas compte encore. Son silence ainsi que l'absence de commentaire de la part du narrateur ne permettent pas de savoir ce qu'elle pense : écoute respectueuse, méditative ? Indifférence ?

⁶³ G. J. JANZEN Gerald, *Abraham and all the families of the Earth ; a commentary of the book of Genesis 12-50*. (International Theological Commentary), Edinburg, 1993, p. 45.

⁶⁴ En Gn 17,16, Adonaï dit à Abraham qu'il bénira Sarah, et que des nations et des rois sortiront d'elles : cela nous semble être une autre façon de reprendre et de préciser la promesse faite à Abraham.

Ce n'est qu'aux propos touchant à son état de grossesse et à l'avenir de l'enfant à naître (v. 11 et 12) qu'elle réagit. Ces propos sont d'autant plus importants, décisifs, que le narrateur les présente sous une forme poétique, les vers rimant deux par deux. Ici plus que dans les propos précédents, le messenger d'Adonaï fait preuve d'omniscience. Il sait que Hagar est enceinte et qu'elle est humiliée (opprimée). Il lui révèle qu'Adonaï a entendu son humiliation. Cela est si important qu'elle devra donner à l'enfant qu'elle va bientôt mettre au monde, le nom de « Ismaël », c'est-à-dire « Dieu-a-entendu ». De plus, cet enfant ne sera pas esclave. Le mot פֶּרֶא (*pèrè*), qui peut être perçu comme un jeu de mot avec « Parân », le nom du désert où s'établira Ismaël en 21,21⁶⁵, désigne un « âne sauvage » ou un « onagre ». Or, la domestication d'un onagre est impossible à cause de son tempérament qui ne se prête pas à la manipulation de l'homme⁶⁶. Il ressort de cette comparaison qu'Ismaël fera jeu égal avec tous ses frères.

Ces versets 11 et 12 suggèrent davantage que le messenger d'Adonaï a perçu ce qui fait la détresse profonde de Hagar et y apporte une réponse. Il s'agit en fait de son « humiliation » et de l'avenir de l'enfant à naître. Pour rien au monde, elle n'accepterait que son enfant subisse le même sort qu'elle. Mais si sa fuite la met désormais hors de toute humiliation, elle ne garantit pas son avenir, encore moins celui de son fils. Elle serait alors prête à redevenir esclave, si tel était le prix à payer pour assurer une liberté et un avenir heureux à son enfant. Il n'y a que Dieu qui puisse la rejoindre ainsi dans son intériorité profonde.

C'est pourquoi, à ce point du discours du messenger, Hagar rompt le silence en nommant (v. 13) celui qui vient de se révéler à elle, et qu'elle a vu de ses yeux. Le nom qu'elle donne, « tu-es-un-Dieu-me-voyant », apparaît comme un pendant de la révélation explicite faite par le messenger : « Adonaï a entendu ton humiliation ». Non seulement Adonaï « a entendu » son cri dans l'affliction, mais aussi il a vu sa détresse intérieure et est venu à elle. Ces deux aspects de la révélation de Dieu, objets de l'expérience de Hagar, sont d'autant plus importants qu'ils sont immortalisés dans le nom d'Ismaël et dans l'appellation du puits : « Puits-du-vivant-me-voyant » (v. 14).

La réponse finale de Hagar, qui correspond au point de vue du narrateur ainsi qu'on peut le lire au début du v. 13, voit donc dans le personnage du messenger une manifestation d'Adonaï Lui-même. Ceci confirmerait le point de vue de certains exégètes comme Marti et Kautzch⁶⁷ qui soutiennent la théorie de l'identité. Les indices que nous avons relevés plus haut confirmeraient cette interprétation : le narrateur associe « l'œil des eaux » (la source) et

⁶⁵ J. A. SAILHAMER, *The Pentateuch as narrative. A Biblical-Theological Commentary* (Library of Biblical Interpretation), Grand Rapids, 1992, p. 155.

⁶⁶ E. FIRMAGE, *Zoology*, dans D. N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6, Doubleday, New York, 1992, p. 1135-1136.

⁶⁷ Cf. H. GUNKEL, *Genesis* (Mercer Library of Biblical Studies), Mercer University Press, Macon, 1997, p. 186.

le messager d'Adonāi qui y rencontre Hagar (v. 7), le discours à la première personne du singulier (v.10) avec des termes majoritairement identiques (v. 11) à ceux qu'Adonāi utilise dans les promesses à Abram, l'omniscience du personnage qui montre qu'il connaît Hagar et toute son histoire (v. 8.9.11-12).

Cependant, la désignation « messager d'Adonāi » semble exprimer autre chose qu'une manifestation réelle, corporelle d'Adonāi. Nous expliquons ce point de vue, d'une part, à partir du personnage de Hagar et des v. 11 et 13, et d'autre part, à partir des points communs que le récit a avec l'exode.

Lorsque Gn 3,8-21 rapporte que Adam et Eve se cachent quand ils entendent la voix d'Adonāi qui se promène dans le jardin, cela suppose, à la lumière des légendes anciennes⁶⁸, un contact physique direct entre l'humain et Adonāi. Cette relation idéale aurait changé à cause du péché originel. Toutefois Adonāi continue de s'adresser sans intermédiaire à certains personnages comme Noé (Gn 6,9-13 ; 7,1) et Abraham (Gn 12,1 ; 15,1 ; 17,1) qualifiés d'intègres ou choisis par lui. Quelques fois, c'est dans des apparitions / visions que Adonāi communique avec ces personnages clés. C'est le cas d'Abram / Abraham (15,1 ; 17,1 ; 18,1). Le narrateur ne précise pas toujours sous quelle forme Adonāi apparaît. A ce stade du livre de la Genèse, c'est Abram qui a le plus bénéficié de ce type de relation privilégiée. Hagar, dans les chapitres 16 et 21 apparaît comme le second personnage du cycle d'Abraham à avoir le même privilège, avec cependant une différence. Il n'est mentionné aucune qualité d'elle, aucune raison qui amènerait Adonāi à s'intéresser particulièrement à elle. Il nous semble que c'est son nouveau statut – le fait qu'elle attend un fils d'Abram (v. 4.5.11), dont l'avenir est menacé – qui lui vaut qu'Adonāi lui parle directement, se révèle à elle. Le fait que le narrateur désigne Adonāi par « messager d'Adonāi » seulement au moment de sa rencontre et de son dialogue avec Hagar paraît être un artifice littéraire qui lui permet de ne pas situer cette dernière à un même niveau de privilège qu'Abram.

Par ailleurs, la représentation implicitement physique que le narrateur fait du messager d'Adonāi est commandée par la thématique du « voir », laquelle thématique atteint son sommet aux v. 13-14, lorsque Hagar déclare avoir vu 𐤀𐤍 (Dieu) après qu'il l'a vue, et que le puits est nommé à partir de son expérience. Cette forme de rencontre peut aussi s'expliquer de la façon suivante : Hagar, une étrangère, n'ayant eu auparavant aucune expérience du Dieu⁶⁹ d'Abraham – un Dieu Vivant et personnel -, devrait être marquée dans la situation qui était la sienne par une expérience décisive, sans équivoque.

⁶⁸ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 186.

⁶⁹ C'est aussi le point de vue de B. T. ARNOLD, *Genesis* (The New Cambridge Bible Commentary), New York, 2009, p. 164.

On pourrait se demander si l'appellatif 𐤀𐤍 qui apparaît comme un changement important dans le *naming* d'Adonāi, n'est pas néanmoins source d'une certaine équivocité. Le nom « Yishamel » qui a nécessité l'oracle⁷⁰ du v. 11 aurait pu être *Shema-ya* ou *Yishma-ya*⁷¹. Etant donné que le nom 𐤀𐤍 s'emploie souvent dans le langage poétique pour désigner Adonāi⁷² (Ex 14,18.19.20.22), à côté de nombreux autres emplois dans la prose, il n'est pas surprenant de le voir dans la composition du nom « Ismaël » dans ledit verset que le narrateur présente sous une forme poétique. Aux propos du messenger d'Adonāi portant sur le nom à donner à l'enfant correspond sans doute la mention de 𐤀𐤍 dans la réponse de Hagar (v. 13). Ce nom 𐤀𐤍 dont l'une des étymologies possibles est « puissance »⁷³, marque d'une certaine manière la transcendance du Dieu dont Hagar vient d'expérimenter la proximité. De plus, parce que ce nom est aussi une appellation commune à la plupart des peuples sémitiques pour désigner leur dieu⁷⁴, son usage par le narrateur dans la phrase : « Tu l'appelleras Ismaël car YHWH a entendu ton humiliation », souligne la volonté de ce dernier de présenter Adonāi (YHWH) non pas seulement comme le Dieu d'Abraham et d'Isaac, mais aussi comme celui de Hagar et d'Ismaël⁷⁵.

Dans ce sens, il est intéressant de relever ainsi que l'ont fait Dozemann et Römer, les nombreux points communs qu'a l'histoire de Hagar (Gn 16,1-16) avec celle des israélites⁷⁶ : l'oppression en Egypte (Ex 1,11-12), la fuite (Ex 14,5), la rencontre entre Adonāi et Moïse dans le désert (Ex 3,2) où le premier est présenté par la double dénomination de « messenger d'Adonāi » et de « Adonāi », le chemin de Shour « première étape des fils d'Israël après leur passage de la mer des Joncs » selon Ex 15,22, la localisation géographique du puits entre Qadesh et Bèred ou plutôt Zèred évoquant « les deux extrémités chronologiques des quarante années passées dans le désert selon le livre des Nombres »⁷⁷ (Nb 13,26 ; 20,1.14.16.22 ; 21,12). Ces éléments ajoutés à d'autres que nous relèverons lors de l'étude de Gn 21,8-21 permettent d'affirmer que l'histoire de Hagar préfigure celle des israélites quant à leur esclavage en Egypte, à leur fuite et à leur errance dans le désert. Ces divers éléments confirment notre point de vue selon lequel le « messenger d'Adonāi » en Gn 16,1-16, loin de signifier une présence physique d'Adonāi, est un procédé littéraire pour marquer la différence

⁷⁰ Th. RÖMER, *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse ?* dans *ETR* 74 (1999), p. 165.

⁷¹ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 186.

⁷² D. BACH, *El* dans *DEB*, 2002, p. 399.

⁷³ D. W. BAKER, *Names of God*, dans ALEXANDER Desmond T. – BAKER David W. (éd.), *Dictionary of the Old Testament : Pentateuch*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2003, p. 360.

⁷⁴ F. M. CROSS, 𐤀𐤍, dans BOTTERWECK Johannes G. et RINGGERN Helmer (éd.), *TWZAT*, t. 1, Stuttgart, 1973 p. 259.

⁷⁵ Th. RÖMER, *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse ?* p. 166.

⁷⁶ Th. Dozeman, *The wilderness and salvation history in the Hagar story*, dans *JBL* 117,1 (1998), p. 28-33 et Th. RÖMER, *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse ?* p. 167-168.

⁷⁷ Th. RÖMER, *Isaac et Ismaël*, p. 168.

entre deux personnages, et par suite entre deux peuples frères. Si la théorie de l'identité ne convient pas pour rendre compte de ce phénomène, la théorie de l'interpolation, quant à elle nous paraît insuffisante, voire arbitraire. En effet, celle-ci ne prend pas en considération ce qui paraît très important à nos yeux : la façon dont le narrateur de la Genèse présente le rapport entre Adonaï et les principaux personnages de l'histoire du salut.

2.1.3.4 *Le dénouement (v. 15-16)*

Les v. 15 et 16 constituent un sommaire où le narrateur se borne à informer le lecteur de la naissance de l'enfant d'Hagar auquel Abram donne le nom que Adonaï a révélé à Hagar. Dans ce sommaire, Abram et Hagar sont nommés chacun par deux fois, de même que le terme « fils » est mentionné par deux fois. Hagar est deux fois sujet du verbe « enfanter » comme pour insister sur l'idée qu'il s'agit de l'enfant né d'elle. Abram comme complément d'attribution est le bénéficiaire de la naissance de ce fils, et comme sujet, il lui donne un nom, attestant ainsi que l'enfant né de Hagar est son fils. Le « fils » est respectivement complément d'objet direct de « enfanter » et de « appeler » (nommer). Cette distribution égale des fonctions dans la phrase suggère une relation harmonieuse entre Abram et Hagar autour du fils. Par ailleurs, le fait que c'est Abram qui donne le nom d'Ismaël, pourrait aussi suggérer que Adonaï a entendu sa demande formulée en 15,2-3. Le patriarche pourrait alors considérer Ismaël comme le fils de la promesse. De ce point de vue, Abram et Hagar se trouvent dans la situation d'être exaucés.

Le verset 16 reprend l'événement de la naissance d'Ismaël pour le dater par rapport à l'âge d'Abram, faisant ainsi écho au verset 3. Ces deux notations temporelles, semblent rapprocher le fait d'habiter la terre de Canaan et celui d'avoir un fils ; deux choses qui pourraient faire croire au patriarche que la double promesse d'Adonaï (12,7 ; 13,15-16 ; 15,4-7) connaît déjà un début de réalisation. Par ailleurs, la mention de l'âge d'Abram au v. 16 apparaît comme un récapitulatif de l'histoire du patriarche depuis son départ, comme pour signifier que du point de vue d'Abraham quelque chose de très important vient de se produire dans sa vie : la somme de 75 ans (12,4), 10 ans (16,3) et 1 an entre les v. 3 et 16, fait 86 ans⁷⁸.

S'il y a donc un certain dénouement dans le retour de Hagar et dans la naissance d'Ismaël, le lecteur perçoit cependant que le problème de Saraï reste entier : elle a échoué dans son projet d'être bâtie comme femme à travers la maternité de son esclave. Elle est

⁷⁸B. JACOB, *Das Buch Genesis*, Cawler Verlag, Stuttgart, 2000, p. 415.

même exclue du trio formé par l'épouse, le mari et le fils. Aucune mention n'est faite d'elle à la fin du récit.

2.1.4 Synthèse : implications de l'intervention du messenger d'Adonaï

L'étude de Gn 16,1-16 nous montre deux choses : l'échec des solutions que Saraï et Hagar tente d'apporter à leurs problèmes, et la justice d'Adonaï qui transforme cet échec en bien.

La lassitude d'attendre l'heure d'Adonaï, la conviction qu'il l'a empêchée d'enfanter et le désir d'être bâtie (femme) par la maternité amènent Saraï à agir comme si elle voulait être maître de sa destinée en dehors de toute référence à un Dieu qu'elle perçoit comme un problème. Non seulement elle propose à Abram d'aller vers son esclave pour avoir une descendance à partir d'elle, mais aussi, elle prend celle-ci et la donne à son époux comme femme. Mais malheureusement tout tourne à son désavantage. Saraï n'a jamais considéré Hagar que comme une esclave dont elle peut disposer à sa guise. C'est là avant tout un problème de perception de l'autre, de regard qui provoque la réaction de Hagar dès lors qu'elle se sent forte de sa situation d'épouse comblée que lui procure sa grossesse. A son tour, elle déconsidère sa maîtresse par le regard (v. 4-5), ce que celle-ci ne peut supporter. Alors qu'en réponse à sa plainte Abram tire son épingle du jeu et en appelle à son bon sens (v.6), Saraï croit bon d'humilier (de maltraiter) son esclave coépouse, de sorte que celle-ci s'enfuit loin de sa face (de son regard) et du toit conjugal (v. 6). La guerre des regards méprisants, loin de pallier la stérilité de Saraï, projette ainsi Hagar et l'enfant qu'elle porte dans une situation de danger de mort.

Intervient alors le messenger d'Adonaï qui n'est autre qu'Adonaï lui-même. Le regard que porte Adonaï est un regard de compassion. Ce regard est sensible à la détresse de Hagar et oriente celle-ci vers la vie et vers un avenir heureux, fécond, moyennant l'ajustement de sa relation avec sa maîtresse (v. 9). Dans ce sens, on pourrait dire que la prière de Saraï est exaucée : « qu'Adonaï juge entre toi et moi. » Adonaï porte alors un regard de justice où finalement personne n'est lésé, même si le problème de la stérilité de Saraï demeure non résolu.

Le fait que Adonaï est présenté comme « le messenger d'Adonaï » semble être un procédé qui se comprend à partir du contexte dans lequel intervient Adonaï et à partir des protagonistes en présence (v. 7-13).

Nous avons fait remarquer que le messenger d'Adonaï intervient dans une situation sans issue, où la vie de Hagar et celle de l'enfant qu'elle porte en son sein sont menacées. C'est la première fois que ce personnage intervient dans la Genèse, et la personne menacée est Hagar, une personne autre que Abram à qui Adonaï a l'habitude de s'adresser ou de prodiguer ses faveurs directement sans qu'il soit question d'un messenger (12,1.7 ; 13,14 ; 15,1.4.7.18). Au regard de ces données, « le messenger d'Adonaï » apparaît en Gn 16,1-16 comme la marque d'un privilège réservé à Abram, celui de parler avec Adonaï directement, et comme « l'expression de la présence personnelle de Dieu qui veut la vie⁷⁹ ». Alors que le messenger d'Adonaï aurait pu converser avec Hagar du ciel, le v. 13 permet au lecteur de comprendre que le narrateur le présente comme un vis-à-vis de Hagar. Nous avons expliqué cet état de fait par la thématique du « voir » et par cette première rencontre d'Adonaï avec Hagar qui, en tant qu'étrangère n'en avait aucune expérience.

L'étude du récit de la deuxième rencontre du messenger d'Adonaï avec Hagar en Gn 21, 8-20, nous permettra de vérifier la validité de ces conclusions.

2.2 LE MESSENGER D'ELOHIM ET HAGAR GN 21, 8-20

2.2.1 Le texte

⁸ Et l'enfant grandit et fut sevré, et Abraham fit un grand festin au jour où on sevrera Isaac⁸⁰.

⁹ Et Sarah vit le **fi**ls de Hagar l'égyptienne qui l'avait enfanté pour Abraham s'amusant (jouant).

¹⁰ Et elle dit à Abraham : « Chasse cette servante et son **fi**ls, car le **fi**ls de cette servante n'hériterait pas avec mon **fi**ls, avec Isaac ».

¹¹ La parole fut très mauvaise aux yeux d'Abraham, à cause de son **fi**ls.

¹² Et Dieu dit vers Abraham : « Que ne sois pas mauvais à tes yeux à propos du GARÇON et de ta servante tout ce que te disait⁸¹ Sarah. Ecoute sa voie, car c'est en (avec) Isaac que sera appelée pour toi une descendance.

¹³ Et aussi le **fi**ls de la servante, je ferai de lui une nation car il est ta semence.

¹⁴ Abraham se leva tôt le matin, il prit du pain et une outre d'eau et (les) donna à Hagar, (les) mettant sur son épaule, et *l'enfant*⁸², et il la renvoya, et elle alla et erra dans le désert de Beër-Shava.

⁷⁹ A. WENIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22* (Le livre et le rouleau, 8), Lessius, Bruxelles, 1999, p. 75.

⁸⁰ Nous traduisons le niph'al comme un passif impersonnel à cause de la marque du complément d'objet **וְיִסְרָאֵל**. Cf.

P. JOÛON, *Grammaire*, § 128b : accusatif avec verbe passif.

⁸¹ Nous traduisons par l'imparfait en optant pour le *yiqtol* de répétition dans l'aspect du passé, à cause du wayyiqtol du début du v. 11. Cf. P. JOÛON, *Grammaire*, § 113e.

⁸² La phrase du texte hébreu fait difficulté dans la mesure où il donnerait à penser que Abraham « mit l'enfant sur son épaule ». Cela est invraisemblable, quand on sait que Ismaël doit avoir environ seize ans, selon les

¹⁵Et l'eau s'épuisa hors de l'outre ; et elle jeta l'*enfant* sous un des arbustes.

¹⁶Et elle alla, et elle s'assit pour elle (quant à elle) vis-à-vis, à distance comme à des lancers d'arc, car elle se dit : « que je ne voie pas la mort de l'*enfant* » ; et elle s'assit vis-à-vis, et elle porta sa voix et pleura.

¹⁷Et Elohim entendit la voix du GARÇON. Et le messenger d'Elohim appela vers Hagar des cieux, et lui dit : « quoi pour toi, Hagar ? N'aie pas peur, car Elohim a entendu la voix du GARÇON là où il est.

¹⁸Lève-toi et porte le GARÇON, rends forte ta main en lui, car une grande nation je ferai de lui.

¹⁹Et Elohim ouvrit ses yeux et elle vit un puits d'eau ; et elle alla et remplit l'outre d'eau et elle fit boire au GARÇON.

²⁰Et Elohim fut avec le GARÇON et il grandit ; et il habita dans le désert et fut un multipliant l'arc.

²¹Et il habita dans le désert de Parân, et sa mère prit pour lui une femme du pays d'Egypte.

2.2.2 Délimitation et structure

2.2.2.1 Délimitation du texte

Le récit est encadré par deux unités narratives différentes : 21,1-7 et 21,22-34. Il est différent de celles-ci aussi bien par le contenu que par les personnages impliqués. En effet, en 21,1-7, tout tourne autour d'Isaac : sa naissance, sa circoncision. Son cercle familial est strictement limité à Abraham et à Sarah : Hagar et Ismaël n'y sont pas nommés quoique la suite du chapitre laisse penser qu'ils sont présents. En ce qui concerne 21,22-34, la scène constitue la suite logique du chapitre 20 et traite de l'alliance entre Abraham et Abimélek, laquelle alliance aboutit au droit de propriété d'Abraham sur le puits de Beër-Shava.

Quant à l'épisode racontée en 21,8-21, il y est surtout question de Hagar et de son fils qui doivent être expulsés de la maison d'Abraham. Le v. 8 en présente le cadre immédiat. Trois différents vocables servent à désigner Ismaël qui n'est pas du tout nommé dans le récit : בן (fils, 6 fois aux v. 9.10.11.13), ילד (enfant, 3 fois aux v. 14.15.16), נער (garçon, 6 fois aux v. 12.17.18.19.20). Il apparaît ainsi comme le personnage principal autour duquel le récit est conçu. On peut aussi noter l'inclusion formée par la référence à l'Egypte aux versets 9 et 21, comme pour signifier que l'intérêt à porter à ce fils subit désormais un déplacement d'Abraham à Hagar.

Cependant, Gn 21,8-21 n'est pas sans lien avec ce qui précède et avec ce qui suit. Gn 21,1-7, sert en effet d'exposition au récit d'expulsion de Hagar et de son fils. Le lien narratif

données chronologiques du récit. Dans ce sens, on peut alléguer comme Alter que le complément d'objet « et l'enfant » est suffisamment décalé de la proposition précédente pour envisager la reprise du verbe « donner ». Cf. R. ALTER, *Genesis, Translation and Commentary*, New York – London, 1996, p. 99. Cependant, nous verrons que le narrateur crée exprès cette impression à cette étape du récit en fonction de la présentation qu'il se fait d'Ismaël.

est marqué aussi bien par le *wayyiqtol* qui débute le v. 8, indiquant ainsi une continuité narrative, que par les mots « fils » et « Isaac ».

Le lien entre 21,8-21 et 21,22-34 apparaît dans la mention « en ce temps-là » (v. 22) : la période où le fils de Hagar commence à habiter dans le désert de Paran, sert de cadre temporel à l'alliance entre Abraham et Abimélek. De plus, le personnage d'Abraham fait le lien entre les trois récits autour de la question de la descendance et de l'accès progressif à la terre promise.

L'étude de la structure de 21,8-21, nous permettra d'en aborder plus en profondeur le contenu pour découvrir comment y apparaît le personnage du messenger d'Elohim.

2.2.2.2 Structure du texte

Comme en 16,1-16, une structure quinaire convient à ce récit. La scène à la maison (v. 8-14a) sert d'exposition à celle qui se passe au désert (v. 14b-19) Elle met en place le cadre temporel, situe les personnages les uns par rapport aux autres, présente la situation d'où va naître le problème. Le nouement apparaît aux v. 14b-16 où la vie du fils est mise en danger par la pénurie d'eau au désert. On enregistre l'action transformatrice dans l'intervention du messenger d'Elohim aux v. 17-18. C'est elle prépare le dénouement au v. 19 où Hagar trouve un puits et fait boire son fils. Les v. 20-21 constituent l'épilogue du récit : ils sont un sommaire sur la vie du fils de Hagar après les événements relatés dans les v. 8-19.

Nous allons à présent approfondir le sens de ces différents tableaux à travers la lecture qui suit.

2.2.3 Lecture

2.2.3.1 L'exposition (v. 8-14a)

Sarah⁸³ voit le fils de Hagar « s'amusant ». C'est le point de vue de Sarah que le narrateur présente. Deux caractéristiques de ce fait retiennent l'attention. La première est l'évocation de l'origine étrangère de ce fils. Ce dernier est désigné par rapport à Hagar l'égyptienne. La précision qui suit : « qui avait enfanté pour Abraham », renvoie au conflit du chapitre 16, et le lecteur peut comprendre qu'à travers le fils de Hagar, c'est surtout Hagar que Sarah perçoit. Cette affirmation se comprend davantage à partir du parallèle que

⁸³ Le changement de noms : Saraï en Sarah, et Abram en Abraham est effectué par Adonaï en 17,5.15.

Françoise Mirguet relève entre ce verset et le v. 3 du chapitre 21 et qui conclut : « Par la maternité et la relation à l'homme, les deux femmes se font face dans leur proximité⁸⁴ ». Le deuxième élément est l'action de ce fils, exprimée au moyen du participe actif piel de צחק (plaisanter, batifoler, jouer)⁸⁵. Remarquons qu'il est employé intransitivement et qu'aucun complément ne lui est associé. Le « avec Isaac » que nous trouvons par exemple dans la Bible de Jérusalem, provient de la version grecque qui a certainement le souci de rendre la phrase plus logique et mieux intelligible. Cela montre bien que les traducteurs de cette version ont bien perçu le jeu de mots que le narrateur fait entre ce verbe et le nom d'Isaac, les deux mots étant de la même racine en hébreu. Cependant, conserver la phrase telle qu'elle est dans la version hébraïque lui donne toute sa force. En effet, employé de manière absolue, le verbe צחק dans ce jeu de mots suggère que Sarah perçoit le fils de Hagar comme « jouant » (à Isaac), « fils du rire »⁸⁶, objet de son rire et de son épanouissement partagé (21,6). Elle le considère donc comme susceptible de supplanter son fils Isaac. A ses yeux, il serait un concurrent dans la réalisation du destin de son fils, dans la mesure où le nom est porteur d'un destin. Cette interprétation relève beaucoup plus de l'imagination de Sarah. C'est, ce nous semble ce que suggère le narrateur en utilisant צחק au *piel* et non au *qal*, car quoique de même racine, les deux constructions ne signifient pas la même chose : « s'amuser » ou « jouer » d'un côté, et « rire » de l'autre⁸⁷.

Du point de vue de Sarah, on peut dire que le problème qui se pose apparemment est celui de l'héritage. Elle ne veut pas que le fils de l'esclave hérite plus tard avec son fils. La solution qu'elle propose à la menace que constitue la présence d'Ismaël est d'expulser « cette servante-là et son fils ». On voit qu'elle ne parle pas en termes de « ta femme », ni de « ton fils ». Plus qu'une façon habile de ne pas faire sentir à Abraham le poids de l'acte qu'elle lui demande de poser, ces propos expriment le mépris que Sarah a pour celle qui n'est même plus vue comme « sa servante » mais comme « cette servante » : c'est là un reflet de sa jalousie. « La fête organisée pour le sevrage d'Isaac (v. 21,8) est l'occasion pour Sarah d'exprimer cette jalousie, déguisée sous les traits d'une rivalité entre les deux fils, celui de la femme libre et celui de la servante (21,9)⁸⁸ ».

Sarah n'a donc pas assumé son échec, la nouvelle situation de celle qui fut « mon esclave » אִשָּׁה (Gn 16,2.3.5.6). A défaut du mot אִשָּׁה (femme) qui ne s'applique pas non plus

⁸⁴ F. MIRGUET, *Gn 21,1-21. Quand l'entente (shm'') suscite le rire (çhq)*, dans *Science et Esprit*, 55,1 (2003) p. 81-82.

⁸⁵ BDB, p. 850.

⁸⁶ R. ALTER, *Genesis*, p. 98.

⁸⁷ Cf. BDB, p. 850. Mirguet a traduit le participe par « riant » en corrélation avec le thème de l'écoute à partir du discours de Sarah en 21,6 ; ce qui donne un résultat tout à fait intéressant. Cf. MIRGUET Françoise, *Gn 21,1-21. Quand l'entente (shm'') suscite le rire (çhq)*, p. 82-83.

⁸⁸ MIRGUET Françoise, *Gn 21-22 : maternité et paternité à l'épreuve*, p. 309.

à Sarah comme femme d'Abraham dans le récit, – délicatesse du narrateur ? - l'usage du mot **שפחה** (servante) exprime ce changement dans la situation de Hagar. Car si dans la Genèse **שפחה** (domestique, servante) fait souvent partie des biens que l'on donne ou possède (Gn 12,16 ; 16,3 ; 20,14 ; 24,35 ; 25,12 ; 29,29 ; 30,4.7.9.43 ; 32,6) et peut avoir une connotation servile⁸⁹, son synonyme **אמה** semble être d'un emploi beaucoup plus positif et peut désigner la concubine du maître (Gn 20,17 ; 30,3 ; Ex 2,5 ; 20,10 ; 21,7). Le mot **אמה** n'est nulle part associé à Sarah dans le récit, signe que Hagar est passée sous l'autorité d'Abraham, comme le suggère déjà 16,5⁹⁰. Le verbe utilisé par Sarah **גרש** (chasser, renvoyer, répudier)⁹¹ suggère que quelque chose reste encore de la violence éprouvée à l'égard de Hagar (Cf. 16,5). Une approche comparative des occurrences de ce verbe permet de mieux cerner le sort auquel Sarah destine Hagar et son fils. Dans le livre de la Genèse le mot apparaît trois fois (3,24 ; 4,14 ; 21,10). Dans les deux premières occurrences, « chasser » est la punition ou la conséquence immédiate, d'une part, de la transgression par Adam et Eve de l'interdit d'Adonai Elohim, et de l'autre, du meurtre commis par Caïn sur son frère Abel. Il exprime aussi dans les mêmes contextes le passage d'une situation meilleure - le jardin d'Eden, le sol fertile - à une situation de peine – cultiver le sol (3,23) – ou d'errance (4,14). Ainsi, sans que le fils de Hagar ne soit coupable ni d'une faute, ni d'un crime objectifs, il se retrouve avec sa mère sous le coup d'une lourde peine : l'expulsion et l'errance, comme le confirmera le v. 14.

Du point de vue d'Abraham (v. 11), la proposition de Sarah est profondément déplaisante « à cause de son fils ». L'adverbe « beaucoup » insiste sur le fait que le patriarche en est vraiment affecté. Ce dernier ne se résout plus à obéir passivement à Sarah comme au chapitre 16. Il ne partage pas son point de vue, car si, pour Sarah il ne s'agit que du « fils de la servante », pour Abraham en revanche, il est question de son propre fils dont l'avenir est ainsi mis en jeu. Qu'à ce sujet la parole de Sarah lui déplaise, cela montre bien qu'il tient à son aîné et n'entend pas le sacrifier aux intérêts de son cadet, Isaac. Par contre le silence du narrateur à propos de Hagar paraît bizarre. Abraham consentirait-il à expulser cette dernière pour retrouver une relation sans partage avec Sarah, et corriger ainsi l'erreur de celle-ci ? Il serait alors injuste en séparant la mère du fils, en expulsant l'une et en gardant l'autre, tous deux, mère comme fils, relevant de l'erreur de Saraï au chapitre 16. Les gardera-t-il tous deux au risque de contrarier Sarah et d'aviver la rivalité entre les deux femmes ?

C'est donc au cœur de cette situation délicate qu'Elohim intervient. On peut constater que le nom « Elohim » revient fréquemment à partir du chapitre 20 de la Genèse. Il apparaît

⁸⁹ Cf. BDB, **אמה**, p. 51.

⁹⁰ Cependant le règlement du conflit entre les deux femmes au chapitre 16 passe par l'attitude humble de Hagar vis-à-vis de celle qui demeure sa maîtresse (Gn 16,9).

⁹¹ Ph. REYMOND, *DHAB*, Cerf / SBF, p. 86.

aussi dans les chapitres 22, 24, 28, 31, 32 du même livre. Une attention particulière aux contextes où ce nom apparaît, permet de découvrir qu'il met souvent l'accent sur la transcendance de Dieu⁹² par rapport aux humains, et que son discours a souvent un caractère exigeant. Dans son propos, Elohim résume en les modifiant les v. 10 et 11. En inversant l'ordre de ces deux versets, il va directement à la cause du mécontentement d'Abraham en l'invalidant cependant : « Que ne soit pas mauvais à tes yeux à propos du garçon et à propos de ta servante tout ce que te disait ta servante ... ». Le *yiqtol* de répétition « disait » suggère que Sarah a plus d'une fois exigé l'expulsion de Hagar et de son fils ; cela révèle par conséquent la résistance d'Abraham à l'injonction de sa femme. L'ordre d'Elohim à la fin de ses propos semble donner raison à Sarah dans la mesure où il demande à Abraham d'écouter sa voix. Ironie de situation ? Le patriarche « a écouté la voix de Saraï » (16,2) quand il ne fallait pas, et il ne l'écoute pas maintenant qu'il faudrait le faire (21,11). Aurait-il du mal à s'ajuster à sa femme dans le sens du projet que Dieu a sur eux ?

A y regarder de près, Elohim ne confirme pas simplement la demande de Sarah. Il apporte un certain nombre de correctifs aux points de vue respectifs de Sarah et d'Abraham. Par rapport à Sarah qui n'a que faire de la conséquence de sa demande, on peut remarquer qu'Elohim, pour sa part, garantit l'avenir de ce fils d'Abraham, en confirmant (v. 13), à ce propos, les promesses antérieures (16,10 ; 17,20). Si Sarah pense sans doute aux biens matériels d'Abraham dont héritera Isaac à court ou moyen terme, Elohim, lui pense beaucoup plus à la promesse faite à Abraham, dont héritera son fils aîné : une descendance nombreuse et une terre (Cf. 15,5.18 ; 17,19.21). En somme, Elohim récupère la demande négative de Sarah et l'oriente dans le sens de son projet, de sa promesse à Hagar et à Abraham.

Par rapport à Abraham, deux observations s'imposent. Premièrement, Elohim évite au patriarche le piège de l'injustice en lui demandant d'aller dans le sens de la proposition de Sarah : il faut qu'il se sépare du fils et de la mère. Le groupe de mots « ta servante » suggère que Elohim ne considère pas Hagar comme femme d'Abraham. Cela va dans le même sens que 16,8, où le messenger d'Adonaï situe clairement Hagar comme domestique de Saraï, alors que cette dernière avait « organisé » un mariage entre les deux. Le silence d'Abraham à propos de Hagar au verset 11, ainsi que nous l'évoquions plus haut, montre que le patriarche ne considère pas non plus cette dernière comme sa femme. Nous comprenons alors que cette séparation d'avec Hagar ne peut pas être qualifiée de divorce du point de vue d'Elohim et d'Abraham. Elle est plutôt une libération de la condition de servante pour un avenir qui est lié à celui de son fils.

⁹² La spécificité de l'usage des noms divins YHWH et Elohim est une question non encore résolue à nos jours. Cf. D. W. BAKER, *Names of God*, p. 365-367.

Deuxièmement, parlant d'Ismaël à Abraham, Elohim le désigne par le terme « garçon » (v. 12) alors que dans le même discours il est « fils de la servante » (v. 13). Le mot (fils) met d'avantage l'accent sur la relation aux parents ainsi que cela apparaît dans toutes ses occurrences dans le récit (v. 9.10.11.13). Il désigne Isaac une fois, et cinq fois Ismaël. Sur les cinq occurrences concernant ce dernier, le mot est associé à Hagar quatre fois (v. 9.10.13), et une seule fois à Abraham lorsque le narrateur exprime son point de vue (v. 11). Le mot נער quant à lui n'a pas la connotation d'une relation aux parents⁹³. De la Genèse à Josué⁹⁴, à l'exception de Ex 2,6 où il s'applique à Moïse âgé de trois mois, il désigne un jeune homme, capable de combattre (Gn 14,24 ; Jos 6,23), d'immoler une bête (Gn 18,7 ; 24,5) ou en âge de se marier (Gn 34,19). Il désigne généralement aussi le serviteur (Gn 18,7 ; 19,4 ; 22,3.5 ; Nb 22,22). Il est utilisé pour Joseph âgé de dix-sept ans (Gn 37,2 ; 42,12). Que Elohim l'emploie pour désigner le fils aîné d'Abraham (v. 12) semble avoir pour but d'inviter le patriarche à prendre une certaine distance vis-à-vis du fils qui selon toute vraisemblance est âgé de seize ans (Gn 12,4 ; 16,3.16), et sur lequel il a un projet à réaliser : « Et aussi, du fils de la servante, je ferai une nation ». Le fils aura peut-être besoin de la présence de sa mère pour la réalisation de ce projet (Cf. v. 18).

Ayant reçu d'Elohim l'ordre de se séparer du garçon et de sa servante, Abraham, sans mot dire, fait preuve d'obéissance totale, comme on le verra encore en 22,3. Il se lève tôt le matin et s'exécute sans savoir où le fils et la mère se rendront. Le pain et l'eau qu'il prend et donne à Hagar peuvent se comprendre en lien avec Dt 15,12-18⁹⁵ qui décrit comment un esclave doit être décentement affranchi. Il est possible, comme l'ont supposé certains exégètes⁹⁶, que Abraham fasse exprès de leur donner peu dans l'espoir que la servante et son fils ne puissent pas aller loin. Ceci contrasterait avec son obéissance et indiquerait alors un conflit intérieur chez lui. Il est en tout cas certain qu'il leur offre les deux éléments indispensables pour la survie : « le pain et l'eau ». Cela montre qu'il se préoccupe de leur survie, signe d'une certaine tendresse mais aussi d'une certaine résignation. Ce qui le montre davantage c'est le rejet du groupe de mots complément « et l'enfant » à la fin, juste avant le verbe « renvoyer⁹⁷ », et le changement du *naming* : le passage de « garçon » dans le discours d'Elohim à « enfant » dans les propos du narrateur qui traduit le point de vue d'Abraham. Le

⁹³ BDB, p. 654-655.

⁹⁴ Gn 14,24 ; 18,7 ; 19,4 ; 21,12.17.18.19.20 ; 22,3.5.12.19 ; 25,27 ; 34,19 ; 37,2 ; 41,12 ; 43,8 ; 44,22.30.31.32.33.34 ; 48,16 ; Ex 2,6 ; 10,9 ; 24,5 ; 33,11 ; Nb 11,27 ; 22,22 ; Dt 28,50 ; Js 6,21.23.

⁹⁵ Il s'agit cependant de la libération d'un esclave hébreu dans le cadre de l'année sabbatique. Mais le rapprochement avec la situation d'Hagar tient au fait que dans les deux cas il s'agit de biens qu'il faut charger sur l'épaule de celui ou celle que l'on affranchit.

⁹⁶ Cf. G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 84.

⁹⁷ F. MIRGUET, *Gn 21-22 : maternité et paternité à l'épreuve*, p. 312.

terme « enfant » semble mettre l'emphase sur la compassion d'Abraham pour son fils⁹⁸. De plus le narrateur utilise le verbe de שלח au *piel* (renvoyer) et non pas גרש. Abraham adoucit ainsi l'action exigée par Sarah (v. 10).

Après avoir relevé les implications des propos d'Elohim par rapport aux différents personnages, il nous faut à présent mentionner un point non moins important. Force est de constater que le narrateur ne dit pas qu'Abraham les renvoya mais « la renvoya » de même que c'est elle qui « erre » dans le désert. Cela confirme que c'est en fait le départ de Hagar que la réaction de Sarah vise : Ismaël en subit les conséquences. Mais en même temps, le verset 14 nous apparaît comme l'amorce d'un tournant dans la dynamique du texte. Ismaël – qui n'est pas nommé une seule fois dans le récit – est jusqu'ici situé dans un rapport aux parents, ce qui éclipse totalement sa personne en tant que sujet ou protagoniste. Abraham, le premier est invité à rompre ce type de lien en se séparant du « garçon » pour un destin autonome. Dans ce contexte, le fils devient « enfant » : terme que Hagar va reprendre ainsi que nous l'étudierons dans la phase de la complication.

2.2.3.2 La complication (v. 14b-16)

Le verset 14b : « et elle alla et erra dans le désert de Beër-Shava », dit la première conséquence de l'expulsion : l'errance dans le désert. Le verbe errer, ajouté à la symbolique du désert ainsi que nous l'avons développé à propos chapitre 16, exprime avec force la situation sans issue dans laquelle se trouvent Hagar et son fils. Cependant, dans cette situation, le narrateur laisse poindre, de façon discrète, une lueur d'espoir à travers le nom du désert : *Beër-Shava* qui renvoie au verset 19. Mais pour l'heure la situation empire.

A l'errance dans le désert vient s'ajouter l'épuisement de l'eau qu'Abraham leur a remise pour la route. Hagar et son fils sont donc démunis face au danger de mort que constitue l'absence d'eau dans un désert. Leur expulsion débouche ainsi sur la mort via l'errance. Dans cette situation, le narrateur ne dit rien du danger auquel Hagar est aussi exposée, mais il attire l'attention sur l'attitude de celle-ci en décrivant ses moindres gestes et en rapportant son propos. Le lecteur est informé de l'état critique dans lequel se trouve l'enfant à partir du point de vue de Hagar. L'analyse de ce que rapporte le narrateur permet de tirer deux conclusions.

Premièrement, Hagar est présentée comme étant forcée par la situation à opérer une rupture, une distanciation par rapport à l'enfant. Dans ce sens, elle « jette » l'enfant sous un

⁹⁸ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 196; G. J. WENHAM, *Genesis*, p. 84.

des arbustes, au lieu de le poser où le faire coucher. Il s'agit là d'une séparation brusque et violente, comme en provoque souvent la mort. A ce propos, il est intéressant de remarquer que le verbe utilisé שָׁלַךְ (jeter) est spécialement employé à propos des corps morts⁹⁹. Ensuite, elle va s'asseoir à distance. Bien des éléments montrent qu'il s'agit pour elle d'une séparation douloureuse sur fond de tiraillement interne. Elle s'interdit de voir la mort de son fils. Cependant, elle va s'asseoir au loin, מִנֶּגֶד (vis-à-vis) de l'enfant, et cela est répété deux fois par le narrateur dans le même verset (v.16). De plus, la distance signifiée dans l'expression « comme à des lanciers d'arc », outre qu'elle évoque par anticipation la profession future du garçon (v. 20), devait lui permettre de voir l'enfant, mais pas d'entendre ses pleurs ou ses cris¹⁰⁰. Il y a là une contradiction qui trahit l'attachement du cœur maternel à son fils. La douleur qu'elle éprouve en ce moment explose dans des pleurs : « elle éleva sa voix et pleura » ; ce qui pourrait aussi s'entendre comme une prière. On voit bien que ces éléments apparemment contradictoires dans l'attitude de Hagar rendent pathétique la scène.

Deuxièmement, dans la logique du v. 14, Ismaël est traité comme un enfant. L'usage du mot יָלֵד (enfant) par le narrateur et repris par Hagar (v. 15.16) nous paraît significatif. Il apparaît au moment du rejet, de la séparation comme lorsque Abraham se sépare de son fils au v. 14. Les deux occurrences aux v. 15 et 16 traduisent une plus grande insistance sur le lien entre la mère et le fils¹⁰¹. Plus exactement, elles montrent la façon dont Hagar voit son fils. Elle le voit comme un « enfant » qu'on ne peut pas laisser seul. Somme toute, au moment de la séparation nécessaire entre fils et parents apparaît avec force le lien qui les unit, comme si ces derniers opposent chacun à son tour une résistance à la séparation. Du côté d'Ismaël, cet état d'enfance pourrait paradoxalement signifier sa mort à ce type de lien qui l'unit à Abraham et à Hagar, et qui pourrait l'empêcher d'avoir sa vie et son histoire propres. Il lui faut un nouveau départ, une croissance pour un avenir que seul Elohim peut rendre possible (v.13).

2.2.3.3 Action transformatrice : l'intervention du messager d'Elohim (v. 17-18)

Alors qu'aux v. 15-16 le narrateur ne présente la scène que du point de vue de Hagar, il passe de façon surprenante au point de vue d'Elohim au v. 17. En effet le lecteur n'était nullement informé auparavant des pleurs ou des gémissements de l'enfant. Cela semble être pour le lecteur une invitation à considérer la situation du point de vue d'Elohim plutôt que de

⁹⁹ BDB, p.1021a.

¹⁰⁰ G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 85.

¹⁰¹ G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 85.

celui de Hagar. En réalité, le point de vue de Hagar ne permet pas d'envisager Ismaël dans une relation personnelle avec Elohim, tant le lien qui unit la mère au fils est fort. C'est à cet état de chose qu'Elohim veut remédier en écoutant plutôt la voix du garçon que celle de sa mère. C'est dans ce sens qu'il faut remarquer que si Ismaël n'est pas nommé, le verbe utilisé שמע (entendre) et l'explication donnée au v. 17 se réfèrent à ce nom à la lumière de 16,11. De plus, si à son propos, Adonai a entendu Hagar (16,11) et Abraham (17,20), c'est au tour d'Ismaël d'être entendu par Elohim¹⁰² alors qu'il est menacé de mort. Enfin, l'usage du mot « garçon » par le narrateur confirme qu'il présente cette fois-ci la situation du point de vue d'Elohim qui est le premier à faire usage de ce mot (v. 12).

Alors qu'Elohim a entendu la voix du garçon (v. 17), c'est son messenger qui « appelle vers Hagar des cieux » et qui lui parle (v. 17-18). Qu'est-ce qui justifie ce passage d'Elohim à son messenger ? Des observations sur les versets 17 et 18 nous permettent de répondre à cette question. Puis nous nous intéresserons à ce que signifie son discours par rapport à la relation mère – fils.

D'abord, remarquons que Elohim a entendu la voix du garçon « là où il est ». Ce groupe de mots exprime une certaine distance entre Elohim et le garçon, en même temps qu'il suggère que Elohim a vu ce dernier¹⁰³ ; ce qui renvoie à l'expérience personnelle de Hagar à travers sa rencontre avec le messenger d'Adonai au chapitre 16. De même, le messenger d'Elohim parle vers Hagar « des cieux et lui dit » : ici également, il y a l'idée d'une distance entre le messenger et Hagar, et on comprend par cette précision, grâce à la précision « des cieux », que le messenger revêt une autorité divine¹⁰⁴. Les deux personnages sont ainsi caractérisés par des traits qui correspondent à Elohim/Adonai : transcendance, puits proximité à travers l'entendre, le voir et le discours.

Ensuite, dans les propos du messenger, apparaissent des expressions qu'on retrouve chez Elohim. Ainsi l'expression « ne crains pas » apparaît cinq fois dans le livre de la Genèse (15,1 ; 21,17 ; 35,17 ; 43,23 ; 46,3) dont trois dans les discours de Dieu (15,1 ; 46,3) et de son messenger (21,17), avec une référence à Dieu qui se présente ou rassure. En 43,23, elle employée par l'intendant de Joseph et là aussi avec une référence à Dieu. C'est uniquement en 35,17 que l'expression est utilisée sans référence explicite à Dieu, par l'accoucheuse de Rachel. C'est donc une expression qui est beaucoup plus liée à la manifestation de Dieu ou à un fait que l'on lui rattache. Elle invite à la sérénité et à la confiance en Dieu. A la suite de la première observation que nous avons faite quant au lien entre le messenger d'Elohim et Elohim, nous remarquons que dans le cycle d'Abraham il y a deux occurrences de

¹⁰² G. J. JANZEN, *Abraham and all the families of the Earth*, p. 74.

¹⁰³ G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 86.

¹⁰⁴ G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 86.

l'expression « ne crains pas ». En 15,1, c'est Adonaï qui se présente comme le bouclier d'Abraham et qui le rassure à propos de sa récompense, les versets suivants révélant le contenu de celle-ci : un enfant (une descendance) et une terre. En 21,17, le messenger d'Elohim rassure Hagar à propos du garçon, son enfant. Dans les deux cas, il est question de descendance, même si les destinataires sont différents, Abraham et Hagar.

Enfin, en plus de l'expression « ne crains pas », le discours du messenger d'Elohim est à la première personne du singulier et reprend la promesse faite à Abraham au verset 13, qui, à son tour, fait écho à Gn 17,20 : « une (grande) nation je ferai de lui ».

On peut déduire de ces similitudes que c'est un seul et même personnage, Adonaï ou Elohim qui agit et parle. Nous observons le même phénomène en 22,11 qui est parallèle au v. 17. Mais tandis que dans le chapitre 22, Adonaï parle à Abraham au début, puis est désigné dans la suite par le vocable « messenger d'Adonaï » au moment où il intervient pour empêcher Abraham de commettre le meurtre de son fils¹⁰⁵, aux chapitres 16 et 21, c'est uniquement le messenger d'Adonaï / Elohim qui entre en communication avec Hagar. De cette façon, le narrateur marque une plus grande distance entre Elohim et Hagar. Ceci participe d'une certaine intimité qu'il narrateur entretient entre Adonaï et Abraham, ainsi que nous l'affirmions à propos du chapitre 16.

En ce qui concerne la relation entre Hagar et Ismaël, la deuxième étape vers le renversement de la situation présente un élément nouveau. Mais d'abord remarquons que le mot « garçon » revient deux fois dans le discours du « messenger », soit trois fois dans le discours divin (v. 12.18), ce qui reflète correctement le point de vue de Dieu sur Ismaël. Cela paraît être une insistance sur le regard nouveau que Hagar, et par suite le lecteur sont invités à porter sur Ismaël. La nouveauté réside dans l'ordre donné au verset 8 : « Lève-toi et porte le garçon, rends forte ta main en lui ». En traduisant נָשָׂא par « porter » comme au verset 16, nous l'entendons ici au sens de « soutenir », une des significations que ce verbe peut revêtir au *qal*. C'est ce qu'explicite à notre avis le membre de phrase : « rends forte ta main en lui. » Ceci revient à dire d'après notre ligne de lecture, que la rupture d'une relation trop possessive à laquelle doit consentir Hagar, ne signifie aucunement l'exclusion de celle-ci de la vie du garçon. Sa présence reste nécessaire dans le sens d'une présence auxiliatrice. Plutôt que de porter sa voix et de pleurer en signe de prière peut-être, peut-être doit-elle « porter » le garçon, pourquoi pas en signe de présentation ou d'offrande à Elohim. Il faut qu'elle le soutienne pour le rendre disponible au projet que Elohim a sur lui : « faire de lui une grande nation » (v. 13.18). Hagar est ainsi invitée à être collaboratrice d'Elohim dans l'exécution de son plan sur Ismaël.

¹⁰⁵ Nous proposons une explication sur le cas d'Abraham dans notre étude de Gn 22,1-19.

Le discours du messenger d'Elohim semble être un préalable au changement important qu'Elohim va opérer dans la situation. Il apparaît en quelque sorte comme une instruction pour que Hagar sache comment se situer désormais par rapport au garçon.

2.2.3.4. *Le dénouement (v. 19)*

Après ce discours du messenger d'Elohim, Elohim peut alors amorcer la résolution de la crise. Il ouvre les yeux de Hagar pour lui faire voir un puits. Le verbe « ouvrir » ici ne semble pas indiquer une action sensible, alors que « appeler » et « dire à » sont de l'ordre du sensible (v. 17) ; cela explique alors le changement du *naming* de Dieu. C'est Elohim qui donne l'instrument de salut : l'eau.

Cela rappelle par ailleurs le chapitre 16 où il n'est question de vision ou de la vue de Hagar par rapport à Dieu que lorsque le messenger d'Adonai a fini de lui parler. Elle affirme alors avoir vu *El Roi* (16,13). Ici, elle n'a pas vu Elohim, mais un puits, signe de la présence de Dieu à la lumière des légendes qui font du site des puits sacrés, le lieu où Dieu apparaît et entend¹⁰⁶. C'est exactement ce qui se passe aussi au chapitre 16 où Hagar rencontre le messenger d'Adonai auprès d'un puits, et reçoit le message de délivrance (v. 16,7.14). Ceci rejoint notre réflexion sur le puits à propos du chapitre 16 comme symbole de fécondité, de la source de la vie qu'est Adonai. En tant que tel, le puits ne peut donc être vu d'Hagar que quand Elohim le lui fait voir. Il est l'acte de salut d'Elohim.

Hagar remplit l'outre d'eau et fait boire au garçon. Ce faisant Hagar participe à l'action salvatrice d'Elohim. Alors qu'elle était incapable de quoi que ce soit pour tirer « l'enfant » d'affaire, Elohim lui donne à présent de jouer un rôle de second plan, non moins important dans la survie du « garçon ». Elle prend ainsi la place qu'elle doit occuper dans la vie de son fils, non pas une place qui investit toute la vie de celui-ci au risque de l'infantiliser, mais une place qui favorise la vie et appelle à la maturité et à la relation personnelle avec Dieu. Elle devient collaboratrice d'Elohim dans son projet pour Ismaël.

2.2.3.5 *L'épilogue (20-21)*

Les versets 20 et 21 résument très brièvement la vie ultérieure d'Ismaël après l'intervention d'Elohim au désert. Ils confirment que le garçon est effectivement et définitivement sorti du danger de mort qui le menaçait. Et de même que l'avenir du fils de la

¹⁰⁶ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 228.

promesse, Isaac qui « grandit » et « est sevré » (21,8), est assuré, de même est garanti celui d'Ismaël qui « grandit » « s'établit dans le désert de Paran », et est devenu un archer. Cela est possible parce que Elohim est avec le « garçon » (v. 20). Cette stabilité hors danger est donc due à Elohim, et suggère l'accomplissement de la promesse faite à Hagar en 16,12. De plus, la précision « dans le désert de Paran » au verset 21 n'est pas anodine. Le désert de Parân est à l'ouest de la Araba et avoisine l'Égypte¹⁰⁷. Cette précision que donne le narrateur sert à désigner l'aire géographique habitée par les ismaélites dont Ismaël sera l'ancêtre¹⁰⁸ (25,13-16). Elle signifie également qu'Ismaël s'est établi en dehors du territoire où se trouve Abraham (Beër-Shava) et que ce dernier va commencer par acquérir au moyen d'une alliance avec Abimélek (22,32-34). Enfin, étant donné la proximité de ce désert par rapport à l'Égypte, cette précision prépare le lecteur à l'action de Hagar, exprimée immédiatement après : « et sa mère prit pour lui une femme du pays d'Égypte ». Celle-ci montre que Hagar joue le rôle qu'aurait joué Abraham¹⁰⁹. Plus tard en effet, Abraham enverra un de ses serviteurs choisir pour Isaac une femme dans son pays, dans sa parenté (24,4). Dans l'impossibilité que la descendance d'Ismaël se constitue à partir d'une femme du pays et de la parenté de son père, elle va alors se constituer à partir d'une femme du pays natal de sa mère.

Par ailleurs, dans ces versets 20 et 21, apparaît encore une fois une complémentarité entre l'action d'Elohim et celle de Hagar située au second plan : « Elohim est avec le garçon », c'est-à-dire qu'il le protège et lui donne d'être ce qu'il doit être, et il revient à Hagar, la mère du garçon de lui trouver une femme. C'est à cette seconde place que devra aussi se situer Abraham par rapport à Isaac (Cf. 22,1-19).

2.2.4 Synthèse

Par sa jalousie exprimée dans l'exigence que « le fils de cette servante-là n'hérite pas avec mon fils », Sarah demande l'expulsion de Hagar et de son fils, mettant ainsi en route un processus qui correspond au plan de Dieu sur le couple et la descendance élus. Abraham doit se séparer de son fils aîné, épreuve à laquelle il se soumet malgré lui, avec respect et humanité, ce qui souligne qu'il est un homme juste. Puis c'est au tour de Hagar d'opérer une séparation d'un autre type, à l'occasion de la menace de mort qui plane sur son fils. Il ne s'agit pas pour elle de se séparer physiquement de lui comme Elohim l'a demandé à Abraham, mais de renoncer à un lien trop possessif qui ne permettrait pas au fils d'être lui-

¹⁰⁷ C. WESTERMANN, *Genesis 12-36*, p. 420.

¹⁰⁸ C. WESTERMANN, *Genesis 12-36*, p. 420.

¹⁰⁹ G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 86.

même et d'entrer dans une relation personnelle avec Elohim. En effet, du point de vue d'Abraham et de Hagar, le fils est considéré comme un « enfant » (v. 14.15.16) tandis que du point de vue d'Elohim, il s'agit d'un « garçon » (v. 12.17.18.19.20) qui doit s'engager dans la vie sous la protection d'Elohim. A ce propos, les six occurrences du mot « garçon » contre les cinq du mot « fils » (v. 9.10.11.13) sont éloquentes.

Dans le cours du récit, le narrateur désigne Elohim par « le messager d'Elohim » précisément au moment de son discours à Hagar (v. 17b-18). C'est une manière de créer une certaine distance entre Hagar et Elohim, ce qui n'est pas tout à fait le cas d'Abraham qui bénéficie d'une relation plus directe et plus intime avec Elohim (v. 12). Les similitudes entre 16,8-12 et 21,17-19, confirment par ailleurs la relation entre Elohim et le messager d'Elohim, comme désignant le même personnage divin. Dans les deux cas, le messager intervient dans une situation de danger de mort. Il commence par une question qu'il enchaîne sans tarder avec une exhortation : « Ne crains pas ... » (v. 17), ce qui montre bien qu'il est parfaitement au courant de la situation comme en 16,8. La proposition : Elohim « a entendu vers la voix du garçon » (v. 17) correspond à « Adonaï a entendu ton humiliation » (16,11). Un ordre est donné ; le renversement de la situation dépend de son exécution : « Lève-toi, porte le garçon, rends forte ta main en lui » (v. 18) comme en 16,9 : « Retourne chez ta maîtresse et humilie-toi sous sa main ». Puis la promesse à propos de Ismaël, exprimée à la première personne du singulier : « car une grande nation je ferai de lui » (v. 18), renvoie à « rendre nombreux je rendrai nombreux ta descendance, et elle ne sera pas comptée à cause de la multitude » (16,10). A cela nous ajoutons le silence de Hagar (16,9.10 ; 21,17.18) puis sa collaboration (16,13 ; 21,19) qui aboutit à la délivrance.

Une différence importante cependant : le messager d'Elohim n'est pas présenté dans une rencontre face-à-face avec Hagar comme le chapitre 16 le laisse supposer. Ceci montre, à notre avis, qu'une telle présentation n'est plus nécessaire dans la mesure où Hagar en a déjà fait l'expérience, et est censée connaître celui qui lui parle. Outre la voix qu'elle a entendu, la découverte du puits est signe de la présence de Dieu.

2.3 LOTH ET LES MESSAGERS: GN 19,1-29

2.3.1 Le texte : Gn 19,1-29

¹Et les deux messagers arrivèrent à Sodome au soir, et Loth était assis à la porte de Sodome. Loth vit et se leva pour les rencontrer, et il se prosterna narines à terre.

²Il dit : « voici, je vous prie, mes seigneurs, faites un détour vers la maison de votre serviteur et passez la nuit, et lavez vos pieds, et vous vous lèverez tôt et vous irez votre chemin ». Et ils dirent : « Non, car sur la place nous passerons la nuit ».

³Et il les pressa beaucoup, et ils se détournèrent vers lui, et ils vinrent vers sa maison. Et il fit pour eux un banquet, et des pains azymes, et il fit cuire, et ils mangèrent.

⁴Avant qu'ils se couchent, les hommes de la ville, les hommes de Sodome encerclèrent la (contre) la maison, du jeune jusqu'au vieux, tout le peuple, depuis l'extrémité.

⁵Et ils appelèrent vers Loth et lui dirent : « Où sont les hommes qui sont venus chez toi cette nuit ? Fais-les sortir vers nous et pour que nous les connaissions ! »

⁶Et Loth sortit vers eux, à l'ouverture, mais la porte, il (la) ferma derrière lui.

⁷Et il dit : « Je vous prie mes frères, ne faites pas le mal.

⁸Voici, je vous prie, j'ai deux filles qui n'ont pas connu d'homme. Que je les fasse sortir, je vous prie, vers vous, pour que vous leur fassiez ce qui est bien à vos yeux. Seulement à ces hommes-ci, ne faites pas une chose, puisqu'ils¹¹⁰ sont venus à l'ombre de ma poutre.

⁹Et ils dirent : « Approche plus près ! » Et ils dirent : « Le un (l'individu) est venu pour séjourner (en étranger) et il juge toujours ! Maintenant, nous allons faire du mal à toi plus qu'à eux ». Et ils pressèrent l'homme, Loth, beaucoup, et ils approchèrent pour briser la porte.

¹⁰Et les hommes étendirent leur main et firent entrer Loth vers eux dans la maison, et la porte, ils (la) fermèrent.

¹¹Et les hommes qui étaient à l'entrée de la maison ils les frappèrent d'aveuglement, du petit jusqu'au grand, et ils s'épuisèrent à trouver l'entrée.

¹²Et les hommes dirent vers Loth : « Encore qui pour toi ici ? Un gendre et tes fils et tes filles et tout ce qui est à toi dans la ville, fais-le sortir du lieu.

¹³Car nous allons détruire ce lieu, car grand est leur cri en face d'Adonaï, et Adonaï nous a envoyés pour la détruire. »

¹⁴Et Loth sortit et parla à ses gendres qui allaient prendre ses filles, et il dit : « Levez-vous et sortez de ce lieu-ci, car Adonaï va détruire la ville. » Et il fut comme plaisantant aux yeux de ses gendres.

¹⁵Et comme l'aurore monta, les messagers firent pression sur Loth en disant : « Lève-toi, prends ta femme et tes deux filles qui sont trouvées, de peur que tu sois supprimé par la faute de la ville.

¹⁶Et il s'attarda, et les hommes saisirent sa main, et la main de sa femme, et la main de ses deux filles par compassion d'Adonaï à son sujet, et le firent sortir, et le déposèrent à l'extérieur de la ville.

¹⁷Et pendant qu'ils les faisaient sortir à l'extérieur, il dit : « Sauve-toi¹¹¹, ne regarde pas derrière toi et ne t'arrête pas dans toute la région ; vers la montagne échappe-toi, de peur que tu sois supprimé ».

¹⁸Et Loth dit vers eux : « Non, je te prie mon seigneur,

¹⁹Voici, je te prie, ton serviteur a trouvé grâce à tes yeux, et tu as grandi ta fidélité que tu as faite avec moi pour faire vivre mon être, mais moi je ne peux pas me sauver vers la montagne, de peur que le malheur s'attache à moi et que je meure.

¹¹⁰ BDB, p. 475.

¹¹¹ Littéralement: « Echappe-toi au sujet de ton être ».

²⁰Voici, je te prie, cette ville est proche pour fuir là-bas, et elle est petite. Que je me sauve là-bas je te prie ; n'est-elle pas petite, que mon être (y) vive ?

²¹Et il dit vers lui : « Voici j'ai levé ta face¹¹² aussi pour cette chose, en ne bouleversant pas cette ville dont tu as parlé ».

²²Vite, sauve-toi là-bas, car je ne pourrai pas faire une chose jusqu'à ce que tu arrives là-bas. » C'est pourquoi, il appela le nom de la ville Çô'ar (petite).

²³Le soleil était sorti sur la terre, et Loth entra à Çô'ar,

²⁴Et Adonaï fit pleuvoir sur Sodome et sur Gomorrhe soufre et feu, d'après d'Adonaï, des cieux.

²⁵Et il bouleversa ces villes-là et toute la région, et tous les habitants des villes, et la végétation du sol.

²⁶Et sa femme regarda de derrière lui et fut statue de sel.

²⁷Et Abraham se leva tôt le matin ; au lieu où il s'était tenu en face d'Adonaï

²⁸Il observait sur la face de Sodome et de Gomorrhe, et sur toute la face de la terre de la région. Et il vit : voici monta la fumée de la terre comme la fumée de la fournaise.

²⁹Et il arriva, lorsque Elohim détruisit les villes de la région, Elohim se souvint d'Abraham, et il renvoya Loth du milieu du bouleversement, lorsqu'il bouleversa les villes dans lesquelles Loth avait habité.

2.3.2 Délimitation et structure

2.3.2.1 Délimitation du texte

Les liens entre les chapitres 18 et 19 sont tels qu'il est inconcevable de faire fi du premier quand on entreprend l'examen du second. En axant notre réflexion sur Gn 19,1-29 où il est question de messagers, nous relèverons au fur et à mesure de la lecture de ce texte les liens que le narrateur fait avec le chapitre 18.

Gn 19 est le récit de la destruction de Sodome et de Gomorrhe. Au v. 1, le lecteur est informé que les deux hommes accompagnant Adonaï dans le chapitre 18 sont des messagers. Leurs actions comme protagonistes dans la destruction de ces villes vont jusqu'au v. 17, mais ensuite, ils n'interviennent plus explicitement dans le récit. Mais étant donné que les v. 13 et 14, comme une prolepse, leur attribuent à eux et à Adonaï la destruction, il nous paraît logique d'aller jusqu'au v. 29 qui apparaît comme l'épilogue du récit. Au v. 30 commence un autre récit, celui de l'inceste des deux filles de Loth avec leur père. Il découle logiquement du précédent parce que les gendres de Loth ont péri dans la destruction des villes environnantes (v. 14.29.31), et peut-être aussi parce Loth a proposé ses deux filles à la meute des hommes de Sodome. Il se rapporte à un nouveau cadre spatial, « la montagne ».

¹¹² Au sens de « accorder ». Cf. BDB, p. 670.

Par ailleurs, le changement de cadre géographique préparé depuis 18,16.20-22, donne à 19,1-29 une unité littéraire, du fait que le récit est centré sur Sodome et ses environs. Ainsi, les v. 1 et 28 du chapitre 19 forment une inclusion par la mention de « Sodome ».

En outre, une lecture attentive des chapitres 18 et 19 montre que les deux chapitres sont respectivement consacrés au patriarche et à son neveu dont les personnages sont construits de façon parallèle. Ceci nous amène à prendre en considération l'inclusion formée par les versets 1 et 29, avec « Loth » comme sujet du verbe intransitif *ישב* (s'asseoir, habiter) ; v. 1 : *ולוֹט ישב בשער-סֹדֹם* (... et Loth s'assit à la porte de Sodome) et v. 29 : *בהֵן לוֹט* (... les villes dans lesquelles Loth habitait).

Enfin, les notations temporelles « au soir » (v. 1) et « au matin » (v. 27) jouent également en faveur de l'unité littéraire de Gn 19,1-29.

2.3.2.2 Structure

Ayant ainsi délimité le récit où il est question de « messagers » et de Loth, nous en proposons une structure qui repose essentiellement sur l'étude du vocabulaire¹¹³. Sur cette base, le récit présente cinq tableaux.

1. L'accueil des messagers par Loth (v. 1-3) constitue l'exposition du récit¹¹⁴. Le narrateur focalise l'attention du lecteur sur l'attitude de Loth lorsqu'il perçoit les deux passants. Il « se lève pour aller à leur rencontre », « se prosterne devant eux » (v. 1), « insiste beaucoup » (v. 3) pour qu'ils « se détournent » de leur chemin et « passent la nuit dans sa maison » (v. 2.3). Il leur offre « un festin » (v. 3).

2. C'est dans cette ambiance d'accueil qu'intervient, comme le nouement du récit, l'agression des hommes de Sodome (v. 4-9). Nous sommes dans le champ lexical de la violence. Les hommes de Sodome « encerclent » la maison de Loth « sur tous les côtés » (v. 4), veulent « connaître » (sexuellement) les étrangers (v. 5), « injurient », « pressent Loth », et sont décidés à « briser la porte » de la maison (v. 9).

3. « Les hommes » de passage, les hôtes de Loth, mettent fin à cette entreprise : c'est l'action transformatrice (v. 10-23). Ils retirent Loth de la mêlée (v. 10) et « frappent d'aveuglement » les agresseurs (v. 11). Cette mesure ne suffit pas. S'ensuit l'évacuation de Loth et de sa famille (v. 12-15). Cette action est longuement retardé par les tergiversations de

¹¹³ On pourrait aussi partir des indicateurs temporels : au soir (v. 1), au moment de se coucher (la nuit, v. 4), au matin (v. 27). On obtiendrait ainsi trois parties : l'accueil des messagers par Loth (v. 1-3), l'agressivité des habitants de Sodome et la destruction de la région (v. 4-26), l'épilogue (v. 27-29). Mais une telle structure ne nous paraît pas intéressante au regard de celle qui se dégage à partir de l'étude du vocabulaire.

¹¹⁴ Nous employons le mot « exposition » en un sens élargi, parce qu'en rigueur de terme, une exposition ne contient pas d'action.

Loth (v. 16-23). Dans ce passage correspondant à l'action transformatrice abonde le vocabulaire du salut : « faire sortir » ou « sortir » (v. 12.14.16.17), « compassion d'Adonaï » (v. 16), « s'échapper » (5 fois aux v.17.19.20.22), « s'enfuir » (v. 19), « miséricorde / fidélité » (v. 19), « trouver grâce à tes yeux » (v. 19), « faire vivre mon être » (v. 19), « de peur que tu ne sois supprimé » (v. 15.17), « de peur que le malheur ne s'attache à moi et que je meure » (v. 19).

4. Le dénouement intervient avec la destruction totale de Sodome et de Gomorrhe et de toute la région (v. 24-28). « Feu » et « souffre » « pleuvent » (v. 24). Adonaï « bouleverse » tout jusqu'aux « herbes » de la terre (v. 25). La femme de Loth devient une statue de sel (v. 26). Abraham voit de loin le signe de la destruction (v. 24-28).

5. Un épilogue clôt le récit (v. 29), qui fait nettement le lien avec l'intercession d'Abraham au chapitre 18. Dieu a détruit par le feu et bouleversé toute la région. S'il a préservé Loth du bouleversement, c'est à cause d'Abraham.

Nous allons à présent lire le texte en suivant le schéma quinaire que nous venons d'établir, en prenant pour clé de lecture le personnage de Loth. Cette lecture s'accompagnera de l'étude des personnages des messagers et d'Adonaï pour voir comment ils sont situés les uns par rapport aux autres à la lumière de la lecture générale que nous aurons faite. Le choix du personnage de Loth comme clé de lecture est motivé par plusieurs raisons. D'une part, Loth est l'unique personnage qui soit vraiment actif sur la scène du début à la fin du récit. D'autre part, l'intercession d'Abraham auprès d'Adonaï en faveur de Sodome et Gomorrhe pourvu que l'on y trouve des justes (Gn 18), amène le lecteur à s'interroger sur la justice de Loth. Il ne peut trouver une pleine réponse à sa question qu'en comparant, à partir de Gn 13 et 14, Loth à Abraham déclaré « juste » (15,6) et « connu » d'Adonaï pour garder ses chemins et faire la justice et le droit (18,19). Enfin, l'épilogue du récit en 19,29 semble trancher avec l'impression positive qui pourrait se dégager de la conduite de Loth dans le récit (19,1-29).

2.3.3 Lecture

2.3.3.1 L'exposition (v. 1-3)

L'objet de la venue des deux messagers est connu en Gn 18,20-22 : «Et Adonaï dit : "Le cri de Sodome et de Gomorrhe est vraiment grand, et son péché est trop lourd. Je vais donc descendre et je verrai si, comme son cri est venu vers moi, ils ont fait complètement ; et si non, je saurai" . Et les hommes se retournèrent de là et allèrent vers Sodome, et Abraham, lui,

se tenait encore devant Adonaï». L'accueil que les deux hommes reçoivent de la part de Loth est comparable à celui qu'Abraham leur a réservé dans le chapitre précédent. « Loth assis à la porte de Sodome » (19,1), fait écho à « Abraham assis à l'entrée de sa tente » (18,1). De part et d'autre se trouve un indicateur temporel : « au soir » (19,1), « à la chaleur du jour » (18,1). Loth voit les « deux messagers », va à leur rencontre et se prosterne (19,1) de même Abraham voit trois hommes, va à leur rencontre et se prosterne (18,2). Suit un discours où l'un comme l'autre propose l'hospitalité à ceux qu'ils appellent « mes seigneurs »¹¹⁵ (19,2 ; 18,3). L'hospitalité comporte quatre éléments. Le premier est l'invitation à venir chez soi (18,3 ; 19,2). Le deuxième est l'eau pour se laver les pieds ורחצו רגליכם (18,4 ; 19,2), c'est la première chose que l'on offre à celui qui voyage à pied lorsqu'on l'accueille (Gn 18,3 ; 19,2 ; 43,24 ; Jg 19,21 ; 2 S 11,8)¹¹⁶. Le troisième, c'est « se reposer » (18,4) ou « passer la nuit » (19,2). Le quatrième élément est un repas (18,5-8 ; 19,3). Nous signalons toutefois que la proposition d'un repas ne figure pas dans le discours de Loth ; c'est le narrateur qui le rapporte. De façon générale, Loth est présenté comme ayant les mêmes dispositions d'accueil qu'Abraham. Cependant, une lecture attentive de l'exposition révèle des différences significatives.

En effet, Loth ne fait pas l'objet d'une apparition divine comme c'est le cas avec Abraham, ainsi que le suggère l'expression « Et Adonaï fut vu vers lui » (18,1. Voir 17,1). De plus, lorsqu'il perçoit les « messagers », il ne « court » pas¹¹⁷ (18,2) à leur rencontre. De ce point de vue déjà, son accueil n'a pas l'empressement de celui d'Abraham. Remarquons aussi qu'il y a un brin d'humour sinon d'ironie dans la façon dont le narrateur exprime sa prostration : « Il se prosterna narines à terre » (19,1) tandis qu'en ce qui concerne Abraham, nous lisons simplement : « il se prosterna ». Loth se montrerait-il théâtral et gauche ? Le lecteur peut en avoir le sentiment lorsqu'il constate en plus que Loth est très impératif dans sa demande (19,2) tandis que Abraham introduit la sienne par la formule : « Si je trouve grâce à tes yeux » (18,3)¹¹⁸. Cette même formule, combinée avec l'usage du « tu », suggère peut-être que le patriarche a un pressentiment de la présence d'Adonaï au sein des trois hommes, ce qu'on ne trouve pas chez Loth. Ce dernier emploie uniquement le pronom de la deuxième personne du pluriel (19,2)¹¹⁹. Par ailleurs, on pourrait penser que la demande de Loth « détourne » quelque part les messagers de leur mission, tandis que celle d'Abraham : « ne

¹¹⁵ Cependant, il est plus juste de traduire « mon seigneur » en 18,3, car, d'après le contexte, Abraham s'adresse clairement à Adonaï.

¹¹⁶ B. JACOB, *Das Buch Genesis*, p. 439.

¹¹⁷ Sh. P. JEANSONNE, *The characterisation of Loth in Genesis*, dans *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988), p. 126.

¹¹⁸ Sh. P. JEANSONNE, *The characterisation of Loth*, p. 126.

¹¹⁹ Tel est aussi le point de vue de J. H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, p. 171.

« passe pas loin de ton serviteur » (18,3) s'intègre parfaitement au programme d'Adonai qui précisément vient lui rendre visite. La liste des différences est incomplète si nous n'y ajoutons pas l'insistance que Loth oppose au refus des messagers de passer la nuit dans sa maison. Pour exprimer cette insistance, le narrateur utilise le verbe *פָּצַר* (presser) qui dans toutes ses occurrences, indique le non-respect de la volonté d'un individu (Gn 19,3.9 ; 33,11 ; Jg 19,7 ; 2 R 2,17 ; 5,16) ou le non-respect d'une disposition légale (2 Sm 15,23). Cette insistance de Loth montre peut-être que le neveu du patriarche appréhende ce qui adviendrait à ces hommes s'ils passaient la nuit sur la place publique. Mais en faisant usage du même verbe et du même adverbe « beaucoup » au v. 9, avec pour sujet les hommes de Sodome, le narrateur semble dépeindre Loth de façon négative. Enfin, en ce qui concerne la nourriture que chacun offre, force est de constater que Abraham « propose un morceau de pain, mais offre un vrai festin »¹²⁰ longuement décrit (18,5-8) tandis que le narrateur dit simplement que « Loth fit un banquet et des pains sans levain ».

Si au regard de ces différences on peut affirmer que le narrateur met l'emphasis sur les bonnes dispositions d'accueil d'Abraham, on doit aussi reconnaître que celles de Loth sont hautement préférables à l'absence totale d'hospitalité qu'il note de la part des habitants de Sodome¹²¹.

2.3.3.2 *La complication (v. 4-9)*

En effet, ce climat d'accueil est subitement perturbé par la menaçante mobilisation des hommes de Sodome. L'insistance du narrateur sur la totalité des hommes comme s'impliquant dans cette infamie qui consiste à abuser sexuellement des étrangers – des hommes notamment – est plus que manifeste : « les hommes de la ville », « les hommes de Sodome », « du jeune au vieux », « tout le peuple », (v. 4). Une telle insistance et la détermination de ces hommes qui encerclent la maison de Loth de tous côtés, rejettent la proposition de Loth et veulent défoncer la porte afin de parvenir à leurs fins, viennent confirmer l'information que le narrateur a données au chapitre 13 sur Sodome : « Les hommes de Sodome étaient mauvais et péchaient beaucoup contre Adonai » (13,13).

On ne saurait passer ici sous silence l'attitude de Loth qui, pour préserver l'intégrité de ses hôtes, propose aux assaillants de leur livrer ses deux filles vierges. Ce faisant, il se met en position d'intercesseur comme Abraham dans le chapitre précédent. Il montre aussi qu'il refuse l'homosexualité, car il aurait pu s'offrir lui-même. Son courage lorsqu'il envisage

¹²⁰ M. COLLIN, *Sodome et Gomorrhe dans le cycle d'Abraham*, dans *Le Monde de la Bible* 83 (1993), p. 38.

¹²¹ M. COLLIN, *Sodome et Gomorrhe*, p. 38.

d'offrir ses propres filles fait dire à Collin que l'hospitalité de Loth atteint « son absolue perfection »¹²². Cependant une analyse plus profonde du comportement de Loth en lien avec le récit analogue de Jg 19,16-28 révèle qu'une bonne œuvre de Loth s'accompagne d'une certaine d'ambiguïté. D'abord, comme l'a fait remarquer Jeansonne¹²³, pour répondre à la demande des hommes de Sodome, il sort de la maison et ferme la porte derrière lui (v. 6). Or dans le récit du crime des benjaminites de Guivéa (Jg 19,16-28), le vieillard – originaire de la montagne d'Ephraïm et résidant à Gibéa – qui accueille un lévite de passage et sa concubine, ne sort pas pour donner sa réponse. Il répond de l'intérieur de sa maison en proposant de livrer sa propre fille encore vierge aux benjaminites qui veulent abuser sexuellement du lévite. Que Loth sorte de sa maison pour donner une réponse loin des messagers, cela donne l'impression d'une négociation secrète, en même temps qu'on peut le percevoir comme un acte de courage. Dans le même sens, exposer ses deux jeunes filles vierges à une violence bestiale peut être compris à la fois comme du courage et comme une certaine lâcheté. Enfin, en sortant pour négocier, Loth se présente comme capable de gérer une situation face à laquelle il se trouve totalement démuni. Le renversement de la situation vient plutôt de ses hôtes.

2.3.3.3 *L'action transformatrice (v. 10-23)*

A ce stade du récit se mêlent ironie et gravité. Nous mettrions volontiers au compte de l'ironie les éléments suivants. Alors que Loth pense sauver ses hôtes de la sexualité débridée des hommes de Sodome, c'est plutôt lui-même qui est sauvé par eux de la perversité généralisée de cette ville. De même, tous les hommes de Sodome, « du jeune jusqu'au vieux » (v. 4) se comportaient en maîtres de la situation : ils sont à présent frappés d'aveuglement, « du petit jusqu'au grand », et incapables de retrouver la porte de la maison (v. 11).

Cette suite d'ironies n'enlève rien à la gravité de la situation. Le rythme du récit s'accélère à la fin du v. 9 et s'intensifie avec la réaction des hôtes de Loth (v. 10-13). Ceux-ci, qui, du point de vue de Loth et des habitants de Sodome ne sont que des « hommes », révèlent leur identité et leur mission, et ordonnent à Loth de faire sortir sa famille et ses gendres du lieu qui va être détruit. La destruction apparaît comme l'unique solution à l'iniquité de tous les habitants de la ville, iniquité dont les messagers se sont personnellement rendus compte.

Face à cet ordre, Loth s'exécute partiellement, brisant le rythme des événements. Non seulement il s'adresse uniquement à ses gendres (v. 14), les premiers cités de la liste (v.

¹²² M. COLLIN, *Sodome et Gomorrhe*, p. 38.

¹²³ Sh. P. JEANSONNE, *The Characterisation of Loth*, p. 126-127.

12)¹²⁴, mais devant le refus de ceux-ci, il ne fait aucune pression, lui qui avait beaucoup insisté auprès des messagers pour qu'ils acceptent son hospitalité. De plus, il ne semble pas s'inquiéter de la situation. Peut-être s'est-il assis une fois revenu de chez ses gendres, étant donné que les messagers le pressent disant « Lève-toi, prends ta femme... » (v. 15). Remarquons qu'ici, le narrateur utilise le verbe *אִץ* au *hiphil*, différent de *פָּצַר* employé pour Loth (v. 5) et pour les hommes de Sodome (v. 9). Ici en effet (v. 15), il s'agit de se presser, de se mettre en hâte¹²⁵. Il s'agit d'une urgence à satisfaire. L'usage du verbe *אִץ* suggère bien que Loth ne s'oppose pas catégoriquement au plan d'Adonai, mais hésite ; ce que confirme le verset suivant : « Et il s'attarda... » (v. 16). Son hésitation dure probablement une grande partie de la nuit, espace de temps où se déroulent par ailleurs les actions des hommes de Sodome. Les messagers essaient d'y mettre fin au lever d'un jour nouveau : *וּבְכוּמוֹ הַשָּׁחַר עָלָה* (v. 15)¹²⁶. Ils exercent alors sur lui une force salvatrice, « par compassion d'Adonai », en les saisissant par la main, lui, sa femme et ses deux filles et en les faisant sortir de la ville. Et comme pour signifier que Loth lui-même doit participer activement à ce processus de libération, injonction lui est faite avec insistance de « s'échapper » vers la montagne, de peur d'être supprimé (v. 17). C'est alors qu'une fois de plus, Loth retarde l'opération des messagers en adressant une requête dans un discours un peu trop long pour la circonstance (v. 18-20). Il commence son discours par une négation de l'injonction qui lui est faite *אֵלֵינָא* (non pas, je te prie). Ensuite, il prétend qu'il a trouvé grâce aux yeux de son interlocuteur¹²⁷ : « voici, je te prie, ton serviteur a trouvé grâce à tes yeux » (v. 19). Or le narrateur a pris le soin d'informer le lecteur au v. 16, que c'est par compassion, par pitié d'Adonai, que (face à son hésitation) les messagers le font sortir de la ville. De plus, son propos contraste avec celui d'Abraham : « Si, je te prie, j'ai trouvé grâce à tes yeux, ... » (18,3). Enfin, fort de sa certitude d'avoir trouvé grâce aux yeux « d'Adonai », Loth préfère à la montagne où il doit se rendre, l'une des villes devant être détruites, Çô'ar, et pense que son obéissance au commandement des messagers le conduirait à la mort¹²⁸.

Toutefois, ce discours de Loth (v. 18-22) le rapproche d'Abraham (18,22-32) sur deux points. Premièrement, il veut préserver une ville de la destruction : Çô'ar. Deuxièmement, s'il est vrai que le jeu de mots sur *מִצְעָר* (v. 20) et *צִוֶּרֶר* (v. 22.23) sert à l'étiologie de Çô'ar, la signification de *מִצְעָר* (petite), n'est pas sans rappeler l'intercession d'Abraham reposant sur le plus petit nombre possible de justes pour épargner à Sodome et à Gomorrhe leur destruction.

¹²⁴ Sh. P. JEANSONNE, *The Characterisation of Loth*, p. 127.

¹²⁵ BDB, p. 21.

¹²⁶ J. H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, p. 171.

¹²⁷ Nous traiterons de l'identité de cet interlocuteur dans la deuxième partie de cette analyse.

¹²⁸ Cf. Sh. P. JEANSONNE, *The Characterisation of Loth*, p. 127.

Cependant, alors qu'Abraham « marchande la survie des pécheurs au prix des quelques justes supposés présents dans la ville », Loth, lui, intercède pour lui-même¹²⁹ : « ... *et moi je ne peux pas m'enfuir vers la montagne, de peur que le malheur s'attache à moi et que je meure.* Voici, je te prie, cette ville est proche pour fuir là-bas, et elle est petite. *Que je me sauve là-bas je te prie* ; n'est-elle pas petite, que *mon être (y) vive ?* » (v. 19b-20). L'interlocuteur divin lui manifeste jusqu'au bout la « compassion » d'Adonāi (v. 16) en lui accordant la faveur demandée (v. 21). Le v. 22b est très éloquent à ce propos ; l'incapacité de Loth à s'exécuter (v. 19), entraînerait l'incapacité de son interlocuteur à mettre à exécution la destruction des villes pécheresses : « Vite, échappe-toi là-bas, *car je ne pourrai pas faire une chose* jusqu'à ce que tu arrives là-bas. »

L'hésitation et la « négociation » de Loth se comprennent à la lumière du chapitre 13. Alors que le patriarche et son neveu reviennent d'Égypte et s'établissent entre Bethel et Aï avec de grands biens (13,1-7), une querelle éclate entre leurs bergers respectifs. Pour éviter d'éventuels conflits, Abram propose à son neveu de se séparer de lui en choisissant une région pour s'installer : « Si tu vas à gauche, je vais à droite, et si tu vas à droite, je vais à gauche » (13,9). Le choix de Loth porte sur toute la région du Jourdain. L'insistance du narrateur dans la présentation qu'il en fait, explique ce choix : région « toute irriguée,... comme le jardin d'Adonāi¹³⁰, comme le pays d'Égypte lorsque tu viens à Çô'ar » (13,10). Ces comparaisons et cette sollicitation du lecteur suggèrent que le narrateur fait sien le point de vue de Loth, et qu'il veut le partager avec son lecteur : si Loth choisit cette partie du pays – où se trouvent Sodome, Gomorrhe et Çô'ar¹³¹ – c'est parce qu'elle est la plus belle et la plus riche (fertile). Dès lors, on comprend que ses tergiversations au chapitre 19 ne sont en définitive que l'expression de son attachement à cette région riche. Or dès le chapitre 13, il y a des indices qui indiquent qu'il a fait un mauvais choix en s'installant dans la région. En effet, le procédé de mise en valeur que constituent ces comparaisons et cette implication du lecteur (13,10) donne toute sa force à la relativisation qui s'en suit : « Les hommes de Sodome étaient mauvais et péchaient beaucoup contre Adonāi » (13,13). A la lumière de cette relativisation, la double comparaison avec le « jardin d'Adonāi » et « le pays d'Égypte » prend plus de signification : « Certes l'Égypte est une terre fertile, elle a des allures de Paradis, mais c'est aussi le lieu de la servitude et de l'esclavage du peuple d'Israël¹³² ». Contrairement à Abram

¹²⁹ M. COLLIN, *Sodome et Gomorrhe*, p. 39.

¹³⁰ Probablement, le jardin d'Eden : Gn 2,8 ; Ez 28,13 ; 31,9 ; Is 51,3. C'est ce que pense également R. ALTER, *Genesis*, p. 55.

¹³¹ C'est la première fois que ces noms de ville figurent dans le récit biblique. Cela apparaît comme un prolepse à la destruction de cette région en 18,20-21 ; 19,1-29.

¹³² M. COLLIN, *Sodome et Gomorrhe*, p. 40.

qui fait preuve de liberté et de détachement, et reçoit sa terre de Dieu¹³³, Loth se fie aux apparences, choisit avec cupidité¹³⁴ une terre, non de bénédiction, mais de malheur. Le premier signe de malheur est la guerre contre Kedor-Laomer qui ravage Sodome et Gomorrhe : Loth et ses biens sont pris (14,1-12). Il a fallu l'intervention puissante d'Abram pour le délivrer, lui et ses biens (14, 13-16). Cette fois-ci, ce sont les messagers d'Adonai qui le délivrent de la violence des hommes de Sodome et le font sortir de la ville devant être détruite. A cette occasion, il n'est nullement question de ses biens, comme si le narrateur insinuait par là que son rapport aux biens est pour lui une source de malheurs. Il gagnerait à s'en détacher et à faire confiance à Adonai comme Abraham. Mais sa requête montre qu'il est encore loin de cette confiance. Il va plutôt à Çô'ar comme l'interlocuteur divin le lui accorde. L'indication temporelle dans la phrase « Le soleil était sorti sur la terre, et Loth alla à Çô'ar » souligne le temps qu'ont encore duré les tergiversations de Loth depuis la pression verbale des messagers au v. 15. Mais en même temps, elle clôture le temps du retardement et marque le temps de l'exécution, de la destruction de Sodome et de Gomorrhe.

2.3.3.4 Le dénouement : la destruction de Sodome et de Gomorrhe (v. 24-28)

C'est à partir du v. 24 que se réalise ce que les messagers ont annoncé au v. 13 et qui est sous-entendu dans les propos d'Adonai en 18,20-21. Au regard d'autres occurrences (Dt 29,22 ; Jb 18,15 ; Ps 11,6 ; Is 30,33 ; 34,9 ; Ez 38,22), נפריית ואש (souffre et feu) apparaissent comme des instruments du jugement d'Adonai.¹³⁵ Adonai les fait pleuvoir comme il fait pleuvoir la pluie lors du déluge¹³⁶ pour effacer de la terre la mémoire des pécheurs (Gn 6-8). Sodome et Gomorrhe subissent ainsi le châtement d'Adonai. Le verbe הפך (bouleverser) utilisé par l'interlocuteur divin (v. 21) et repris au v. 25 par le narrateur connote une destruction complète, une désolation totale. Celle-ci frappe « toute la région » ainsi que cela se laisse deviner déjà au v. 17. Grâce à Dt 29,22, le lecteur comprend que le groupe de mots « ces villes » (v. 25a) inclut aussi « Adma » et « Çeboyim ». Non seulement les villes, mais aussi « tous leurs habitants » et « la végétation du sol » sont détruits. Dans ce contexte, le lecteur devine sans peine que les gendres de Loth ont péri dans cette destruction pour n'avoir pas pris au sérieux le message d'Adonai que leur (futur) beau-père leur a apporté (v. 14). De même, la femme de Loth devient « une statue de sel » (v. 26) parce qu'elle contrevient à l'interdiction

¹³³ M. COLLIN, *Sodome et Gomorrhe*, p. 40.

¹³⁴ «Il choisit toute la région du Jourdain» (Gn 13,11).

¹³⁵ C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 373.

¹³⁶ R. ALTER, *Genesis*, p. 88 ; J. H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, p. 173.

adressée à Loth : « ... ne regarde pas derrière toi » (v. 17). Elle et ses gendres sont, comme les habitants de Sodome et de Gomorrhe, ceux qui ne font pas la volonté d'Adonaï et qui subissent les conséquences de leur choix.

La référence à Abraham dans la phase du dénouement n'est pas sans lien avec le chapitre 18. Le v. 27 renvoie à 18,16¹³⁷ où « les hommes se lèvent pour *regarder sur la face de Sodome*, et Abraham allait avec eux pour les accompagner ». Aussi Abraham se tient-il à l'endroit où il a intercédé la veille en face d'Adonaï pour « regarder sur la face de Sodome et de Gomorrhe, et sur toute la face de la terre et de la région ». Il peut ainsi apprécier l'ampleur du jugement d'Adonaï. Contrairement à la femme de Loth, il voit et ne subit aucune conséquence. Ceci peut s'expliquer par le fait qu'Adonaï lui concède une certaine proximité, une certaine intimité ; cela est rappelé dans la proposition «... au lieu où il s'était tenu en face d'Adonaï » (v. 27). Ou comme le dit Sailhamer, Abraham est indemne parce qu'il ne s'est pas tenu debout dans la région interdite : sans le savoir, il s'est naturellement conformé à l'ordre des messagers (19,17)¹³⁸. Cependant, le lecteur peut remarquer que le narrateur n'emploie pas le verbe נבט¹³⁹ (regarder) pour Abraham comme il le fait à propos de Loth (v. 17) ou de sa femme (v. 26), mais plutôt שקף (18,16 ; 19,28). Il ne dit pas non plus qu'Abraham voit comment Adonaï fait pleuvoir le souffre et le feu sur la région. Ce qui l'intéresse, c'est de faire savoir qu'Abraham constate le résultat de la descente d'Adonaï vers Sodome (18,21) : « Et il vit : voici, monta une fumée de la terre comme la fumée de la fournaise » (19,28). Abraham sait ainsi que Adonaï n'a pas trouvé « dix justes » dans ces villes (18,32). Par contre, il ne sait pas s'il s'en est trouvé au moins un seul. Il ne sait pas non plus ce qu'il en est advenu de son neveu Loth ; le narrateur ne le dit pas.

2.3.3.5 L'épilogue : Elohim sauve Loth à cause d'Abraham (v. 29)

Au v. 29, le narrateur conclut le récit de la destruction des villes pécheresses. Cette conclusion prend un caractère solennel à travers le changement dans le *naming* de Dieu : « Elohim ». Le narrateur livre au lecteur une information importante : si Elohim a préservé Loth en le chassant « du milieu du bouleversement » c'est parce qu'il « s'est souvenu d'Abraham ». Cette affirmation confirme que le narrateur ne présente pas Loth comme un juste, ou tout au moins, qu'il ne l'accrédite pas d'une justice qui puisse être pour lui une source de salut. Or, le lecteur sait que, du point de vue de Dieu, Abraham est un

¹³⁷ G. J. WENHAM, *Genesis 16–50*, p. 59.

¹³⁸ J. H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative*, p.173.

¹³⁹ Un rapide coup d'œil sur les occurrences du verbe נבט nous permet de constater qu'il est aussi employé pour exprimer la possibilité de regarder la face d'Adonaï (Ex 3,6 ; Nb 12,8 ; Is 38,11).

homme juste (15,6 ; 18,19). Il sait aussi que l'intercession d'Abraham au chapitre 18 demande que Dieu sauve les non-justes à cause des bonnes œuvres des justes. Il sait enfin qu'il ne s'est trouvé aucun juste dans la région habitée par Loth, et que ce dernier, neveu d'Abraham, a quand même des attitudes proches de celles du patriarche : refus du mal, hospitalité. Ces trois éléments permettent alors au lecteur de comprendre que c'est à cause de la justice d'Abraham qu'Elohim a sauvé Loth et que, ce faisant, Dieu accorde en quelque sorte à Abraham ce que ce dernier a souhaité pour d'autres. Cette affirmation du v. 29 permet de comprendre également la compassion d'Adonai pour Loth (v. 16) comme résultant de la justice d'Abraham.

Par ailleurs, le fait qu'au moment de détruire les villes Elohim se souvienne d'Abraham et sauve Loth, cela montre qu'Elohim est juste. Non seulement il ne trouve pas dix justes dans ces villes-là ; mais le seul qu'il trouve – dont la justice est d'ailleurs douteuse – il l'épargne. L'interrogation d'Abraham : « Loin de toi de faire selon cette parole pour faire mourir le juste avec le méchant, et il serait du juste comme du méchant ! Loin de toi ! Est-ce que celui qui juge toute la terre ne ferait-il pas justice ? » (18,25) trouve sa réponse. L'on peut même dire que la justice de Dieu se manifeste au-delà de ce qu'Abraham peut imaginer.

Cette justice de Dieu est aussi l'expression de sa fidélité, car le fait de sauver Loth de la sorte, est déjà le signe que sa promesse commence à se réaliser : en Abraham seront bénies toutes les familles de la terre (12,3 ; 18,18 ; 22,18 ; 26,4 ; 28,14), pour autant qu'elles prennent exemple sur Abraham en obéissant à la parole de Dieu, en pratiquant la justice, le droit, l'hospitalité et l'accueil de l'étranger¹⁴⁰ (18,19 ; 22,18 ; 26,4).

Dans cette œuvre de justice et de fidélité que sont la destruction des villes et la délivrance de Loth, il y a lieu d'étudier le rapport entre Adonai et les messagers.

2.3.4 Le rapport entre Adonai et les messagers

2.3.4.1 Messagers au service d'Adonai

L'identité des trois hommes qui rendent visite à Abraham au Chapitre 18 se révèle progressivement le long des deux chapitres (18 et 19). Que, de ces « trois hommes », l'un soit identifié comme étant Adonai (18,13.17) nécessite que l'identité réelle des deux autres soit connue. Le narrateur ne révèle celle-ci qu'en 19,1 après avoir mentionné explicitement que les hommes se dirigent vers Sodome tandis qu'Abraham se tient encore en face d'Adonai (18,22).

¹⁴⁰ M. COLLIN, *Sodome et Gomorrhe*, p. 40.

Ainsi la révélation de leur identité intervient après leur « séparation » d'avec Adonaï, et à leur arrivée à Sodome où Adonaï a l'intention de se rendre, selon 18,21. Le lecteur peut alors deviner ce que lui confirme le terme « messagers », qui par ailleurs apparaît comme une prolepse à l'explication donnée au v. 13. Avant ce verset, Loth ne sait rien de l'identité de ses hôtes, tandis que le lecteur en sait plus que lui. Le lecteur est ainsi mis en tension ; il est préoccupé de savoir comment Loth va se conduire et ce que vont faire les messagers. Ainsi découvre-t-il par exemple que, sans le savoir, Loth accueille les messagers divins mais avec un empressement qui les force à accepter.

Du v. 1 au v. 14, le narrateur désigne régulièrement les messagers par le vocable « les hommes ». Il en est de même après le v. 15. La suite de nos observations nous permettra d'en rendre raison. Le premier acte libre et spontané que posent ces hommes, intervient au moment où la violence des habitants de Sodome pointe vers son sommet. Ils mettent Loth à l'abri des débordements de ceux-ci (v. 10). C'est un acte salvateur prolongé par un acte qui se double d'une intervention qui manifeste leur puissance : les hommes de Sodome sont frappés d'aveuglement (v. 11). Puis, suit une question qui porte sur la famille de Loth (v. 12). Dans l'énumération des familiers, la mention de « fils » que Loth n'a pas est surprenante si le lecteur s' imagine qu'en tant que messagers d'Adonaï ils sont censés savoir exactement quelle est la situation familiale de leur hôte. Or cela fait un admirable écho aux propos d'Adonaï : « Je vais donc descendre et je verrai si comme son cri est venu vers moi, ils ont fait complètement ; et si non, je saurai » (18,21). Cette répartie montre qu'Adonaï n'est pas présenté ici comme omniscient. A plus forte raison, ses messagers ne le sont pas : ils viennent découvrir afin de juger par eux-mêmes. Peut-être cette mention de « fils » participe-t-elle aussi du retardement de la révélation à Loth, ainsi que cela est amorcé depuis le v. 2. De fait, après l'énumération résumée ensuite dans la phrase, « Tout ce qui est à toi », vient un ordre : « fais-les sortir du lieu » (v. 12). Cet ordre est flanqué d'une explication où ces « hommes » disent le but de leur présence : « Nous allons détruire ce lieu ». Ce n'est qu'à la fin de leur discours qu'ils déclinent leur identité : « Adonaï nous a envoyés pour le détruire » (v. 13). Non seulement la distinction entre eux et Adonaï est faite à travers une distanciation spatiale (18,22 ; 19,1), mais aussi ils affirment eux-mêmes qu'ils sont envoyés par Adonaï. C'est la première fois que de telles données apparaissent dans le récit biblique à propos du rapport entre Adonaï et son messager. Elles sont absentes en tout cas de Gn 16,1-16 où nous avons identifié le messager d'Adonaï comme étant Adonaï lui-même. Ici, c'est en tant que messagers qu'ils agissent et parlent jusqu'au v. 17. Au v. 18, ils sont apparemment éclipsés au profit d'Adonaï qui revient désormais au devant de la scène.

La variation dans le *naming* – « hommes » et « messagers » – ne peut laisser le lecteur indifférent. Il est en effet intéressant de remarquer que les deux moments auxquels apparaît le terme « messagers » sont le moment de leur arrivée à Sodome (v. 1), et celui où il devient urgent de procéder à la destruction de la ville (v. 15). Cela suggère que leur mission ne porte pas avant tout sur la délivrance de Loth, mais sur la destruction de la région. C’est d’ailleurs ce qui ressort clairement de leur propos ; ils ne font aucune allusion à Loth (v. 12-13). La délivrance de ce dernier et de sa famille est donc secondaire, même si un indice montre qu’elle n’est pas accidentelle, mais prévue. Nous déduisons ceci du nombre des messagers : « deux ». Juste ce qu’il faut pour saisir quatre personnes par la main et les faire sortir d’un lieu. De plus, ce chiffre « deux » conforte la distinction entre « Adonaï » et « les messagers ». Car nulle part dans les récits de l’Ancien Testament – sauf erreur de notre part – Adonaï n’est représenté sous la forme de plusieurs messagers.

Par ailleurs, il nous semble que la dénomination « hommes » sert à indiquer le point de vue Loth et des hommes de Sodome. C’est comme tels qu’ils les voient.

Remarquons enfin, que ce maniement du *naming*, de l’anonymat à la révélation, n’a aucun effet de surprise sur Loth. Rien ne change dans son attitude dans la suite du récit. Il montre le même attachement à Sodome et à la région, le même entêtement vis-à-vis des messagers et d’Adonaï.

2.3.4.2 Adonaï, comme un protagoniste distinct

En effet, de même que les messagers jouent leur rôle propre dans le récit, de même Adonaï a aussi le sien. Mais ce ceci ne semble pas aller de soi, étant donné que les versions de la Septante, du syriaque et de la Vulgate ont cru devoir corriger la troisième personne du singulier וַיֹּאמֶר (et il dit) des v. 17.21 par le pluriel¹⁴¹ et que le nom « Adonaï » comme sujet, ne vient qu’après le dialogue (v. 24). De plus, il y a bien des commentaires¹⁴² qui passent sous cette variation dans le récit et donnent l’impression que le dialogue des messagers avec Loth va jusqu’au v. 22. Et pourtant c’est bien Adonaï qui dit à Loth « Sauve-toi, ne regarde pas derrière toi et ne t’arrête pas dans toute la région ; vers la montagne échappe-toi, de peur que tu ne sois supprimé » (v. 17). Dans ce sens, certains exégètes admettent, sans trop l’expliciter, que le mot אֲדֹנָי du v. 18, que nous traduisons par le singulier « mon seigneur », n’est pas ici

¹⁴¹ BHS, note 17a, p. 27.

¹⁴² B. K. WALTKE, *Genesis. Acommentary*, Grand Rapids, 2001, p. 278.

une formule de politesse, ou un mot à considérer dans son acception profane comme au v. 2 : il désigne Adonai¹⁴³.

Nous faisons pour notre part les constats suivants. Etant retenu par Abraham en 18,22-33, l'entrée d'Adonai sur la scène de Sodome se fait au milieu du récit, au moment crucial, lorsque les messagers saisissent la main de Loth, de sa femme et de ses filles pour les faire sortir et les laisser hors de la ville. On peut considérer que le narrateur a discrètement et progressivement introduit l'entrée d'Adonai au moyen des v. 14 et 16. Au v. 14, Loth ne dit pas à ses gendres qu'Adonai a envoyé ses messagers détruire le lieu, mais qu'Adonai va le détruire. Au v. 16, c'est le narrateur lui-même qui relate que c'est par compassion d'Adonai pour Loth que les messagers le font sortir. Juste après cela, Adonai intervient. Il n'a pas de contact physique avec Loth. Et nulle part, le narrateur ne dit explicitement : « Adonai lui a parlé » ou « Adonai lui dit... » comme c'est souvent le cas avec Abraham dans le chapitre précédent (18,13.20.26.33).

De plus, le discours d'Adonai au v. 17 contraste avec celui des messagers. Ceux-ci ne parlent au v. 13 que de la destruction de « ce lieu », de « la ville ». Le temps devient pressant ; ils insistent pour que Loth s'en aille avec sa femme et ses filles de peur qu'il soit supprimé par la faute de la « ville » (v. 15). Le lecteur comprend alors pourquoi c'est en dehors de la « ville » qu'ils posent Loth et sa famille. Adonai, lui, envisage de détruire toute la région. Il finit son premier discours par l'une des expressions utilisées par les messagers : « De peur d'être supprimé ». Il intègre ainsi le point de vue des messagers et le complète : il en sait donc plus que ceux-ci. Remarquons que le verbe *סָחַף* (supprimer) est exactement celui qu'utilise Abraham dans sa question à Adonai : « Est-ce que vraiment tu *supprimerais* le juste et le méchant ? » (18,23.24). En le reprenant, Adonai fait écho à son entretien avec Abraham.

Par ailleurs, bien des éléments du discours de Loth (v.18-21) montrent que ce dernier s'adresse à Adonai. On ne peut cependant pas le démontrer sans passer par la résolution de l'énigme que constituent ces mots du narrateur : « Et Loth dit vers eux... ». Serait-ce que Loth n'identifie pas son interlocuteur alors même que son discours s'adresse à un « tu » ? L'opinion de Jacob à ce sujet nous paraît intéressante. Selon lui, Loth a compris au v. 14 que les messagers remplaçaient Adonai (Cf. v. 13). C'est pourquoi, dans son embarras, il s'adresse aux guides dans les deux sens¹⁴⁴. Adonai ferait ainsi partie des guides. Mais ce que Jacob appelle « embarras » ou « confusion », nous le comprenons comme une crainte révérencielle. Pendant que les deux messagers font sortir Loth, Adonai (arrive) lui parle, et lui dit notamment de ne pas regarder en arrière, et de ne pas s'arrêter dans la région. Le lecteur a

¹⁴³ B. JACOB, *Genesis*, p. 459 ; G. J. WENHAM, *Genesis*, p. 58.

¹⁴⁴ B. JACOB, *Genesis*, p. 459.

l'impression qu'Adonaï les accompagne de derrière. De plus, ne pouvant pas regarder Adonaï en face pour lui parler directement – sous peine de mort – Loth s'adresse à lui à travers ses messagers. Ce qui n'est pas le cas avec Abraham (Cf. Gn 18). On comprend alors que Loth utilise à présent des expressions : « j'ai trouvé grâce à tes yeux », « tu as grandi ta fidélité envers moi » (v. 19).

Remarquons aussi que le dernier discours de l'interlocuteur de Loth est à la première personne du singulier, comme cela apparaît dans le dialogue entre Adonaï et Abraham. Et de même qu'il accepte la proposition d'Abraham au chapitre 18, de même il accorde ici la faveur demandée. A ces éléments qui confirment la présence d'Adonaï, nous en ajoutons deux. 1° L'interlocuteur de Loth ordonne une troisième fois à ce dernier de s'échapper ; cela traduit une forte insistance. 2° Au lieu de שחח (détruire par le feu) employé par les messagers, il utilise le verbe הפך (bouleverser) connotant, ainsi que nous l'affirmions plus haut, une force destructrice plus grande. Ceci nous renvoie au parallèle ville – région que nous établissions.

Le narrateur reprend ce verbe au v. 25 pour signifier que l'interlocuteur de Loth a effectivement bouleversé toute la région. Cette information est confirmée au v. 29. Le narrateur présente Elohim comme sujet à la fois de שחח (détruire par le feu : Cf. v. 14. 24) et de הפך (bouleverser : Cf. v. 22.25). Aucune allusion n'est faite aux messagers. Cela veut dire que ceux-ci n'ont agi qu'au nom et à la place d'Adonaï, et cela confirme le statut du messenger tel qu'on le voit en 2 S 10,1-6 (Cf. p. 1). Ainsi c'est Elohim qui a détruit ces villes, comme c'est aussi lui qui a sauvé la vie de Loth, en le chassant du milieu du bouleversement (v. 29).

2.3.5 Synthèse

Comme on le voit, la distinction entre Adonaï et les messagers en Gn 19,1-29 est sans ambiguïté. Ces derniers disent clairement qu'ils sont envoyés par Adonaï. Ils font office de précurseurs et préparent son intervention en faisant la première moitié du travail. En effet, leurs actions s'arrêtent au centre du récit (v. 16) : ils constatent la scélératesse des habitants de Sodome, libèrent Loth de leurs mains, les frappent de cécité, sortent Loth et sa famille de la ville. Ce faisant, ils agissent conformément à la volonté d'Adonaï et leur comportement participe ainsi de sa justice. En affirmant qu'Adonaï les envoie détruire la ville (v. 13), ils signifient sans doute par là qu'ils sont entièrement solidaires de sa décision.

Quant à Adonaï, ses actions commencent là où s'arrêtent celles des messagers. Il assume celles-ci et les achève. Il ordonne à Loth avec beaucoup d'insistance de s'échapper. Loth ne doit pas seulement sortir de la ville, il doit aussi s'éloigner de toute la région. C'est

Adonaï qui fait pleuvoir du soufre et du feu du ciel ; c'est lui qui détruit et bouleverse Sodome, Gomorrhe et les autres villes.

Le fait qu'Adonaï n'a pas de contact physique avec Loth, et que le narrateur ne dit pas explicitement : « Adonaï lui dit », cela confirme ce que nous avons déjà relevé par ailleurs : le narrateur désigne Adonaï en fonction de son interlocuteur et du contexte¹⁴⁵. Ainsi, de façon générale quand Adonaï s'adresse à Noé ou à Abraham, il est « Adonaï », quand il s'adresse à Hagar, il est « le messenger d'Adonaï », et quand il communique avec Loth, il est simplement « il » probablement parce que le contexte ne permet pas au narrateur de le désigner encore par l'expression « messenger d'Adonaï »¹⁴⁶. Jusqu'ici, le narrateur n'hésite donc pas à dire explicitement que Adonaï entre relation avec les personnages clés de chaque époque de l'histoire du salut (Noé, Abraham). Mais quand il s'agit des personnages secondaires, il est circonspect. Ceci donne à la première catégorie de personnages toute son importance en tant privilégiée dans la relation avec le divin, ou qu'élue.

En sauvant Loth et en détruisant les villes pécheresses, Elohim montre sa justice et sa fidélité dont Abraham ne saurait définir la limite. Loth n'est pas aussi accordé à la volonté d'Adonaï qu'Abraham. Le neveu du patriarche, sa femme et ses gendres ont en commun avec les hommes de Sodome, l'étroitesse de vue et d'esprit. Ceci les enferme dans des choix qui ne peuvent déboucher que sur la mort¹⁴⁷. Cependant Loth est différent des hommes de Sodome et donc proche d'Abraham par l'hospitalité et le refus du mal. En se souvenant de la justice d'Abraham et probablement de la promesse qu'il lui a faite, promesse selon laquelle toutes les nations seront bénies en lui, Elohim sauve Loth du bouleversement. Mais un Dieu si juste et si fidèle demanderait-il à Abraham de lui sacrifier Isacc, le son fils de la promesse ?

2.4 ABRAHAM ET LE MESSAGER D'ADONAÏ : GN 22,1-19

¹⁴⁵ Nous verrons plus loin dans l'étude du chapitre 22, l'impact du contexte sur la dénomination d'Adonaï.

¹⁴⁶ Etant donné qu'il y a déjà deux messagers dans le récit, il y aurait peut-être de la confusion.

¹⁴⁷ Th. BRODIE, *Genesis as Dialogue : A Literary, Historical and Theological Commentary*, Oxford, 2001, p. 253.

2.4.1 Le texte

¹Il arriva après ces choses que l'Elohim mit Abraham à l'épreuve et lui dit : « Abraham ! » Et il dit : « Me voici ! »

²Et il dit : « Prends, je te prie, ton fils, ton unique que tu aimes, Isaac, et va quant à toi vers la terre du Moriyyah. Et fais-le monter là pour un holocauste sur une des montagnes que je te dirai.

³Et Abraham se leva de bon matin et scella son âne et prit ses deux garçons avec lui, et Isaac son fils, et il fendit les bois de l'holocauste, et il se leva et alla vers le lieu que l'Elohim lui avait dit.

⁴Au troisième jour, Abraham leva les yeux et vit le lieu de loin.

⁵Et Abraham dit à ses garçons : « Demeurez ici quant à vous avec l'âne, et moi et le garçon, que nous allions jusque-là, que nous nous prosternions et que nous revenions vers vous.

⁶Et Abraham prit les bois de l'holocauste et les plaça sur Isaac son fils, et prit dans sa main le feu et le couteau, et ils allèrent eux deux uniment.

⁷Et Isaac dit à Abraham son père, et il dit : « mon père ! », et il dit : « Me voici, mon fils ». Et il dit : « Voici le feu et les bois. Mais où est l'agneau pour l'holocauste ? »

⁸Et Abraham dit : « Elohim verra pour lui l'agneau un holocauste, mon fils. » Et ils allèrent eux deux uniment.

⁹Et ils vinrent au lieu que l'Elohim lui avait dit, et Abraham construisit là un autel, et il disposa les bois ; il lia Isaac son fils, et le plaça sur l'autel, au-dessus des bois.

¹⁰Et Abraham étendit sa main et prit le couteau pour égorger son fils.

¹¹Et l'envoyé d'Adonaï appela vers lui du ciel et dit : « Abraham ! Abraham ! » Et il dit : « Me voici. »

¹²Et il dit : « N'étends pas ta main vers le garçon et ne lui fais rien, car maintenant, je sais que tu es craignant Elohim, c'est pourquoi tu n'as pas épargné ton fils, ton unique, loin de moi ».

¹³Et Abraham leva ses yeux et vit, et voici un béliet, derrière ; il était pris dans le fourré par ses cornes. Et Abraham alla et il prit le béliet et le fit monter pour un holocauste à la place de son fils.

¹⁴Et Abraham appela le nom de ce lieu « Adonaï voit », qui est dit aujourd'hui « sur une montagne Adonaï est vu. »

¹⁵Et l'envoyé d'Adonaï appela vers Abraham une deuxième fois du ciel.

¹⁶« Par moi, je jure – déclaration d'Adonaï – oui, parce que tu as fait cette chose et que tu n'as pas épargné ton fils, ton unique,

¹⁷Oui, bénir, je te bénirai, et multiplier, je multiplierai ta descendance comme les étoiles du ciel et comme le sable qui (est) sur la rive de la mer, et ta descendance possédera la porte des ses ennemis,

¹⁸et se béniront en ta descendance, toutes les nations de la terre, parce que tu as écouté ma voix. »

¹⁹Et Abraham revint vers ses garçons, et ils se levèrent, et ils allèrent uniment vers Beèr-Shava, et Abraham demeura à Beèr-Shava.

2.4.2 Délimitation et structure

2.4.2.1 Délimitation du texte

En amont de notre texte se trouve l'épisode de l'alliance entre Abraham avec Abimélek parce que ce dernier reconnaît que le Seigneur est avec Abraham. Cette alliance ou ce pacte de non-agression garantit par ailleurs à Abraham un droit de propriété sur le puits de Beër-Shava. Du point de vue des personnages, l'alliance implique deux contractants : d'un côté, Abimélek, et de l'autre, Abraham. Le premier n'apparaît pas dans le chapitre 22 où le propos est tout autre : il y est plutôt question de la mise à l'épreuve d'Abraham par Elohim.

En aval (22,20-24), le narrateur change également de propos pour donner des informations sur la descendance de Nahor, le frère d'Abraham, préparant ainsi le récit sur le mariage entre Isaac et Rebecca au Chapitre 24. Après l'épisode de l'alliance entre Abraham et Abimélek, les deux changements de propos sont marqués par l'expression : « Après ces paroles (événements) » en 22,1.20, de sorte qu'on voit bien que 22,1-19 constitue une unité littéraire bien délimitée. Cette remarque est aussi appuyée par l'association de termes et expressions récurrents que sont d'une part : « Abraham »¹⁴⁸, « ton » ou « son fils »¹⁴⁹, « holocauste »¹⁵⁰, « et ils allèrent tous deux uniment » (v. 6.8), « et ils allèrent uniment » (v. 19) et d'autre part, les verbes « prendre »¹⁵¹, « aller » et « voir »¹⁵². La distribution de ces termes et expressions dans ce récit, en détermine la structure.

2.4.2.2 Structure

Que l'on tienne compte du contenu de chaque verset ou des éléments rhétoriques présents dans ce texte, il s'en dégage une structure concentrique. Mais celle que l'on obtient à partir du contenu¹⁵³ ne nous paraît pas rendre compte suffisamment des richesses de ce texte. C'est pourquoi nous estimons plus intéressant d'y relever les éléments structurants, ainsi que

¹⁴⁸ Dix-huit fois, aux v. 1.3.4.5.6.7.8.9.10.11.13.14.15.19.

¹⁴⁹ Dix fois aux v. 2.3.6.7.8.10.12.13.16.

¹⁵⁰ V. 2.3.6.7.8.13.

¹⁵¹ Six fois : aux v. 2.3.6.10.

¹⁵² Sept fois le verbe « aller » aux v. 2.3.5.6.8.13.19, et cinq fois le verbe « voir » aux v. 1.4.8.14.13. En ce qui concerne la première occurrence de « voir », nous précisons qu'elle n'est vérifiée qu'à partir d'une traduction possible de « Moriyyah » (Adonai est vu).

¹⁵³ Cf. G. J. WENHAM, *Genesis 16–50*, p.100.

l'a sérieusement fait Wénin¹⁵⁴. Nous nous inspirons de la structure qu'il propose. Il est cependant très difficile de faire apparaître tous les éléments structurants dans une seule présentation de structure. Aussi nous sommes-nous limité à la plupart des éléments favorisant une vue d'ensemble.

Le texte comporte deux parties, et chaque partie présente une structure concentrique comme l'ensemble, et se termine par une conclusion. La première partie (v. 1-14) est d'une part délimitée par le dialogue entre Elohim et Abraham (v. 1-2) et par le dialogue entre le messager d'Adonaï et Abraham (v. 11-12). Elle est d'autre part délimitée par les actions d'Abraham qui exécute l'ordre d'Elohim donné au verset 2 : le verbe « prendre » a pour objet Isaac et les éléments de l'holocauste. « Aller » se rapporte au lieu de l'holocauste, sauf au verset 19. « Voir » est associé trois fois au lieu de l'holocauste et deux fois à la victime de l'holocauste. Cette partie a une section centrale que constituent les versets 6-10 et qui est aussi de structure concentrique. Là, les actions et les propos portent presque exclusivement sur les éléments nécessaires à l'holocauste : « bois » (v. 6.7.9), « feu » (v. 6.7), « couteau » (v. 6.10). Au centre de cette section se trouve le dialogue entre Abraham et Isaac, délimité par l'inclusion que forme la proposition « et ils allèrent eux deux uniment » (v. 6.8). Le sommet de ce dialogue se situe dans cette phrase d'Abraham : « Élohim verra pour lui l'agneau pour un holocauste » (v. 8).

La deuxième partie (v. 15-19) est essentiellement constituée du second discours du messager d'Adonaï. Les versets 15 et 16, d'une part, et le v. 19 de l'autre, se correspondent par le nom « Abraham » et le verbe « jurer » dont la racine apparaît dans le nom Beër-Shava, traduit littéralement par « puits du jurement » (v. 19). Les subordonnées causatives (v. 16.18b) se font écho. Quant aux versets 17 et 18a ils sont caractérisés de part et d'autre par les mots « bénir » et « semence » qui encadrent deux comparaisons introduites par « comme » : celles-ci forment le centre et le sommet du discours.

¹⁵⁴ Cf. A. WENIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22* (Le livre et le rouleau, 8), Lessius, Bruxelles, 1999, p. 18-26.

En résumé, la structure d'ensemble du texte se présente comme suit :

PREMIERE PARTIE : OBEISSANCE D'ABRAHAM.

1.2 Elohim : prends – va – vision – fais monter pour holocauste

3 Il prit son fils

Il alla

4 il leva les yeux et il vit

5 moi et **le garçon**, que nous allions...

6 il prit... il prit le couteau

ET ILS ALLERENT EUX DEUX UNIMENT

7 [l'agneau pour l'holocauste ?]

8 Elohim verra pour lui

[l'agneau pour un holocauste]

ET ILS ALLERENT EUX DEUX UNIMENT

10 il prit le couteau

12 N'étends pas ta main sur **le garçon**

13 il leva les yeux et il vit

Il alla

Il prit et le fit monter pour holocauste à la place de son fils

14 Adonaï voit - est vu.

DEUXIEME PARTIE : PROMESSE D'UNE SEMENCE NOMBREUSE ET VICTORIEUSE

15 Et le messenger d'Adonaï appela Abraham : introduction.

16 et il dit : « par moi, je **jure** – oracle d'Adonaï

Oui, **puisque** tu as fait cette **parole**

et que tu n'as pas épargné ton fils unique

17 oui, **bénir, je bénirai**

et multiplier, je multiplierai ta **semence**

comme les étoiles du ciel

et **comme** le sable qui est au bord de la mer

et ta **semence** prendra possession de la porte de ses ennemis,

18 et se **béniront** en ta semence toutes les nations de la terre

parce que tu as écouté ma **voix** ».

19 Et Abraham revint vers les garçons,

Et ils se levèrent et ils allèrent uniment vers Beër-Shava [= puits du **jurement**]

Et **Abraham** demeura à Beër-Shava [= puits du jurement]

Au regard de cette structure, on peut retenir que les v. 1 et 2 constituent le programme narratif de la première partie en ce sens que les v. 3-14 en sont le déploiement au moyen des principaux verbes et mots que nous avons mis en lumière. Ce déploiement est caractérisé par un mouvement dans l'espace et le temps, et par une tension psychologique renforcée par le dialogue entre le père et le fils. L'enjeu est l'avenir de la descendance d'Abraham. La deuxième partie, quant à elle, présente la promesse d'une descendance nombreuse et victorieuse comme la conséquence, non seulement de l'aboutissement heureux du mouvement et de la tension vécus par Abraham dans la première partie, mais aussi de l'agir conformément

à la parole. Ce sont là les principaux aspects que prendra en compte la lecture suivie que nous allons faire de ce récit.

2.4.3 Lecture

Comme nous en avons pris l'habitude dans ce travail, notre lecture de la péricope se fera encore une fois d'après les étapes de l'intrigue, que nous définirons au fur et à mesure. Nous prenons pour clé de lecture le personnage d'Abraham, vu qu'il apparaît comme le personnage principal du récit et qu'il est au centre des interventions d'Elohim et du messenger d'Adonai. Puis suivra l'étude du personnage du « messenger d'Adonai ».

2.4.3.1 L'exposition (v. 1-2)

Les deux premiers versets du chapitre exposent d'emblée le problème auquel Abraham est confronté : apparemment Elohim lui demande de lui sacrifier son fils. Si le lecteur sait d'entrée de jeu qu'il s'agit d'un test (v.1), Abraham par contre ne le sait pas, et la préoccupation du lecteur est de savoir quelle va être la réaction d'Abraham. L'insistance au moyen des mots mis en apposition à « ton fils » : « ton unique¹⁵⁵ », « que tu aimes », « Isaac », associés à la particule déprécative traduite par « je te prie », souligne le caractère déchirant de cette demande. Le lecteur n'en éprouve que plus de compassion pour le patriarche quand il sait que dans le chapitre précédent, ce dernier s'est définitivement séparé de son premier fils, Ismaël, sur ordre d'Adonai. Et voici qu'au moment où il a toutes les raisons de penser que la promesse d'Adonai connaît un début de réalisation – naissance d'Isaac, fils de la promesse (21,1-8), et droit de propriété à Beër-Shava (21,27-31) – un ordre lui est donné qui pourrait en hypothéquer l'accomplissement. En effet, aucun indice ne permet à Abraham d'en avoir une compréhension précise : le nom de la terre « Moriyyah » signifiant étymologiquement à la fois « vision » et « crainte » est ambigu, comme l'est aussi la proposition « fais-le monter là pour un holocauste ». En effet, au-delà du sens habituel qu'elle reçoit, elle peut aussi signifier, selon Willi-Plein¹⁵⁶, qu'Isaac doit accompagner son père pour offrir un holocauste sur la montagne. Par ailleurs, on peut remarquer que si le lieu où Abraham est envoyé est déterminé, il est aussitôt assorti d'une imprécision : « sur une des

¹⁵⁵ A. WENIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, p. 58, fait remarquer à partir de P. JOÜON, *Grammaire*, § 88 Eb que Isaac est fils « unique » d'Abraham, en ce sens qu'il lui est particulièrement « uni ».

¹⁵⁶ Cité par A. WENIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, p. 36.

montagnes que je t'indiquerai ». Cette a sans doute pour fonction de complexifier la demande pour donner tout son poids à la décision que va prendre Abraham.

Enfin, on ne peut passer sous silence le parallélisme frappant entre Gn 22,1.2 et 12,1-3, même si le but explicite n'est pas le même¹⁵⁷ : dans les deux cas, il s'agit d'un discours de Dieu, demandant au patriarche de renoncer à un lien familial – ton pays, ta parenté et la maison de ton père (12,1) / ton fils (22, 2) – et d'aller vers un lieu qui sera indiqué plus tard. Mais si dans le chapitre 12, l'ordre s'accompagne tout de suite d'une promesse qui donne le projet que le départ rend possible, au chapitre 22 par contre il n'y a, du point de vue d'Abraham, aucune explication à l'ordre donné.

2.4.3.2 *La complication (v. 3-10)*

Il y a dans le récit un blanc qui ne permet pas au lecteur d'entrer dans la psychologie d'Abraham¹⁵⁸. Le narrateur se contente de rapporter ce qu'il fait. Par la mention temporelle « tôt le matin », il attire l'attention sur l'obéissance sans faille du patriarche, et la reprise des verbes « prit », « alla » et « vit » (v. 3-4) semble souligner qu'il exécute à la lettre ce que Elohim lui a demandé. Mais la tension naît de ce que le lecteur ne sait pas ce qu'a compris Abraham, ce qu'il va faire concrètement. Et du côté d'Abraham, on peut supposer une hésitation, comme l'a suggéré Wénin¹⁵⁹ à partir de la syntaxe de la phrase : après avoir scellé son âne, il prend d'abord « ses deux garçons avec lui » avant de prendre son « fils Isaac », et le bois de l'holocauste est rejeté à la fin (v. 3), comme si Abraham était tenté d'éloigner le plus possible ce qui menace la vie de son fils. Ceci nous rappelle l'attitude du patriarche lors de la séparation d'avec Ismaël : c'est après avoir donné « le pain et l'eau » à Hagar, qu'il lui met « l'enfant » sur l'épaule (21,14).

Le narrateur fait monter la tension à partir du v. 4. Son silence sur le voyage et notamment sur le deuxième jour donne toute son importance à ce qui se passe le troisième jour, à partir du moment où Abraham voit l'endroit de loin. A cette étape de la narration, on peut observer que le rythme du récit est modifié : il devient de plus en plus lent, avec des détails de ce que Abraham dit aux garçons (v. 5), le deuxième apprêt des éléments pour l'holocauste (v. 6), le dialogue entre Abraham et Isaac (v. 7). A ce propos, J.- L. Ska écrit à juste titre : « En fait, le rythme de la narration ralentit chaque fois que le lieu prend de

¹⁵⁷ Y. MAZOR, *Genesis 22 : the ideological rhetoric and the psychological composition*, dans *Biblica* 67 (1986), p. 82-83.

¹⁵⁸ G. VON RAD, *La Genèse*, Genève, 1968, p. 243.

¹⁵⁹ A. WENIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, p. 61.

l'importance et requiert une décision¹⁶⁰ ». C'est dire que ces détails ont pour effet de retarder le moment décisif et en rajoutent à la tension par leur contenu. En effet, lorsque Abraham laisse les garçons en leur confiant la garde de l'âne, il se débarrasse de tout témoin et partant de toute présence pouvant l'empêcher de commettre le meurtre de son fils¹⁶¹. Dans ce sens, qu'il appelle Isaac « garçon », suggérerait un renoncement au lien affectif privilégié qui l'unit à son fils. Pourtant la finale de son propos, même si elle peut servir à cacher aux garçons sa véritable intention, pourrait aussi témoigner de son espoir de revenir de la montagne avec son fils (v. 5).

Le verset 6 fait évoluer la situation en associant plus étroitement le bois de l'holocauste et Isaac, et en mentionnant pour la première fois les éléments les plus décisifs pour l'holocauste : le couteau et le feu. Tout semble évoluer vers le drame surtout lorsque le narrateur prend le temps d'insister sur le lien intimement fort qui relie ces deux personnages. Il le fait au moyen de la proposition « et ils allèrent eux deux uniment », répétée deux fois (v. 6.8), et au moyen du dialogue pathétique des v. 7-8. Ce dernier mène à son paroxysme l'expression de ce lien sur lequel porterait la demande d'Elohim (v. 1-2), et qui parcourt le texte jusqu'au verset 16 par la récurrence du mot « fils » (10 fois) déterminé par les possessifs « ton », « son » et « mon ». C'est la première et l'unique fois que Isaac prend la parole, et qu'il y a un dialogue entre le père et le fils. Le « Mon père » qui débute son propos, confirme l'introduction du narrateur (v. 7) et a valeur d'insistance sur la filiation dans ce dialogue. De plus, tout son propos se réduit à une seule question. Celle-ci porte sur l'absence de la victime pour l'holocauste, qu'à son insu il est censé être. La réponse d'Abraham, qui comporte deux fois « mon fils » (v. 7.8), fait écho aux deux mentions de « père » au verset 7, et pourrait traduire sa douleur face au danger qui menace son fils. Mais elle sonne aussi comme une espérance entêtée, que le fils échappera à ce sort cruel : « Elohim verra pour lui l'agneau pour un holocauste, mon fils ». Remarquons que ce propos est conforme à l'ordre d'Elohim, qui porte sur « un » holocauste. De plus, il est situé au centre de la première partie. Peut-être le narrateur suggère-t-il par ces deux éléments que la foi d'Abraham en Adonaï demeure intacte malgré le tiraillement auquel il est en proie. Dans ce sens, on peut remarquer que le verbe « verra » oriente vers le verset 14¹⁶² où Adonaï voit et est vu.

Une fois que père et fils sont parvenus au lieu dit (v. 9), le patriarche doit faire un choix. Et c'est ici que le narrateur pousse la tension à son point culminant par la description minutieuse des actes que pose Abraham, jusqu'à la saisie du couteau : « il étendit la main et il prit le couteau pour immoler son fils » (v. 10).

¹⁶⁰ J.-L. SKA, *Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture*, dans *Biblica* 69 (1988), p. 326.

¹⁶¹ A. WENIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, p. 63.

¹⁶² J. SKINNER, *Genesis*, p. 330.

2.4.3.3 La résolution en deux phases (v. 11-18)

2.4.3.3.1 Première phase (v.11-14)

En ce moment fatidique a lieu l'intervention du messenger d'Adonai, dont l'urgence est signifiée dans le double appel¹⁶³ : « Abraham, Abraham ». Nous expliquerons ultérieurement ce "changement" de personnage. La réponse d'Abraham, « Me voici », indique sa disponibilité à écouter, comme au v. 1, ce que son interlocuteur veut lui dire. Le discours de ce dernier interdisant à Abraham d'étendre sa main vers le garçon, vient en quelque sorte dévoiler à Abraham le sens de l'ordre donné au départ (v. 2) : au fond, Elohim ne demande pas d'égorger le fils unique. L'usage du mot « garçon » fait écho au discours d'Abraham au verset 5, et souligne que le messenger d'Adonai a perçu le détachement intérieur auquel Abraham a fini par consentir par rapport à son fils. C'est pourquoi le discours continue : « Je sais que tu es craignant Elohim... ». C'est l'unique fois¹⁶⁴, dans toute la bible hébraïque, où on a l'affirmation *ירא אלהים אתה* (craignant Dieu, toi). Ceci voudrait dire que le messenger reconnaît à Abraham une qualité exceptionnelle que l'on peut identifier à l'obéissance d'Abraham¹⁶⁵. L'expression hébraïque « écouter la voix de quelqu'un » (v. 18), signifiant « lui obéir », vient conforter cette compréhension de la phrase du messenger. Toutefois la phrase « et tu n'as pas épargné ton fils loin de moi » vient suggérer que Abraham a poussé son obéissance à sa plus extrême expression par le renoncement à la mainmise sur le fils unique. C'est à un tel degré d'obéissance que le messenger reconnaît Abraham comme « un craignant Dieu ».

Cette intervention du messenger d'Adonai provoque un renversement de la situation au verset 13. C'est la deuxième fois que le narrateur introduit le lecteur dans la perspective d'Abraham. Après avoir vu le lieu (v. 4), il voit à présent le bélier, la victime de l'holocauste. Le renversement de la situation est également indiqué dans la disposition inverse des verbes qui ont traversé le récit jusque-là : « vit, alla, et prit ». Bien que Adonai sache maintenant ce qu'il cherchait à savoir, Abraham doit matérialiser son renoncement à sa puissance paternelle, au lien fusionnel qui le rattachait à son fils symbolisé par le bélier « attrapé dans le fourré par ses cornes¹⁶⁶ » (v. 13) : tel est le sens du sacrifice du bélier. Au fond, tout le parcours d'Abraham dans le récit est le parcours de ce renoncement, ainsi que le résume si bien Linard de Guertechin : sur ordre d'Elohim, Abraham est parti avec Isaac son fils et s'est résolu à

¹⁶³ J. SKINNER, *Genesis*, p. 330.

¹⁶⁴ G. LISOWSKY, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, 1958, p. 634-635.

¹⁶⁵ G. VON RAD, *La Genèse*, p. 244-245.

¹⁶⁶ A. WENIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, p. 78-79.

l'offrir, et « à l'appel de l'Ange, Abraham a renoncé à la "mainmise sur le corps qui aurait constitué un retour subreptice à la récupération et à la possession" »¹⁶⁷. A cette étape du récit, la tension qui mobilise l'attention du lecteur et caractérise le comportement d'Abraham tombe complètement.

Pour marquer l'heureux dénouement, Abraham donne au lieu un nom qui, relevant d'un jeu de mots sur le verbe ראה (voir) au *yiqtol qal* et *niphal*, renvoie à « Moriyyah » (v. 2), et désigne « le lieu d'une rencontre où Dieu, qui voit le geste de don, se donne à voir, se fait connaître¹⁶⁸... ». C'est la troisième fois qu'Abraham exprime un nom qui a un rapport avec Adonaï. En 12,8 lors de sa traversée du pays qu'Adonaï lui donnera, « il invoque le nom d'Adonaï » après lui avoir élevé un autel. En 21,33, après son alliance avec Abimélek, qui lui donne en quelque sorte un droit de propriété à Beër-Shava, « il invoque le nom d'Adonaï, Dieu éternel ». En 22,14, il appelle le nom du lieu : « Adonaï voit ». Nous voudrions simplement affirmer sans entrer dans les détails que ces noms témoignent d'une certaine évolution dans l'expérience qu'Abraham fait avec Dieu. Ainsi, en 22,14, le lecteur a l'impression qu'Abraham sent Adonaï plus proche de lui que jamais. Cela répond adéquatement aux propos d'Adonaï qui semble avoir désormais la plus profonde connaissance d'Abraham. Et ceci s'exprime en un second discours de sa part.

2.4.3.3.2 Deuxième phase (v. 15-18)

Alors que le récit aurait pu s'arrêter au verset 14, l'admirable conduite d'Abraham pousse le messenger d'Adonaï à prendre « une seconde fois » la parole pour renouveler la promesse. Celle-ci fait écho aux principaux termes des discours qui en ont déjà fait mention depuis 12,2-3. Ainsi, la bénédiction d'Abraham en qui seront bénies toutes les nations de la terre, renvoie à 12,2-3 ; la comparaison de la future descendance avec les étoiles du ciel correspond à 15,5 ; celle avec le sable qui est au bord de la mer, évoque 13,16, où il est question de poussière de la terre ; l'idée d'une bénédiction à l'extrême qui s'en dégage, est exprimée en 17,2. Il nous semble que la particularité et la nouveauté de la promesse telle qu'elle est exprimée en 22,16-17, résident dans les caractéristiques suivantes. D'abord, elle se présente sous forme de serment solennel (v. 16b). Ensuite, elle est excessive de par sa formulation : le motif, déjà exprimé au v. 12, revient trois fois à travers des subordonnées causales (v. 16.18) qui encadrent l'objet du discours ; la triple reprise du mot « semence » ; la

¹⁶⁷ H. LINARD DE GUERTECHIN, *A partir d'une lecture du sacrifice d'Isaac (Gn 22)*, dans *Lumen Vitae* 38 (1983) p. 309.

¹⁶⁸ A. WENIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, p. 80-81.

répétition des verbes « bénir » et « multiplier », l'association des mots « étoiles », « sable », « ciel », « terre », « mer » et « toutes les nations ». Enfin, l'annonce de la victoire sur les ennemis qui suggère que la « semence » d'Abraham habitera sur une terre déjà occupée ; une victoire qui sera source de bénédiction pour les nations. Ce caractère excessif de la promesse, est sans doute à la mesure de la crainte exceptionnelle qu'Abraham éprouve pour Adonaï. Les deux derniers points indiquent que la promesse dépasse largement la personne d'Abraham et d'Isaac et qu'elle a une dimension à la fois cosmique et universelle. L'ensemble de ces caractéristiques marque d'un sceau définitif la promesse. On comprend alors pourquoi Adonaï n'y revient plus jusqu'à la mort d'Abraham (25,8).

2.4.3.4 *L'épilogue (v. 19)*

Le narrateur conclut son récit de l'épreuve d'Abraham par le retour de ce dernier et de ses garçons à Beër-Shava, sans plus faire aucune mention d'Isaac. Cela est d'autant plus perceptible qu'au verset 5, Abraham dit à ces derniers qu'il reviendra avec le garçon. De plus, l'expression utilisée jusque-là pour décrire la montée du père avec le fils : « et ils allèrent eux deux uniment » est à présent appliquée à Abraham et aux garçons. A notre avis, ces mêmes éléments qui rendent manifeste l'absence d'Isaac signifient que ce dernier est véritablement libéré de l'amour possessif de son père, tel que cela est exprimé dans le symbolisme du sacrifice du bélier. Isaac est désormais sujet à part entière pour se situer dans sa relation propre avec Adonaï. Par contre, les garçons demeurent en situation de dépendance (v. 3.5) par rapport à leur maître, sans qu'il soit question d'un lien affectif particulier comme cela a été le cas pour Isaac (v. 2.7-8.12.16).

Un autre aspect important à relever : la mention de Beër-Shava, renvoie à l'épisode précédent (21,22-34). Dans cet épisode, nous comprenons que ce nom désigne la localité où Abimélek et Abraham ont prêté un serment de non-agression (21,31). Si la mention ici (22,19a) fait comprendre que Abraham est retourné au lieu d'où il est venu (21,33-34) sur ordre d'Adonaï, elle fait également écho au serment d'Adonaï, qui vient comme pour confirmer celui que se sont mutuellement prêté Abraham et Abimélek. La dernière phrase : « et Abraham demeura à Beër-Shava » (v. 19b) a certainement pour fonction d'annoncer la possession certaine de la terre, dont on voit déjà un début. Autrement dit, alors que le renouvellement de la promesse fait une large part à la descendance nombreuse et victorieuse dont on ne doute pas qu'elle connaisse déjà un début de réalisation avec Isaac, le v. 19b apparaît comme pour renforcer la proposition « Ta descendance occupera la porte de ses ennemis », et en garantir la réalisation. Ce n'est alors pas un hasard que le narrateur ait pris le

soin d'affirmer que « Abraham résida longtemps au pays des Philistins » (21,34), ennemis légendaires des descendants du patriarche.

2.4.4 *Le messenger d'Adonai*

Dans ce récit (Gn 22,1-19), le messenger d'Adonai intervient au moment où Abraham est sur le point de donner la mort à son fils. Comme dans les récits précédents, il intervient donc dans une situation où la vie est menacée. C'est grâce à lui qu'Isaac a la vie sauve, puisqu'il dit explicitement : « N'étends pas la main vers le garçon, et ne lui fais rien » (v. 12a). Il apparaît comme un sauveur. De plus il délivre un discours, un message (v. 12b.16-18). Quel est son rapport avec l'Elohim de la première moitié du récit ?

2.4.4.1 *Le rapport entre Elohim et le messenger d'Adonai*

A ce sujet, la plupart des commentaires¹⁶⁹ que nous avons consultés admettent que le messenger d'Adonai est Elohim lui-même, sans se préoccuper de le démontrer vraiment. Sans doute parce que cela paraît évident. En revanche, ils n'ont pas une vision commune sur le changement de « Elohim » (v. 1.3.8.9 et 12) en « Adonai ». Jacob¹⁷⁰, pour sa part, table sur l'étymologie du mot מַלְאָךְ et considère ce personnage dans un statut d'envoyé. Une telle position peut déformer le message que le narrateur communique à son lecteur. Nous allons quant à nous partir des deux interventions du messenger d'Adonai pour étudier son rapport avec Adonai / Elohim.

Le petit dialogue aux v. 11 et 12 a beaucoup de points communs avec le dialogue initial entre Elohim et Abraham au point qu'on peut conclure que c'est le même personnage qui parle avec Abraham. Dans les deux cas, nous avons : un appel et une réponse, un ordre (ou une défense) à propos de « ton fils, ton unique », l'usage de la première personne du singulier. La phrase « Je sais maintenant que tu es craignant Elohim ; tu n'as pas épargné ton fils, ton unique, loin de moi », renvoie nettement aux v. 1 et 2 qui nous informent que Elohim met Abraham à l'épreuve. En effet, les deux propositions s'expliquent, et « Elohim » est mis en parallèle à « moi ». Ainsi, c'est Elohim qui met à l'épreuve (v. 1-2), et c'est encore Elohim qui sait ce qu'il voulait savoir¹⁷¹. Le fait que dans le récit aucun indice ne permet d'affirmer qu'un messenger est envoyé par Adonai comme on le voit en Gn 19 conforte ce point de vue.

¹⁶⁹ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 235 ; G. J. WEHNMANN, *Genesis 16–50*, p. 110 ; C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 441.

¹⁷⁰ B. JACOB, *Das Buch Genesis*, p. 411.499.

¹⁷¹ C'est aussi l'avis de H. GUNKEL, *Genesis*, p. 235.

En outre, il nous semble important de relever le parallèle entre 22,11-13 et 21,17.19 ; 16,13. En 21,17, le messenger d'Elohim appelle Hagar du ciel ; en 22,11, c'est le messenger d'Adonaï qui appelle Abraham du ciel. Après l'intervention du messenger, Hagar voit un puits pour abreuver son fils – le narrateur dit explicitement qu'Elohim dessilla ses yeux (21,19) ; en 22,13, c'est aussi après l'intervention du messenger qu'Abraham porte ses yeux et voit un béliet. De même, après la manifestation du messenger d'Adonaï, Hagar appelle « le nom d'Adonaï qui lui parlait : “Tu es אֱלֹהִים” (Dieu-me-voyant), car elle dit : “Est-ce bien ici que j'ai vu après qu'il m'a vue ?” » (16,13). Abraham a la même attitude en 22,14, une attitude que l'on voit déjà en 12,8 : « Et Abraham appela le nom de ce lieu “Adonaï voit”, qui est dit aujourd'hui “sur une montagne Adonaï est vu” ». Ces ressemblances nous permettent de tirer la même conclusion qu'à propos Gn 16 ; 21,9-21 : le messenger d'Adonaï / Elohim n'est autre qu'Adonaï lui-même. C'est lui qui parle à Hagar et à Abraham, dont le narrateur construit les personnages de façon parallèle. C'est lui qui fait voir le puits et le béliet¹⁷². Et à propos du béliet, on peut dire que l'affirmation d'Abraham au v. 7 se réalise au v. 13 et que Adonaï et Abraham finissent par avoir une « vision » commune sur la victime qui n'est pas Isaac, mais un béliet.

Le second discours du messenger d'Adonaï (v. 16-18) offre lui aussi des éléments qui éclairent notre propos. D'abord, un messenger ne peut pas jurer par lui-même, mais par celui qui l'envoie. En revanche, l'auteur du discours, celui qui envoie, peut jurer par lui-même. Ainsi Adonaï jure par lui-même, et Wenham fait remarquer avec raison que c'est la première et unique fois que cela apparaît dans le Pentateuque¹⁷³. Dans ce sens, il faut remarquer que l'expression נִאֲמַרְיָהוּ (déclaration d'Adonaï), n'apparaît pas exclusivement sur les lèvres des prophètes ou serviteurs de Dieu¹⁷⁴ pour introduire ou insister sur les propos d'Adonaï, mais qu'elle se trouve aussi sur les lèvres d'Adonaï lui-même comme en Nb 14,28, par exemple. Ensuite, ce deuxième discours du messenger d'Adonaï est, comme nous l'avons montré plus haut, une reprise et une accentuation des principaux termes de la promesse qu'Adonaï a faite à Abraham. Enfin, la bénédiction à propos de la descendance d'Abraham ressemble étrangement à celle que le messenger d'Adonaï adresse à Hagar en Gn 16, notamment l'idée d'une descendance innombrable (16,10 // 22,17). Et de même qu'Ismaël s'établira à la face de tous ses frères (16,12), de même la descendance d'Abraham possédera la porte de ses ennemis (22,17). Cette similitude montre aussi que c'est le même personnage, Adonaï, qui parle dans les deux cas.

¹⁷² J. SKINNER, *Genesis*, p. 330.

¹⁷³ G. J. WENHAM, *Genesis 16–50*, p. 111.

¹⁷⁴ Voir entre autres textes : 1 Sm 2,30; 2 R 9,26; 19,33; 22,19; Is 3,15; 14,22.23; 17,3.

Si le messager d'Adonāi n'est personne d'autre qu'Adonāi, qu'est-ce qui, dans le récit, justifie le changement de dénomination ?

2.4.4.2 Le changement de dénomination

Pour Westermann qui s'est intéressé à la question, ce changement est une caractéristique des récits patriarcaux qui introduisent de la sorte le discours de Dieu au milieu d'une chaîne d'actions¹⁷⁵. Cette explication, bien que relevant du constat, nous paraît énigmatique et, par conséquent, insatisfaisante : nous ne percevons pas en quoi la succession d'actions nécessite-t-elle le recours à un tel procédé.

On peut supposer qu'il y a de la part du narrateur une volonté de mettre en parallèle les personnages d'Abraham et de Hagar. Le lecteur peut en effet constater que Gn 22,1-19 est construit à peu près sur le même modèle que Gn 21,9-21 et intègre certains éléments de Gn 16 : la nécessité de se séparer d'un enfant et / ou de renoncer à la mainmise parentale sur lui ; le danger de mort couru par l'enfant et l'intervention du messager d'Adonāi / Elohim à partir du ciel pour le sauver ; l'invitation à Hagar de rendre forte sa main près de son fils, et à Abraham de ne pas étendre sa main vers Isaac ; la promesse faite par le messager – l'invocation par le père ou la mère du nom d'Adonāi¹⁷⁶. Cette manière de mettre en parallèle les personnages de Hagar et d'Abraham pourrait expliquer le passage de « Elohim » en « messager d'Adonāi¹⁷⁷ » en 22,11.15.

Cependant, cela nous paraît simpliste d'affirmer que c'est pour faire un parallèle avec la figure de Hagar, que le narrateur fait intervenir le « messager d'Adonāi » et non « Elohim ». Le narrateur aurait pu dans ce cas, conserver le « messager d'Elohim » de 21,17. Nous proposons alors de considérer ici, ainsi que nous l'avons affirmé dans notre étude de Gn 19, que, parmi tous les personnages du cycle d'Abraham, c'est pratiquement au seul Abraham que le narrateur, sans artifice, fait parler Elohim ou Adonāi. Nous évoquons ici, à titre d'exemple, le cas d'Abimélek en Gn 20. Le narrateur insiste sur le fait que c'est « dans le songe de la nuit » que « Elohim est allé vers Abimélek... et lui a parlé » (20,3.6). Cet état de choses fait du patriarche un personnage hors pair. Or, en Gn 22, c'est la première et unique fois que le narrateur recourt au « messager de Dieu » dans un dialogue avec Abraham. Il le fait certes dans une situation critique où la vie d'un descendant du patriarche est en danger.

¹⁷⁵ C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 441-442.

¹⁷⁶ A propos du parallèle entre les deux personnages, on peut lire avec F. MIRGUET, *Gn 21-22 : maternité et paternité à l'épreuve*, p. 307-328. Cette mise en parallèle viserait à indiquer que les ismaélites et les israélites, tous descendants d'Abraham quoique se réclamant d'ancêtres différents (Hagar et Abraham), ont, les uns et les autres une origine similaire et ont part à la bénédiction d'Adonāi. Cf. Th. RÖMER, *Ismaël et Isaac*, p. 161-172.

¹⁷⁷ Nous expliquerons le passage de « Elohim » à « Adonāi » ultérieurement.

Mais cette situation coïncide aussi avec le fait que, pour la première et unique fois, Abraham n'est pas seul en face de Dieu quand ce dernier lui parle. Au début du récit, avant qu'il ne « prenne » Isaac, c'est « Elohim » qui lui parle. Par contre c'est le « messenger d'Adonai » qui lui parle pendant qu'il est avec Isaac. Celui-ci n'aurait pas écouté la voix d'Adonai lui-même mais celle de son messenger. Ainsi, l'usage de « messenger d'Adonai » en Gn 22 servirait à mettre en valeur la relation intime qui prévaut entre Dieu et Abraham. On pourrait objecter qu'en Gn 18, Adonai parle avec Abraham alors même que Sarah est présente. Nous constatons pour notre part que dans le récit de la visite des trois hommes à Abraham, il y a, d'abord, une mise à l'écart de Sarah dans le fait qu'elle se trouve dans la tente. Ensuite, cette tente d'où elle entend et rit est située derrière l'interlocuteur divin et non en face. Enfin, au v. 10 (chap. 18) le narrateur relate : « il dit » et non « il lui dit ». Cela suggérerait que le propos de « l'hôte » est ouvert, c'est-à-dire qu'indirectement il s'adresse aussi à Hagar. C'est peut-être pourquoi le narrateur désigne le locuteur par la simple forme verbale au lieu de préciser que c'est « Adonai » qui parle. Quant au v. 13, s'il introduit le discours : « et Adonai dit à Abraham », le contexte du récit montre que Sarah n'est pas consciente de l'identité du locuteur ; du reste, c'est par un simple « il dit » et non « lui dit » qu'il introduit les mots : « Non, tu a ri » (v. 15).

2.4.4.3 «Messenger d'Adonai » au lieu de « messenger d'Elohim »

Est-il possible d'expliquer pourquoi en Gn 22,11.15, il n'est pas question du « messenger d'Elohim » comme en 21,17, mais du « messenger d'Adonai » ? Gunkel pose comme postulat que le rédacteur élohiste utilise l'expression « messenger d'Elohim » pour parler d'Elohim de façon révérencielle, tandis que le rédacteur jahviste fait de même avec « messenger d'Adonai »¹⁷⁸. Il soutient ensuite que le nom original donné au lieu au v. 14, est devenu illisible et qu'on lui aurait substitué ham-Moriyya, interprété ensuite comme « Adonai voit ». Ceci expliquerait, selon lui, que le nom « Adonai » remplace « Elohim » aux v. 11.15. De même, « Moriyya » au v. 2 relèverait d'une insertion, car E qui autrement n'emploie que אֱלֹהִים (Elohim = Dieu) n'aurait pas expliqué un nom avec יהוה (Adonai = Seigneur)¹⁷⁹. Nous n'excluons pas la possibilité que la variation du nom divin soit due à une seconde main, bien que de telles considérations n'aient pas leur place dans une exégèse narrative. Nous sommes d'accord avec Gunkel pour dire que « Morriya » peut avoir quelque lien avec le passage de

¹⁷⁸ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 228.

¹⁷⁹ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 235-238.

« Elohim » à « Adonāi ». Mais nous nous demandons pourquoi le travail d’harmonisation – s’il en est un – n’a pas pris en compte les autres versets où on a « Elohim » (v. 1.3.8.9.12) ?

Pour Westermann, il ne semble que l’on puisse considérer que « Adonāi » au lieu de « Elohim » soit le fait d’un rédacteur ultérieur. Car « pour l’auteur, *messenger d’Adonāi* est un formule fixe (la combinaison de messenger avec Elohim est très rare) que l’auteur utilise ; c’est-à-dire qu’il n’était pas lié à une dénomination particulière de Dieu, mais qu’il pouvait utiliser les deux (comme « l’Elohim » et « Elohim » peuvent être utilisés l’un pour l’autre). »¹⁸⁰. Pour la raison que nous venons de donner dans le paragraphe précédent, à la place de « auteur », nous utilisons « narrateur », et considérons que la liberté qu’a ce dernier d’utiliser les deux dénominations ne semble pas relever d’un pur hasard.

En effet, nous nous sommes déjà prononcé au cours de notre réflexion sur l’usage de « Elohim » et de « Adonāi ». Pour nous résumer à ce sujet, nous dirions que « Elohim » a quelque chose à voir avec la transcendance de Dieu, alors que « Adonāi » témoigne beaucoup plus de la proximité et de la tendresse divine, et relève d’une expérience salvatrice pour Israël. Il nous semble par conséquent concevable que l’ordre donné à Abraham de se séparer de son fils ou de renoncer à la mainmise sur son fils ou même de sacrifier ce dernier (21,12 ; 22,1), provienne d’un Dieu très exigeant vis-à-vis de son interlocuteur humain, un Dieu dont il faut entièrement se disposer à exécuter l’ordre (v. 3.8.9), un Dieu qu’il faut craindre (v. 12). Dans ce sens, on comprend que c’est Elohim qui détruit Sodome et Gomorrhe (19,29) alors que c’est « Adonāi » qui parcourt tout le récit jusque-là (Gn 18–19). On comprend que ce soit encore lui qui aille vers Abimélek dans le songe de la nuit pour le menacer de mort, et lui dire ce qu’il doit faire pour avoir la vie sauve (20,3.6).

Ce Dieu est au fond un Dieu compatissant qui voit, ainsi que nous l’avons dit à la suite de Wénin, le don qu’Abraham se résout à lui faire, et qui, en réponse à ce don, se donne à voir, se fait connaître. C’est la charge affective de cette « redécouverte mutuelle » que porte ici le nom « Adonāi », le nom du Dieu fidèle à sa promesse, le nom du Dieu d’Abraham. C’est cette charge affective qui est par conséquent exprimée dans le nom *Moriyya*.

En Gn 16, Hagar fait l’expérience du Dieu d’Abraham au désert, mais le nom qu’elle lui donne, *אֱלֹהֵי מֵהֵרָא* (Dieu-me-voyant) suggère qu’une « distance » est maintenue entre elle et le Dieu dont elle vient de faire l’expérience ; elle n’a aucun lien personnel avec ce Dieu. C’est peut-être un indice qu’Adonāi est le Dieu particulier d’Abraham et de sa maison (24,12.26-27). Ce qui expliquerait à notre avis pourquoi c’est « le messenger d’Elohim » et non « messenger d’Adonāi » qui s’adresse à Hagar en 21,17, après la séparation d’Abraham avec Ismaël.

¹⁸⁰ C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 441-442.

2.4.5 Synthèse

A l'étude de Gn 22,1-19, on ne peut pas ne pas être admiratif pour le génie du narrateur. Celui-ci parvient dès le début du récit à créer la tension qu'il conduit délicatement à son point culminant, pour enfin la faire s'évanouir lors du sacrifice du bélier et dans la surabondance d'une promesse renouvelée sous forme de serment. En dehors du narrateur et d'Adonaï qui attend tout de même la décision que va prendre Abraham, personne n'échappe à cette tension : le lecteur est informé qu'il s'agit d'un test, mais ne sait rien de ce que vit Abraham dans son for intérieur. Aussi est-il constamment amené à envisager l'un ou l'autre des deux choix possibles : offrir un sacrifice en compagnie d'Isaac, ou offrir Isaac en sacrifice. Abraham lui-même est dans le dilemme jusqu'au moment où, devant choisir, il opte pour le deuxième parti de l'alternative. Quant à Isaac, il ne peut pas s'empêcher de poser l'embarrassante question : « où est l'agneau pour l'holocauste ? » Pour obtenir un tel effet, le narrateur ne recourt pas à l'omniscience, il expose les faits sans donner explicitement son point de vue, joue d'une part sur le choix et l'insistance des mots, et d'autre part sur le rythme du récit qui ralentit au fur et à mesure que les personnages approchent du cœur de l'action.

Ce que nous venons de dire dans le paragraphe précédent indique que le récit présente une intrigue de résolution, au moyen de l'intervention du messenger d'Adonaï. Ce dernier empêche l'immolation d'Isaac à qui un bélier est substitué. L'amour possessif d'Abraham, implicitement suggéré dans l'ordre d'Adonaï (v. 2) et confirmé par la récurrence des pronoms possessifs, de l'adverbe « uniment » et le symbole du bélier emberlificoté dans le fourré par ses cornes, doit être transformé en amour libérateur. Isaac doit être un sujet libre, un sujet qui doit entrer dans une relation personnelle avec Adonaï. De même que Abraham a été libéré de la puissance paternelle de Térakh pour se mettre à la disposition d'Adonaï (Gn 11,32 ; 12,1), de même il doit à son tour libérer son fils. C'est à cette condition qu'il tournera définitivement le dos au passé marqué par la mort et la stérilité (11,27-32), pour s'ouvrir à un avenir radieux par l'acquisition d'une terre et d'une descendance nombreuse et victorieuse.

Dans ce contexte, le messenger d'Adonaï n'est personne d'autre qu'Adonaï lui-même : c'est ce qu'a compris Abraham, et des indices littéraires le prouvent. Il intervient dans une situation de crise comme dans les autres récits étudiés. Etant donné que c'est la seule et unique fois que ce personnage entre en communication avec Abraham, nous avons montré qu'en Gn 22,1-19, on ne peut pas attribuer sa mention à l'unique situation de danger de mort, ni au seul parallèle avec Gn 21,9-21 : on aurait eu dans le dernier cas « Messenger d'Elohim ». Nous avons pris en compte la présence d'Isaac près d'Abraham au moment de l'intervention du « messenger d'Adonaï ». Cette dénomination serait alors un artifice littéraire pour ne pas

introduire Isaac dans un certain rapport d'intimité à Adonaï, auquel seul Abraham a droit pour l'instant. Isaac devra attendre la mort de son père pour accéder à cette relation privilégiée avec Adonaï (26,2-5.23-24).

Nous avons montré aussi que le passage de « Elohim » à « Adonaï » dans les différentes dénominations est fonction de deux conceptions complémentaires de Dieu : le Dieu transcendant et exigeant qui soumet son serviteur à l'épreuve, et le Dieu sensible au don que ce dernier lui fait de lui-même et de son fils, le Dieu fidèle d'Abraham, qui fera réussir le mariage d'Isaac (Gn 24).

2.5 « SON MESSENGER » : GN 24,7.40 (24,1-67)

2.5.1 Un extrait du texte : Gn 24,1-9.40¹⁸¹

¹Et Abraham était vieux, arrivant dans les jours ; et Adonaï avait béni Abraham en tout

²Et Abraham dit au vieux serviteur de sa maison, (celui) qui règne sur tout ce qui est à lui : « Mets ta main, je te prie, sous ma cuisse,

³et je vais te faire jurer par Adonaï, le Dieu du ciel et le Dieu de la terre, que tu ne prendras pas une femme pour mon fils parmi les filles des cananéens au milieu desquels j'habite.

⁴Car vers mon pays et vers ma parenté tu iras, et tu prendras une femme pour mon fils, pour Isaac ».

⁵Et le serviteur lui dit : « Peut-être que la femme ne voudra pas aller derrière moi vers ce pays-ci. Faire retourner, ferai-je retourner ton fils vers le pays d'où tu es sorti ? »

⁶Et Abraham lui dit : « Garde-toi de peur de faire retourner mon fils là-bas ;

⁷Adonaï le Dieu du ciel qui m'a pris de la maison de mon père et du pays de ma parenté, et qui m'a dit, et qui m'a juré en disant : « A ta descendance je donnerai ce pays », c'est lui qui enverra son messenger devant toi et tu prendras une femme pour mon fils de là-bas.

⁸Et si la femme ne veut pas aller derrière toi, alors tu seras délié de mon serment-ci. Seulement, tu ne feras pas retourner mon fils là-bas.

⁹Et le serviteur mit sa main sous la cuisse d'Abraham son maître et il lui jura sur cette parole.

[...] ⁴⁰Et il m'a dit : « Adonaï devant qui j'ai marché, enverra son messenger avec toi. Et il fera réussir ton chemin. Alors tu prendras une femme pour mon fils, de mon clan et de la maison de mon père.

¹⁸¹ Cet épisode étant particulièrement long et sophistiqué dans sa narration, nous n'en donnons que la traduction d'un extrait et une présentation globale du contexte narratif des deux occurrences de « son messenger ».

2.5.2 Situation et contenu

2.5.2.1 Situation

Après avoir rapporté au chapitre 23 la mort de Sarah, qui a servi de motif pour acquérir la grotte et le champ de Makpéla, le narrateur consacre le chapitre 24 au mariage d'Isaac avec Rébecca. Au chapitre 25, il présente la fin de la vie d'Abraham et celle d'Ismaël rapportées d'une manière presque analogue. Le chapitre 24 constitue une unité littéraire par le thème du mariage d'Isaac. Celui-ci sert de motif pour mettre en lumière l'assistance divine dont jouit Abraham (v. 7.12.14.27.31.35.42.48.49.56).

2.5.2.2 Contenu : le contexte narratif des deux occurrences de « son messager »

Le premier verset du récit est un véritable sommaire qui résume en une seule phrase la vie du patriarche dans sa relation avec Adonaï. Le narrateur insiste sur sa vieillesse : « Abraham fut vieux, arrivant dans les jours ». Cette formule suggère qu'Abraham approche de la mort. Et Wenham fait remarquer avec raison qu'elle préface les derniers actes et paroles d'un grand homme (Jos 13,1 ; 23,1 ; 1 R 1,1)¹⁸². Le second membre de la phrase : « Et Adonaï avait béni Abraham en tout », amène le lecteur à se rappeler le parcours du patriarche depuis Gn 12 avec les échos verbaux de cette bénédiction en 14,19 ; 18,11. Aussi sert-il d'anticipation au v. 35. Loin d'être conclusives donc, ces deux informations servent peut-être à préparer le lecteur à mieux comprendre ce qui va suivre. Par le motif de la vieillesse s'accroissant, le désir d'Abraham au v. 2 peut avoir un caractère urgent et une valeur de dernière volonté, tandis que le rappel de la bénédiction d'Adonaï en garantirait la réalisation.

C'est à partir du v. 2 que commencent les actions du récit. Ce verset forme une inclusion avec le v. 9. Cela fait l'unité de cette première partie où il est question de prêter serment. En effet, aux v. 2-4 Abraham s'adresse à l'un de ses serviteurs, probablement au plus sage, celui en qui il a le plus confiance, d'après la description qui en est faite : « au serviteur âgé de sa maison, qui a le pouvoir sur tout ce qui est à lui ». Dans ce premier discours, les éléments suivants nous semblent importants pour l'intelligence de la suite. Mettre la main sous sa cuisse – geste qu'on rencontre également en 47,29 – s'accompagne d'un serment et en souligne sans doute le caractère contraignant, obligatoire de celui-ci. Ceci est renforcé et rendu solennel par l'expression « par Adonaï, Dieu du ciel et de la terre ». Cette expression

¹⁸² G. J. WENHAM, *Genesis 16–50*, p. 140.

présente le Dieu d'Abraham comme le Dieu universel. Il est possible comme le dit Gunkel, que pour les Juifs, elle serve à rendre compréhensible le caractère de leur Dieu¹⁸³. Mais l'expression comme telle étant un hapax dans la Genèse, nous la rapprochons de celle qui est employée en 14,19-20 : « Béni est Abraham pour le Dieu très haut possédant ciel et terre, et béni est Dieu très haut qui a livré tes oppresseurs dans ta main ». A la lumière de la bénédiction de Melkisédek et de la suite du récit que nous étudions, nous la comprenons comme soulignant aussi la puissance d'Adonaï dont l'assistance ne fait ne fait pas défaut.

C'est seulement après ces éléments qui en soulignent par avance l'importance qu'Abraham livre le contenu du serment (v. 4) : ne pas marier son fils Isaac à une fille cananéenne, mais aller vers « mon pays et vers ma parenté » pour y prendre une femme pour lui. La question du serviteur (v. 5) suggère peut-être que ce dernier ne veut rien entreprendre qui soit contraire à la volonté de son maître. Mais par la phrase « Retourner, ferai-je retourner ton fils vers le pays d'où tu es sorti ? », il insinue à propos du fils quelque chose de contraire à l'ordre qu'Abraham a personnellement reçu d'Adonaï. On comprend alors pourquoi Abraham s'y oppose catégoriquement en insistant sur sa première idée au moyen de trois propositions relatives : « Adonaï, le Dieu du ciel, qui m'a pris de la maison de mon père et du pays de ma parenté, qui m'a parlé et qui m'a juré en disant : "A ta descendance je donnerai ce pays-ci" » (v. 7). Ces propositions relatives renvoient toutes à cet ordre et à la promesse de descendance et de terre qui s'en est suivie en 12,1-2.7 ; 15,7.18¹⁸⁴, et sont encadrées par la défense de « faire retourner le fils là-bas » (v. 6.8). Il apparaît alors que « Abraham associe cette mission et ce devoir à sa propre odyssée spirituelle »¹⁸⁵ et fait ainsi le lien entre son histoire et l'avenir de son fils. L'ordre qui lui est donné au départ par Adonaï vaut aussi pour sa descendance. Faire revenir Isaac dans son pays « inverserait le processus des relations providentielles de Dieu avec Abraham et sa descendance, et mettrait en péril l'accomplissement de la promesse »¹⁸⁶. Le Dieu de son expérience personnelle assistera le serviteur par l'action de « son messenger », pour que la femme de son fils provienne de son clan. Il est si confiant en Adonaï qu'il ne semble pas mettre un éventuel échec à son compte¹⁸⁷ mais uniquement au compte de la femme qui ne voudra pas suivre. Mais là encore, on a l'impression que c'est pour rassurer le serviteur. Ce dernier peut alors prêter serment comme le veut son maître (v. 9). La prestation du serment (v. 9) crée désormais une sorte de tension narrative où le serviteur et lecteur évoluent, l'un comme l'autre étant curieux de voir quelle en sera la suite.

¹⁸³ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 249.

¹⁸⁴ C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 471.

¹⁸⁵ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 220.

¹⁸⁶ K. AITKEN, *The Wooing of Rebekah. A study in the Development of the Tradition*, dans *JSOT* 30 (1984), p. 9-10.

¹⁸⁷ Contre B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 220.

Après avoir rencontré Rébecca au puits et être accueilli par Laban que le narrateur dépeint comme un cupide, le serviteur rencontre la famille de la jeune fille. Ses propos constituent un long discours (v.33-48) qui reprend le récit du voyage depuis le début. Cette reprise est cependant faite d'ajouts, d'omissions et de modifications. Par ce précédé, le narrateur élève et intensifie le suspense du récit en même qu'il montre que le serviteur évite de manière diplomatique tout détail théologique et social. Ce dernier se montre prudent parce qu'il ne connaît pas vraiment les gens à qui il parle. Il fait « une demande soigneusement calculée »¹⁸⁸ pour avoir le consentement des parents de la jeune fille. C'est dans cette narration des faits que se trouve la seconde occurrence de « son messenger » (v. 40).

Il y a maintenant lieu de nous demander le sens que recouvre la phrase « Adonai enverra son messenger ».

2.5.3 *Le messenger d'Adonai*

Dans ce récit, l'expression « messenger d'Adonai » ne figure pas comme telle. On trouve « son messenger » (v. 7.40), ce qui s'explique par le fait que le « messenger » est complément d'objet direct du verbe dont Adonai est le sujet : « envoyer ». Avec l'usage de ce verbe, nous nous retrouverions dans une situation analogue à celles des messagers de Gn 19. Mais à aucun moment, ce personnage n'intervient dans le récit, car ce sont des personnages qui l'évoquent, Abraham d'abord, puis son serviteur. Ni le narrateur, ni ces personnages ne donnent de précisions le concernant. Dès lors, il n'y a pas grand-chose à dire à son propos.

Au sujet de la mention du « son messenger » dans le récit, Gunkel écrit : « A une époque ancienne, on croyait que Yahvé lui-même accompagnait ses dévots pendant les voyages (28,15 ; 46,4). A une époque plus tardive où on avait une pieuse crainte à propos de l'intervention excessive de Dieu dans les affaires du monde, on préfère dire que Yahvé a commis son messenger à cette tâche »¹⁸⁹. Bill quant à lui semble faire une différence entre Adonai et son messenger¹⁹⁰.

Le point de vue de Gunkel peut se justifier d'après l'approche historico-critique. Mais nous remarquons que l'évocation du « messenger » d'Adonai n'apparaît que dans le discours d'Abraham et dans la reprise de ce discours par le serviteur. On peut, à partir du discours d'Abraham, établir le parallèle suivant : Adonai, le Dieu du ciel est mis en relation avec Abraham, tandis que son messenger est mis en relation avec le serviteur d'Abraham. Or nous

¹⁸⁸ K. AITKEN, *The Wooing of Rebekah*, p. 8.

¹⁸⁹ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 250.

¹⁹⁰ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 220.

avons vu que c'est à Adonaï que le serviteur adresse ses prières et c'est à lui qu'il attribue la réussite de sa mission. Ceci n'est pas sans porter la marque d'une certaine distance entre le serviteur et Adonaï. Nous constatons en effet que la première fois où il s'adresse à Adonaï, il le fait à la deuxième personne du singulier, mais avec l'apposition « Dieu de mon Seigneur Abraham » (v. 12) et que la deuxième fois (v. 27) il s'adresse à lui à la troisième personne du singulier. Cette fois-ci, en plus de « Dieu de mon Seigneur Abraham », il y a aussi « Adonaï » tout court ; ceci suggérerait qu'Adonaï devient aussi l'objet de son expérience personnelle (Cf. v. 35.56), malgré la distance qui est entretenue entre les deux. Ceci semble conforté par la deuxième occurrence au v. 40. Le serviteur ne dit pas comme son maître : « Adonaï... enverra son messenger devant toi », mais « avec toi ».

Nous remarquons aussi que nulle part Adonaï n'agit comme sujet et n'entre en dialogue avec le serviteur. Cela voudrait dire que, si le serviteur fait l'expérience d'Adonaï, c'est de façon indirecte qu'il le fait.

Nous concluons à partir de ces différents constats que le « messenger » d'Adonaï dans le discours d'Abraham ne désigne personne d'autre qu'Adonaï lui-même en tant que protégeant et conduisant le serviteur d'Abraham sur son chemin. Il pourrait tout au plus désigner une de ses qualités : sa bienveillance, son assistance en faveur Abraham. Par le mot « messenger », Abraham évite de mettre Adonaï directement en relation avec le serviteur quitte à ce que ce dernier en fasse lui-même l'expérience. Il entretient, à la suite du narrateur, ainsi que nous l'avons déjà montré, une certaine distance entre Adonaï et le serviteur, et la façon dont ce dernier s'adresse à Adonaï correspond à ce procédé. De plus l'expérience que le serviteur fait d'Adonaï ne relève pas d'une relation bilatérale vécue, mais d'un ensemble de signes interprétés.

Gn 24,7.40 ne fait aucun cas d'un danger de mort, à la différence de Gn 16 ; 19,1-29 ; 21,8-21 ; 22,1-19. L'idée que le messenger d'Adonaï – ici, « son messenger » – peut accompagner lors d'un voyage et le faire réussir pourrait par ailleurs servir de prolepse au « messenger d'Adonaï » du livre de l'Exode, le messenger qui fait sortir les fils d'Israël d'Egypte (Ex 13,21 ; 14,19.24 ; 23,20.23 ; 32,34–33,16).

CONCLUSION PARTIELLE

Dans le cycle d'Abraham, nous avons les expressions « le messenger d'Adonai » ou « messenger d'Elohim », « les messagers » et « son messenger ». La première expression figure dans trois récits : 16,1-16 ; 21,8-21 ; 22,1-19. Dans ces récits, le « messenger d'Adonai » ou « messenger d'Elohim » intervient dans des situations où la vie est menacée. En 16,1-16, Hagar, enceinte, est maltraitée par Saraï. Elle s'enfuit et erre dans le désert de Beër-Shava. En la renvoyant auprès de sa maîtresse, le messenger d'Adonai fait œuvre de justice en même qu'il la sauve et préserve l'avenir de l'enfant à naître. La situation est analogue en 21,8-21. Après avoir été expulsée avec son fils de la maison d'Abraham, le messenger d'Elohim apparaît à Hagar dans le désert et sauve le fils qui risque de mourir de soif. La nécessité de renoncer à la mainmise sur le fils sert d'arrière fond à cet épisode dont le parallèle se trouve en 22,1-19. Dans ce récit, le messenger d'Adonai intervient juste au moment où Abraham saisit le couteau pour égorger Isaac, son fils, son unique. La survie des descendants d'Abraham est au cœur de ces trois interventions du messenger d'Adonai / Elohim qui se révèle être Adonai lui-même. En effet, il reprend la promesse d'Adonai, parle à la première personne du singulier, et ses interlocuteurs le reconnaissent à sa parole. Ceci donne aux récits un caractère étiologique : le narrateur y donne la signification de « Ismaël » (Dieu a entendu), de « El Roï » (Dieu me voit) et de « Moriyya » (Yhwh / Adonai est vu).

L'expression « son messenger » n'apparaît qu'en 24,7.40 et ne désigne pas un protagoniste du récit, mais renvoie à Adonai comme celui qui fait trouver dans la parenté d'Abraham la femme qui convient à Isaac. Il y a là l'idée d'un accompagnement, d'une assistance divine dans un projet qui touche à la descendance d'Abraham.

Nous avons aussi remarqué que ces deux expressions ne dépendent pas seulement d'une situation de danger de mort, mais aussi des personnages concernés. Ainsi, les expressions « le messenger d'Adonai » ou « le messenger Elohim » et « son messenger » désignent l'intervention personnelle d'Adonai pour sauver la descendance immédiate d'Abraham contre tout ce qui peut la conduire à son extinction, en même temps qu'elles servent à préserver un rapport privilégié entre le patriarche et Adonai.

Quant à l'expression « messagers » (19,1.15), elle désigne des êtres divins envoyés par Adonai pour détruire Sodome et Gomorrhe. Elle désigne des messagers au sens propre.

Nous allons à présent examiner les occurrences des « messagers » et « messenger d'Adonai » dans le cycle de Jacob pour savoir ce qu'il en est. Nous rappelons qu'à partir de maintenant nous n'étudions plus l'intrigue de chaque récit, mais après avoir situé globalement le texte nous en donnons un bref contenu à partir de la structure.

CHAPITRE 3

LES MESSAGERS DE DIEU DANS LE CYCLE DE JACOB

3.1 LE MESSENGER D'ELOHIM EN GN 28,12 (28,10-21)

3.1.1 Le texte

¹⁰Et Jacob sortit de Beër-Shava et il alla vers Haran

¹¹Et il parvint au lieu et il passa la nuit là car s'était couché le soleil ; et il prit parmi les pierres du lieu et il mit à la place de sa tête¹⁹¹. Et il se coucha dans ce lieu.

¹²Et il rêva, et voici une échelle dressée vers la terre, et son sommet (tête) touchait au ciel ; et voici les messagers de Dieu montant et descendant sur elle.

¹³Et voici Adonaï se dressant au-dessus de lui et il dit¹⁹² : « Je suis Adonaï, le Dieu d'Abraham ton père et le Dieu d'Isaac ; la terre sur laquelle tu es couché, pour toi je la donnerai et pour ta descendance

¹⁴Et ta descendance sera comme la poussière de la terre et tu t'étendras à l'ouest et à l'est et au nord et au sud ; et se béniront en toi tous les clans du sol (terre) et en ta descendance.

¹⁵Et voici que je suis avec toi et je te garderai où que tu ailles¹⁹³, et je te ferai revenir vers ce sol-ci, car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que j'aie fait ce dont je t'ai parlé ».

¹⁶Et Jacob s'éveilla de son sommeil et dit : « Certainement, il y a Adonaï en ce lieu, et moi je ne savais pas ».

¹⁷Et il craignit et dit : « Qu'il est impressionnant ce lieu ! Ceci n'est rien d'autre que la maison d'Elohim¹⁹⁴, et ceci (est) la porte du ciel ».

¹⁸Et Jacob se leva tôt le matin et prit la pierre qu'il avait mise à la place de sa tête et il la posa en pilier ; et il versa de l'huile sur son sommet (tête).

¹⁹Et il appela le nom de ce lieu Bethel. Mais en fait, Louz (était) le nom de la ville auparavant.

²⁰Et Jacob fit un vœu, un vœu en disant : « Si Elohim est avec moi et me garde sur ce chemin où je vais, et me donne du pain pour manger et un vêtement à porter,

²¹et (si) je reviens en paix vers la maison de mon père, alors Adonaï sera pour moi un Dieu¹⁹⁵,

¹⁹¹ Certains comme J. VERMEYLEN, *Genèse*, p. 256 ; B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 249 ; R. ALTER, *Genesis*, p. 148 et la B.J. traduisent « sous ». En nous inspirant de Rt 3,4.8 où Ruth se couche aux pieds de Booz, nous traduisons « à la place de sa tête ». C'est le sens qu'a le mot dans BDB, p. 912. Cela ne rend pas improbable que la pierre serve d'oreiller, comme le soutient A. DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob : Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Paris, 1975, p. 392-393.

¹⁹² L'option de G. J. WENHAM, *Genesis* 16-50, p. 222, pour « au-dessus d'elle » (l'échelle), est possible mais nous paraît quelque peu forcée. Il s'appuie sur le v. 12 où la proposition suffixée **וְ** se rapporte à **סֻלָּם** (échelle). De plus, qu'Adonaï soit au-dessus de l'échelle suggérerait que c'est lui qui entretient un lien avec la terre par l'intermédiaire des messagers.

¹⁹³ BDB, p. 481.

¹⁹⁴ Littéralement : « Ceci n'est pas, si ce n'est la maison d'Elohim ».

¹⁹⁵ Une question se pose à propos des v. 21 et 22. Où commence la principale ? Nous la situons au v. 22 : « alors Adonaï ... ». A ce sujet, voir A. WENIN, *Jacob découvre la maison de Dieu (Gn 28,10-22)*, dans C. FOCANT (éd.), *Quelle maison pour Dieu* (Lectio Divina hors série), Paris, 2003, p. 31-33.

²²et cette pierre que j'ai posée en pilier sera la maison d'Elohim. Et tout ce que tu donneras pour moi, prendre le dixième j'en prendrai le dixième pour toi ».

3.1.2 Situation, délimitation et structure

3.1.2.1 Situation et délimitation

Gn 28,10-22 est une suite logique de Gn 28,1-5. Isaac réitère d'une certaine façon la disposition que son père Abraham avait prise à propos de son mariage (Gn 24). Il recommande à son fils Jacob de ne pas prendre une femme parmi les filles de Canaan. Il l'envoie donc à Padân-Aram chez son oncle Betuel pour aller se marier à l'une de ses cousines. Jacob se met en route. Ce que voyant, Esaü, qui avait épousé des cananéennes, se marie à Mahalat, fille d'Ismaël (v. 9), pour plaire à son père Isaac.

Les v. 10-22 racontent une étape, l'unique étape du voyage. Le v. 10 indique nettement un changement de cadre géographique, plus précisément, un déplacement dans un espace: de Beër-Shava à Haran. Les v. 11-22 sont consacrés à ce qui arrive à un lieu topographique désigné régulièrement sous le vocable : המקום (le lieu : six fois aux v. 11.16.17.19). Les v. 11 et 22 forment une inclusion avec le substantif אבן (pierre) et le verbe שים (mettre, placer). Ces deux mots évoquent à eux seuls l'essentiel de ce qui, d'après le récit, est arrivé en ce lieu.

Quant à la suite, Gn 29,1-14, elle rapporte l'arrivée chez Laban. Nous nous intéressons à ce qui s'est passé à Bethel. Il est en effet question, dans ce récit, de « messagers d'Elohim ».

Cette délimitation de Gn 28,10-22 sur la base des mentions topographiques et du vocabulaire en montre l'unité littéraire. L'étude de la structure sera un pas de plus dans la compréhension globale de cette péripécie.

3.1.2.2 Structure¹⁹⁶

La première partie (v. 10-11) sert d'exposition au récit. Le v. 10 resitue le lecteur sur la trace de Jacob après l'interruption consacrée au second mariage d'Esaü, tandis que le v. 11 l'informe sur le cadre spatial et temporel, enregistrant surtout l'acte posé par Jacob, qui va

¹⁹⁶ La structure que nous proposons correspond dans les grandes lignes à celle de A. DE PURY, *Promesse divine*, p. 391.

favoriser la suite du récit. Ainsi, aux v. 10-11, le narrateur met en place les éléments nécessaires pour le développement de l'intrigue.

La deuxième partie (v. 12-15) décrit le songe de Jacob. Il est composé de trois images successives introduites par והנה (et voici) et d'un discours de promesse. Le והנה souligne, du point de vue de Jacob, le caractère inattendu des trois images. Celles-ci sont : une échelle, des messagers montant et descendant sur l'échelle et Adonaï se tenant au-dessus d'elle. Le discours est celui d'Adonaï : il occupe la plus grande partie de l'évocation du songe (v. 13-15).

La troisième partie (v. 16-22) relate la réaction de Jacob suite à ce rêve. Sa réaction est présentée en deux temps, introduits respectivement par : « Et s'éveilla Jacob de son sommeil et dit... » (v. 16) et « Et se leva Jacob tôt le matin » (v. 18). En un premier temps Jacob livre son impression au réveil (v. 16-17). En un deuxième temps, il érige un mémorial et fait un vœu (v. 18-22) dont les conditions sont les conditions reprennent certains points de la promesse d'Adonaï.

Comme on le voit, par rapport à tout le récit, c'est le songe qui est central et, en son sein, le discours d'Adonaï revêt plus d'importance eu égard au nombre de versets qui lui sont consacrés.

Une brève lecture de cette péricope nous permettra de mieux en approcher le sens pour une réflexion plus précise sur la figure des « messagers d'Elohim » apparaissant dans le songe.

3.1.3 Lecture

3.1.3.1 L'exposition (v. 10-11)

Jacob part de Beër-Shava où son père s'est installé depuis Gn 26,23. Surpris par la nuit, il fait halte dans un lieu. Trois choses attirent l'attention dès ces versets introductifs. Premièrement, le narrateur emploie l'article défini « le » pour introduire le « lieu », comme s'il en avait déjà été question ou comme s'il le considérerait implicitement comme le lieu par excellence, le lieu saint¹⁹⁷. L'interprétation de Gunkel va dans ce sens¹⁹⁸. Deuxièmement, le mot « lieu » est répété trois fois dans le seul v. 11. Troisièmement, le narrateur se refuse à

¹⁹⁷ La B.J., la T.O.B. et certains commentateurs comme R. ALTER, *Genesis*, p. 148 ou, B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 249, traduisent « un certain lieu », et P. JOÛON, *Grammaire*, § 137n appuie cette traduction qu'il considère comme relevant du cas de la détermination imparfaite. En la considérant comme une détermination parfaite, nous voulons conserver à l'expression la force qu'elle revêt d'après le contexte.

¹⁹⁸ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 309.

nommer le lieu dont le nom, pourtant connu, n'est révélé qu'à la fin (v. 19). Par ailleurs, le fait de prendre une pierre et de la mettre à la place de sa tête pour dormir en ce lieu ne semble pas un geste anodin, puisqu'il fait l'objet d'une brève description. Ces divers éléments nous permettent de penser que le narrateur met dès le début une forte emphase sur « le lieu » et crée ainsi une tension narrative concernant la révélation qu'il va raconter à propos de ce lieu.

3.1.3.2 Le songe : Jacob sur les pas d'Abraham et d'Isaac (v. 12-15)

En ce lieu, Jacob a un songe, et cela peut rappeler au lecteur qu'avant lui, Abraham a eu une vision (15,1)¹⁹⁹. Les différents éléments du songe sont présentés de façon progressive, sans que le narrateur les commente. Le premier élément est une échelle dressée vers la terre et dont le sommet touche le ciel. Cela suggère qu'elle fait un lien entre le ciel et la terre « afin d'établir un contact avec le divin »²⁰⁰. Le deuxième est « les messagers d'Elohim » montant et descendant sur l'échelle. Ce mouvement de bas en haut est déjà observé à propos de la description de l'échelle²⁰¹. Selon Rashi, les messagers qui montent sont responsables de la patrie de Jacob tandis que ceux qui descendent sont responsables de la patrie étrangère où il se rend²⁰². Mais on peut aussi considérer que ce mouvement traduit quelque chose de l'état d'âme de Jacob qui est probablement inquiet, notamment au sujet de son frère Esaü et de son voyage (v. 20-21). Des profondeurs de Jacob endormi, « un message monterait vers Dieu, qui lui répondrait ensuite »²⁰³. Cette nouvelle figure introduite elle aussi par « et voici », appuie et explicite la précédente. Le lien entre la terre et le ciel est entretenu par des êtres divins²⁰⁴. Le troisième et dernier élément est l'apparition d'Adonaï. Le verbe utilisé est le même que pour l'échelle : נָצַב (dresser) au niphil. Cela suggère peut-être la stabilité et la majesté. Ainsi, la vision de l'échelle et des messagers sert à préparer celle d'Adonaï.

C'est la première fois que Adonaï entre en relation avec Jacob dans le récit de la Genèse. Il lui adresse un discours où la prière d'Isaac, formulée aux v. 3-4, est en quelque sorte exaucée. Le locuteur se présente d'abord comme « Adonaï », ce qui suggère son désir de se faire proche de Jacob. Son affirmation, « Je suis Adonaï », aurait pour « fonction d'assurer Jacob de la réalité de la présence de Dieu et de la validité de ses promesses »²⁰⁵. Il associe

¹⁹⁹ J. SAILHAMER, *The Pentateuch*, p. 192.

²⁰⁰ A. WENIN, *Jacob découvre la maison de Dieu*, p. 17.

²⁰¹ A. WENIN, *Jacob découvre la maison de Dieu*, p. 18.

²⁰² Cité par G. J. WENHAM, *Genesis 16–50*, p. 222.

²⁰³ A. WENIN, *Jacob découvre la maison de Dieu*, p. 18.

²⁰⁴ Nous y reviendrons ultérieurement.

²⁰⁵ A. DE PURY, *Promesse divine*, p. 213.

« Adonaï » avec « le Dieu d'Abraham ton père, le Dieu d'Isaac »²⁰⁶. Il rattache ainsi Jacob à Abraham comme le point de départ de la relation qu'il a l'intention d'entretenir avec lui, relation dans laquelle Isaac s'est inscrit à la suite de son père. Il fait ensuite une promesse à Jacob. La promesse est presque une reprise mot pour mot de celle qui est faite et réitérée plusieurs fois à Abraham (12,7 ; 13,14-16 ; 15,18 ; 17,8). A ce sujet, Wenham relève le parallèle frappant entre 13,14-16 et 28,13-14²⁰⁷ : le don de la terre à Jacob et à sa descendance (13,15), une descendance comme la poussière de la terre (13,16), s'étendre à l'ouest et à l'est et au nord et au sud (13,14). L'idée qu'en Jacob et en sa descendance se béniront tous les clans du sol (terre) fait écho à 12,3 ; 18,18 ; 22,18.

L'assurance divine qui s'exprime dans la phrase : « Et voici, je suis avec toi », fait penser à celle que reçoit Isaac (26,3.24) lors de sa pérégrination vers Beër-Shava²⁰⁸. Ainsi, dans son discours Adonaï rattache Jacob non seulement à Abraham mais aussi à Isaac dans l'unique et même promesse faite à Abraham. Cependant une différence significative est à noter. La phrase « Et je te garderai où que tu ailles, et je te ferai revenir vers cette terre-ci, car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que j'aie fait ce dont je t'ai parlé », cadre bien avec la situation particulière de Jacob, quand on sait que celui-ci fuit la vengeance d'Esau à qui il a volé la bénédiction paternelle (27,41-45)²⁰⁹. Mais en même temps elle la dépasse largement, car une descendance nombreuse comme la poussière du sol implique un avenir lointain. Cette phrase explicite par ailleurs le « Et voici que je suis avec toi » qui, comme le fait remarquer Wenham, est caractéristique du cycle de Jacob (31,3.5.42 ; 46,4)²¹⁰.

3.1.3.3 La réaction de Jacob (v. 16-22)

Cette manifestation d'Adonaï à Jacob n'est pas restée sans effet sur lui. De même que le narrateur présente le songe de façon progressive, de même il marque une progression dans la réaction de Jacob. Exposée en deux temps, sa réaction traduit la force de l'effet que le songe produit sur lui. Probablement réveillé par le songe en pleine nuit²¹¹, Jacob interprète en quelque sorte celui-ci. Le fait de se retrouver pour ainsi dire proche du domaine réservé à Dieu, l'inaccessible, provoque la crainte en lui. C'est ce que suggère l'usage par deux fois de

²⁰⁶ Cette association de noms par laquelle Adonaï se présente pourrait suggérer que le Dieu connu des patriarches est le même qui s'est révélé à Moïse dans le désert. Cf. G. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 222.

²⁰⁷ Cf. G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 222-223.

²⁰⁸ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 254.

²⁰⁹ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 254.

²¹⁰ G. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 223.

²¹¹ G. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 223 ; B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 254.

la racine ירא (craindre) au v. 17²¹². Jacob prend conscience que non seulement Adonaï est présent en ce lieu, mais aussi que sa présence inspire la crainte. Du coup, il perçoit le lieu comme redoutable. L'échelle, les messagers montant et descendant et Adonaï qui lui parle sont autant d'éléments qui lui font dire que le lieu n'est rien d'autre que la maison d'Elohim et la porte du ciel (v. 17). Si ces propos anticipent le nom que Jacob donnera au lieu (v. 18), ils n'insistent pas moins sur le caractère transcendant de Dieu²¹³.

Se levant très tôt le matin, il dédicace de façon rituelle ce lieu à Elohim²¹⁴. La pierre prise au v. 1 est ici reprise et érigée en mémorial de la manifestation d'Adonaï en ce lieu. Cela pourrait signifier que cette pierre n'était pas une pierre ordinaire. Etant dans le domaine de Dieu, elle est sans doute sacrée, et a peut-être joué un rôle de médium par rapport au songe. Le nom donné au lieu בית-אל (Bethel) suggère que l'érection de la pierre constitue l'acte fondateur d'une localité qui pourtant avait déjà un nom, « Louz » (v. 19). Mais pour l'instant cette érection de la pierre en stèle n'a qu'une valeur symbolique que Jacob explicite dans son vœu au v. 22.

Le vœu de Jacob reprend les principales notions du discours d'Adonaï au v. 15 : « être avec », « garder », « faire revenir ». Jacob remplace « où que tu ailles » (v.15a) par « sur ce chemin où je vais et me donne du pain pour manger et un vêtement à porter » (v. 20). De même, Adonaï dit vouloir « le faire revenir sur cette terre » (v. 15), tandis que lui, souhaite qu'Adonaï « le fasse revenir en paix vers la maison de mon père » (v. 21). Il met ainsi en lumière ses besoins immédiats, liés à sa situation de voyageur. Peut-être n'a-t-il pas saisi la portée de la promesse d'Adonaï. Mais en reprenant ainsi cette dernière partie de la promesse sous forme de conditions pour entrer dans une relation personnelle avec Adonaï et le reconnaître comme son Dieu, il révèle une particularité de son caractère. Comme le dit si bien Alter, « il reste le marchand soupçonneux – aussi bien un “catcheur” par des paroles et des conditions qu'un catcheur physique, un agrippeur de talon. Il a soigneusement stipulé des conditions de vente à Esaü affamé ; il a soupçonné qu'il pourrait être découvert quand Rébecca lui proposait son stratagème de fraude ; maintenant, il veut être sûr que Dieu accomplira sa part de l'arrangement²¹⁵... ». Ces conditions peuvent aussi suggérer que la foi ou l'obéissance de Jacob n'est pas mûre et spontanée que celle d'Abraham et d'Isaac²¹⁶.

Quant au vœu (le v. 22), il explicite nettement l'acte de dédicace posé aux v. 18-19. La pierre érigée en stèle symbolise la maison de Dieu dont Jacob a expérimenté la réalité sacrée.

²¹² M. ROSE, *Genèse 28,10-22*, dans J.-D. MACCHI et Th. RÖMER (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gn 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (Le monde de la Bible 44), Genève, 2001, p. 80.

²¹³ M. ROSE, *Genèse 28,10-22*, p. 80.

²¹⁴ R. ALTER, *Genesis*, p. 148.

²¹⁵ R. ALTER, *Genesis*, p. 150.

²¹⁶ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 256.

Cette maison de Dieu deviendra une réalité matérielle – probablement sous forme de temple ou de sanctuaire – si Dieu accomplit ce qu’il lui demande. Cette idée est renforcée par la deuxième promesse que fait Jacob, celle de donner la dîme. Le contexte fait que celle-ci suppose une liturgie. Par ailleurs, la promesse de la dîme pourrait faire penser à la dîme d’Abraham à Melchisédech (Gn 14,20)²¹⁷.

Au terme de cette lecture, on peut dire que le songe de Jacob révèle l’importance du lieu et le choix de Jacob que Adonaï destine à prendre la relève de ses pères dans l’alliance qui les lie à Adonaï. Aussi établit-il un lien entre Jacob et Béthel, le premier étant en quelque sorte le fondateur du second suite à l’expérience qu’il y a vécue. Examinons à présent la place des « messagers d’Elohim » au cœur d’une telle expérience.

3.1.4 Les messagers d’Elohim

Pour Gunkel, « il semble à la religion la plus développée, pas seulement en Israël, que dans beaucoup de cas qu’il est plus convenable que Dieu, en particulier le Dieu le plus élevé, n’apparaisse par lui-même, mais envoie un messenger. Maintenant, tout comme les riches et les gens importants ont un messenger et que le grand roi a un certain nombre de personnes qui se tiennent prêts pour un tel service, la divinité, elle aussi, a un messenger divin dans des circonstances plus simples, ou beaucoup d’anges disponibles quand l’image d’un royaume plus large est en vue... »²¹⁸.

Ainsi s’expliquerait l’expression « messagers d’Elohim » dans ce récit. Il est évident que cette expression désigne ici des personnages tout à fait différents d’Adonaï, des êtres qui appartiennent à son univers et sont à son service. Dans ce sens, nous partageons entièrement l’opinion selon laquelle la pluralité de « messagers » dans ce récit est fonction de l’image que le narrateur veut donner d’Adonaï, à savoir qu’il est le roi du ciel. Mais remarquons que non seulement les messagers d’Elohim apparaissent, mais qu’aussi Adonaï lui-même apparaît et que la description qui est faite des messagers ne vise pas simplement à montrer que Adonaï a des êtres divins à son service. Nous y reviendrons.

Le point de vue de H. Gunkel nous semble cependant plus acceptable que celui de A. de Pury qui, partant du fait que les messagers ne se présentent pas devant Jacob et ne lui

²¹⁷ A. DE PURY, *Promesse divine*, p. 445.

²¹⁸ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 310 : « It seems to more developed religion, not only in Israël, that in many cases it is more fitting for God, especially the highest God, not to appear himself, but to send a messenger. Now just as the wealthy and prominent have a messenger, but the great king has a number of people who stand ready for such service, the deity, too, has a divine messenger, in simpler circumstances, or many angels on hand when the image of a larger kingdom is in view... ».

adressent aucune parole, conclut qu'« ils ne font en somme que “meubler” ou animer le fond de la scène »²¹⁹. « L'échelle céleste avec ses anges » sont comme « une mise en scène de l'apparition de El »²²⁰, « des attributs de la théophanie de El »²²¹. Cette perception de l'échelle et des messagers est très réductrice, même si l'exégète reconnaît que : « Si les images perçues par Jacob n'ont donc pas leur valeur en elles-mêmes, elles se sont pas fortuites pour autant, car c'est à elles surtout que se rattache la perspective étiologique »²²².

S'il est vrai que la combinaison des trois images du songe sert à la perspective étiologique, il n'en reste pas moins qu'elle constitue en elle-même un message implicite qui dit plus que la dédicace du lieu à Elohim. Nous voudrions en ce sens présenter d'abord le point de vue de M. Rose. Selon cet exégète, « l'échelle » et les « messagers » sont des matériaux mis ensemble pour orienter Jacob vers la découverte d'Adonaï. « On pourrait parler d'un “monothéisme implicite” qui se caractérise, remarquablement, par un universalisme et une tolérance, qui n'ont pas besoin de se *démarquer* par rapport à une religiosité de type “El”. Quand Dieu dit au v. 15 : “Je suis YHWH”, il ne veut pas anathématiser toute autre obédience religieuse et cultuelle, mais son auto-présentation doit être lue différemment : “Jacob, tout ce que tu rencontres sous formes religieuses traditionnelles (El, angélophanie, massebah, etc.), tout cela – c'est moi, YHWH, ton Dieu »²²³. Ce discours se comprend parfaitement dans la perspective d'une explication historique du passage du sanctuaire de Béthel et de son culte au service d'Adonaï, le Dieu des fils d'Israël. L'ordre des divers éléments du songe s'y prête. Plus intéressante pour l'approche narrative du texte est la considération d'ordre anthropologique que fait Rose. « L'angélophanie » présente les conditions complémentaires dont a besoin l'existence humaine. « “La porte du ciel” (en tant que symbole de la séparation) » dépeint la première condition : « l'univers ne peut subsister qu'à la condition de la stabilité d'une séparation entre ciel et terre (cf. Gn 1,6-8 ; 7,10-11 ; 9,4-7 etc.) pour que “le ciel ne tombe pas sur nos têtes” ». Le mouvement des messagers d'Elohim (en tant que responsable de la communication entre le ciel et la terre) satisfait à la deuxième condition : « cette séparation (indispensable et vitale !) ne doit pourtant pas être absolue et totale, elle doit être accompagnée d'une communication entre le ciel et la terre, entre immanence et transcendance, entre le moment et l'éternité »²²⁴. Et Rose de poursuivre :

²¹⁹ A. DE PURY, *Promesse divine*, p. 378.

²²⁰ A. DE PURY, *Promesse divine*, p. 379.

²²¹ A. DE PURY, *Promesse divine*, p. 432.

²²² A. DE PURY, *Promesse divine*, p. 393.

²²³ M. ROSE, *Genèse 28,10-22*, p. 85.

²²⁴ M. ROSE, *Genèse 28,10-22*, p. 85.

« Le songe gracieusement accordé à Jacob, comprend et visualise un message extrêmement rassurant : le fugitif ne sera pas séparé de la *communication* avec le šalôm (v. 21) »²²⁵.

Notre point de vue s'inscrit dans celui de Rose, dans la mesure où les conditions du vœu de Jacob révèlent qu'il a besoin de sécurité, d'un dieu qui le protège et l'assiste dans ses besoins. Les messagers d'Elohim apparaissent alors comme le présage de cette sécurité, avant que Jacob n'en reçoive confirmation explicite de la part d'Adonai. Nous les retrouvons à peu près dans le même rôle en Gn 32, précédant encore une apparition d'Adonai.

C'est la deuxième fois que le terme « messenger » désigne un personnage autre que Adonai, après Gn 19,1.15. Il n'est dit nulle part qu'ils portent des ailes, et si c'était le cas ils n'auraient pas besoin dans ce récit d'une échelle ou d'une rampe. Alors qu'ils sont au nombre de deux en Gn 19 – le nombre qu'il faut pour sauver quatre personnes – leur nombre n'est pas déterminé en Gn 28, qui laisse supposer une pluralité de messagers. Outre qu'ils sont perçus comme étant au service du roi du ciel – par analogie aux rois de la terre (Gunkel) – cela pourrait aussi s'expliquer par leur rôle d'intermédiaires entre le ciel et la terre. On peut aussi conjecturer ce qui suit : la descendance d'Abraham va devenir de plus en plus nombreuse, il faut une représentation assez renforcée de la divinité pour donner assurance, alors qu'avec Abraham, le seul discours divin, appuyé d'une apparition ou non, suffit.

3.1.5 Synthèse

Le songe de Jacob est la clef de compréhension du récit. Il révèle à Jacob « la sainteté du lieu où il s'est endormi et de la pierre sur laquelle il s'est appuyé »²²⁶, tandis que le lecteur comprend à présent l'emphasis mise sur « le lieu » dès le début du récit. Mais ce songe ne se rapporte pas uniquement à la sainteté du lieu, il révèle aussi le destin de Jacob, établissant ainsi un lien entre ce lieu et Jacob. En effet, c'est en ce lieu-là que ce dernier expérimente pour la première fois la proximité de Dieu, c'est là également qu'il apprend qu'il doit partager le destin d'Abraham et Isaac. Le fait qu'il ne se montre pas très coopérant pour l'instant ne fait que renforcer le lien entre « le lieu », Béthel et lui. En effet, « la révélation de la sainteté du *māqōm* n'aura de sens et ne portera de fruits que dans la mesure où Jacob reviendra à cet endroit pour y instituer un culte »²²⁷.

Au cœur de ces révélations, les messagers d'Elohim n'ont pas pour fonction première de participer d'une représentation grandiose d'Adonai ou de « meubler » simplement le fond

²²⁵ M. ROSE, *Genèse 28,10-22*, p. 86.

²²⁶ A. DE PURY, *Promesse divine*, p. 352.

²²⁷ A. DE PURY, *Promesse divine*, p. 352.

de la scène, mais d'être le premier signe certain de la proximité d'Adonaï, du lien vivant et personnel qu'Adonaï établit entre le ciel et la terre. Ils sont le gage de la protection divine dont a besoin Jacob. Les chapitres suivants du livre de la Genèse montrent que cette protection ne lui fait pas défaut, et lui-même ne manque pas d'évoquer ce Dieu qui lui est apparu à Bethel sous le vocable de « messenger d'Elohim » (Gn 31).

3.2 LE MESSENGER D'ELOHIM EN GN 31,11

3.2.1 Le texte : Gn 31,1-13

¹Et il entendit les paroles des fils de Laban disant : « Jacob a pris tout ce qui est à notre père, et de ce qui est à notre père il a fait toute cette richesse ».

²Et vit Jacob la face de Laban ; et voici, il n'est pas avec lui comme hier avant-hier

³Et Adonaï dit à Jacob : « Retourne au pays de tes pères et de ta parenté ; et je serai avec toi ».

⁴Et Jacob envoya, et il appela Rachel et Léa au champ vers son petit bétail,

⁵Et il leur dit : « Je vois la face de votre père, qu'il n'est pas envers moi comme hier et avant-hier, et le Dieu de mon père a été avec moi.

⁶Et vous, vous connaissez que avec toute ma force j'ai servi votre père.

⁷Et votre père s'est moqué de moi, et il a changé mon salaire dix fois, mais Elohim ne lui a pas donné de faire du mal avec moi.

⁸Si ainsi il disait : "Des tachetés sera ton salaire", alors tout le petit bétail enfantait (mettait bas) des tachetés. Et si ainsi il disait : "Des rayés sera ton salaire", alors tout le petit bétail enfantait (mettait bas) des rayés.

⁹Et Elohim a délivré le troupeau de votre père et me l'a donné.

¹⁰Et il fut au temps d'être en chaleur du petit bétail, et j'ai levé mes yeux et j'ai vu dans un songe. Et voici les mâles montant sur le petit bétail étaient des rayés, des tachetés et des bigarrés.

¹¹Et le messenger d'Elohim dit vers moi dans le rêve : « Jacob ! » Et je dis : « Me voici ».

¹²Et il dit : « Lève tes yeux, je te prie, et vois : tous les mâles montant sur le petit bétail sont des rayés, des tachetés et des bigarrés. Car j'ai vu tout ce que Laban fait contre toi.

¹³Je suis le Dieu, Dieu de Béthel où tu as oint une stèle, où tu as fait pour moi un vœu. Maintenant, lève-toi, sors de ce pays-ci et retourne vers le pays de ta parenté ».

3.2.2 Situation, structure et contenu

3.2.2.1 Situation

Après son vœu à Béthel, Jacob se rend chez Laban. Alors que c'est sur Rachel qu'il jette son dévolu, il doit épouser malgré lui Léa d'abord. Ainsi épouse-t-il les deux filles de son oncle contre quatorze ans de service (29,1-30) pour la simple raison que : « il ne se fait

pas ainsi dans notre (mi)lieu de donner la cadette avant l'aînée » (v.26). C'est l'inverse de ce qui se passe avec Ismaël et Isaac, Esaü et Jacob (Gn 25,22-25 ; 27,1-40), Manassé et Ephraïm (Gn 48,8-20). Une rivalité de maternité entre épouses amène ces dernières à donner leurs servantes Bilha et Zilpa pour femmes à leur mari. Il en résulte onze fils et une fille pour Jacob (29,31-30,24). A la famille nombreuse s'ajoute une richesse matérielle énorme qu'il obtient par ruse (30,25-43). C'est celle-ci qui suscite la jalousie de Laban et de ses fils et motive la fuite de Jacob (31,1-42).

3.2.2.2 Structure et contenu

Les versets sous examen ici se rapportent essentiellement au discours de Jacob. Dans ce discours où Jacob fait intervenir aussi le messager de Dieu (v. 11), il explique à ses femmes la raison pour laquelle il doit rentrer dans sa patrie. C'est sans doute pour les persuader habilement de le suivre, eu égard à la réponse de celles-ci (v. 14-16)²²⁸.

Le discours est précédé d'une introduction du narrateur. Celle-ci évoque le mécontentement de Laban et de ses fils et rapporte l'ordre d'Adonaï : « Retourne au pays de ton père et de ta parenté et je serai avec toi ». La formule qui exprime l'être-avec de Dieu change par rapport à 28,15 : « Voici que je suis avec toi ». Elle envisage le futur comme si elle faisait du départ la condition pour que Dieu soit avec Jacob²²⁹. Une façon de dire : « Si tu restes, je ne réponds plus pour toi ». Ceci donnerait à cet ordre un caractère contraignant, en même temps que cela suggérerait que Adonaï a été avec Jacob lors de sa manigance pour se constituer son bétail (30,32-43).

Après avoir convoqué les deux épouses légitimes près de ses troupeaux, Jacob leur expose la situation. Son exposé comporte deux parties.

Dans la première partie (v. 5-9), Jacob part du constat du changement d'humeur intervenu chez le père de Léa et Rachel (v. 5). Au regard des v. 1-2, le changement chez Laban apparaît comme une raison suffisante pour le départ. Dans toute cette partie, Jacob présente de façon parallèle et opposée les actions de Laban et celles de Elohim²³⁰.

- V. 5 : la face de Laban n'est plus avec lui tandis que le Dieu de son père a été avec lui.
- V. 6-7 : Laban s'est moqué de Jacob, mais Elohim ne lui pas permis de faire du mal à Jacob.
- V. 8-9 : le salaire que préconise Laban, face au don que Elohim fait à Jacob du bétail de Laban.

²²⁸ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 272.

²²⁹ G. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 270.

²³⁰ G. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 270.

La deuxième partie (v. 10-13) rapporte un songe où le messenger d'Elohim fait voir à Jacob pourquoi son bétail est constitué de tachetés et de rayés, puis se présente comme le Dieu qui lui est apparu à Béthel et à qui il a fait un vœu, et enfin lui donne l'ordre de partir du pays. L'évocation du vœu de Jacob après la reconnaissance par lui-même que Elohim a été avec lui (v. 5), est une raison supplémentaire pour qu'il parte : il est temps qu'il aille accomplir son vœu²³¹. En même temps, l'ordre de partir suggère que Adonaï est encore prêt à « le faire revenir vers la maison de son père » ainsi qu'il l'avait demandé (28,21).

Trois remarques s'imposent ici. Premièrement, ce texte que nous présentons comporte des phrases qui font écho à la vie d'Abraham. Ainsi l'ordre d'Adonaï au v. 3 fait penser à 12,1-2. L'appel et la réponse au v. 11 rappellent 22,1.11, tandis que « Lève les yeux, je te prie, et vois » est une allusion à 15,5. Enfin, le « Je suis le Dieu qui t'est apparu à Béthel » – une évocation du songe de Béthel (28,10-22) – ressemble à la présentation qu'Adonaï fait de lui-même à Abraham en 15,7. Ce sont là autant de liens narratifs qui relient le cycle de Jacob à celui d'Abraham.

Deuxièmement, dans l'exposé de Jacob, « Dieu » est massivement présent (v. 5.7.9.11.13). Il est présenté comme celui qui fait œuvre de justice et protège les intérêts de Jacob. Tout est mis sous le compte de Dieu. Jacob ne dit pas à ses femmes comment il s'est constitué son bétail, et le lecteur est surpris d'apprendre qu'il a eu un songe à ce sujet. Cela a pour effet d'avoir l'approbation de ses femmes.

Troisièmement, tout ceci est dit par Jacob sans que le narrateur l'ait confirmé dans le récit qu'il prend en charge lui-même.

Mais comment expliquer le passage de Elohim (v. 9) à « messenger d'Elohim » (v. 11) ?

3.2.3 Le messenger d'Elohim

Cette question que nous posons n'en est pas une pour ceux qui comme Waltke, considèrent le messenger d'Elohim comme un messenger, un envoyé au sens propre c'est-à-dire distinct d'Elohim²³². Waltke évoque la coutume connue dans l'Ancien Proche-Orient où le messenger reçoit l'honneur et la considération dus à celui qui l'envoie. Mais il nous paraît évident qu'il n'y a pas de distinction entre Elohim et le messenger d'Elohim en 31,11. D'abord, le discours de Jacob ne mentionne nulle part que Elohim a envoyé un messenger, comme c'est le cas en 19,13. Ensuite, Jacob rapporte un songe où il attribue au messenger ce qu'Adonaï lui

²³¹ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 332.

²³² B.K. WALTKE, *Genesis*, p.253-254.

dit au v. 3, ce qui jette une ombre de doute sur la véracité de songe. Enfin, l'identification entre Elohim et le messenger d'Elohim est déjà apparue dans des passages précédemment étudiés (Gn 16,7-12 ; 21,8-21 ; 22,1-19).

Bill reconnaît cette identification et justifie le passage de « Elohim » à « messenger d'Elohim » par le fait que le dernier vocable est souvent utilisé pour désigner Dieu comme intervenant pour corriger une injustice. Il évoque à ce sujet 16,7-10 et 21,17-18 tout en reconnaissant qu'en 22,11.15, « le rôle est légèrement différent »²³³. Il nous semble que la notion de la justice de Dieu est suffisamment explicite dans la première partie du discours, qui culmine en : « Et a enlevé Elohim le troupeau de votre père et a donné à moi » (v 9). Il n'est donc plus besoin de changer de dénomination, s'il s'agissait simplement de mettre en lumière la justice de Dieu. De plus, le fait qu'en 22,11.15 le messenger n'intervient pas pour corriger une injustice implique que cette explication ne s'impose pas de soi et qu'il doit y avoir une autre raison.

En ce qui nous concerne, nous serions tenté d'expliquer le phénomène ici comme une précaution prise par Jacob pour ne pas attribuer directement à Elohim ce qu'il a obtenu par ruse. Mais encore une fois, le v. 9 invalide une telle explication. Il ne nous reste qu'à considérer le moment précis où intervient le changement du *naming*. Ce changement intervient sur les lèvres de Jacob, au moment il est censé dire à ses femmes ce que Adonaï ou Elohim lui « a dit ». En employant l'expression « messenger d'Elohim », il évite de dire à ses femmes qu'Adonaï s'est directement ou personnellement adressé à lui. Craint-il de ne pas être pris au sérieux ? Ou est-ce une façon d'être discret sur la relation intime qui se tisse désormais entre Adonaï et lui ? En tout cas ce procédé ressemble à celui d'Abraham. Lorsque le patriarche est censé dire à son serviteur que Adonaï l'accompagnera et lui fera réussir sa mission, il utilise cette phrase : « Adonaï enverra son messenger devant toi » (24,7).

Comme en Gn 24, il n'y pas ici de situation de danger de mort à laquelle serait associé le *naming* « messenger d'Elohim ». Il y a cependant dans les deux cas, l'idée d'une assistance, d'une protection dans des circonstances qui ne sont pas sans risque.

Il nous semble dès lors qu'en 31,11, l'usage de « messenger d'Elohim » sert à camoufler aux yeux des épouses, la relation directe et donc privilégiée qu'Adonaï a avec leur époux, Jacob, le nouveau patriarche. Le fait qu'il rencontre des « messagers d'Elohim » sur le chemin de retour nous dit aussi quelque chose de sa relation avec Elohim.

²³³ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 273.

3.3 LES MESSAGERS D'ELOHIM ET LES MESSAGERS DE JACOB EN GN 32,1-14A.

3.3.1 *Le texte : 32,1-14a*

¹Et Laban se leva tôt le matin et il embrassa ses fils et ses filles et les bénit, et il alla, et il retourna à son lieu.

²Et Jacob alla son chemin. Et le rencontrèrent les messagers d'Elohim

³Et Jacob dit comme il les vit : « un camp d'Elohim ceci ». Et il appela le nom de ce lieu Mahanaim (les deux camps).

⁴Et envoya Jacob des messagers devant lui vers Esaü son frère au pays de Séir, la campagne d'Edom.

⁵Et il leur ordonna en disant : « Ainsi vous direz à monseigneur, à Esaü : "Ainsi dit ton serviteur Jacob. Avec Laban j'ai séjourné et je suis resté jusqu'à maintenant."

⁶Et fut pour moi, bœuf et âne, petit bétail et serviteur et servante, et j'ai envoyé pour raconter à mon seigneur pour trouver grâce à tes yeux ».

⁷Et les messagers revinrent vers Jacob en disant : « Nous sommes arrivés vers ton frère, vers Esaü, et aussi il vient à ta rencontre, et quatre cents hommes sont avec lui ».

⁸Et Jacob craignit beaucoup, et il fut étroit pour lui. Et il partagea le peuple qui était avec lui, et le petit bétail, et le gros bétail et les chameaux en deux camps.

⁹Et il dit : « Si Esaü vient vers un camp et le frappe, alors le camp qui reste sera pour la délivrance ».

¹⁰Et dit Jacob : « Dieu de mon père Abraham et Dieu de mon père Isaac, Adonai qui a dit vers moi : "retourne à ton pays et à ta parenté et je ferai du bien avec toi",

¹¹je suis trop petit pour toute la fidélité et pour toutes les loyautés que tu as faites avec ton serviteur, car avec mon bâton j'ai traversé ce Jourdain, et maintenant je suis devenu deux camps.

¹²Délivre-nous je te prie de la main de mon frère, de la main d'Esaü. Car je le crains, de peur qu'il ne vienne et qu'il ne me frappe, mère sur fils.

¹³Et toi, tu as dit : "Faire du bien, je ferai du bien avec toi, et j'établirai ta descendance comme le sable de la mer, qui ne sera pas compté à cause de la multitude" ».

^{14a}Et il passa là cette nuit.

3.3.2 *Situation, structure et contenu*

3.3.2.1 *Situation*

Jacob ayant quitté le pays de Laban avec tout ce qui est à lui, s'ensuit une altercation entre les deux hommes, qui se solde par un accord entre eux. Jacob arrive alors dans la région où demeure Esaü.

Gn 32–33 forme une unité littéraire dont le thème est la rencontre entre Jacob et son frère Esaü après vingt ans de séparation²³⁴. Elle comporte trois parties. La première relate

²³⁴ G. VON RAD, *Genesis. A Commentary* (old Testament Library), London, 1972, p. 317.

essentiellement les précautions prises par Jacob pour rencontrer Esaü (32,1-22). La rencontre elle-même a lieu dans la troisième partie (33,1-15). Entre les deux extrêmes, la deuxième partie est consacrée au combat de Jacob avec un homme qu'on peut identifier à Dieu. Le texte que nous proposons est un extrait de la première partie²³⁵. Les occurrences de « messagers » et le souci de concision expliquent ce choix.

3.3.2.2 Structure et contenu de Gn 32,1-14a

Gn 32,1-14a est délimité par des indicateurs temporels « matin » (v. 1) et « nuit » (v. 14a). Le mot *מחנה* (camp) en constitue le mot clé (sept fois aux v. 2.8.9.11)²³⁶, ce qui attire l'attention sur le caractère étiologique du récit, au regard du v. 3. Ce verset commande les premières dispositions que prend Jacob à propos de sa rencontre avec Esaü. La structure du texte se présente comme suit.

Les v. 1-3 servent d'introduction²³⁷. Le narrateur informe le lecteur au v. 1 que Laban retourne chez lui. Il le fait en quelque sorte sortir de la scène pour focaliser l'attention du lecteur sur Jacob dès le verset suivant. Dans ce sens, nous considérons le *ו* (et) du *הלך לדרכו* (et) (et Jacob allait son chemin) comme une conjonction de coordination par lequel le narrateur met en parallèle les deux personnages. Ce faisant, il situe l'action de Jacob (v. 2) dans le même espace temporel que celles de Laban : « le matin » (v. 1). C'est donc dans ce même espace temporel qu'a lieu, après la séparation d'avec Laban, une expérience analogue à celle de Béthel (28,11-12) : « Et les messagers d'Elohim le rencontrèrent » (v. 2). Cette information lapidaire et sans aucun commentaire de la part du narrateur, laisse le lecteur à la seule interprétation de Jacob, qui aboutit à l'étiologie du lieu au v. 3 : Mahanaïm (les deux camps). C'est ce nouvel espace géographique qui va servir de cadre de préparation à la rencontre avec Esaü.

Nous dirions que tout ce qui suit jusqu'à la rencontre effective avec Esaü sert de préparation à celle-ci. En ce qui concerne le texte que nous étudions, la préparation se fait en trois étapes.

L'envoi par Jacob de « messagers » auprès d'Esaü (4-7) constitue la première étape. Le message qu'il leur confie est empreint de diplomatie. D'abord, il se considère comme

²³⁵ Pour la structure de la première partie, voir Th. RÖMER, *Genèse 32,2-22*, dans J.-D. MACCHI et Th. RÖMER (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gn 25-36*, Genève, 2001p. 183.

²³⁶ Th. RÖMER, *Genèse 32,2-22*, p. 183, fait remarquer avec justesse que l'usage des mots *מחנה* (camp), *פנים* (face : aux v. 4.17.18.21) et de la racine *עבר* (passer, traverser) marque « le passage qu'opère le texte : du camp de Dieu vers la "face de Dieu" (Penuel en 32,23-32) ».

²³⁷ D'après la note 2a de la BHS, p. 51, le chapitre 32 commence au v. 2 dans les versions de la Septante, du syriaque de la Bible polyglotte éditée par B. Walton, et dans celles du targum et de la Vulgate. C'est ce que justifie judicieusement Th. RÖMER, *Genèse 32,2-22*, p. 183. Cependant nous considérons le v. 1 comme un verset charnière entre l'épisode précédent et celui qui commence.

serviteur de Laban et justifie – quoique évasivement – son absence (v. 4-5). La relation entre les deux frères annoncée par l’oracle (25,23) puis la bénédiction d’Isaac (27,40) est ainsi inversée²³⁸. Jacob énumère ensuite ses biens au singulier : « Et fut pour moi, bœuf et âne, petit bétail et serviteur et servante » (v.6). L’énumération de ceux-ci dont il évite de mentionner l’importance, prépare les dons qu’il fera aux v. 14b-22 et suggère qu’il a les moyens de parvenir à un accord avec Esaü²³⁹. Ce qu’il vise à travers ce discours est de « trouver grâce à tes yeux ». Le narrateur passe sous silence la déroulement de la mission et ne rapporte que la réponse des messagers. L’information qu’ils apportent est ambiguë pour le lecteur, car elle ne permet pas de savoir qu’elle est l’intention de Esaü. Pourquoi Esaü est-il en route pour le rencontrer Jacob ? Le nombre de personnes qui l’accompagnent – quatre cents hommes – représente une véritable armée, quand on sait qu’avec trois cent dix-huit hommes Abraham délivre son neveu Loth de la main des quatre rois de l’est (14,13-14)²⁴⁰.

La réaction de Jacob à l’annonce des messagers constitue la deuxième étape (v. 8-9). Jacob comprend sans hésiter que son frère Esaü vient lui livrer bataille. Cela suggère qu’il redoute tellement la rencontre avec son frère après le tour qu’il lui a joué (27,1-42), qu’il ne peut envisager que les représailles de ce dernier. Le narrateur insiste sur son état d’âme : « Et Jacob craignit beaucoup et il fut étroit pour lui ». Alors Jacob pose un acte qui fait écho à l’étiologie donnée au v. 3, comme si le lieu où il se trouve l’inspire tout à coup. Il partage le peuple et tous ses biens en deux camps et en donne la raison (v. 9). C’est en quelque sorte une stratégie militaire, non pour contre-attaquer mais pour limiter les pertes. Mais il faut en plus qu’il s’en remette à Elohim à travers une prière.

La troisième étape est constituée par la prière de Jacob (v. 10-13). Elle est plus développée que les autres étapes. Cela exprime sans doute l’intensité de l’angoisse de Jacob. Il commence sa prière en reprenant et en les modifiant les titres par lesquels Adonaï s’est révélé à lui à Béthel (28,13). « Dieu de mon père Abraham et Dieu de mon père Isaac » : en insérant « mon père » avant « Isaac », Jacob se reconnaît sans doute comme membre d’une lignée dont les ascendants ont bénéficié des largesses d’Elohim. Le troisième titre, « Adonaï », subit un déplacement par rapport à 28,13. Il est mis après les deux autres et est associé à la reprise de l’ordre donné en 31,3. Ce faisant, Jacob invoque sans doute le Dieu de son expérience personnelle. C’est peut-être la raison pour laquelle, dans le verset suivant (v. 11), il reconnaît sa petitesse face à la surabondance des biens qu’Adonaï lui a accordés. Les deux camps qu’il a formés en sont le signe. L’association de mots חסד (fidélité) et אמה (loyauté) suggère peut-être que le narrateur établit un lien narratif entre Jacob et Abraham

²³⁸ G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 290.

²³⁹ Th. RÖMER, *Genèse 32,2-22*, p. 192.

²⁴⁰ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 281.

(24,27.49), comme bénéficiaires de l'assistance divine. Fort de cette assistance, Jacob peut introduire sa demande, objet de sa prière : « Délivre-nous, je te prie, de la main de mon frère, de la main d'Esäü. Car je le crains, j'ai peur qu'il vienne et qu'il me frappe, mère sur fils » (v. 12). Ainsi que le narrateur l'affirme (v. 8) et que la longueur de la prière le suggère, Jacob lui-même confirme qu'il craint Esäü. Il ne le craint pas seulement pour lui-même, mais aussi pour les êtres sans défense que sont les femmes et les enfants. Il redoute que l'avenir de la descendance soit ainsi mis en danger²⁴¹. Cela explique probablement pourquoi il rappelle à Adonäi les promesses à propos de la descendance (v. 13, voir 22,17 ; 28,14). Ce serait peut-être le plus grand mal qu'Adonäi puisse lui faire, s'il ne délivre pas de la main d'Esäü. C'est peut-être ce que suggère la formule « Faire du bien, je ferai du bien avec toi » (v. 13) qui vient comme en écho au v. 10 : « ... et je ferai du bien avec toi », alors que ce propos n'apparaît dans aucun discours d'Adonäi.

Le v. 14a conclut, sinon met fin à une journée d'anxiété. Nous nous posons alors la question de savoir pourquoi le narrateur fait mention des messagers d'Elohim au début d'une série d'actions fortement marquées par la crainte de Jacob.

3.3.3 *Les messagers d'Elohim*

Selon von Rade, on ne peut pas justifier qu'il s'agit de messagers protecteurs comme on le fait souvent. Ceux-ci sont seulement le signe qu'en approchant la terre promise, Jacob approche aussi le domaine de Dieu. « A l'extérieur, en territoire étranger avec Laban, sa vie manque de telles apparences presque totalement »²⁴². Cette compréhension de la présence des messagers d'Elohim dans ce récit fait à raison écho à l'épisode de Béthel (28,10-22) et est d'autant plus acceptable que les deux événements sont situés sur le territoire de Canaan²⁴³. Mais elle nous paraît partielle parce qu'elle ne semble pas prendre en compte sinon l'ensemble des chapitres 32–33, du moins le lien entre cette manifestation du divin et son contexte immédiat. Ce lien, Römer l'évoque en ces termes sans le développer : « L'auteur a voulu trouver un équivalent pour la rencontre à Béthel, qui prend place lors du départ de Jacob ; au moment du retour, Jacob a une nouvelle vision du divin qui introduit par le thème de מוֹחָה les préparations de Jacob pour sa rencontre avec Esäü »²⁴⁴. Par ailleurs, si la présence des messagers rappelle l'événement de Bethel comme l'affirme von Rade, et suggère que

²⁴¹ B.K. WALTKE, *Genesis*, p. 444.

²⁴² « Outside, in foreign territory with Laban, his life lacked such appearances almost completely ». G. VON RAD, *Genesis*, p. 314.

²⁴³ Pour les liens narratifs entre ce passage (v. 3) et 28,10-22, voir entre autres commentaires G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 281 ; Th. RÖMER, *Genèse 32,2-22*, p. 191.

²⁴⁴ Th. RÖMER, *Genèse 32,2-22*, p. 191.

Jacob se retrouve dans le domaine particulier d'Elohim, la protection ou l'assistance d'Elohim ne peut qu'être plus renforcée en ce lieu.

Bill aussi fait le lien avec les autres versets du texte. Il considère cependant que les messagers d'Elohim ne sont pas en mouvement, montant et descendant comme en 28,12, mais sont en train de camper en quelque sorte²⁴⁵. Leur apparition au début du texte impliquerait que l'homme que Jacob combat aux v. 25-27 serait l'un d'eux, comme l'a compris Os 12,4²⁴⁶. Il affirme aussi que le mot « messager » sert de transition entre l'envoi des messagers d'Elohim probablement pour protéger Jacob, et l'envoi des messagers de Jacob pour informer Esaü²⁴⁷. Nous sommes d'accord avec le rôle de transition que jouerait le mot « messagers ». Mais malheureusement Bill ne dit pas quel est le sens que revêt cette transition, ce passage des « messagers d'Elohim » aux « messagers » de Jacob. De plus, la conclusion selon laquelle l'homme qui lutte avec Jacob au v. 25 est l'un des messagers du v. 3 ne paraît pas aller de soi. Car le changement de « Jacob » en « Israël » (v. 29) fait écho à 17,5.15 et laisse penser que cet homme c'est Adonai lui-même. Aussi l'étiologie de « Israël » (v.29) et de « Penuel » (v. 31) appuie-t-elle ce point de vue²⁴⁸. Enfin, le texte ne permet pas d'affirmer que les messagers d'Elohim ne sont pas en mouvement. Ce sont eux qui rencontrent Jacob et non l'inverse.

En ce qui nous concerne, il nous semble que la mention des « messagers d'Elohim » au début du récit a quelque chose à voir avec l'anxiété de Jacob telle qu'elle se lit à travers les différentes phases de la préparation de la rencontre avec Esaü. Les « messagers d'Elohim » apparaissent à peu près dans le même rôle qu'en 28,12. Ils sont en mouvement, ne font et ne disent rien à Jacob. Rien que leur présence devrait pouvoir rappeler à Jacob la promesse d'Elohim d'être avec lui jusqu'à ce que tout ce qu'il lui dit soit totalement accompli (28,15). Leur présence devrait pouvoir rassurer Jacob. Mais ce dernier ne l'interprète que comme « un camp d'Elohim », sans que le lecteur sache la signification exacte qu'il donne à cette expression. On peut supposer que cette interprétation résulte de la crainte de Jacob qui s' imagine que son frère part en guerre contre lui. Elle serait alors une expression anticipée de cette crainte (v. 8.12). Dans cette perspective, il envoie des « messagers » faire la paix avec Esaü. L'ambiguïté du rapport de ses messagers ne fait qu'exacerber sa crainte. Il met alors sur pied une stratégie de défense, en partageant en « deux camps » le peuple qui est avec lui et tous ses biens. Puis il appelle Adonai au secours (v. 10-13) malgré la présence des « messagers d'Elohim » dans les environs.

²⁴⁵ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 280.

²⁴⁶ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 280.

²⁴⁷ B. T. ARNOLD, *Genesis*, p. 281.

²⁴⁸ G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 296.

La suite du récit, les v. 14b-22, montre que Jacob change de stratégie : pour se concilier Esaü (v. 21), il envoie successivement des présents en mettant un camp entre deux présents. C'est un Jacob vraiment perturbé et anxieux que le narrateur dépeint. C'est peut-être pourquoi avant sa rencontre effective avec Esaü, Adonaï lutte avec lui, lui change de nom pour lui signifier en quelque sorte qu'il a la force nécessaire pour affronter la situation imminente et pour faire face au destin qui est le sien (v. 23-31). Cela ne l'empêche pas cependant d'être très prudent vis-à-vis d'Esaü (33,1-11).

Ainsi, de même qu'en 28,10-22 les messagers apparaissent avant Adonaï qui délivre un message, de même en 32,1-33, les messagers apparaissent avant Elohim. Il nous semble donc que la présence des messagers d'Elohim en 32,3 est un signe précurseur de la manifestation d'Adonaï qui rassure.

3.3.4 Synthèse

Une fois que Jacob se sépare en paix de son beau-père et oncle Laban (v. 1), il lui faut faire face au défi que constitue pour lui la rencontre avec son frère Esaü. Cela se déduit des dispositions qu'il prend du v. 4 au v. 13 : l'envoi des messagers auprès d'Esaü, le partage du peuple qui l'accompagne et de ses biens en deux camps, la prière instante. Au cœur de ces dispositions, l'emphase est mise sur la crainte de Jacob (v. 8.12). Au regard de cette situation, le lecteur comprend tout au plus que la présence des « messagers d'Elohim » au début du récit (v.2) inspire les réactions de Jacob – l'étiologie de Manahaim, l'envoi des messagers, division en deux camps de ses biens – sans qu'il sache si celles-ci traduisent le sens profond de cette présence. L'ambiguïté qu'entretient le narrateur par manque de renseignements suffisants aux v. 3 et 7 ne facilite pas la tâche au lecteur.

Cependant, le lien des v. 2-3 avec 28,10-22 et 32,23-31 nous permet de conclure que les « messagers d'Elohim » sont le signe annonciateur de la présence de Dieu qui rassure et fortifie Jacob.

3.4. LE MESSAGER EN GN 48,16

3.4.1 Le texte : Gn 48,1-20

¹Après ces choses, on dit à Joseph : « Voici que ton père est malade ». Et il prit ses deux fils avec lui, Manassé et Ephraïm.

²Et on raconta à Jacob et on dit : « Voici que ton fils Joseph vient vers toi. ». Et Israël fit un effort et s'assit sur le lit.

³Et Jacob dit à Joseph : « El Shaddaï m'est apparu à Louz au pays de Canaan et il m'a béni,

⁴et il m'a dit : "Voici, je te fructifierai et je te multiplierai et je te ferai devenir une assemblée de peuples, et je donnerai cette terre à ta descendance après toi en propriété de toujours" ».

⁵Et Maintenant les deux fils qui sont nés pour toi au pays d'Egypte avant que je vienne chez toi en Egypte seront pour moi, eux, Ephraïm et Manassé, comme Ruben et Siméon sont pour moi.

⁶Mais ton engendrement que tu as engendré après eux, ils seront pour toi. Sur le nom de leur frères ils seront appelés dans leur héritage.

⁷Et moi, lorsque je venais de Paddân, Rachel est morte sur moi au pays de Canaan sur le chemin quand (il y avait) encore une distance de terre pour venir à Ephrata. Et je l'ai enterrée là, sur le chemin d'Ephrata, c'est Bethlehem.

⁸Et Israël vit les deux fils de Joseph. Et il dit : « Qui sont ceux-ci ? »

⁹Et Joseph dit vers son père : « Ce sont mes fils que Elohim m'a donnés ici ». Et il dit : « Prends-les je te prie vers moi, et que je les bénisse. »

¹⁰Et les yeux d'Israël pesaient de vieillesse et il ne pouvait pas voir. Et il les fit avancer vers lui et il les embrassa et les étreignit.

¹¹Et Israël dit vers Joseph : « Voir ta face, je ne pensais pas. Et voici que Elohim m'a fait voir aussi ta descendance. »

¹²Et Joseph les fit sortir d'auprès de ses genoux, et il se prosterna, ses narines à terre.

¹³Et Joseph prit eux deux, Ephraïm dans sa droite à gauche d'Israël, et Manassé dans sa gauche à droite d'Israël, et fit avancer vers lui.

¹⁴Et Israël envoya sa droite et la mit sur la tête d'Ephraïm – alors que c'est lui le cadet – et sa gauche sur la tête de Manassé ; et il croisa ses mains car Manassé (était) le premier-né.

¹⁵Et il bénit Joseph et dit : « Que le Dieu devant qui ont marché mes pères, Abraham et Isaac, le Dieu qui m'a fait paître depuis que j'existe jusqu'à ce jour,

¹⁶que le messager qui me rachète de tout mal bénisse les garçons et que soit appelé en eux mon nom et le nom de mes pères Abraham et Isaac, et qu'ils foisonnent comme une multitude à l'intérieur du pays ».

¹⁷Et Joseph vit que son père avait mis sa main droite sur la tête d'Ephraïm et (cela) fut mauvais à ses yeux, et il saisit la main de son père pour la détourner de sur la tête d'Ephraïm sur la tête de Manassé.

¹⁸Et Joseph dit vers son père : « Pas ainsi mon père, car celui-ci est le premier-né. Mets ta droite sur sa tête ».

¹⁹Mais son père refusa et dit : « Je connais, mon fils, je connais. Aussi lui deviendra un peuple, et aussi lui sera grand. Et pourtant son petit frère sera plus grand que lui et sa descendance sera la plénitude des nations.

²⁰Et il les bénit en ce jour disant : « En toi bénira Israël disant : "Que t'établisse Elohim comme Ephraïm et comme Manassé", et il mit Ephraïm devant Manassé ».

3.4.2 Situation, structure et contenu

3.4.2.1 Situation

Joseph, fils de Jacob, vendu par ses frères, devient la deuxième personnalité d’Egypte. A la faveur d’une famine qui sévit en terre de Canaan, ses frères le retrouvent en Egypte. Sur son instance, son père et ses frères viennent s’établir en Egypte. Au bout de dix-sept ans (47,28), Jacob se trouve en fin de vie. Le texte dont la traduction est ci-dessus présentée relate le dernier entretien privé (48,1-22) que Jacob a avec Joseph accompagné de ses deux fils Manassé et Ephraïm.

3.4.2.2 Structure et contenu

En Gn 48,1-20 il est question de l’adoption et de la bénédiction des fils de Joseph par Jacob. On peut le subdiviser en trois parties.

La première partie (v. 1-7) sert d’exposition ou d’introduction aux deux autres. En effet elle est essentiellement constituée d’un discours de Jacob (v. 3-7). C’est un discours qui rapporte deux événements qui ont lieu lors de son retour de Paddân-Aram. Les deux événements sont l’apparition de Elohim (v. 3-4, voir 35,9-13) et la mort de Rachel (v. 7, voir. 35,16-20) ; ils encadrent la déclaration de Jacob qui veut adopter les deux fils de Joseph (v. 5-6). Nous constatons que Jacob a légèrement modifié le discours d’Elohim en 35,9-13. Il omet le nouveau nom qu’il reçoit : « Israël » (35,10). Puis, comme le fait remarquer Sailhamer, il emploie le *qal* imparfait à la place du *qal* impératif, et insère l’expression « pour une propriété de toujours ». Au moyen de ces deux dernières différences, il fait écho à Gn 17,8, suggérant ainsi que seul Dieu pouvait provoquer tout ce qu’il avait promis²⁴⁹. Il anticipe en quelque sorte ce que Joseph affirme en 50,20 : « Vous, vous avez planifié le mal contre moi, Elohim l’a planifié pour du bien, afin de faire comme ce jour, pour faire vivre un peuple nombreux ». De plus, Jacob omet la mention : « De tes reins sortiront des rois » (35,11). C’est probablement parce qu’il transformera cette promesse en bénédiction pour Juda (49,8-10)²⁵⁰. Les modifications que Jacob introduit dans le discours d’Elohim suggèrent qu’il comprend l’histoire de Joseph comme une réalisation de la promesse d’Elohim et qu’il évite tout malentendu à propos de la royauté. Les rêves de Joseph (37,5-11) ne se réalisent-ils pas déjà en Egypte ?

²⁴⁹ J. H. SAILHAMER, *The Pentateuch*, p. 230.

²⁵⁰ J. H. SAILHAMER, *The Pentateuch*, p. 230.

Adopter les deux fils de Joseph serait une manière de les reconnaître comme faisant partie de sa descendance, et donc comme héritiers de la promesse, eux qui sont nés d'une égyptienne. Ils deviennent par conséquent fils de Rachel, et prennent ainsi la place des autres enfants que Rachel aurait pu mettre au monde pour Jacob si elle n'était pas morte²⁵¹. Remarquons que Jacob prononce le nom d'Ephraïm avant celui de Manassé contrairement à ce que fait le narrateur au v. 1. Cela annonce son attitude aux v. 14-20.

La deuxième partie se rapporte à l'acte d'adoption (v. 8-12). Jacob se rend compte de la présence des jeunes garçons, s'informe puis exprime son désir de les bénir. Mais avant de les bénir, il les adopte ainsi qu'il le dit au v. 5. Le fait de les recevoir entre ses genoux, de les embrasser et de les étreindre signifie l'adoption²⁵². Le discours de Jacob au v. 11 fait écho à celui par lequel Joseph lui présente ses fils au v. 9. Si pour Joseph, ses fils sont un don d'Elohim, pour Jacob, voir Joseph qu'il croyait mort et ses fils, est une faveur plus grande encore qu'Elohim lui fait. En les adoptant, il les reçoit avec Joseph comme un accomplissement de la promesse (v. 4). Joseph exprime sa gratitude en se prosternant (v. 12).

Les v. 13-20 sont consacrés à la bénédiction. Le narrateur décrit les détails du cérémonial de la bénédiction. Il met l'emphasis sur la primauté accordée à Ephraïm (v. 14.19) malgré la disposition que prend Joseph pour que son père pose la main droite sur la tête de Manassé, le fils aîné (v. 13.18). On pourrait penser que Jacob procède ainsi parce la signification de « Ephraïm », « Elohim m'a fructifié au pays de mon humiliation » (41,52), cadre avec cadre avec sa propre expérience chez Laban. De plus, en donnant préséance à Ephraïm, Jacob s'inscrit dans une logique à laquelle le lecteur est désormais habitué. Nous pensons par exemple à la naissance des fils de Juda, Zérah et Péreç (38,27-30). Mais le parallèle avec Gn 27 est plus frappant. Isaac, presque aveugle, bénit Jacob et fait de lui le maître de son frère aîné. Mais si Isaac a été apparemment dupé, ici, Jacob sait parfaitement ce qu'il fait. Cela suggère peut-être qu'en fin de vie, il est devenu totalement accordé à la volonté d'Elohim après des phases d'hésitation et d'anxiété, ainsi que nous l'avons relevé dans les chapitres 28 et 32. On pourrait alors rapprocher son propos au v. 19 de celui d'Adonaï en 17,18-21. Adonaï dit son choix pour Isaac qui naîtra, sans pour autant priver Ismaël de bénédiction.

Alors que la bénédiction est destinée à Joseph, ce sont ses fils qui la reçoivent. Ainsi, le père est béni à travers ses fils. La bénédiction est exprimée en deux temps (v. 15-16.20) parce que interrompue par Joseph (v. 18-19). Jacob la commence en invoquant trois fois Elohim dans des phrases qui expriment la protection et l'assistance divines dont il a bénéficié à

²⁵¹ B. K. WALTKE, *Genesis*, p. 597.

²⁵² B. K. WALTKE, *Genesis*, p. 598.

la suite de son grand-père et de son père, Abraham et Isaac. Cela fait nettement écho à 24,40, où il est question d'Abraham : « Et il m'a dit : "Adonaï devant qui j'ai marché enverra son ange devant toi" ». Nous y reviendrons. Nous retenons pour le moment que c'est l'assistance divine qu'il implore sur les enfants en souhaitant en quelque sorte que son Dieu qui est aussi celui d'Abraham et d'Isaac soit le leur. Ils invoqueront comme les fils d'Israël, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu fidèle qui conduit et protège de toute manière du mal (Ex 2,23-6,8)²⁵³. Leur foisonnement « à l'intérieur du pays » (v. 16), c'est-à-dire l'Égypte, sera le premier signe de cette bénédiction. Le v. 20 suggère qu'elle sera aussi remarquable à Canaan au point que les deux fils de Joseph seront un paradigme de la bénédiction divine pour Israël²⁵⁴.

Comme on le voit, à travers l'adoption et la bénédiction des fils de Joseph, la famille de Jacob s'étend, la fidélité de Dieu réalisant ses promesses est « célébrée » et invoquée pour l'avenir. C'est dans ce contexte qu'apparaît la mention du « messenger ».

3.4.3 *Le messenger*

Il paraît important d'aborder en premier lieu la question du rapport entre Elohim et le messenger, car cela ne semble pas aller de soi.

Pour Gunkel : « la mention de "l'ange" à côté de "Dieu" peut être expliquée comme le résultat de l'effort pour mentionner tous les êtres divins concernés. Dieu et l'ange sont, comme toujours, distingués comme seigneur et serviteur. Le serviteur se tient de façon appropriée en seconde position »²⁵⁵. Nous ne voyons pas dans le texte l'indice qu'il y a un effort de mentionner tous les êtres divins concernés. Si c'était le cas, Dieu serait considéré comme l'un dans le multiple, et cela suppose un polythéisme, quelque que soit le rang que l'on accorde à Dieu. De plus, l'étude des récits où figure le « messenger d'Adonaï / Elohim » nous montre que ce personnage, quand il est présenté au singulier, n'est jamais distingué comme un serviteur de Dieu. Il résulte plutôt d'un artifice littéraire pour désigner Dieu lui-même. Enfin, Gn 28,10-22 et 32,1-14a montrent que les « messagers » désignant des êtres au service de Dieu peuvent être mentionnés en première position.

²⁵³ J.G. JANZEN, *Abraham and all the families*, p. 185.

²⁵⁴ B.K. WALTKE, *Genesis*, p. 600.

²⁵⁵ H. GUNKEL, *Genesis*, p. 449 : «The mention of "the angel" beside "God" can be explained as the result of the effort to mention all the divine beings concerned. God and the angel are, as always, distinguished as lord and servant. The servant stands appropriately in second position ».

Pour d'autres exégètes comme von Rade²⁵⁶, Wenham²⁵⁷ et Waltke²⁵⁸, «le messager» désigne Elohim lui-même. Les deux derniers s'appuient surtout sur le parallèle entre les v. 15 et 16.

Tel est aussi notre point de vue. En effet, « le messager qui me rachète de tout mal » est mis en parallèle à « le Dieu devant qui ont marché mes pères » et à « le Dieu qui m'a fait paître depuis que j'existe jusqu'à ce jour ». Ainsi, « le messager » apparaît comme mis en apposition à « le Dieu ». De plus, à la page précédente, nous avons signalé la ressemblance entre ces deux versets (v. 15-16) et 24,40. Or 24,40 le « son messager » désigne Dieu lui-même, invoqué pour accompagner le serviteur d'Abraham afin de lui faire réussir sa mission.

Qu'est-ce qui pourrait expliquer le passage de « l'Elohim » (v. 15) à « le messager » (v. 16) ? Il nous paraît important d'examiner de plus près les v. 15 et 16. Au v. 15, la phrase : « le Dieu devant qui ont marché mes pères, Abraham et Isaac » évoque tout à la fois l'obéissance d'Abraham et d'Isaac, et la proximité, l'accompagnement et l'attention de Dieu d'une manière générale. La deuxième phrase : « le Dieu qui m'a fait paître depuis que j'existe jusqu'à ce jour » suggère que non seulement toute la vie de Jacob relève du dessein de Dieu, mais aussi que le patriarche met l'accent sur Dieu comme celui qui l'a approvisionné, restauré et protégé²⁵⁹. Nous ne pouvons pas ne pas penser ici à la condition que pose Jacob en 28,20 : « Si Elohim est avec moi et me garde sur ce chemin où je vais, et me donne du pain pour manger et un vêtement à porter... ». En ce qui concerne la troisième phrase : « Que le messager qui me rachète de tout mal... », il y a en plus du mot « messager », le verbe dont le messager est le sujet : לָקַח (racheter sauver). Le participe actif comme c'est le cas ici est souvent substantivé et désigne le proche parent (masculin) dont la responsabilité est de tirer quelqu'un d'affaire s'il tombe dans une dette ou un esclavage, ou de venger son sang s'il était tué (Lv 25,22-26, 48-49)²⁶⁰. On peut alors comprendre que Jacob considère Elohim comme un proche parent qui l'a tiré d'affaire. Mais l'usage du verbe לָקַח explique-t-il le passage de « l'Elohim » à « le messager » ? Ce verset (v. 16) contient l'unique occurrence de ce verbe dans la Genèse. Il serait donc difficile de conclure à partir de cette unique occurrence. Le verbe revient deux fois en Ex 6,6 et 15,13 où il est employé à propos de la délivrance des fils d'Israël de la servitude en Egypte, et n'est pas associé au mot « messager », mais à « Adonaï » et à « tu » mis pour Adonaï. Au regard de ce constat, nous pouvons affirmer que l'usage du verbe לָקַח il n'est pas déterminant pour expliquer le changement du *naming* au v. 16. Cependant ce verset pourrait servir de transition vers livre de l'Exode qui relate l'histoire du

²⁵⁶ G. VON RADE, *Genesis*, p. 192-194 et 417-418.

²⁵⁷ G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 465.

²⁵⁸ B. K. WALTKE, *Genesis*, p. 599.

²⁵⁹ B. K. WALTKE, *Genesis*, p. 599.

²⁶⁰ G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 465.

salut des descendants des patriarches, les fils d'Israël, à travers la proximité salvatrice de Dieu. Adonaï et le messenger d'Adonaï y sont interchangeables²⁶¹.

Pour expliquer le passage de « l'Elohim » à « le messenger », nous ne pouvons maintenant que considérer les situations sous-jacentes à l'affirmation de Jacob au v. 16. Jacob lui-même n'est pas explicite quant au contenu à donner à l'expression « de tout mal ». On peut cependant évoquer le comportement de Laban à son égard – une sorte d'exploitation, de servitude (Gn 29-30) – et considérer aussi qu'il a une dette vis-à-vis de son frère Esaü, celle de lui avoir volé la bénédiction qui lui était destinée. A propos de la situation chez Laban, le lecteur se souvient que dans le discours que Jacob adresse à ses femmes (31,5-13), il dit que Dieu n'a pas permis à leur père de lui faire du mal (31,7). De même, dans sa prière préparatoire à la rencontre avec Esaü, il insiste sur le fait que Dieu lui aurait promis de lui faire du bien. Or ces événements auxquels renvoie l'expression « de tout mal » présente chacun une ambigüé. Dans le premier cas, Jacob attribue l'origine de sa richesse au messenger d'Elohim. Ce dernier, après qu'il se serait présenté comme le Dieu qui était apparu à Béthel, lui aurait ordonné de partir de chez Laban (31,11-13) : c'est ainsi que le messenger d'Elohim n'a pas permis à Laban de lui faire du mal. Si ces affirmations sont en partie une élaboration personnelle de Jacob, il n'est pas moins vrai que Dieu met en garde Laban de dire quoi que ce soit à Jacob (31,24.29). Dans le second cas, le lecteur se souvient qu'Esaü a dit en lui-même qu'il tuerait Jacob (37,41). Cependant la suite révèle qu'il en n'est rien, alors que Jacob se fait beaucoup de soucis. Le fait que Jacob considère ledit messenger comme celui qui l'a racheté, suggère peut-être que, de son point de vue, l'astuce par lequel il s'est enrichi et sa rencontre pacifique avec Esaü relèvent d'une disposition de Dieu. Cela cadre d'ailleurs avec l'idée selon laquelle tout ce qui est arrivé à la maison de Jacob, notamment l'histoire de Joseph, a en fait servi au plan de Dieu. Si le narrateur enregistre ce que dit Jacob sans aucun commentaire, c'est peut-être qu'il laisse cela à l'appréciation du lecteur. Le passage de « le Elohim » à « le messenger » est donc probablement dû à l'ambigüité de ces situations que Jacob met indirectement au compte d'Adonaï.

3.4.4 Synthèse

Le discours de Jacob (v. 1-7) introduit les deux actes qu'il pose par la suite : l'adoption (8-12) et la bénédiction des deux fils de Joseph (v. 13-20). La promesse de Dieu se réalise aussi à travers Joseph et c'est une façon de le reconnaître que d'adopter ses deux fils.

²⁶¹ Ex 13,21; 14,9.24 ; 23,20.23 ; 32,34 .

Ils deviennent les fils de Jacob et de Rachel, mère de Joseph. Jacob les bénit en accordant consciemment la préséance au cadet plutôt qu'à l'aîné, convaincu peut-être que la logique d'Elohim est différente de celle des humains. La formule de bénédiction présente Dieu comme le Dieu qui s'est montré fidèle envers Abraham, Isaac et envers lui, Jacob. A travers la phrase, « le messenger qui me rachète de tout mal », il met l'emphasis sur la proximité de Dieu en sa faveur : il dit en quelque sorte que ce dernier s'est montré son plus proche parent. Or les situations auxquelles pourrait renvoyer cette phrase sont ambiguës. C'est peut-être cette ambiguïté qui explique le changement du *naming* de Dieu au v. 16.

Au total, Jacob donne l'impression dans ce récit que c'est avec lui que s'accomplit la promesse d'Adonai. Cependant, à travers les mots « messenger » et « racheter » le v. 16 peut être considéré comme une transition vers livre de l'Exode qui relate une étape non moins importante de la réalisation de la promesse.

CONCLUSION PARTIELLE

Dans le cycle de Jacob, l'expression « messenger d'Elohim » ou « le messenger » n'apparaît qu'en 31,11 et 48,16. Dans ces deux occurrences, elle ne désigne pas un protagoniste du récit. Jacob en fait usage pour désigner Adonai comme le Dieu qui lui a rendu justice contre Laban et qui l'a racheté de tout mal. Elle relève beaucoup plus d'une interprétation personnelle de Jacob qui insiste de cette façon sur la proximité de Dieu qu'il considère comme un proche parent. Nous avons par ailleurs montré qu'il est probable que l'expression serve en 31,11 à voiler aux yeux des femmes de Jacob le fait qu'Adonai s'adresse directement à lui.

Quant aux « messagers d'Elohim » en 28,12 et 32,2, ce sont des personnages différents d'Adonai, ils le précèdent, et sont des agents par lesquels il est en relation avec la terre. Leur présence signifient la proximité d'Adonai.

CONCLUSION GENERALE

L'étude des occurrences du mot מַלְאֲכִי (*mal'ak*) dans le cycle d'Abraham, nous a permis de comprendre que :

- l'expression «le messager d'Adonai » ou « le messager d'Elohim » (16,1-16 ; 21,8-21 ; 22,1-19) est utilisée pour désigner Adonai comme intervenant pour sauver la vie des deux fils d'Abraham.
- L'expression « son messager » (24,7.40) est utilisée pour évoquer Adonai comme accompagnant le serviteur d'Abraham pour lui trouver dans la parenté d'Abraham la femme qui convient à Isaac. Nous avons supposé que cette idée en Gn 24 pourrait être considérée comme une annonce du messager qui accompagnera le peuple d'Israël lors la sortie d'Egypte pour l'introduire dans la terre promise.
- Ces deux expressions dépendent aussi des interlocuteurs. Le messager d'Adonai intervient et formule un discours quand il s'agit des personnages (Hagar, Ismaël) autres que Abraham ou quand Abraham n'est pas seul en sa présence (le jeune Isaac).

En synthétisant ces différentes conclusions, nous dirions que les expressions « le messager d'Adonai » ou « le messager Elohim » et « son messager » désignent l'intervention personnelle d'Adonai pour sauver la descendance immédiate d'Abraham contre tout ce qui peut la conduire à son extinction, en même temps qu'elles servent à préserver un rapport privilégié entre le patriarche et Adonai.

- Quant à l'expression « messagers » (19,1.15), elle désigne des messagers au sens propre, chargés de détruire Sodome et Gomorrhe. Ils ont par ailleurs sauvé Loth et ses filles. Nous avons montré qu'Adonai, simplement désigné par « il », a participé à ces deux opérations.

Même si les mêmes expressions sont présentes dans le cycle de Jacob, elles sont traitées différemment.

- « Les messagers d'Elohim » (28,12 et 32,2), comme dans le cycle d'Abraham, sont des messagers au sens propre, donc distincts d'Elohim. Cependant, l'occurrence de cette expression est plus considérable dans le cycle de Jacob : deux fois contre une fois dans le cycle d'Abraham. De plus les messagers ne posent aucun acte, ni ne formule aucun discours en direction de Jacob comme c'est le cas avec Loth (Gn 19). Leur présence annonce ou suggère simplement la présence d'Elohim, une présence qui rassure (28,12) et qui probablement inspire (32,2) Jacob (les messagers de Jacob en 32).

- A l'inverse, «le messenger d'Elohim » (31,11) est peu présent dans le cycle de Jacob. On peut rapprocher cette expression de « le messenger » (48,16), étant donné que 48,16 fait en partie écho à 31,11. L'une comme l'autre expression ne désigne pas Adonaï comme un protagoniste du récit. Elles relèvent d'une interprétation de Jacob. Quelle que soit l'ambiguïté qui entoure son enrichissement et sa peur d'Esau, l'interprétation que Jacob lui-même en donne suggère que dans son entendement le messenger d'Elohim désigne Dieu en tant qu'il s'est fait proche de lui pour le sauver. Nous avons également montré à l'occasion qu'il est probable que l'expression en 31,11 serve à voiler aux yeux des femmes de Jacob le fait qu'Adonaï s'adresse directement à lui. Ces deux points rejoignent tout à fait la conclusion à laquelle nous sommes parvenus dans le paragraphe précédent, à propos du cycle d'Abraham.

Cependant, nous relevons une évolution : dans le cycle de Jacob, le messenger d'Elohim n'agit pas. Du moins son action n'est pas enregistrée par le narrateur. Nous pourrions interpréter cela de deux manières complémentaires. Premièrement, Dieu ne se manifeste pas forcément à son protégé lorsqu'il agit en sa faveur ; c'est certainement le cas aussi avec le serviteur d'Abraham. Deuxièmement, si le messenger d'Adonaï / Elohim et les messagers ont agi dans le cycle d'Abraham pour sauver des vies humaines, notamment celles d'Ismaël et d'Isaac, et que rien de tel n'est enregistré par le narrateur au sujet de Jacob, c'est peut-être que la vie de ce dernier n'est pas aussi en danger qu'il le pense. Ceci n'enlève rien à sa conception du messenger d'Elohim comme le Dieu qui s'est fait proche de lui pour le sauver.

Nous résumons ces différentes considérations que nous avons faites en ces termes : les messagers de Dieu sont distincts de Dieu et sont à son service, tandis que chacune des expressions «le messenger d'Adonaï », « le messenger d'Elohim », « son messenger » ou « le messenger », désigne l'intervention personnelle d'Adonaï pour sauver la descendance d'Abraham en vue de l'accomplissement de la promesse. Chacune de ces expressions sert également à préserver un rapport privilégié entre les patriarches et Adonaï. L'intervention d'Adonaï n'est visible que quand le danger est grand et imminent.

Que penser des théories que nous avons retenues dans le premier chapitre ? La théorie de la représentation, telle que nous l'avons nuancée dans le premier chapitre²⁶², trouve un parfait écho dans les occurrences de « messagers » ou « messagers d'Elohim », notamment en Gn 19,14 où Loth comprend que c'est Adonaï lui-même qui, à travers les deux messagers, va détruire Sodome. Quant à la théorie de l'interpolation²⁶³, nous la rejoignons uniquement en ce sens que l'expression « le messenger d'Adonaï » sert à voiler en quelque sorte l'intervention

²⁶² Voir p. 15-16.

²⁶³ Voir p. 15-16.

personnelle d'Adonaï dans des affaires humaines. Ce qu'elle ne dit pas, c'est que ce personnage – qui désigne Dieu lui-même – joue un rôle spécifique, celui de préserver la vie pour faire aboutir la promesse, et une certaine intimité avec ses élus. Nous sommes conscient que cette conclusion à laquelle nous avons abouti à partir du livre de la Genèse ne suffit pour évaluer la théorie de l'interpolation. Le champ d'investigation est encore vaste.

Pour approfondir la réflexion sur le thème que nous avons développé : « Messagers de Dieu dans le livre de la Genèse. Une approche narrative », nous pensons qu'il serait intéressant de :

- prendre en considération la littérature intertestamentaire et celle du Proche-Orient Ancien sur l'angélologie, afin de voir quelle est la spécificité du récit de la Genèse.
- prendre sérieusement en compte les occurrences du « messenger d'Adonaï » dans le livre de l'Exode afin de mettre davantage en lumière sa signification dans le livre de la Genèse.
- approfondir la réflexion sur la façon dont le narrateur met communication Adonaï et chacun de ses interlocuteurs dans le livre de la Genèse.

BIBLIOGRAPHIE

1. INSTRUMENTS DE TRAVAIL

- BOGAERT Pierre-Maurice, DELCOR Matthias, JACOB Edmond (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 2002, 3^{ème} éd. revue et augmentée.
- BOTTERWECK Johannes G., e.a.(éd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 8, Grand Rapids, 1977.
- BROWN Francis, DRIVER S. R., BRIGGS Charles A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1907.
- DHEILLY J., *Dictionnaire biblique*, Tournai, 1964.
- COCAGNAC Maurice, *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, Paris, 1994.
- JOÜON P. et MURAOKA T., *A grammar of biblical Hebrew*, Roma, 2007.
- JOÜON Paul, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923.
- LISOWSKY Gerhard, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, 1958.
- PIROT Louis (ed.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t 1, Paris, 1928.
- REYMOND Philippe, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Biblique*, Paris, 1991.
- VAN DER TOORN Karel, BECKING Bob, VAN DER HORST Pieter W., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Köln, 1999.

2. SOURCES

- ELLIGER K. et RUDOLPH W. (éd.), *Biblia Habraica Stuttgartensia*, Regensburg, 1997⁵.
- ECOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM (éd.), *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1973.
- ALLIANCE BIBLIQUE UNIVERSELLE (éd.), *La traduction Œcuménique de la Bible*, Paris, 1977.

3. TRAVAUX

3.1. Anges dans la Bible et dans la Genèse.

- FREEDMAN D. N. et WILLOUGHBY B. E.,  dans BOTTERWECK Johannes G., e.a.(éd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 8, Grand Rapids, 1977, p.308-321.
- GALOPIN Pierre-Marie, *Ange*, dans BOGAERT Pierre-Maurice, DELCOR Matthias, JACOB

- Edmond (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 2002, 3^{ème} éd. revue et augmentée, p. 59-62.
- GALOPIN Pierre-Marie, *L'ange de YHWH*, dans BOGAERT Pierre-Maurice, DELCOR Matthias, JACOB Edmond (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 2002, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, p. 62-63.
- RINGGREN Helmer, מַלְאָכִים, dans BOTTERWECK Johannes G., e.a.(éd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 8, Grand Rapids, 1977, p. 310.
- TOUZARD J., *Ange de Yahvé*, dans PIROT Louis (ed.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t 1, Paris, 1928, col. 242-255.
- WENIN André, *Anges et démons dans la Bible*, dans Collectif, *Anges et Démons en Ardenne et Luxembourg*, Bastogne, Musée en Piconrue, 2009

3.2. Ouvrages et articles généraux sur la Genèse.

- ALTER Robert, *Genesis. Translation and commentary*, New York / London, 1996.
- BRODIE Thomas L., *Genesis as Dialogue : A Literary, Historical and Theological Commentary*, Oxford, 2001.
- COTTER David W., *Genesis* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry), Collegeville, 2003.
- DOZEMAN Thomas B., *The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story*, dans *Journal of Biblical Literature* 117 (1998) 23-43.
- GUNKEL Hermann, *Genesis* (Mercer Library of Biblical Studies), Macon, 1997.
- JACOB Benno, *Das Buch Genesis*, Stuttgart, 2000.
- JANZEN Gerald J., *Abraham and all the families of the Earth ; a commentary of the book of Genesis 12-50*. (International Theological Commentary), Edinburg, 1993.
- JEANSONNE Sharon P., *The Characterization of Lot in Genesis*, dans *Biblical Theology Bulletin* 89 (1988), p. 123-129.
- SAILHAMER John H., *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary*, Grand Rapids, 1992.
- SKINNER John, *Genesis* (The International Critical Commentary), Edinburgh, 1930.
- SPEISER Ernest A., *Genesis, introduction, translation, and notes* (The Anchor Bible 1), New York, 1979.
- VON RAD Gerhard, *La Genèse*, Genève, 1968.
- VON RAD Gerhard, *Genesis. A Commentary* (old Testament Library), London, 1972.

- WALTKE Bruce K., *Genesis. A Commentary*, Grand Rapids, 2001.
- WENHAM Gordon J., *Genesis 16–50* (Word Biblical Commentary), Dallas, 1994.
- WESTERMANN Claus, *Genesis* (Biblischer Kommentar zum A.T., I/3), Neukirchen, 1981.

3.3. *Ouvrages et articles généraux sur le cycle d'Abraham.*

- AITKEN Kenneth T., *The Wooing of Rebekah. A study in the Development of the Tradition*, dans *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (1984) p. 3-10.
- AVISHUR Yitzhak, *The narrative of Abraham the host (Genesis 18:1-16a)*, dans AVISHUR Yitzhak, *Studies in Biblical Narrative*, Tel Aviv, 1999, p. 57-74.
- COLLIN Matthieu, *Abraham* (Cahiers Évangile 56), Paris, 1986.
- COLLIN Matthieu, *Sodome et Gomorrhe dans le cycle d'Abraham*, dans *Le Monde de la Bible* 83 (1993), p. 38-41.
- JEANSONNE Sharon P., *The characterisation of Loth in Genesis*, dans *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988), p. 124-128.
- LINARD DE GUERTECHIN Hervé, *A partir d'une lecture du sacrifice d'Isaac (Gn 22)*, dans *Lumen Vitae* 38 (1983), p. 303-322.
- MAGONET Jonathan, *Abraham and God*, dans *Judaism* 33 (1984), p. 160-170.
- MAZOR Yair, *Genesis 22 : the ideological rhetoric and the psychological composition*, dans *Biblica* 67 (1986), p. 81-88.
- MIRGUET Françoise, *Gn 21–22 : maternité et paternité à l'épreuve. Les personnages comme clé de lecture*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 79 (2003), p. 307-328.
- MIRGUET FRANÇOISE, *Gn 21,1-21. Quand l'entente (shm'') suscite le rire (çhq)*, dans *Science et Esprit*, 55,1 (2003) p. 75-88.
- OKOYE James C., *Sarah and Hagar: Genesis 16 and 21*, dans *Journal for the Study of the Old Testament* 32/2 (2007), p. 163 - 175.
- RÖMER Thomas C, *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse ? Une lecture de Genèse 16*, dans *Etudes Théologiques et Religieuses* 74 (1999), p. 161-172.
- RÖMER Thomas C, *Ismaël et Isaac en Gn 21,1-21. Quand l'entente (shm') suscite le rire (çhq)*, dans *Science et Esprit* 22 (2003) 75-88.
- SKA Jean-Louis, *Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture*, dans *Biblica* 69 (1988), p. 325-339.
- WENIN André, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22* (Le livre et le rouleau, 8), Bruxelles, 1999.
- WENIN André, *Saraï, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6*,

Revue Théologique de Louvain 32 (2001), p. 24-54.

3.4. Ouvrages et articles sur le cycle de Jacob

DE PURY Albert, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob : Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Paris, 1975.

RÖMER Thomas, *Genèse 32,2-22*, dans MACCHI Jean.-Daniel et RÖMER Thomas (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gn 25-36*, Genève, 2001, p. 181-196.

ROSE Martin, *Gn 28,10-22 : l'exégèse doit muer en herméneutique*, dans MACCHI Jean-Daniel et RÖMER Thomas (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gn 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (Le monde de la Bible 44), Genève, 2001, p. 77-86.

VERMEYLEN Jacques, *Genèse : le livre des Origines, l'histoire du patriarche Jacob*, Bruxelles, 1997

WENIN André, *Jacob découvre la maison de Dieu (Gn 28,10-22)*, dans FOCANT Camille (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?* (Lectio Divina hors série), Paris, 2003, p. 9-37.

3.5. Ouvrages et articles sur l'analyse narrative.

ALTER Robert., *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau 4), Bruxelles, 1999

MARGUERAT Daniel, BOURQUIN Yvan, *Pour lire les récits bibliques*, Paris-Genève-Montréal, 1998

MARGUERAT D., WENIN A., ESCAFFRE B., *Autour des récits bibliques* (Cahiers Évangile 127), Paris, 2004.

SKA Jean-Louis, SONNET Jean-Pierre, WENIN André, *L'analyse narrative des récits de l'A.T.* (Cahiers Évangile 107), Paris, 1999.

WENIN André, *Saraï, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6*, dans *Revue Théologique de Louvain* 32 (2001), p. 24-54.

3.6. Autres ouvrages et articles

BACH Daniel, *El* dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, 2002, p. 399.

BAKER David. W., *Names of God*, dans ALEXANDER Desmond T. – BAKER David W. (éd.), *Dictionary of the Old Testament : Pentateuch*, Downers Grove, 2003, p. 360.

DELCOR M., *Le livre de Daniel* (Sources Bibliques), Paris, 1971.

CAIR-HELION Olivier, *Les animaux de la Bible : allégories et symboles*, Aix-en-Provence, 2004.

FIRMAGE Edwin, *Zoology*, dans FREEDMAN David Noel (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6, New York, 1992, p. 1135-1136.

GOLDINGAY John E., *Daniel* (World Biblical Commentary, 30), Dallas, 1989.

3.6. Sites internet

MART-JAN Paul, *The Identity of the Angel of the LORD*, Hiphil 4 (2007), <http://www.see-j.net/index.php/hiphil/article/view/32/39>, Page consultée le 06/10/2009, 12 p.

www.lin-itl.com/espèce-exception-toute-une-histoire-m2-1-26-smenuO.html, consulté le 2/10/2009.

<http://www.lueur.org/bible/lire/annotee-neuchatel/ezechiel.html>, consulté le 04/10/2009.

TABLE DES MATIERES

DEDICACE	1
ABREVIATIONS.....	2
INTRODUCTION GENERALE	4
CHAPITRE 1.....	6
MESSAGERS ET MESSENGER DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT	6
1.1 DEFINITION.....	6
1.2. LE MESSENGER DE DIEU DANS L'ANCIEN TESTAMENT	7
1.2.1. Dans les textes plus anciens	8
1.2.2. Dans les écrits plus récents	9
1.3. « LE MESSENGER DE DIEU » OU « UN MESSENGER DE DIEU » ?	13
1.4. LE RAPPORT ENTRE LE MESSENGER DE DIEU ET DIEU	14
1.4.1. Cas où la distinction est nette	14
1.4.2. Cas où il y a identification entre le messager de Dieu et Dieu	15
1.4. 3. Explications	15
CHAPITRE 2.....	18
LES MESSENGERS DE DIEU DANS LE CYCLE D'ABRAHAM.....	18
2.1. LE MESSENGER D'ADONAI ET HAGAR : GN 16,1-16	18
2.1.1. Le texte : Gn 16, 1-16.....	18
2.1.2. Délimitation et structure	19
2.1.2.1. Délimitation du texte	19
2.1.2.2. Structure	20
2.1.3. L'intrigue	22
2.1.3.1. L'exposition (v.1)	22
2.1.3.2. Complication (v.2-6)	23
2.1.3.3. L'action transformatrice (v. 7-14) : le messager d'Adonai	25
2.1.3.4. Le dénouement (v. 15-16)	31
2.1.4. Synthèse : implications de l'intervention du messager d'Adonai	32
2.2 LE MESSENGER D'ELOHIM ET HAGAR GN 21, 8-20	33
2.2.1 Le texte	33
2.2.2. Délimitation et structure	34
2.2.2.1. Délimitation du texte	34
2.2.2.2. Structure du texte.....	35
2.2.3. Lecture	35

2.2.3.1. L'exposition (v. 8-14a).....	35
2.2.3.2 La complication (v. 14b-16).....	40
2.2.3.3 Action transformatrice : l'intervention du messager d'Elohim (v. 17-18).....	41
2.2.3.4. <i>Le dénouement</i> (v. 19)	44
2.2.3.5. L'épilogue (20-21).....	44
2.2.4. Synthèse.....	45
2.3. LOTH ET LES MESSAGERS: GN 19,1-29	47
2.3.1. Le texte : Gn 19,1-29.....	47
2.3.2. Délimitation et structure	48
2.3.2.1. Délimitation du texte	48
2.3.2.2. Structure	49
2.3.3. Lecture	50
2.3.3.1. L'exposition (v. 1-3).....	50
2.3.3.2. La complication (v. 4-9)	52
2.3.3.3. L'action transformatrice (v. 10-23)	53
2.3.3.4. Le dénouement : la destruction de Sodome et de Gomorrhe (v. 24-28).....	56
2.3.3.5. L'épilogue : Elohim sauve Loth à cause d'Abraham (v. 29).....	57
2.3.4. Le rapport entre Adonaï et les messagers.....	58
2.3.4.1. Messagers au service d'Adonaï	58
2.3.4.2. Adonaï, comme un protagoniste distinct	60
2.3.5. Synthèse.....	62
2.4 ABRAHAM ET LE MESSAGER D'ADONAÏ : GN 22,1-19	63
2.4.1. Le texte	64
2.4.2. Délimitation et structure	65
2.4.2.1 Délimitation du texte	65
2.4.2.2. Structure.....	65
2.4.3. Lecture	68
2.4.3.1. L'exposition (v. 1-2).....	68
2.4.3.2 La complication (v. 3-10)	69
2.4.3.3 La résolution en deux phases (v. 11-18).....	71
2.4.3.3.1 Première phase (v.11-14).....	71
2.4.3.3.2 Deuxième phase (v. 15-18).....	72
2.4.3.4 <i>L'épilogue</i> (v. 19)	73
2.4.4 Le messager d'Adonaï	74
2.4.4.1. Le rapport entre Elohim et le messager d'Adonaï.....	74

2.4.4.2. Le changement de dénomination.....	76
2.4.4.3. «Messager d'Adonaï » au lieu de « messager d'Elohim »	77
2.4.5 Synthèse.....	79
2.5. « SON MESSENGER » : GN 24,7.40 (24,1-67)	80
2.5.1 Un extrait du texte : Gn 24,1-9.40	80
2.5.2 Situation et contenu	81
2.5.2.1 Situation.....	81
2.5.2.2 Contenu : le contexte narratif des deux occurrences de « son messager »	81
2.5.3 Le messager d'Adonaï	83
Conclusion partielle.....	85
CHAPITRE 3.....	86
LES MESSENGERS DE DIEU DANS LE CYCLE DE JACOB.....	86
3.1 LE MESSENGER D'ELOHIM EN GN 28,12 (28,10-21)	86
3.1.1 Le texte	86
3.1.2 Situation, délimitation et structure.....	87
3.1.2.1. Situation et délimitation.....	87
3.1.2.2. Structure	87
3.1.3 Lecture	88
3.1.3.1. L'exposition (v. 10-11).....	88
3.1.3.2. Le songe : Jacob sur les pas d'Abraham et d'Isaac (v. 12-15)	89
3.1.3.3 La réaction de Jacob (v. 16-22)	90
3.1.4 Les messagers d'Elohim.....	92
3.1.5 Synthèse.....	94
3.2 LE MESSENGER D'ELOHIM EN GN 31,11	95
3.2.1 Le texte : Gn 31,1-13.....	95
3.2.2 Situation, structure et contenu	95
3.2.2.1 Situation.....	95
3.2.2.2 Structure et contenu	96
3.2.3 Le messager d'Elohim	97
3.3 LES MESSENGERS D'ELOHIM ET LES MESSENGERS DE JACOB EN GN 32,1-14A.	
.....	99
3.3.1 Le texte : 32,1-14a	99
3.3.2 Situation, structure et contenu	99
3.3.2.1. Situation.....	99
3.3.2.2. Structure et contenu de Gn 32,1-14a	100

3.3.3 Les messagers d'Elohim.....	102
3.3.4 Synthèse.....	104
3.4. LE MESSAGER EN Gn 48,16.....	105
3.4.1 Le texte : Gn 48,1-20.....	105
3.4.2 Situation, structure et contenu	106
3.4.2.1. Situation.....	106
3.4.2.2. Structure et contenu	106
3.4.3 Le messager	108
3.4.4 Synthèse.....	110
Conclusion partielle.....	111
CONCLUSION GENERALE	112
BIBLIOGRAPHIE	115
TABLE DES MATIERES.....	120