

Université catholique de Louvain-la-Neuve



Faculté de Théologie

Etude de la fonction narrative des récits de rêves-
messages dans les récits de la Genèse

Mémoire présenté par SALMAN Emine
En vue de l'obtention du grade de Master en Etudes Bibliques

Promoteur : André WENIN

Louvain-la-Neuve 2012

Remerciements

Je souhaite tout d'abord remercier mon promoteur, le Professeur André Wénin, pour son accompagnement précieux, son temps et ses conseils éclairants. Je le remercie encore de m'avoir appris à lire un texte biblique.

Je remercie également mes proches et Thomas pour leur soutien sans relâche et leur aide au quotidien.

Je désire enfin remercier Danielle, sans qui je n'aurais peut-être jamais osé faire ce master et qui m'a guidée et soutenue ; et Florence Hosteau pour ses encouragements à tenter cette aventure.

Introduction

La fonction narrative des récits de rêves-messages dans la Genèse

*« Durant la nuit, les âmes sont unies à Dieu, les buts sont atteints :
celui qui a pénétré les mystères de la nuit, a le cœur lumineux comme le jour »*

Djalâl ud-Dîn Rûmî¹

Le texte biblique recèle des trésors cachés de ténèbres et de lumière, il est tissé du fil de la vie des hommes, taché du sang de ses écorchures, teinté de toutes les couleurs de son cœur, des plus sombres aux plus éclatantes. Les hommes qui peuplent l’Ancien Testament sont comme nous de chair et d’os, se frayant un passage dans le labyrinthe de la vie avec difficulté, cherchant le bonheur... Et c’est là qu’ils trébuchent !

Les personnages que nous approchons au cours de nos lectures sont rencontrés par Adonaï dans des situations rarement idylliques et la relation qui s’établit entre eux est souvent bousculante, toujours féconde, parfois harmonieuse. Ces femmes et ces hommes de l’Ancien Testament sont-ils à l’origine de l’humanité ? S’ils ne le sont pas d’un point de vue chronologique, ils habitent la profondeur des sources essentielles de la vie. Cette source rejoint notre infatigable recherche de sens, celle qui emplit tout notre temps, et nous offre de grandir, de nous mettre debout, d’oser nous lever pour devenir humains.

Les récits du livre de la Genèse ont ce caractère mythique qui nous met en relation avec l’essentiel et c’est pourquoi il nous parle. Les patriarches n’ont rien d’héroïque et leurs errances, leurs chemins, leurs détours disent toute la difficulté de l’accomplissement d’un homme. Quand ils rencontrent Adonaï, c’est dans leur chair que s’inscrit l’alliance porteuse de vie et c’est dans leurs relations avec leurs frères qu’elle prend son sens.

*« Si l’on désire un amour qui protège l’âme contre les blessures,
il faut aimer autre chose que Dieu. »*

Simone Weil²

Ces textes nous font rêver car ils disent la difficulté et la beauté de ce combat mené pour être, enfin, homme ! Quand alors Adonaï vient marcher dans les rêves de l’homme, quand il dépose en ce lieu intime un message vital, le songe prend une dimension particulière. Il n’est pas seulement le phénomène psychique et physiologique que nous connaissons tous, il n’est pas non plus un idéal désincarné ressemblant à nos rêveries, il est un espace et un temps primordiaux, il est l’écrin d’une naissance à venir.

¹ Extrait tiré des *Odes mystiques* du poète soufi, issu de KELEN J., *Les soleils de la nuit. Et la nuit comme le jour illumine*, Paris, 2008, p. 133.

² WEIL S., *La pesanteur et la grâce*, Paris, 1991, p. 122.

De tous les récits de rêves du livre de la Genèse, nous avons choisi de traiter ceux qui contiennent un message divin. Ils sont loin de couvrir tout le genre « rêve » puisqu'à côté des rêves-messages, on peut lire également plusieurs récits de rêves dits symboliques. Ces derniers ne contiennent pas spécifiquement de référence à Adonaï et se présentent davantage comme des rêves « naturels ». Pour ce qui concerne la Genèse, cette catégorie est illustrée par les rêves du cycle de Joseph. Dans le cadre de cette étude, nous nous limiterons donc à l'analyse de trois péripécies : Gn 20, 1-18 ; Gn 28,10-22 ; Gn 31,1-54. Ces trois récits trouvent place au sein de deux grands cycles, celui d'Abraham (Gn 20) et celui de Jacob (Gn 28 et 31). Le premier présente le rêve du roi Abimélek. Le second cycle comporte deux songes de Jacob (Gn 28,10-22 et 31,11-13) et de Laban (Gn 31,24). En plus de ces deux groupes de rêves, il existe d'autres textes qui ne sont pas explicitement des récits de rêves. Néanmoins, certains exégètes les considèrent comme tels. Deux d'entre eux, Gn 15,1-21 et 46,2-4 sont effectivement sujets à débat. Le premier comporte une vision et une torpeur d'Abraham, et le second rapporte une « vision nocturne » de Jacob. Il aurait été intéressant de traiter ces deux récits et d'observer en quoi ils peuvent ou non être assimilés à des récits de rêves-messages. Toutefois, une étude sérieuse requiert une analyse minutieuse et les limites d'un mémoire ne permettent pas l'exhaustivité souhaitable.

Ce choix repose sur plusieurs motifs. Le corpus de la Genèse comportant des rêves était trop vaste et les traiter tous aurait permis seulement une étude superficielle. Les rêves-messages concernant fort naturellement la relation entre l'humain et le divin, enjeu majeur de la Genèse, il nous a paru intéressant de voir comment le récit de tels rêves s'insère dans cette thématique. Par ailleurs, ces récits ont souvent été étudiés d'un point de vue historique, particulièrement en lien avec les cultures du Proche-Orient ancien, ou ont été abordés essentiellement sous l'angle du contenu du message divin et non pour leur forme spécifique de rêves. Or, l'approche narrative peut, sur ce point, aider à mieux comprendre pourquoi certains messages divins arrivent à un homme dans le rêve. Se concentrer sur cette catégorie de rêves permettait d'en approfondir suffisamment la lecture pour pouvoir, après analyses, dégager une cohérence interne à ce groupe et tenter de répondre à deux questions fondamentales :

- Quelle fonction narrative remplit le rêve dans ces récits ?
- Pourquoi le narrateur choisit-il le rêve plutôt que d'autres formes de communication du divin avec l'homme ?

Ce sujet est, par nature, au cœur d'un faisceau de dimensions différentes : culturelle, littéraire, théologique et scientifique. Tous ces aspects ont été envisagés, même si certaines approches ont été privilégiées. Une des difficultés résidait dès lors dans la manière de présenter l'étude et d'y imbriquer, dans d'une architecture cohérente, la variété des regards à poser.

Nous avons pris le parti d'exposer les résultats de notre recherche selon une logique évolutive rejoignant les étapes successives de la démarche méthodologique.

Ainsi, le lecteur est d'abord invité à découvrir la place du rêve dans les cultures du Proche-Orient ancien. En effet, la perception du rêve comme lieu particulier de rencontre de deux mondes, le naturel et le surnaturel, est universellement partagée. Il est donc souhaitable, avant d'aborder les

textes bibliques, d'esquisser l'arrière-plan culturel du phénomène onirique dans les civilisations voisines d'Israël.

Une fois le décor planté, nos récits peuvent être abordés selon la démarche de l'analyse narrative. Cette méthode impliquant le lecteur dans un dialogue avec le texte, on a d'abord procédé à une étude personnelle des récits, indépendamment des interprétations véhiculées par les nombreux commentaires exégétiques et théologiques existants. Un long travail d'appropriation du texte et une première mise en forme de l'interprétation qui se construisait ont été réalisés en premier lieu, et constituent le corps principal du mémoire. Ce n'est qu'après cette phase d'étude plus personnelle que nous avons enrichi le traitement du thème avec l'apport de la littérature scientifique.

A l'issue de ce processus, nous abordons les deux questions préliminaires et essayons de définir la ou les fonctions narratives remplies par le rêve-message dans ces récits, ainsi que la spécificité de la forme « rêve » en tant que moyen de communication divine.

Enfin, un profil-type du rêve-message dans la Genèse sera proposé à partir de l'observation des quatre songes étudiés ; il permettra de caractériser le genre.

Le mémoire suit donc la progression du travail, de sorte que le lecteur puisse participer à la démarche méthodologique suivie.

D'un point de vue technique, il est important de signaler dès maintenant que la littérature scientifique du présent travail est référenciée en note, en début de chaque analyse textuelle. Bien entendu, lorsqu'un apport extérieur est utilisé pour l'analyse, il est précisément mentionné en note. Enfin, certains ouvrages majeurs sur le sujet ont été indispensables à notre étude, et l'ont donc influencée. En voici la brève présentation :

Le premier travail traitant du ce sujet est celui d'Ernest Ludwig EHRICH, qui fut l'un des précurseurs avec son ouvrage *Der Traum im Alten Testament*, Berlin, 1953. L'auteur effectue une distinction principale entre deux types de rêves : les songes symboliques, qui requièrent une interprétation, et les songes messages, étudiés dans le cadre des rites de l'incubation dans l'ancien Israël. Selon lui, seuls les rêves symboliques sont susceptibles de constituer un matériau pertinent à une étude consacrée aux rêves, les autres n'étant, à ses yeux, qu'une forme littéraire.

Une approche parallèle a également été réalisée pour les récits oniriques du Proche-Orient ancien par Adolf Leo OPPENHEIM dans son ouvrage conséquent *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, Paris, 1959. Le matériel de l'auteur est principalement constitué de sources mésopotamiennes et égyptiennes. Néanmoins, sa fine analyse sert véritablement de base à toute étude sur le rêve dans l'Antiquité.

Une autre étude et non des moindres est celle de Jean-Marie HUSSER, *Le songe et la parole Etude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël*, Berlin, 1994. La démarche entreprise est principalement littéraire et structuraliste ; elle constitue une base essentielle à notre travail.

Enfin, Diana LIPTON a réalisé une étude des rêves-messages de la Genèse, *Revisions of the night, Politics and Promises in the Patriarchal Dreams of Genesis*, Londres, 1999. Le point de vue qu'elle adopte est, comme le montre le titre, orienté vers la question précise de la promesse. L'auteure a également à cœur de démontrer l'influence majeure de l'époque exilique et postexilique sur la rédaction et sur les rêves de la Genèse. Bien que ce ne soit pas l'optique de notre démarche, son travail très riche est d'une aide précieuse.

Il est temps, maintenant, d'explorer le monde onirique que nous présente le Proche-Orient de l'Antiquité.

Chapitre I : Introduction au rêve

1. Le rêve comme processus physiologique

Nous en déplaie, le rêve n'est pas un sujet propice à la rêverie ! Il est au contraire une chose très sérieuse. Ce sérieux, il le tient de ce qui vient du plus profond de l'être humain, avec une étrangeté qui lui est propre et de ce qu'il communique mystérieusement ce qu'on ne veut ni voir, ni savoir en état de veille.

Maintenant que nous sommes prévenus, il est temps de comprendre de quoi il retourne concrètement lorsqu'on parle du phénomène onirique. Les recherches récentes ont montré que le rêve survient pendant une phase de sommeil spécifique que les scientifiques nomment « sommeil paradoxal » (SP).³ Le sommeil se compose de quatre phases successives appelées « sommeil lent » car elles tendent à ralentir les activités électriques de notre cerveau. Au cours de la nuit, survient étrangement le sommeil paradoxal qui interrompt le cycle du sommeil lent environ cinq fois. Cet état de sommeil s'accompagne d'une rehausse de l'activité oculaire et cérébrale en même temps qu'il provoque une atonie musculaire. On pourrait le résumer comme ceci : pendant le sommeil paradoxal, notre cerveau fonctionne comme en état de veille mais le corps est paralysé. C'est à cette période que le rêve est relié.⁴

« *Le rêve est une activité programmée du cerveau* », écrit Jouvét.⁵ Cette programmation cérébrale est encore plus étrange lorsqu'on sait que les mammifères rêvent aussi.⁶ Or, c'est dans les phases de rêve, qui provoquent une paralysie totale, que l'animal sauvage est le plus en danger. D'ailleurs, les scientifiques ont remarqué que les animaux domestiques rêvaient plus longtemps que les autres, ce qui s'explique par le contexte rassurant dans lequel ils vivent. En fait, le début du sommeil qui est très léger est une protection mise en place par le cerveau pour empêcher le sommeil paradoxal de survenir tant que l'animal ne se sent pas vraiment en sécurité.

Cette brève mise en contexte du processus du rêve, manifeste déjà que celui-ci semble être contre nature puisqu'il met le dormeur en danger. Et pourtant, il sert à quelque chose. De cela, les scientifiques sont certains. Mais quand il s'agit de définir une ou plusieurs fonctions du rêve avec certitude, les avis divergent. Il existe deux tendances majeures, celle qui attribue au rêve une fonction de mémorisation et celle qui lui attribue une fonction d'oubli permettant l'individuation psychologique.

³ Actuellement, certains émettent l'hypothèse que le sommeil lent comporte aussi une activité cérébrale et que le rêve peut également apparaître lors de cette phase pour trouver son aboutissement dans le sommeil paradoxal. JOUVET M., *Le sommeil et le rêve*, pp. 219-221.

⁴ Pour ce paragraphe, voir *Ibidem*, chapitre IV, pp. 79-105. DEMENT W.C., *La psychophysiologie du rêve*, in CAILLOIS R. sous la dir. de, *Le rêve et les sociétés humaines*, pp. 64-85. NATHAN T., *La nouvelle interprétation des rêves*, pp. 71-74.

⁵ JOUVET M., *Ibidem*, p. 81.

⁶ Une série d'expériences, apparemment indolores, furent faites sur le chat. Celui-ci rêve, on en est certain. En effet, après l'ablation du centre nerveux qui produit la paralysie pendant le sommeil paradoxal, le chat endormi et en plein rêve, se met à bouger et à vivre son rêve sans être conscient. Cette expérience a permis d'établir avec certitude la relation manifeste entre le rêve et le sommeil paradoxal. Voir JOUVET, *Ibidem*, pp. 92-95.

Cet aspect du rêve est neurophysiologique. Toutefois, une autre voie « scientifique » doit être explorée car la neuroscience n'ouvre pas la porte de la compréhension de l'image onirique. Il s'agit bien sûr de la psychanalyse qui a tenté de relever ce défi. L'objectif n'est pas de discuter la question de la psychanalyse, de ses tendances, ni de sa compatibilité avec les rêves que nous allons étudier⁷, mais bien de compléter notre approche globale du rêve en tant que phénomène scientifique.

S'il n'est pas le premier à s'être intéressé à l'interprétation des rêves, Sigmund Freud a ouvert la voie de la psychanalyse et de l'inconscient. Selon lui, le rêve est la voie principale vers l'inconscient de l'homme. A travers l'imagerie onirique, s'exprime un message. Celui-ci provient d'un désir refoulé par la conscience et libéré de manière détournée lors du sommeil. Le scientifique s'est également penché sur le fonctionnement du rêve et il a identifié quatre mécanismes⁸ :

- Le principe de condensation permet de condenser les données en quelques images. Il s'agit de qu'on appelle le contenu latent et le contenu manifeste. Le premier peut être très important alors que le second le comprime en une image.
- Le principe de déplacement est un glissement qui se produit par association et qui rend obscur le contenu manifeste.
- La figurabilité permet des connexions entre les images qui traduisent les pensées et qui sont à priori totalement disloquées les unes des autres.
- L'élaboration secondaire rend au tout et à ses mécanismes une façade cohérente.

Le rêve est donc l'expression déguisée d'un désir profond sans cesse refoulé. L'aspect codé du rêve est une nécessité mise en place par le psychisme pour rendre le désir révélé acceptable pour le rêveur.

Un des disciples de Freud, C.G. Jung s'est détaché de son maître en élaborant la conception d'un inconscient collectif. Selon lui, l'homme a un inconscient individuel mais aussi collectif, héritage des archétypes universels humains.⁹ L'archétype est une sorte de symbole qui, traversant les âges, a fini par acquérir une signification universellement valable. Les théories jungiennes sont particulièrement intéressantes lorsqu'on tente d'analyser des contes ou des rêves, constitués d'archétypes.¹⁰

⁷ Cette question sera abordée dans le troisième point de ce chapitre.

⁸ CHEMAMA R., *Dictionnaire de la psychanalyse*, pp. 250-251.

⁹ JUNG C.G., *Dialectique du moi et de l'inconscient*, pp. 23-47.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 132-133 ; CAHEN R., *La psychologie du rêve*, in CAILLOIS R. et VON GRUNEBaum G.E., sous la dir. de, *Le rêve et les sociétés humaines*, pp. 102-126 ; JUNG C.G., *L'âme et la vie*, pp. 71-99.

2. Le rêve et l'homme antique

« Cette longue histoire (du rêve) remonte aux origines de l'homme : combien de temps a-t-il fallu devant la répétition nocturne de l'imagerie fantastique du rêve pour que jaillisse l'interrogation capitale qui est à l'aube de l'humanité ? Il doit exister "quelque chose" d'immatériel, l'"esprit" ou l'"âme", qui sont fondamentalement différents du corps matériel. »¹¹

Le rêve est bien intemporel. Il relie l'homme moderne au tout premier être humain. Nous ne saurons jamais quelle fut sa réaction, ni celle de ses semblables face au phénomène onirique. De même, nous ne saurons jamais ce que le rêve représentait pour lui. Cependant, lorsque la sédentarisation et l'écriture ont permis aux hommes de fonder les premières civilisations, le matériel onirique a lui aussi commencé à être immortalisé. De ce matériel, ne nous est parvenue qu'une partie, mais elle est suffisante pour approcher l'idée que ces cultures avaient du rêve.

Il n'est pas possible de parler de toutes les cultures : il faudrait en effet plusieurs volumes encyclopédiques. Puisque notre étude porte sur les textes de la culture hébraïque, nous estimons légitime de survoler la pensée onirique des deux grandes cultures voisines principales : l'Égypte et la Mésopotamie.

a. Une question de méthode

Le matériel onirique nous est parvenu sous forme littéraire : les sources dont nous disposons proviennent des inscriptions royales, d'épopées ou de contes et de corpus qui listent toute sorte de rêves en en donnant une interprétation ; c'est ce que les orientalistes appellent « la clé des songes ».

Il est donc primordial de bien comprendre qu'il y a une différence considérable entre les écrits de ces époques à propos des rêves et le rêve comme processus naturel. En effet, à travers ces témoignages, nous n'avons pas directement accès au rêve, si rêve il y a eu. C'est d'ailleurs cet aspect qui pose le problème de l'intérêt de la psychanalyse pour approcher ces textes, nous y reviendrons. Lorsque nous étudions un matériel comme celui-là, il convient de recourir à une certaine méthode fondamentale de définition et de classification. Ce travail préalable a été réalisé par A.L. Oppenheim dans son ouvrage consacré aux rêves et à leur interprétation dans le Proche-Orient ancien.¹²

Il existe trois types fondamentaux de rêves : les rêves-messages, les rêves dits symboliques ou allégoriques et les rêves d'incubation. Ces catégories générales sont bien sûr toujours sujettes à subdivisions, car certains rêves peuvent entrer aussi bien dans deux catégories que dans aucune d'elles. Prenons par exemple le rêve de Jacob en Gn 28 qui peut tout aussi bien être apparenté aux rêves-messages ou aux rêves symboliques sans pour autant en comporter les caractéristiques adéquates.¹³ Conviendrait-il pour autant de créer un type propre ? Néanmoins, tout récit de rêve en soi est unique. Même lorsqu'il s'agit d'un songe royal dont le but précis ressort clairement du récit qui en est fait, le rêve est toujours différent des autres. Dès lors, vouloir trouver une « case » dans laquelle chaque rêve entrerait exactement reviendrait à établir autant de classifications qu'il y a de

¹¹ JOUVET M., *Le sommeil et le rêve*, p. 38.

¹² OPPENHEIM A.L., *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*.

¹³ Le texte sera étudié plus loin dans le mémoire. Nous aborderons en détail sa complexité qui amène à la difficulté de le classer.

rêves, ce qui entraînerait une typologie inutile autant qu'infinie. Il existe donc trois familles principales de rêves dont voici un essai de définition¹⁴.

- Le *rêve-message* est un rêve dans lequel le rêveur reçoit un message d'une divinité. Le rêve est alors un simple *cadre*, un *espace* au sein duquel une divinité entre pour parler à l'homme endormi.
- Le *rêve symbolique* est un rêve à imagerie fantastique qui requiert une interprétation. Il est généralement considéré comme divinatoire car il recèle une vérité sur le rêveur et sur son avenir.
- Le *rêve d'incubation* est un rêve-message mais il est provoqué par l'homme dans l'espoir de recevoir un message divin : cet homme se rend généralement dans un lieu sacré en raison d'un problème personnel, il attend le sommeil pour que le dieu pénètre son rêve et lui révèle la réponse espérée.

Ces éléments sont communs aux cultures antiques du Bassin méditerranéen. Un autre l'est encore : il s'agit de leur rapport à la réalité. La vision de la réalité et du monde qu'avaient les Anciens n'était pas du tout semblable à la nôtre. Comme le remarque très justement R. Caillois, on a longtemps soutenu que l'importance accordée aux rêves dans les cultures anciennes était due à ce qu'elles ne faisaient pas de différence entre le réel et l'irréel, entre le rêve et l'état de veille.¹⁵ Ce n'est pas tout à fait juste. La différence, en effet, ne provient pas de la perception mais du statut de la réalité. R. Caillois l'a d'ailleurs très bien écrit : « Ils [les Anciens] savent parfaitement ce qui est rêve et ce qui est veille, mais ils n'attribuent pas moins de réalité au rêvé qu'au vécu. Parfois, plus impressionnés par le rêve, ils lui accordent plus de poids qu'à la simple et banale perception et se persuadent alors qu'il porte témoignage d'une réalité supérieure. Autrement dit, la distinction est faite, mais il ne s'ensuit pas que rêve paraisse illusoire et la veille incontestable. »¹⁶

Le rêve est donc une porte ouverte sur un autre monde bien réel mais simplement invisible à l'homme en état de veille. Il est l'autre versant du monde intelligible dans lequel l'homme vit. En cela, il faut reconnaître que les Anciens n'étaient pas très loin de la conception de la psychanalyse. C'est d'ailleurs cette vision des choses qui les a poussés à fournir une interprétation aux songes.

b. L'Égypte

La civilisation égyptienne fait grand cas des rêves. Dans cette culture adoratrice du soleil, la nuit et le sommeil sont perçus comme la mort. Le hiéroglyphe signifiant « dormir » et « la mort » est d'ailleurs le même. Le sommeil plonge l'Égyptien dans une mort artificielle et temporaire et le dormeur rejoint involontairement le monde du chaos ou le monde incréé dans lequel vivent démons, génies, morts et dieux. Il y a donc une véritable crainte de la nuit et du sommeil. C'est ainsi que les Égyptiens avaient recours à la magie pour contrer le monde angoissant du sommeil. Ils utilisaient un chevet de la forme de l'horizon *akhet*, du nom de *wrs*, forme intensive de la racine *rjs*, ce chevet permet d'être éveillé,

¹⁴ La classification est reprise à OPPENHEIM A.L., *Le rêve*. Voir également HUSSER J.-M., *Le songe*, in *DBS* n° 12 (1996), col. 1443-1447.

¹⁵ CAILLOIS R., *Prestiges du rêve*, in CAILLOIS R. sous la dir. de, *Le rêve et les sociétés humaines*, p. 27.

¹⁶ *Ibidem*.

soit de rêver. Une formule magique était inscrite sur ce repose-tête pour éloigner les forces malfaisantes.¹⁷ Par contre, le mot « rêve » « *rswt* » vient de la racine « *rjs* » « *veiller, être éveillé* ». Dans la terreur de la nuit donc, le rêve est un autre état de veille.

« Le dieu a créé les rêves afin d'indiquer le chemin au rêveur quand il est aveugle. »¹⁸

Tout rêve était considéré comme une communication divine, qu'elle soit donnée sous forme de message ou de manière symbolique. Les rêves-messages furent dans un premier temps le fait de hauts personnages, les principaux bénéficiaires étant les pharaons, et ils nous sont parvenus par des inscriptions royales.¹⁹ Dans le rêve nocturne, la divinité vient toujours communiquer un message important au rêveur. Il y a une exception cependant, il s'agit du rêve du prince et futur pharaon, Thoutmôsis IV, dont le songe est raconté sous forme d'histoire. En voici un aperçu :

« (...) Un jour parmi les autres, le prince royal Thoutmôsis était venu se promener (dans le désert) ; à l'heure de midi, il s'assit à l'ombre de ce grand dieu (le grand sphinx), et le sommeil et le rêve s'emparèrent de lui, au moment où le soleil était à son plus haut point. Inconstata que la majesté de ce dieu sacrosaint parlait de sa propre bouche, comme un père qui s'adresse à son fils : "Regarde-moi, jette les yeux sur moi, ô mon fils Thoutmôsis ; je suis ton père, Hermakhis-Khépri-Rê-toum. Je t'accorde ma royauté sur terre (...) Mon visage est tourné vers toi, et mon cœur vole vers toi ; vois l'état où je suis, (...) le sable du désert sur lequel je trône s'avance vers moi (...) approche, vois, je suis avec toi et je suis ton guide !" (...) Le prince royal s'éveilla, parce qu'il venait d'entendre ce discours. Il reconnu que c'était la parole de ce dieu et il garda le silence en son cœur. » La suite de la stèle mentionne qu'une fois pharaon, Thoutmôsis n'oublia pas le dieu : il le délivra du sable et plaça la stèle entre ses pattes.²⁰ Cette stèle a effectivement été retrouvée à cet endroit par les archéologues.

Les messages délivrés dans les rêves royaux sont généralement garants des faveurs des divinités envers le souverain. Le cas du rêve de Thoutmôsis, où la divinité assure au rêveur son soutien et lui demande une aide est assez rare.²¹ Trois thèmes sont caractéristiques de ces messages.

- (1) L'annonce de la victoire dans une bataille avec un soutien de la divinité. Le dieu aide ou encourage le rêveur sans demande particulière comme l'illustre ce rêve du roi Mérenptah : « *Alors Sa Majesté vit, en rêve, comme si une statue du dieu Ptah se tenait debout devant elle (...) Il lui parla : "Prends, lui dit-il en lui tendant le glaive du combat, et chasse toute crainte de ton cœur."* »²²
- (2) La demande d'un dieu concernant principalement le soin d'un sanctuaire comme dans le cas du rêve du prince Thoutmôsis IV.

¹⁷ HUSSER J.-M., *Le songe*, col. 1467-1468. SAUNERON S., *Le songe*, pp. 20-21.

¹⁸ Extrait du papyrus Insinger 32,13. LÉVÊQUE J., *Sagesse de l'Égypte ancienne*, p. 97.

¹⁹ Voir par exemple le rêve d'Aménophis II, de Mérenptah, de Séthos, de Ptolémée Sôter.

²⁰ SAUNERON S., *Les songes et leurs interprétation dans l'Égypte ancienne (SO II)*, pp. 23-24.

²¹ Voir par exemple le rêve de Ptolémée Sôter où le dieu, sous la forme du colosse d'Hadès, lui ordonne de faire transporter la statue à Alexandrie. Mais le texte ne dit pas pour quelle raison. SAUNERON S., *Ibidem*, p. 28.

²² *Ibidem*, pp. 24-25.

(3) Enfin, l'annonce de la royauté, ce qu'encore une fois le rêve du prince Thoutmôsis illustre très bien.²³

Certains rêves sont également transmis par les contes. Malheureusement, les témoins sont tous fragmentaires, ce qui rend leur étude difficile.²⁴

Un autre versant du rêve est la question des pratiques qui y sont liées. L'Égypte en connaît deux : l'oniromancie et l'incubation. La première est attestée par la fameuse « Clé des songes ».²⁵ Il s'agit d'un recueil de rêves avec leur interprétation. La formule est minimale, mais elle atteste que l'homme égyptien pouvait à tout moment faire appel à ce « médecin du rêve », pour l'aider à décrypter le message. Il ressort de cette liste que les rêves sont divisés en deux catégories : ceux qui présagent le bon et ceux qui présagent le mauvais. Ils se présentent sous une forme type : « *Si un homme/ une femme se voit en rêve.../ bon/ mauvais, cela signifie que...* ».

En voici quelques exemples : « *Si un homme se voit en rêve : voyant un serpent Bon, cela signifie provisions.* » « *Si un homme se voit en rêve : mâchant du concombre Mauvais, cela signifie que des traces naîtront sur sa route.* » D'autres formules existent également : « *Si une femme rêve qu'elle met au monde un chat, elle aura beaucoup d'enfants.* »

Ces rêves allégoriques, Oppenheim les appelle des rêves mantiques. En effet, il remarque que dans le Proche-Orient, l'interprétation est parfois basée sur un jeu de mots, de consonances ou de racines. Bien que l'étude n'ait pas été réalisée pour l'Égypte, on peut supposer que le procédé était le même. On a peu de documents autres que la « clé des songes » qui attestent l'oniromancie et pourtant, elle existait aussi pour des rêves plus complexes. L'oniromancien était généralement un prêtre dont ce n'était pas la seule charge.

La seconde pratique liée au rêve est celle de l'incubation. L'époque pharaonique ne fournit pas beaucoup de document où un rêve d'incubation est raconté.²⁶ Nous connaissons dès lors mal la place que cette pratique prenait dans la société de l'époque. Néanmoins, à l'époque hellénistique, l'incubation avait une grande popularité. La population allait régulièrement dans le temple de la divinité voulue pour rêver. L'oniromancien fut alors mis à rude épreuve, jusqu'à devoir rêver pour les autres ! En effet, afin que tout le monde ait sa chance, les personnes incapables de se déplacer jusqu'au temple souhaité, faisaient appel à un prêtre qui venait auprès d'elles recueillir le problème, il allait ensuite rêver à la place de ces personnes, interprétait le rêve et revenait donner la solution fournie par la divinité.²⁷

²³ HUSSER J.-M., *Le songe*, col. 1468.

²⁴ Voir par exemple le conte Méhitouset.

²⁵ Il en existe plusieurs, mais le meilleur témoin est le papyrus Chester-Beatty III qui date du Nouvel Empire. Voir SAUNERON S., *Ibidem*, pp. 32-38.

²⁶ Il y en a tout de même quelques-uns comme celui du conte de Méhitouset qui s'en alla pratiquer l'incubation pour trouver un remède à sa stérilité ; un autre conte relate qu'un magicien se rend au temple du dieu Thot pour recevoir un pouvoir supérieur à un concurrent nubien. Voir SAUNERON, *Ibidem*, pp. 41-43.

²⁷ Voir SAUNERON S., *Les songes*, pp. 40-52 Du même auteur, *Les prêtres dans l'ancienne Égypte*, pp. 183-185.

c. La Mésopotamie

Contrairement à l'Égypte, la civilisation mésopotamienne voyait en toute chose l'occasion de pratiquer la divination. Le rêve y était un moyen comme les autres de décoder les messages des dieux. Ce ne fut d'ailleurs pas le moyen le plus répandu.²⁸

Le vocabulaire onirique varie selon la culture. En akkadien, le mot « rêve » est *suttu* qui dérive de la racine *sittu* signifiant « sommeil ». En sumérien, le rêve est rendu par *ma.mu*, ce qui veut dire littéralement « création de la nuit ».²⁹ Alors qu'en Égypte, le rêve n'avait pas de dieu attribué, la Mésopotamie en a trois ; l'étymologie de leur nom peut être utile pour mieux appréhender leur conception du rêve. Il y a le dieu-rêve *Ma.mu*, *Anzaqar* et *Zaqiqu*.

Ma.mu signifie « dieu-rêve » en sumérien. Il est apparenté au dieu soleil Shamash dont il est le fils ou la fille. Le sexe varie selon les sources. Néanmoins, le frère de *Ma.mu* s'appelle *Sigsig* dont le pendant akkadien est *Zaqiqu* « le zéphire ». Nous pouvons déjà déduire de là que le dieu des rêves est proche d'un souffle ou d'un vent. Le troisième dieu est *Anzaqar*, un démon ; l'étymologie de son nom signifie « le pilier » et « le souvenir ».³⁰

Le rêve était aussi considéré comme un message divin, peu importe sa forme. Les premiers personnages à bénéficier de rêves-messages sont les rois. Par conséquent, les inscriptions royales constituent une source importante à ce propos. Nous connaissons par exemple les rêves des rois Assyriens comme Assurbanipal visité par la déesse Ishtar dans un rêve.³¹ Le rêve du roi Nabuchodonosor est rapporté par Nabonide, son successeur. Le premier vient visiter le second et lui raconte un rêve qu'il avait fait jadis.³² Dans un autre genre littéraire, nous pouvons trouver des échos du rêve-message. L'exemple le plus connu est celui de l'épopée de Gilgamesh, lorsque son ami Enkidu lui conte son rêve.

Parfois, ce message est voilé : il s'agit du rêve symbolique. Celui-ci est toujours associé à son interprétation, ce qui constitue évidemment un élément intéressant pour le chercheur moderne. Ce type de rêves dont l'imagerie est allégorique peut fournir un message allégorique lui aussi, comme c'est le cas dans l'épopée de Gilgamesh.³³

Les pratiques liées au rêve sont, comme en Égypte, l'oniromancie et l'incubation. L'oniromancien était appelé *Sali'u*, il était un prêtre de rang inférieur et pouvait être un homme ou une femme. On connaît mal son statut car on ne dispose de presque aucune sources à son propos.

Ceci nous amène à une nouvelle « clé des songes » ; mais cette fois, elle est assyrienne. Il semble qu'elle soit tardive et qu'elle ait pu être influencée par la clé des songes égyptienne. Elle se forme

²⁸ BOTTÉRO J., *Mésopotamie*, p. 197. OPPENHEIM A.L., *Rêves divinatoires dans le Proche-Orient ancien*, in CAILLOIS R., sous la dir. de, *Le rêve et les sociétés humaines*, p. 325.

²⁹ OPPENHEIM A.L., *Le rêve*, p. 16. BOTTÉRO J., *Mésopotamie*, p. 202.

³⁰ Ibidem, pp. 32-34 ; 43-46.

³¹ Ibidem, pp. 81-82.

³² Ibidem, pp. 86-92.

³³ Ibidem, pp. 95-97.

d'une manière parallèle à la précédente. Nous pouvons citer par exemple³⁴ : « *Si un homme rêve qu'il monte au ciel : ses jours (sur terre) sont courts.* » « *Si un homme rêve qu'il fait un voyage au pays de Yamutbal : il endurera des peines amères* » « *S'il mange de la chair de chien : rébellion, non réalisation de ses désirs.* »

Comme nous l'avons signalé en parlant de la clé des songes égyptienne, l'oniromancien se basait principalement sur les jeux de racines ou sur des consonances pour décrypter les présages.

Enfin, l'incubation est sans doute la pratique la moins bien documentée. Il est certain que le rite était pratiqué mais les textes font en partie défaut. Grâce à un texte très fragmentaire découvert à Mari, nous avons quelques éléments. La tablette raconte qu'une dame va se coucher pour rêver. Une personne l'accompagne et se met à son chevet pendant la durée du rêve. C'est une sorte de devin qui interprète le songe à la fin du rite.³⁵ Une fois encore, c'est l'épopée de Gilgamesh qui offre un récit détaillé d'un tel rite :

« Au bout de trois jours, ils atteignirent la Montagne de (...) Alors devant Shamash, ils creusèrent un puits (...) Puis Gilgamesh monta au faite de la montagne versa de la farine-à-brûler pour Shamash en disant : "Montagne, apporte-moi un songe, promesse de bonheur !" Enkidu exécuta alors un rituel mantique pour Gilgamesh, tandis qu'une bourrasque passait et s'éloignait. Puis il le fit se coucher et l'enferma dans un cercle-enchanté (...) le sommeil qui se déverse sur les hommes tomba sur lui. A minuit, il se réveilla brusquement, se mit debout et raconta à son ami : "le songe que j'ai vu, mon ami, le voici (...)" »³⁶

Dans ce texte, l'incubation n'est pas pratiquée dans un lieu sacré dès le départ ; mais la libation, les offrandes et le cercle magique confèrent à ce lieu une forme de sacralisation.

Après cet aperçu rapide sur les rêves dans les civilisations voisines d'Israël, le temps est venu de voir comment le rêve y était conçu.

³⁴ Ibidem, pp. 159 ; 164.

³⁵ SASSON J.M., *Mari Dreams*, in *JAOS* 103 (1983), pp. 283-293.

³⁶ HUSSER J.-M., *Le songe*, in *DBS* 12, col. 1461-1462.

3. Le rêve et l’Ancien Testament

La culture hébraïque ancienne livre quelques récits de rêves à travers l’Ancien Testament. Il y a donc déjà une différence majeure d’avec les cultures précédentes, puisque nous n’avons pas d’inscriptions royales relatant des rêves « réels ». Il s’agit dès lors de rêves intégrés dans les récits comme c’est le cas pour l’épopée de Gilgamesh ou les contes égyptiens.

La terminologie du rêve se résume à un mot, *h^olôm*. Bien que les philologues soient certains de la traduction, l’étymologie du mot est encore peu claire. La racine *hlm* voudrait dire au dire « être fort, viril ». Il n’est pas impossible de voir dans cette association, une allusion à l’érection durant le sommeil, signe de virilité et, peut-être de cette manière, assimilé au rêve.³⁷

La littérature onirique de l’Ancien Testament n’est pas immense mais les trois types de rêves que nous connaissons en Égypte et en Mésopotamie y sont représentés. Les récits de rêves sont regroupés en deux corpus majeurs : le livre de la Genèse et le livre de Daniel. On en trouve deux autres, l’un au chapitre 7 du livre des Juges, l’autre au chapitre 3 du premier livre des Rois. Enfin, le rêve est également présent dans d’autres passages, non plus sous forme de récits mais par allusions ou mentions, comme nous le verrons par la suite.

a. Le rêve-message

Ce type de rêve regroupe quatre témoins, tous issus de la Genèse : le rêve d’Abimélek en Gn 20, ceux de Jacob en Gn 28 et en Gn 31 et celui de Laban, à nouveau en Gn 31. Ce sont les rêves qui nous occuperont dans le reste de cette recherche. Ces quatre textes sont des récits dans lesquels un rêve prend une place plus ou moins importante. Le rêve est constitué d’un message donné par Adonaï lui-même. Le message peut être accompagné d’une imagerie onirique comme en Gn 28 et 31 (Jacob).

C’est au narrateur que revient la tâche d’introduire le rêve. La formule type se présente comme ceci : « *Elohim vint vers... dans le rêve de la nuit et dit...* » Cette traduction littérale permet de mieux saisir la nature même du rêve-message. L’association de *h^olôm* avec *laylâ* forme une chaîne construite. En français, la traduction correcte serait : « dans un rêve, la nuit ». Toutefois, la littéralité a l’avantage de mettre en évidence un élément important : le rêve est un cadre dans lequel Adonaï vient parler à l’homme. Aussi, « dans le rêve » peut se comprendre comme désignant le phénomène onirique du rêve. Adonaï ne vient pas dans un rêve particulier, mais dans l’espace générique du rêve. Une autre précision est à apporter : le personnage ne rêve pas qu’Adonaï lui parle ; c’est bien la volonté du dieu que de s’introduire dans le cadre du rêve pour délivrer un message à l’homme qui dort.

La nature de ce type de rêve est délicate à situer avec exactitude car il ne s’agit pas d’un rêve produit par le psychisme humain. Il se trouve à la frontière du naturel et du surnaturel. De ce fait, L. Ehrlich estime qu’il ne constitue pas un apport important dans le cadre d’une étude sur le rêve. Il aurait, selon lui, une fonction purement « éthique » car il met une distance entre l’homme et Adonaï et rend ainsi la relation théologiquement acceptable.³⁸ Néanmoins, s’il est vrai que le rêve-message n’est pas un rêve « naturel » comme le songe symbolique, il s’agit d’un rêve malgré tout. Son apport propre

³⁷ Idem, col. 1483-1484.

³⁸ EHRlich L., *Der Traum*, p. 128.

est de témoigner d'une perception que les hommes anciens avaient du rêve. Au demeurant, le rêve n'est pas le seul moyen de communication entre le divin et l'humain : oracles, visions, messagers opèrent eux aussi – voire eux surtout – un lien entre les deux sphères. Or, la relation n'est pas présentée comme intime dans ces cas-là non plus. La position de L. Ehrlich est donc selon nous un peu trop radicale, bien que, rappelons-le, le rêve-message est une catégorie de rêves qui se situe à la frontière du phénomène physique et surnaturel.³⁹

Notons encore qu'un rêve-message peut être une réponse attendue lorsqu'un homme fait une demande à Adonaï. Ainsi, le roi Saül, en 1S 28,6, « *interrogea Adonaï mais Adonaï ne répondit pas, ni par les songes, ni par les sorts, ni par les prophètes.* »⁴⁰ Il devait donc être permis au roi de demander une réponse divine, qui pouvait intervenir en rêve. Ce pourrait être un vestige de la pratique de l'incubation ou d'un rite analogue.

b. Le rêve symbolique

Les rêves symboliques constituent le genre le plus représentatif de l'Ancien Testament. Dans le cycle de Joseph (Gn 37-50), les rêves symboliques sont très présents et jouent un rôle important. De plus, au chapitre 41, Joseph est appelé comme oniromancien à la cour de Pharaon. Ce cycle est à rapprocher d'un autre écrit, le livre apocalyptique de Daniel. Lui aussi, en plus de rêver, devient oniromancien à la cour du roi Nabuchodonosor. Ces deux hommes sont les deux interprètes de rêves, du moins reconnus comme tels, de l'Ancien Testament.⁴¹ Un dernier rêve de ce type est relaté en Jg 9, et il est le fait d'un soldat madianite.

Le songe symbolique ne met pas en jeu la présence divine. Il offre un message au rêveur mais, en plus qu'il demande à être décodé, il n'est pas dit explicitement venir d'Adonaï. Pourtant, vu le rôle que ces rêves endossent dans les récits, il est fort probable que certains soient des messages codés d'Adonaï, comme en Gn 41. Prenons deux exemples : dans le cycle de Joseph, alors que ce dernier est en prison en Egypte, les rêves de deux fonctionnaires de Pharaon, un échanson et un panetier, lui permettent de faire preuve d'un don, jusque-là inconnu, d'oniromancie. Lorsque Pharaon aura besoin d'un oniromancien pour décrypter le rêve qu'il ne peut comprendre, pas même avec l'aide des spécialistes égyptiens, Joseph sera tiré de sa prison pour l'éclairer. Grâce à ce don dont il laisse entendre qu'il le tient d'Elohim, il connaîtra une ascension sociale foudroyante. Il y a dès lors fort à parier que les rêves des fonctionnaires et de Pharaon ont été une manière détournée d'Adonaï de permettre à Joseph de se sortir d'une situation négative.⁴² Par ailleurs, Joseph dit explicitement que le songe vient d'Elohim en Gn 41,25.28.32.

Le rêve du soldat de Madian pourrait aussi être le fait d'Adonaï. En effet, lorsque Gédéon doit prendre les armes contre Madian, un soldat fait un rêve. Son compagnon l'interprète comme un mauvais présage pour l'armée de Madian. Aussi, Gédéon sort vainqueur du récit et libère Israël.

³⁹ J.-M. HUSSER ne suit pas non plus totalement EHRlich sur ce point. Voir HUSSER J.-M., *Le songe*, in *DBS*, col. 1486.

⁴⁰ CAQUOT A., *Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël*, in *SO II*, p. 115.

⁴¹ Les frères et le père de Joseph en Gn 37 s'essaient aussi à l'interprétation des rêves.

⁴² HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, pp. 246-247.

Certaines mentions du rêve en Job incitent d'ailleurs à penser que le phénomène onirique est d'origine divine. Alors qu'il s'adresse à Adonaï, Job dit (Jb 7,13-14) : « *Quand je dis : mon lit me consolera, ma couche apaisera mon trouble, (c'est alors que) tu m'effraies par des songes, que tu m'épouvantes par les visions.* » Même si le rêve a une connotation assez négative – sans doute d'ailleurs s'agit-il ici d'un cauchemar – Job le relie néanmoins à Adonaï. En Jb 33,14-16, il adopte un point de vue plus positif sur le rêve et il dit : « *(Adonaï parle) dans le songe, (dans la) vision nocturne, lorsque la torpeur s'abat sur les hommes, lorsqu'ils reposent sur leur couche. Alors il ouvre l'oreille des hommes.* »⁴³

c. Le rêve d'incubation

Ce dernier type de rêve suscite assez bien de discussions. Le seul qui soit reconnu unanimement comme tel est le rêve de Salomon à Gabaon en 1R 3. Le roi se rend dans un lieu saint et Adonaï le visite ; s'ensuit un dialogue d'une incroyable beauté. Au réveil, le roi se rend au sanctuaire pour offrir un sacrifice. Toutefois, certains exégètes assimilent d'autres récits aux récits de rêves d'incubation. Nous pouvons mentionner, à titre d'exemple, que D. Lipton⁴⁴ et L. Ehrlich⁴⁵ considèrent, avec prudence, le récit de la torpeur d'Abram en Gn 15 comme relatant un rêve d'incubation. A son tour, J.-M. Husser⁴⁶ voit le rêve de Jacob à Béthel en Gn 28 et l'appel de Samuel en 1S 3 comme des scènes possibles d'incubation. La question est cependant de savoir si le fait que le personnage qui rêve ou qui a un contact nocturne avec la divinité se trouve dans un lieu sacré suffit à fonder une telle déduction. Dans un rite d'incubation, en principe, l'homme a la volonté d'aller rêver dans un espace sacré pour une raison précise. Mais certains estiment que l'incubation peut néanmoins être involontaire. Nous aurions donc, hormis le rêve de Salomon, plusieurs exemples de rêves de ce genre. Si cette position peut se défendre pour le récit de Gn 28, elle est beaucoup plus difficile à démontrer pour les autres textes. La raison est simple : il n'y est jamais mentionné que c'est un rêve.

La question est donc complexe mais il convient de rester prudent car les rédacteurs savaient très bien différencier les rêves des autres phénomènes « surnaturels ».

d. Des perceptions moins heureuses du rêve

« *Si votre prophète est (un prophète) d'Adonaï, je me fais connaître à lui par la vision, dans le rêve je lui parle* » (Nb 12,6). Si le rêve a un statut très positif dans cette parole du livre des Nombres, il n'en va pas toujours de même dans l'Ancien Testament. Apparemment, il y a eu un temps dans le prophétisme où les prophètes d'Adonaï, qui reçoivent les messages divins par oracle et non en songe, ont dû réagir contre de faux prophètes. Ceux-ci prétendaient faire des rêves inspirés : « *Si parmi toi surgit un prophète ou un songeur, s'il te propose un signe ou un prodige, que si le signe ou le prodige s'accomplisse et qu'il te dise : allons suivre d'autres dieux que tu ne connais pas et servons-les, tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète ni le songe de ce songeur...* » (Dt 13,2-6).

⁴³ CAQUOT A., Ibidem, p. 119.

⁴⁴ LIPTON D., *Revisions of the night*, pp. 174-218.

⁴⁵ EHRlich L., *Der Traum*, pp. 35-45.

⁴⁶ HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, pp. 94-116 ; pp. 143-151.

Plus tard, le prophète Jérémie, s'opposant aux faux prophètes, a cet oracle qu'il profère au nom d'Adonaï : « *J'ai entendu ce que disent les prophètes qui prophétisent mensongèrement en mon nom : "J'ai eu un songe ! J'ai eu un songe !(...)" Ils croient faire oublier mon nom à mon peuple avec leurs songes qu'ils se racontent l'un à l'autre,... Que le prophète qui a eu un songe parle de songe, mais que celui qui a eu ma parole parle fidèlement de ma parole.* » (Jr 23,25-28).

On constate dans ces textes une tendance à considérer le songe comme le fait des faux prophètes. Il est possible que les influences des autres cultures proche-orientales aient pu amener les Hébreux à se méfier de ce mode de révélation divine.

La littérature sapientielle n'est pas moins sévère avec le rêve, qu'elle qualifie d'éphémère (Job 20,8) ou qu'elle attribue encore à une agitation intérieure, comme en Qo (5,2) « *Le songe naît de l'excès d'affaires, les propos oiseux de l'excès de paroles.* ».

e. La psychanalyse et le rêve biblique

La question de l'intérêt des clés de la psychanalyse dans l'étude des rêves bibliques est encore débattue. Peu d'exégètes et quelques psychanalystes s'y risquent⁴⁷ car il est difficile d'analyser de cette manière un rêve sans doute fictif mis par écrit dans un récit, il y a 2500 ans. Cependant, l'exercice peut être intéressant, et il ne serait pas juste de nier a priori tout apport de la discipline.

Par contre, si le recours à la psychanalyse peut être tenté pour les rêves symboliques, il n'y a pas grand intérêt à le faire dans le cas des rêves-messages qui, rappelons-le, ne sont pas des messages rêvés en tant que tel, mais des communications non codées d'Adonaï dans un espace onirique. Seul le songe de Jacob en Gn 28 fournit une imagerie susceptible d'être analysée de cette manière. Toutefois il convient d'être prudent à ne pas trop s'écarter du texte et à ne pas compliquer ce qui est peut-être plus intelligible qu'on le penserait.

L'ouvrage de P. Gibert met en évidence quelques éléments aux quels nous prêterons attention au cours de cette étude. Mais il ne faudra pas oublier de se poser les questions suivantes : Qui rêve ?, Qui parle ?, Le rêve est-il raconté ? Par qui ? Ces questions simples seront utiles pour se rendre attentif aux points de vue. Et cela se révèle important dans un récit de rêve comme celui de Jacob en Gn 31, nous le verrons plus loin.

⁴⁷ Voir par exemple GIBERT P., *Le récit biblique de rêve* ; WOLF M.-A., *Un psychanalyste lit la Bible*.

Chapitre II

Etude narrative des récits de rêve

1. Le rêve-message : préambules

a. Structure de référence

Le rêve-message est un type de rêve particulièrement répandu dans les anciennes cultures du Bassin Méditerranéen. Malgré cette large diffusion, cette catégorie de rêve présente des éléments communs permettant d'établir une structure-type de référence. La raison d'une possible théorisation est que le rêve joue le rôle de cadre littéraire à la révélation d'un message divin. Aussi, la forme de ce cadre se prête à être structurée.

L. Oppenheim a effectivement relevé une structure dans son étude sur les rêves au Proche-Orient.⁴⁸ Bien que son travail ne prenne pas en compte les rêves de l'Ancien Testament de manière poussée, le squelette onirique des songes-messages mésopotamiens s'y adapte sans mal.

b. Le contexte

Le lecteur n'a pas accès au rêve directement. Celui-ci est préalablement introduit et mis en contexte par le narrateur. A l'exception du songe du prince Thoutmôsis IV qui se déroule en plein jour, l'élément principal du contexte onirique est la nuit. C'est donc au moment du coucher que le futur rêveur s'apprête à rêver. Ensuite, le narrateur peut faire mention du sommeil ou non, tout dépend de la longueur de l'introduction.

c. La venue de la divinité

Le second élément qui semble ne jamais faire défaut à la préparation en bonne et due forme de ce type de rêve est l'introduction de la divinité par le narrateur. Le lecteur est donc averti de manière sûre que c'est bien le dieu qui entre dans le rêve du personnage. Bien que l'élément en soi apparaisse comme un détail évident, nous aurons l'occasion de constater qu'il joue un rôle important dans la structure type de cette catégorie de rêves.

d. Le contenu onirique

Ce n'est qu'après cette situation du rêveur que le contenu du rêve est délivré. Celui-ci est généralement constitué uniquement d'un message. Mais il arrive que message et imagerie onirique se mêlent l'un à l'autre.

⁴⁸ OPPENHEIM A.L., *Le rêve*, pp. 47-63. La plupart des auteurs qui étudient le domaine reprennent la structure établie par OPPENHEIM. Voir par exemple DA SILVA A., *La symbolique des rêves et des vêtements*, pp. 43-47 ; HUSSER J.-M., *Songe*, in *DBS* 12, col. 1455-1460.

e. L'éveil

La mention du réveil du personnage n'est pas une condition *sine qua non* de la structure du rêve-message. Cependant, il y a ordinairement une nécessité à relater le réveil puisque c'est à partir de ce moment que le rêveur prend conscience de certains éléments révélés par la divinité et peut alors décider ou non d'agir en conséquence.

f. Les textes traités

Le livre de la Genèse comporte quatre rêves-messages. Soyons immédiatement plus précis et rectifions : il s'agit de quatre rêves qui *semblent* être des rêves-messages. Par cette rectification, nous entendons laisser soupçonner dès maintenant la présence éventuelle d'un problème concernant ces rêves.

g. Les rêves-messages au sens strict

Seuls deux d'entre eux, le rêve d'Abimélek en Gn 20,3-7 et celui de Laban en Gn 31,24 sont clairement identifiables comme tels et correspondent à la structure-type préalablement exposée.

h. Les autres

Les deux autres rêves, dont Jacob est le bénéficiaire en Gn 28,10-22 et en Gn 31,11-13, sont incontestablement considérés par les auteurs comme des rêves-messages car ils contiennent un message divin.

Cependant, nous allons voir dans l'analyse qui va suivre que, premièrement, la structure-type de référence ne s'applique pas exactement à ces deux récits et que, deuxièmement, l'analyse narrative met en évidence des différences significatives qui jettent un doute possible sur leur appartenance à cette catégorie de rêves. Comme nous le verrons, l'imagerie onirique présente dans ces récits de rêve est un premier élément qui tend à les rattacher à la famille des rêves symboliques. Mais, il y a présence d'un message divin... Nous sommes donc en présence d'une imbrication d'éléments de deux types de rêves différents : d'une part, un produit de la psyché du rêveur et d'autre part, un message divin.

Si cette imbrication concerne plus le contenu du rêve que la forme, d'autres divergences, de structure cette fois, sont également présentes. La subtilité du texte et de la présentation du rêve joueront principalement sur les points de vue, de même que sur un grand effacement du narrateur. Ces problèmes induisent dès lors un doute certain quant à la nature de ces rêves.

Ces éléments soulèvent une question importante à laquelle nous tenterons de répondre : le message divin est-il le produit de l'inconscient du rêveur ou est-il un message d'Adonai ?

2. Genèse 20, un rêve fécond⁴⁹

Le récit de Gn 20 est l'histoire complexe mêlant deux hommes, Abraham et Abimélek, une « femme-sœur », Sarah, deux nations dont l'une est existante et l'autre à venir, mais qui sont toutes deux menacées, une promesse donnée et délaissée avant sa réalisation, un mensonge et Adonaï. Au cœur de cet enchevêtrement, c'est le tout premier rêve de la Genèse que le lecteur découvre.

Le contexte immédiat du récit est celui de l'approche de la fin du cycle d'Abraham : l'épisode est, en effet, enserré entre l'annonce de la future grossesse de Sarah en Gn 18 suivie, de la destruction de Sodome et Gomorrhe en Gn 19, d'une part et la naissance d'Isaac en Gn 21, d'autre part.

Le rôle de cette scène au sein du cycle a fait l'objet de nombreuses hypothèses. Son manque de continuité apparente avec Gn 19 est relativement marquant : après la fin du chapitre 19 qui se termine par l'inceste de Lot et de ses deux filles, le chapitre 20 expose un déplacement d'Abraham vers le Néguev sans introduction préalable. Néanmoins, si la fin du chapitre 19 est marquée justement par un inceste réel, notre récit débute par un inceste fictif. Il y a donc d'emblée une connotation négative à l'attitude d'Abraham. De plus, le rapport direct de redoublement que le texte entretient avec l'épisode analogue de Gn 12 et les éléments nouveaux qui y apparaissent posent question aux exégètes. Il est donc probable qu'il s'agisse ici d'un ajout visant une question théologique précise.⁵⁰

Concentrons-nous maintenant sur les éléments narratifs généraux du récit avant d'en explorer les profondeurs oniriques.

a. Lecture et structure

¹Et Abraham partit de là vers le pays du Néguev et il habita entre Qadesh et (entre) Shour et il séjourna à Guéar. ²Et Abraham dit vers Sarah, sa femme : « Elle (est) ma sœur » et Abimélek, roi de Guéar, envoya et il prit Sarah.

³Et vint Elohim vers Abimélek en rêve la nuit⁵¹ et il lui dit : « Voici tu vas mourir à cause de la femme que tu as prise alors qu'elle (est) épousée d'un époux. » ⁴Et Abimélek ne s'était pas approché d'elle et il dit : « Mon Seigneur, est-ce qu'une nation même juste, tu tueras ? ⁵N'est-ce pas lui qui a dit à moi : elle (est) ma sœur, et elle aussi, elle, elle a dit : il (est) mon frère ? C'est dans l'intégrité de mon cœur et dans l'innocence de mes paumes (que) j'ai fait cela. » ⁶Et Elohim dit à lui dans un rêve : « Aussi, moi,

⁴⁹ Commentaires bibliques : ALTER R., *Genesis*, pp. 92-96 ; JACOB B., *Das Buch Genesis*, pp. 467-476 ; COTTER D. W., *Genesis*, pp. 129-135 ; JANZEN G., *Abraham and all the families of the earth*, pp. 67-71 ; WENHAM G.J., *Genesis 16-50* (Word Biblical Commentary 2), Dallas TX, 1994, pp. 65-76 ; WESTERMANN C., *Genesis*, pp. 316-329 ; IDEM, *Genesis II*, pp. 386-403. Articles : HEPNER G., *Abraham's incestuous marriage with Sarah*, pp. 143-155 ; HUSSER J.-M., *Le songe*, in *DBS 12* (1996), col. 1513-1516 ; NOVICK T., « *Almost, at time, the fool* » : *Abimelekh and Genesis 20*, pp. 277-290 ; SEEBASS H., *A titre d'exemple*, in DE PURY A. et RÖMER Th. (éd.), *Le Pentateuque en question*, pp. 224-229 ; TAMARKIN REIS P., *Take my wife, Please : On the utility of the wife / sister motif*, pp. 306-315. Ouvrages sur le rêve : EHRlich E. L., *Der Traum im Alten Testament*, pp.125-136 ; HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, pp. 205-215 ; LIPTON D., *Revisions of the night*, pp. 35-62.

⁵⁰ Sur ce point, voir HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, p. 206-208.

⁵¹ L'expression littérale est « *dans le rêve la nuit* ».

je sais que (c'est) dans l'intégrité de ton cœur (que) tu as fait cela et je t'ai même retenu, toi de pécher contre moi. C'est pourquoi je ne t'ai pas donné de toucher à elle. ⁷Et maintenant fais revenir la femme de l'homme car il est un prophète de sorte qu'il prie en ta faveur et que tu vives ; mais si tu ne fais pas revenir (la femme), sache que mourir, tu mourras, toi et tout ce qui (est) à toi."

⁸Et Abimélek se leva tôt au matin et il appela tous ses serviteurs et il parla toutes ces paroles à leurs oreilles et les hommes craignirent beaucoup. ⁹Et Abimélek appela Abraham et il dit à lui : "Que nous as-tu fait ? et (en) quoi ai-je péché contre toi, pour que tu aies fait venir contre moi et vers mon royaume un grand péché ? Des actes qui ne se font pas, tu as faits avec moi." ¹⁰Et Abimélek dit à Abraham : "Qu'as-tu vu pour que tu aies fait cette chose ?"

¹¹Et Abraham dit : "Car j'ai dit : Seulement, il n'y a pas de crainte d'Elohim dans ce lieu, et ils me tueront à cause de l'affaire de ma femme." ¹²Et aussi, vraiment elle est ma sœur, la fille de mon père ; seulement pas la fille de ma mère et elle est devenue pour moi, pour femme. ¹³Et (il fut) lorsque les élohim m'ont fait errer, loin de la maison de mon père, j'ai dit à elle : "Ceci, ta fidélité que tu feras avec moi : vers tous les lieux où nous viendrons, dis pour moi, il est mon frère."

¹⁴Et Abimélek prit du petit bétail et du gros bétail et des serviteurs et des servantes et il donna à Abraham et il fit revenir pour lui Sarah, sa femme. ¹⁵Et Abimélek dit : "Voici mon pays devant toi, dans le bon à tes yeux demeure." ¹⁶Et à Sarah, il dit : "Voici, j'ai donné un millier en argent à ton frère, voici cela pour toi, (comme) un voile aux yeux pour tous ceux qui (sont) avec toi et avec tous et (tu seras) honorée." ¹⁷Et Abraham pria Elohim et Elohim guérit Abimélek et sa femme et ses servantes et elles enfantèrent. ¹⁸Car Adonaï avait empêché (fermé), empêché (fermé), [pour] toute matrice de la maison d'Abimélek à cause de l'affaire de Sarah, la femme d'Abraham.

D'une lecture attentive de ce texte, nous pouvons dégager la structure suivante :

L'exposition (v. 1) : le narrateur mentionne le déplacement d'Abraham et son séjour à Guézar.

Le moment déclencheur (v. 2) : une tension se met en place lorsqu'Abraham déclenche la complication en faisant passer Sarah pour sa sœur, ce qui permet à Abimélek de la prendre pour femme.

La première phase de la complication (v. 3-7) : le rêve du roi augmente la tension narrative. L'échange de paroles entre Elohim et Abimélek provoque du suspense : le roi va-t-il obéir ?

La seconde phase de la complication (v. 8-10) : cette phase répond à la question sous-jacente à la première. Abimélek réagit positivement et questionne Abraham sur son agissement. Le suspense se déplace vers la réponse d'Abraham et vers la réaction d'Abimélek après la réponse du patriarche.

La troisième phase de la complication (v. 11-13) : cette séquence consiste en la réaction du patriarche qui fait attendre celle du roi de Guézar.

L'action décisive (v. 14-16) : Abimélek fait preuve de générosité envers Abraham et Sarah. Il permet une résolution positive. La tension peut se relâcher.

Le dénouement (v. 17) et l'épilogue (v. 18) : le dénouement expose une situation rééquilibrée alors que l'épilogue introduit une surprise sous la forme d'une analepse éclairant le début du récit d'une lumière nouvelle.

b. Remarques générales sur la sélection des faits racontés

Le récit présente quelques problèmes de cohérence. En effet, le narrateur raconte certains moments de l'histoire, mais il introduit aussi des ellipses qui compliquent la lecture.

Le narrateur, après avoir exposé la situation géographique des lieux où va se dérouler l'histoire, donne immédiatement une information sans l'introduire (v.2). Le lecteur ne sait donc rien de l'arrivée d'Abraham et Sarah à Guéar⁵², autant qu'il ignore pourquoi Abraham agit de la sorte. Le narrateur a donc clairement choisi de fournir ce premier élément au lecteur en passant sous silence d'autres moments éventuels de l'histoire. Néanmoins, le lecteur comprend rapidement qu'il n'est pas besoin d'en dire davantage puisqu'une scène analogue a déjà été racontée au chapitre 12. Le narrateur en appelle donc ici à la mémoire du lecteur qui pourra saisir directement l'enjeu de la situation. Mais comme ce dernier connaît l'annonce de la naissance d'Isaac faite en Gn 17 et 18, rappelée discrètement par l'appellation de Sarah, nom révélé en 17,15, cet appel à sa mémoire comporte un élément aggravant : qu'en sera-t-il de cette promesse si Abraham joue le même jeu qu'en Gn 12 ? Quelle est la réaction du lecteur face à l'attitude du patriarche ?

Notons quand-même qu'il y a une ellipse à l'intérieur du v. 2. La préposition לִּנְסֵךְ se traduit le plus souvent par « vers » : aussi Abraham parle-t-il à Sarah. Mais alors, comment les envoyés d'Abimélek ont-ils su que Sarah était sa sœur ? Et pourquoi lui dit-il, « elle est ma sœur » ? On pourrait toutefois entendre la préposition autrement : Abraham ne parlerait plus à Sarah mais de Sarah, ce qui paraît plus logique mais, dans ce cas, le lecteur ignore à qui parle Abraham. Il est probable qu'il s'agisse de gardes du roi Abimélek comme en Gn 12 mais cela reste hypothétique. Une troisième possibilité serait de considérer qu'Abraham parle à d'autres en désignant sa femme. Dans ce cas, le לִּנְסֵךְ indiquerait la direction de Sarah.

Le passage du v. 2 au v. 3 représente un saut dans le temps puisque rien n'est dit de ce qui se déroule entre le moment où Abimélek a fait chercher Sarah et la nuit de son rêve. Selon nous, le lecteur est induit en erreur par le narrateur, car il est porté à penser que la visite onirique d'Adonaï se passe sinon la nuit même après la « saisie » de Sarah, du moins très peu de temps après. Or, la fin du récit (v.18) serait incompréhensible si c'était le cas et le lecteur ne suit que difficilement la logique narrative. Quatre indices permettent de remarquer cela :

- Le v. 4 en comporte deux : d'abord, le narrateur précise qu'Abimélek ne s'était pas approché de Sarah. On peut donc en déduire que, s'il prend la peine de le mentionner, c'est que le rêve ne survient pas la nuit même de la « prise » de Sarah. Toutefois, en mentionnant cela, le narrateur corrobore les paroles d'Abimélek et le présente dès lors comme un homme sincère. Ensuite, Abimélek semble comprendre l'avertissement d'Adonaï autrement que le lecteur. En effet, lorsqu'Adonaï dit « tu mourras », Abimélek entend la nation. Ce qui nous amène au second point.

⁵² Le lecteur est censé savoir que Guéar est à l'étranger, chez les Cananéens depuis Gn 10,19.

- Le v. 17 montre que l'intercession d'Abraham permet de rétablir la situation, c'est-à-dire de permettre aux femmes d'enfanter. Et le v. 18 permet au lecteur de comprendre, grâce à une analepse, qu'Adonaï avait rendu stériles les femmes proches du roi. Or, il est probable qu'il ait fallu un certain laps de temps avant qu'Adonaï se manifeste et qu'il ait préalablement frappé les femmes de stérilité. De plus, Abimélek semble avoir exécuté le conseil d'Adonaï directement après son rêve.

Tous ces éléments donnent à penser qu'une certaine période de temps s'est écoulée entre le moment où Sarah est amenée à la cour et le rêve d'Abimélek. Le fait que le délai ne soit pas mentionné et que les faits qui se sont déroulés ne soient pas racontés, peut signifier que le narrateur en vient à l'essentiel, qui est donc le rêve qui, lui, est relaté en détail.

Le verset 9 présente une ellipse puisqu'Abimélek appelle Abraham et l'accuse directement. Le lecteur ne sait pas s'il lui a raconté son rêve et ne donne aucune indication sur un quelconque étonnement de la part du patriarche d'avoir été découvert dans sa supercherie.

Une ellipse supplémentaire est peut-être présente au v. 16 et rend le verset très obscur. De quoi parle exactement Abimélek ? Que donne-t-il à Sarah ? Le lecteur ne peut réellement comprendre le sens du verset. Une autre possibilité est qu'il s'agisse d'une coutume de l'époque que le lecteur actuel n'est plus en mesure de saisir. Il n'y aurait dès lors pas d'ellipse.

c. Analyse

L'exposition (v. 1) et l'élément déclencheur (v. 2) introduisent l'épisode du rêve. Comme nous l'avons dit, le narrateur ne s'attarde pas sur cette entrée en matière, se contentant de donner les informations essentielles de manière très succincte. Deux raisons semblent expliquer cela de façon satisfaisante : premièrement, comme cela a déjà été signalé, Gn 20 fait écho à Gn 12 ce qui implique que le lecteur doit se souvenir d'une situation similaire lors du passage d'Abraham en Egypte où le début du récit fait l'objet d'une attention beaucoup plus soutenue. L'exposition va d'ailleurs en ce sens : le verbe « séjourner » est en effet utilisé dans les deux textes. De plus, la racine hébraïque du verbe se retrouve aussi dans le nom de Guéar.⁵³

Deuxièmement, le narrateur pourrait vouloir attirer l'attention du lecteur, non pas sur la maladresse d'Abraham mais bien sur la résolution de celle-ci. En se remémorant l'épisode de Gn 12, le lecteur sait que les victimes de l'erreur d'Abraham étaient les Egyptiens, qui n'ont pas eu la chance de recevoir la bénédiction. En sera-t-il de même pour le roi de Guéar et son peuple ?

Avant d'illustrer notre propos, il semble important de signaler que l'épisode de Gn 20, quel que soit le rapport qu'il entretient avec le chapitre 12, est un récit à part entière. En ce sens, il ne dépend pas de Gn 12. Dans sa contribution à un ouvrage collectif sur l'histoire du Pentateuque, H. Seebass va plus loin encore en affirmant l'autonomie de Gn 20. Il en propose une lecture sans établir de comparaison avec l'épisode précédent. Il est alors en effet possible de dégager une structure propre au chapitre 20 et un sens totalement différent que celui qui ressort de Gn 12. L'auteur y voit « un récit de cour de bout en bout » - selon ses mots - savamment ficelé, où le problème de Sarah n'est qu'un prétexte pour exposer le dialogue, les transactions et l'entente finale entre Abimélek et Abraham.⁵⁴ Cette approche apporte des informations d'un intérêt non négligeable. Mais

⁵³ LIPTON D., *Revisions of the night*, pp. 42-43. L'auteure remarque d'ailleurs que ce même terme est employé dans les trois récits (Gn 12 ; 20 ; 26) où le thème de la « femme-sœur » est présent.

⁵⁴ SEEBASS H., *A titre d'exemple : Reflexions sur Gn 16// 21, 8-21 et 20, 1-18// 26, 1-33*, in DE PURY et RÖMER Th. (éd.), *Le Pentateuque en question*, pp. 224-226.

n'est-ce tout de même pas une « mauvaise habitude » des spécialistes qui, parce qu'ils connaissent trop bien la matière et ses bases nécessaires, estiment dès lors que l'on peut s'en écarter ? Bien sûr, nous l'avons dit, lire Gn 20 comme un pur doublet de Gn 12 et donc, uniquement par rapport à cet épisode ne se justifie pas. Néanmoins, tout lecteur du livre canonique de la Genèse établira directement un lien entre les deux récits et cette connaissance préalable seulement permettra alors de lire Gn 20 pour lui-même.

L'approche narrative qui est la nôtre doit prendre en compte l'intertextualité qui offre souvent une clé de lecture importante. Nous allons donc maintenant, afin de pouvoir exploiter ce lien manifeste mais non exclusif, prendre le temps d'observer ensemble les deux récits.

	Genèse 12	Genèse 20
Situation géographique d'Abraham	¹⁰ Il y eut une famine dans le pays et Abram descendit en Égypte pour y séjourner car la famine sévissait sur le pays.	¹ Et Abraham partit de là vers le pays du Néguev et il habita entre Qadesh et (entre) Shour et il séjourna à Guérar.
Complication	¹¹ Or, au moment d'atteindre l'Égypte, il dit à sa femme Saraï: «Vois, je sais bien que tu es une femme belle à voir. ¹² Alors, quand les Égyptiens te verront et diront: «C'est sa femme», ils me tueront et te laisseront en vie. ¹³ Dis, je te prie, que tu es ma sœur pour que l'on me traite bien à cause de toi et que je reste en vie grâce à toi.» ¹⁴ De fait, quand Abram atteignit l'Égypte, les Égyptiens virent que la femme était fort belle. ¹⁵ Des officiers du Pharaon la virent et chantèrent ses louanges au Pharaon, et cette femme fut prise pour sa maison. ¹⁶ À cause d'elle, on traita bien Abram qui reçut petit et gros bétail, ânes, esclaves et servantes, ânesses et chameaux.	² Et Abraham dit vers Sarah, sa femme : “Elle (est) ma sœur” et Abimélek, roi de Guérar, envoya et il prit Sarah.
Intervention d'Adonaï	¹⁷ Mais le Seigneur infligea de grands maux au Pharaon et à sa maison à cause de Saraï, la femme d'Abram.	³ Et vint Elohim vers Abimélek en rêve la nuit et il lui dit : “Voici tu vas mourir à cause de la femme que tu as prise et elle (est) épousée d'un époux.” ⁴ Et Abimélek ne s'était pas approché d'elle et il dit : “Mon Seigneur, est-ce qu'une nation même juste, tu tueras ? ⁵ N'est-ce pas lui qui a dit à moi : elle (est) ma sœur, et elle aussi, elle, elle a dit : il (est) mon frère ? C'est dans l'intégrité de mon cœur et dans l'innocence de mes paumes (que) j'ai fait cela.” ⁶ Et Elohim dit à lui dans un rêve : “Aussi, moi, je sais que (c'est) dans l'intégrité de ton cœur (que) tu as fait cela et je t'ai même retenu, toi de pécher contre moi. C'est pourquoi je ne t'ai pas donné de toucher à elle. ⁷ Et maintenant fais revenir la femme de l'homme car il est un prophète de sorte qu'il prie en ta faveur et que tu vives ; mais si tu ne fais pas revenir (la femme), sache que mourir, tu

Inversion du développement

<p>Accusation d'Abraham</p>	<p>¹⁸ Le Pharaon convoqua Abram pour lui dire: «Que m'as-tu fait là! Pourquoi ne m'as-tu pas déclaré qu'elle était ta femme? ¹⁹Pourquoi m'as-tu dit: «C'est ma sœur»? Et je me la suis prise pour femme.</p>	<p>mourras, toi et tout ce qui (est) à toi.”</p> <p>⁸Et Abimélek se leva tôt au matin et il appela tous ses serviteurs et il parla toutes ces paroles à leurs oreilles et les hommes craignirent beaucoup. ⁹Et Abimélek appela Abraham et il dit à lui : “Que nous as-tu fait ? et (en) quoi ai-je péché contre toi, pour que tu aies fait venir vers moi et vers mon royaume un grand péché ? Des actes qui ne se font pas, tu as fait avec moi.” ¹⁰Et Abimélek dit à Abraham : “Qu’as-tu vu pour que tu aies fait cette chose ?” » « ¹¹Et Abraham dit : “Car j’ai dit : Seulement, il n’y a pas de crainte d’Elohim dans ce lieu, et ils me tueront à cause de l’affaire de ma femme.” ¹²Et aussi, vraiment elle est ma sœur, la fille de mon père ; seulement pas la fille de ma mère et elle est devenue pour moi, pour femme. ¹³Et (il fut) lorsque les élohîm m’ont fait errer, loin de la maison de mon père, j’ai dit à elle : “Ceci, ta fidélité que tu feras avec moi : vers tous les lieux où nous viendrons, dis pour moi, il est mon frère.”</p>
<p>Départ d'Abraham/ alliance</p>	<p>« Maintenant, voici ta femme, prends et va-t'en !» ²⁰Le Pharaon ordonna à ses gens de le renvoyer, lui, sa femme, et tout ce qu'il possédait. »</p>	<p>¹⁴Et Abimélek prit du petit bétail et du gros bétail et des serviteurs et des servantes et il donna à Abraham et il fit revenir pour lui Sarah, sa femme. ¹⁵Et Abimélek dit : “Voici mon pays devant toi, dans le bon à tes yeux demeure.” ¹⁶Et à Sarah, il dit : “Voici, j’ai donné un millier en argent à ton frère, voici cela pour toi, (comme) un voile aux yeux pour tous ceux qui (sont) avec toi et avec tous et (tu seras) honorée.” ¹⁷Et Abraham pria Elohim et Elohim guérit Abimélek et sa femme et ses servantes et elles enfantèrent. ¹⁸Car Adonai avait empêché (fermé), empêché (fermé), [pour] toute matrice de la maison d’Abimélek à cause de l’affaire de Sarah, la femme d’Abraham. »</p>

Le parallèle entre les deux textes met en évidence le déséquilibre manifeste entre les parties correspondantes de chacun. Le récit de Gn 12 décrit longuement les motivations qui poussent Abram à agir de la sorte. Par contre, la résolution de l'intrigue est particulièrement saccadée dans un esprit d'économie narrative. Suite à la prise de Saraï par Pharaon, il y a comme trois éclairages successifs sur les moments clés de la résolution : malheurs sur l'Égypte- accusation d'Abram par Pharaon- renvoi du patriarche hors de la terre d'Égypte.

Après cette approche globale des deux textes, il est nécessaire de pousser plus avant l'analyse afin de comprendre les différents degrés d'appel à la mémoire que fait le narrateur en Gn 20. Le premier appel à la mémoire nous est relatif au texte de Gn 12. Mais qu'est-ce que cela implique réellement ? Et a fortiori, qu'est-ce que cela révèle de plus en Gn 20, qui ne l'oublions pas survient huit chapitres plus tard, dans le temps de l'histoire, deux décennies après l'épisode en terre d'Égypte ?

c.1. Sur les traces d'Abram

Comprendre l'enjeu de l'attitude du patriarche en Gn 12 de même qu'en Gn 20 c'est avant tout comprendre qui il est.⁵⁵ Et pour ce faire, l'étymologie de son nom nous renvoie au personnage de Tèrakh car Abram s'appelle « *père élevé* », de אב « père » et ראה « être élevé ». Il nous faut donc faire un détour par le chapitre 11,26-32. Le passage décrit la famille d'Abram : son père et ses deux frères (Nakhor et Haran) : « *Tèrakh vécu soixante-dix ans et engendra Abram, Nakhor et Haran.* » La suite du texte dépeint ce fameux père vivant sa paternité en toute fusion, sans aucune reconnaissance de l'autre. Aussi, son fils cadet Haran meurt à la face de son père dès que lui-même devient père de Lot. La relation mortifère qui ne laisse aucune chance à la rencontre et la liberté est une donnée précieuse pour comprendre le personnage d'Abram. Notons également que sa mère n'est pas mentionnée. Certes, aucune femme n'est citée dans la généalogie de Sem mais la mère d'Abram aurait pu figurer dans la petite histoire de cette famille. Cette absence renforce encore la suprématie de Tèrakh comme unique parent. Abram prend ensuite pour femme Saraï, d'emblée décrite comme stérile. Cette femme s'appelle « *mes princes* », elle aussi est marquée par une emprise totale qui semble la conduire à la mort que représente, la stérilité. Enfin, confronté deux fois à la mort, Tèrakh décide de partir avec sa famille et il est dit : « *Et Tèrakh prit Abram son fils et Lot fils d'Haran, fils de son fils, et Saraï sa belle-fille, femme d'Abram son fils, et ils sortirent avec eux d'Ur des Chaldéens pour aller vers la terre de Canaan, et ils vinrent jusqu'à Kharan et ils restèrent là.* » A travers cette description pour le moins détaillée, où sont précisées les relations entre les personnes-inutilement puisqu'elles ont déjà été présentées-, le narrateur donne au lecteur une clé de lecture des plus importantes : Tèrakh prend sa famille comme on prend des possessions, comme le suggèrent le recours au verbe *laqah* et le nombre conséquent de pronoms possessifs affectant des termes évoquant des relations familiales. Notons également l'expression « *ils sortirent avec eux* » qui laisse entendre une *con-fusion* totale. Et depuis Gn 2, le lecteur sait les dangers de telles relations. Enfin, ils s'arrêtent à Kharan, qui n'est bien sûr pas sans rappeler le fils mort, Haran.⁵⁶ Voilà donc d'où vient Abram...

Au début du chapitre 12, Adonaï appelle Abram à quitter la maison de son père de manière à bénéficier d'une promesse et d'assumer la mission d'apporter la bénédiction. A cet appel, Abram ne répond rien mais s'exécute : « ²(...) Sois en bénédiction. ³Je bénirai ceux qui te béniront, qui te bafouera je le maudirai ; en toi seront bénies toutes les familles de la terre. ⁴Et Abram partit comme Adonaï le lui avait dit (...) ». Le lecteur de la Genèse le sait : Adonaï est un dieu de séparation, permettant ainsi à la vie d'éclorre. Dès lors, quitter la maison paternelle nécessite de briser la fusion, de manière à pouvoir vivre. Abram répond à la demande d'Adonaï mais

⁵⁵ Nous nous appuyons pour ce point de la lecture de WÉNIN A. sans la discuter, mais comme un clé de lecture pour approcher Gn 20. Voir WÉNIN A., *D'Adam à Abraham*, pp. 230-238 ; *L'homme biblique*, pp. 49-60.

⁵⁶ Sur les dangers de ce type de rapports voir IDEM, *L'homme biblique*, pp. 49-60.

que fait-il en partant ? « Et il **prit sa femme Saraï, son neveu Lot et tous les biens qu'ils avaient acquis (...)** » Le voici prenant à son tour ce qui est en sa possession, tout comme son père le faisait.⁵⁷

Quelle ironie pour cet homme d'être porteur de vie alors que lui-même n'a connu que la mort... Comment pourrait-il dès lors assumer la bénédiction? Il ne le peut pas, pas encore, comme le lecteur le voit lors de son passage en Egypte : « ¹¹Or, au moment d'atteindre l'Égypte, il dit à sa femme Saraï: «Vois, je sais bien que tu es une femme belle à **voir**. ¹²Alors, quand les Égyptiens te **verront** et diront: «C'est sa femme», **ils me tueront et te laisseront en vie**. ¹³Dis, je te prie, que tu es ma sœur pour que l'on me traite bien à cause de toi et que je reste en vie grâce à toi.» Les termes employés par Abram quand il imagine la réaction des Egyptiens sont ceux de l'envie de posséder-le désir est toujours éveillé par la vue de l'objet- qui entraîne la convoitise et puis la prise de possession.⁵⁸ En suivant ce schéma de pensée, il est normal qu'Abram craigne pour sa vie. Toutefois, ce n'est là qu'une projection : parce qu'il a peur, Abram prête aux Egyptiens un raisonnement de convoitise alors qu'il n'est même pas encore arrivé dans leur pays. Le verset 13 est révélateur d'un autre problème. Tout d'abord, il y a un aspect incestueux dans la demande d'Abram. Ensuite, celle-ci va à l'encontre de la création et de ce que peut être la relation entre homme et femme selon Adonai en Gn 2,18 : «Ce n'est pas bien que l'humain soit à sa solitude. Je ferai pour lui un secours comme son vis-à-vis. »⁵⁹ Abram réfléchit à l'inverse de la logique divine puisqu'il prétend être bien et comblé si Saraï est emmenée par les Egyptiens. Tout ceci indique qu'Abram n'est pas dans une dynamique de création et de vie.

Une fois le couple arrivé en Egypte, il semble que les choses se passent comme Abram l'avait prévu : «¹⁴De fait, quand Abram atteignit l'Égypte, les Egyptiens virent que cette femme était fort belle. ¹⁵Des officiers du Pharaon la virent et chantèrent ses louanges au Pharaon, et cette femme fut prise pour sa maison. ¹⁶A cause d'elle, on traita bien Abram qui reçut petit et gros bétail, ânes, esclaves et servantes, ânesses et chameaux. » Toutefois, si les événements se déroulent de cette manière, c'est parce qu'Abram a menti. Ce mensonge ne laisse pas la possibilité aux Egyptiens d'agir en connaissance de cause. Personne ne sait donc ce qui se serait passé si Abram avait été honnête.

Il convient maintenant de s'arrêter sur ce qui n'est pas dit car les ellipses sont souvent tout aussi révélatrices que ce qui est raconté, et les silences que le texte biblique affectionne tant sont parfois lourds de sens. L'ellipse concerne la réaction de Saraï. La séquence précédente présentait Abram en train de lui parler mais le narrateur ne donne aucune indication sur une quelconque réaction de sa part. Nous avons déjà évoqué l'aspect « anti-crédation » du comportement du patriarche mais au contraire d'Adam en Gn 2 qui parle d'Eve sans pour autant lui parler, Abram s'adresse à Saraï. Il lui laisse donc la possibilité d'être ce secours qu' Adonai avait imaginé pour l'humain et la possibilité de rééquilibrer la relation. Le manque de réponse de Saraï suggère qu'elle se place elle-même en tant qu'objet.

L'éveil de la mémoire de cet épisode en Gn 20 concerne donc bien plus que la simple motivation d'Abraham. Il s'agit aussi d'en appeler au souvenir de cette relation balbutiante qui ne peut être réellement féconde. Toutefois, si l'Abram de Gn 12 avait des circonstances atténuantes, l'Abraham de Gn 20 n'a plus de raisons valables de se conduire de la sorte. En effet, depuis son départ d'Égypte, le lecteur a parcouru le chemin avec lui. Il a assisté à l'engagement de Dieu à son égard dans l'épisode de l'Alliance en Gn 15, à l'alliance de la circoncision qu'Abraham a acceptée librement en Gn 17, ainsi qu'à la double annonce de la naissance d'Isaac en Gn 17 et 18. Mais surtout, Abram et Saraï ont enfin reçu le véritable nom qui est le leur : Abraham « Père d'une foule de nations » et Sarah « Princesse ». En ayant assisté à l'évolution de l'histoire de ces deux

⁵⁷ Notons le parallèle entre cette phrase et celle en 11,31.

⁵⁸ Le simple mot « voir » indique généralement ce type de développement depuis le récit de Gn 3. Le lecteur est donc en mesure de se douter que la manière dont Abram raisonne ne présage rien de bon.

⁵⁹ Traduction issue de WÉNIN A., *D'Adam à Abraham*, p. 52.

personnages, le lecteur ne s'attend plus à ce qu'Abraham réitère cette erreur et tout ce qu'elle suggère de son inaptitude à oser être lui-même et à apporter la bénédiction en terre étrangère.

Il est nécessaire de souligner une différence majeure entre les deux passages. Nous avons vu qu'en Gn 12, Abram parle à Saraï et qu'elle ne saisit pas l'occasion de s'opposer à la demande de son mari de manière à être un secours pour lui. Mais en Gn 20, l'hébreu reste suffisamment ambigu pour admettre qu'Abraham ne lui parle pas mais qu'il parle d'elle. A cette constatation, trois solutions se profilent : soit sa demande à sa femme est comprise dans l'appel à la mémoire de Gn 12, soit il faut admettre que la situation s'est aggravée, ou encore, pouvons-nous penser que cette fois Abraham a peur que Sarah refuse.

c.2. Le rêve d'Abimélek

L'élément qui, en Gn 20, diverge radicalement de Gn 12 est le rêve. En effet, dans ce premier épisode, il est dit qu'Adonaï réagit violemment à la faute commise par Pharaon. Cette punition déterminera d'ailleurs la réaction du souverain par rapport à Abram et la résolution du récit, laissant le goût amer d'un échec cuisant pour tous. Voyons maintenant quel rôle le rêve joue ici et dans quelle mesure il permet que les choses prennent une autre tournure.

Le passage onirique se présente sous forme de dialogue entre le rêveur, Abimélek et l'instigateur du rêve, Elohim (v. 3 parole d'Elohim, v. 4-5 réponse d'Abimélek, v. 6-7 réponse d'Elohim). Les deux paroles-cadres d'Elohim sont l'une et l'autre précédées d'une formule d'introduction, rappelant au lecteur le contexte de rêve : « ³Et Elohim vint vers Abimélek dans le rêve la nuit et il dit / ⁶Et Elohim dit à lui dans le rêve. ». A la différence de Gn 28, comme nous le verrons, le lecteur ne connaît ici qu'une partie du rêve du roi : les paroles échangées avec Elohim.

Le rêve se concentre donc sur ce dialogue. Voyons de plus près la nature de cet échange :

Au v. 3, la première parole d'Elohim au roi semble sans appel puisqu'il l'avertit d'emblée de la mort qui pèse sur lui. Et il lui donne la raison de cette sentence : Sarah est déjà légalement mariée (*mariée de mari*). Le verbe « *mét* » peut être un qatal ou un participe à sens de futur proche. L'hébreu laisse le doute sur l'actualité de cette mort. Il convient donc de garder à l'esprit que l'avertissement de mort a déjà un sens actif. L'expression « *mariée de mari* » a une portée juridique et signifie donc que le roi commet l'adultère, ce qui est passible de la peine de mort dans le Proche-Orient ancien. Cette manière d'exprimer le lien marital met surtout en exergue le caractère de possession : Abimélek a pris la possession la plus précieuse d'Abraham.⁶⁰

Aux v. 4-5, Abimélek répond à Elohim et se justifie : « ⁴Mon Seigneur, est-ce qu'une nation même juste, tu tueras ? ⁵N'est-ce pas lui qui a dit à moi : « elle (est) ma sœur » et elle aussi, elle, elle a dit : « Il (est) mon frère » ? C'est dans l'intégrité de mon cœur et dans l'innocence de mes paumes, (que) j'ai fait cela. »

Le v. 4 apporte deux éléments intéressants : premièrement, le lecteur constate qu'Abimélek répond à Elohim en l'appelant « *mon Seigneur* ». Il y a donc une sorte de reconnaissance du dieu d'Abraham par le roi ou du moins une ouverture de sa part. Précisons néanmoins que la question des divinités est moins stricte qu'à notre époque. Il est en effet moins question de l'existence d'une divinité

⁶⁰ WENHAM G.J., *Genesis*, p. 70.

étrangère que de sa puissance. Aussi, l'homme antique du bassin méditerranéen tout en croyant en ses dieux, ne met pas en doute l'existence de ceux de la culture voisine. Il n'est donc pas question ici d'une quelconque conversion d'Abimélek mais d'un respect de ce dieu qui lui parle et qui semble avoir le pouvoir de le faire mourir.

Ensuite, la question posée par Abimélek fait écho à Gn 18. Abraham avait en effet questionné Adonaï sur sa volonté de détruire les villes de Sodome et Gomorrhe dans le cas où il y aurait un certain nombre de justes en elles. Ici aussi, Abimélek fait appel à la justice profonde d'Elohim et mentionne par la même occasion que sa nation est juste et lui aussi.

Au v. 5, le roi se justifie et prend Adonaï à témoin par une question rhétorique : « *N'est-ce pas lui qui (...) à moi ?* ». Dans sa justification, Abimélek insiste particulièrement sur les paroles mensongères du couple et le lecteur apprend ici que Sarah a elle aussi menti : « *et elle aussi, elle, elle a dit (...)* ». En conséquence, Abimélek conclut par une déclaration d'innocence totale. Notons que le raisonnement du roi est un syllogisme parfait : Elohim est un dieu juste⁶¹, Abimélek est juste puisque c'est Abraham et Sarah qui l'ont trompé, donc Elohim ne peut le tuer.

Après une introduction du narrateur, Elohim reprend la parole aux v. 6-7 : « *Aussi, moi, je connais que (c'est) dans l'intégrité de ton cœur (que) tu as fait cela et je t'ai même retenu, toi de pêcher contre moi. C'est pourquoi je ne t'ai pas donné de toucher à elle.⁷ Et maintenant fais revenir la femme de l'homme car il est un prophète, de sorte qu'il prie en ta faveur et que tu vives; mais si tu ne fais pas revenir (la femme), sache que mourir, tu mourras, toi et tout ce qui (est) à toi.* »

Au v. 6, Elohim reprend une partie de la dernière phrase du discours d'Abimélek et confirme son innocence : « *Aussi, moi je connais que (...)* ». Ensuite, il ajoute une précision importante à savoir : « *je t'ai même retenu, toi de pêcher contre moi. C'est pourquoi je ne t'ai pas donné de toucher à elle.* » La phrase suggère qu'Elohim connaissait déjà l'innocence d'Abimélek. Le lecteur est en droit de penser qu'il « sauve » Abimélek d'un péché grave. Notons également qu'il confirme une information préalablement donnée par le narrateur au v. 4 : « *C'est pourquoi je ne t'ai pas donné de toucher à elle* », ce qui témoigne de l'omniscience de ce dernier. Par ailleurs, la parole d'Elohim révèle un élément supplémentaire que le narrateur n'avait pas signalé au v. 4.

Le v. 7 comporte la dernière parole d'Elohim. Après avoir reconnu l'intégrité du roi, il reformule le contenu de son premier discours. Certains éléments sont néanmoins ajoutés : Abraham est désigné comme un prophète. Comment comprendre cette qualification inédite jusqu'ici? Est-ce une manière d'accentuer encore la gravité de la situation et de faire peur à Abimélek ? Ou, une façon de mettre Abraham hors de cause ? Ou encore, de lui offrir une chance de salut par l'intercession de son prophète ?

Enfin, à la fin de son discours, Elohim réitère sa sentence. Abimélek est maintenant à même de la comprendre puisqu'il est au courant de la situation : s'il ne suit pas le conseil divin, il sera coupable. De plus, Elohim précise davantage en disant que tout ce qui est à Abimélek mourra. En ce sens, le roi

⁶¹ Cette prémisse n'est pas exprimée clairement mais elle est sous-entendue. Elle peut se comprendre de deux manières : soit Abimélek cherche à provoquer Adonaï discrètement, le mettant ainsi au défi de le prouver, soit, Abimélek cherche à savoir si Adonaï est bien un dieu juste.

avait immédiatement compris la portée de la punition au v. 4 lorsqu'il avait demandé à Elohim : « *Est-ce qu'une nation même juste, tu tueras ?* »

Le songe de Gn 20, nous l'avons vu, se présente sous la forme d'un dialogue entre Elohim et Abimélek. Leur échange adopte un style à connotation juridique dans lequel Abimélek est accusé et se défend pour éviter la sanction.⁶² De plus, selon J.-M. Husser⁶³, l'enjeu de Gn 20 serait justement de mettre en scène une autre fin que celle de Gn 12 dans laquelle la faute par ignorance puisse être prise en compte et pardonnée.

Néanmoins, si les arguments avancés par cet auteur sont tout à fait pertinents, le songe d'Abimélek peut aussi montrer qu'Elohim voit le juste où qu'il soit et peut le protéger en l'empêchant de commettre l'irréparable. D'un point de vue narratif, le récit onirique permet de poser les premières pierres du déblocage d'une situation complexe vouée à stagner indéfiniment.

c.3. L'éveil du rêveur

La seconde phase de la complication (v. 8-10) se concentre sur la réaction d'Abimélek suite au songe : ⁸ *Et Abimélek se leva tôt au matin et il appela tous ses serviteurs et il parla toutes ces paroles, à leurs oreilles et les hommes craignirent beaucoup.* ⁹ *Et Abimélek appela Abraham et il dit à lui : « Que nous as-tu fait ? et (en) quoi ai-je péché contre toi, pour que tu aies fait venir vers moi et sur mon royaume une grand péché ? Des actes qui ne se font pas, tu as fait avec moi. »* ¹⁰ *Et Abimélek dit à Abraham : « Qu'as-tu vu pour que tu aies fait cette chose ? »*

Le v. 8 relate la première réaction d'Abimélek qui est de se lever tôt. L'expression est souvent le marqueur d'une prise en main des choses par un personnage. La suite du verset enregistre une autre réaction, émotionnelle cette fois, du roi et de ses serviteurs qu'il a convoqué : la peur dont le narrateur souligne qu'elle est forte. Cette information est importante car l'explication qu'Abraham donnera sur les raisons de sa conduite repose sur cet argument qui s'avère erroné : ¹¹ *Car je disais : « Seulement, il n'y a pas de crainte d'Elohim dans ce lieu... »* Le v. 9 quant à lui relate le début de la confrontation des deux hommes. Le discours d'Abimélek se déroule en trois étapes. La première est composée d'une question rhétorique d'accusation : « Que nous as-tu fait ? », et d'une demande d'explication. Le ton accusateur employé par le roi désigne Abraham comme coupable d'une injustice. Ensuite, Abimélek affirme cette injustice. Au v. 10, la présence d'une transition narrative avant une autre question du roi souligne l'absence de réponse de la part d'Abraham à la première interpellation. Cette nouvelle intervention prend une autre tournure. En effet, le roi questionne Abraham sur l'origine de son attitude. L'accusation laisse place ainsi à volonté de comprendre ce qui a poussé le patriarche à agir de cette manière. Ce discours du roi est important car il amènera Abraham à parler et à « se confesser ». Il est donc utile de s'y attarder quelque peu.

Le verset 9 comporte deux questions et une affirmation. La première question est rhétorique et est une formule d'accusation : « ...Que nous as-tu fait ? ». Elle est presque identique à celle que Pharaon

⁶² WESTERMANN C., *Genesis*, p. 319. L'auteur insiste sur le fait qu'ici, les actions et les faits sont moins importants que le débat accusation-défense. C'est un essai de réponse à la question soulevée par l'ancien récit sur Abraham en Gn 12.

⁶³ HUSSER J.-M., *Le songe*, in *DBS*, col. 1513-1514.

prononce en Gn 12, 19 « Que m’as-tu fait ? » (seul change le pronom). La variation est révélatrice de la position des deux rois : alors que Pharaon se présente comme la seule victime de la supercherie d’Abraham, Abimélek englobe son peuple dont il vient de consulter les ministres.

La seconde question « **et (en) quoi ai-je péché contre toi, pour que tu aies fait venir vers moi et sur mon royaume un grand péché ?** » a une portée un peu différente. La première partie (en gras) est une sorte de mise en cause personnelle d’Abimélek qui se met en question et se demande ce qu’il a pu faire lui-même pour qu’Abraham agisse de la sorte. Même s’il s’agit également d’une tournure rhétorique signifiant qu’il n’a rien fait à Abraham, Abimélek se place au niveau d’une éthique universelle, d’une sorte de réciprocité naturelle : « Je ne t’ai pas fait de mal, pourquoi m’en fais-tu ? »

La seconde partie de la question (soulignée) reprend les termes de la première en les accentuant et en les inversant :

en quoi ai-je péché CONTRE toi
pour que tu aies fait venir CONTRE **moi** et vers mon royaume un *grand péché* ?

Toutefois, ce second segment n’est pas l’exacte inversion du premier. En effet, si c’était le cas, Abimélek dirait « *pour que tu pêches contre moi* ». Les nuances relevées en disent long sur l’évaluation de la situation par le roi. Abraham n’a pas péché lui-même, mais il a fait venir un péché, il a provoqué la possibilité qu’Abimélek pêche. Il l’a piégé.

De plus, le roi insiste sur le fait qu’il s’agit d’un grand péché, non seulement contre lui mais aussi contre son royaume. Il mesure donc la gravité de l’adultère, heureusement empêché par Adonaï, et s’inquiète pour son peuple. Cette question qui met Abraham sur la sellette, montre à quel point Abimélek est un homme honnête et un bon roi.⁶⁴ Par ailleurs, dans la première partie de la question, nous l’avons dit, Abimélek se met en cause, alors que dans la seconde partie de la phrase, il ne se considère pas comme l’unique victime. Il prend donc seul la responsabilité éventuelle d’un péché qu’il pourrait avoir commis et qui se répercuterait sur son peuple, innocent.

La troisième phrase du roi est une affirmation, comme une sorte de conclusion : « *des actes qui ne se font pas, tu as fait avec moi.* » Le roi en appelle, semble-t-il, au sens commun. Il ne parle pas d’une loi particulière mais fait référence au sens moral des humains. Les trois phases de cette première tirade sont en gradation : accusation selon la formule rhétorique ; recherche d’une cause de nature juridique mais aussi morale ; affirmation du caractère inacceptable de l’acte d’Abraham. Tout ce monologue montre une construction rhétorique qui aggrave pas à pas la responsabilité d’Abraham. Le roi approfondit la question de la culpabilité du patriarche sur différents plans. Soulignons encore qu’il ne réclame pas de dédommagement.

Après le silence d’Abraham, Abimélek pose une autre question qui, elle, amène la réponse et la défense du patriarche : « *Qu’as-tu vu pour que tu aies fait cette chose ?* ».

⁶⁴ Sur ce point, voir WENHAM G.J., *Genesis 16-50*, p. 72. L’auteur montre la différence entre Abimélek et Pharaon.

Cette question n'a plus rien de rhétorique. Il s'agit d'une vraie question adressée par l'homme Abimélek à l'homme Abraham. Ici, le roi semble avoir mis le doigt sur un élément important de la « faute » : elle peut être la conséquence de ce qu'Abraham a vu. Le lecteur peut comprendre que l'interrogation porte sur ce qu'Abraham a vécu et qui l'aurait amené à se comporter de la sorte. Il y aurait de la part d'Abimélek un intérêt pour la vie de son interlocuteur, pour sa souffrance ou sa peur qui l'aurait poussé à mentir sur son lien avec Sarah. Par cette question qui, loin d'être rhétorique sonne très juste, dans la mesure où elle pointe le difficile problème de l'origine du mal souffert et commis, Abimélek touche en effet Abraham qui répond.

La troisième phase de la complication (v. 11-13) constitue donc la défense d'Abraham : « ¹¹ Et Abraham dit : « *Car je disais : "Seulement, (il n'y a) pas de crainte d'Elohim dans ce lieu, et ils me tueront à cause de l'affaire de ma femme."* ¹²Et aussi, vraiment elle est ma sœur, fille de mon père, seulement pas fille de ma mère et elle est devenue pour moi, pour femme. ¹³Et (il fut) lorsque les dieux m'ont fait errer, loin de la maison de mon père, j'ai dit à elle : "Ceci, ta fidélité que tu feras avec moi : vers tout les lieux où nous viendrons, dis de moi 'il est mon frère.' " »

La réponse d'Abraham au v. 11 développe une raison expliquant son comportement : il pensait qu'il n'y avait pas crainte d'Elohim dans le royaume d'Abimélek et il estimait que, par ce fait, Sarah en tant que sa femme causerait sa mort. On peut remarquer que ce qui est à la base de sa conduite, c'est principalement la peur de l'autre, de l'étranger. Cette peur l'incite à faire un procès d'intention au peuple étranger sans lui laisser la possibilité d'agir avec droiture. Le rappel du v. 8 suggère cela : le lecteur comprend qu'Abraham a cru qu'il n'y avait pas de crainte d'Elohim chez Abimélek, alors qu'il y en avait.

Au v. 12, Abraham avance une autre explication pour le moins étrange : Sarah serait quand-même sa demi-sœur ; il n'a donc dit qu'un demi mensonge. Il est très probable qu'il s'agisse d'une stratégie de la part du patriarche pour tenter de se dépatouiller d'une situation difficile. En effet, il dit que Sarah est « *fille de mon père* » donc de Tèrakh, qui, le lecteur le sait depuis Gn 11, a eu trois fils. Mais surtout, en Gn 11, 31, le narrateur mentionne que Tèrakh prit « sa bru Saraï ». Le lecteur sait donc que là où Abraham affirme qu'il ne s'agit pas d'un mensonge complet, il s'agit en fait d'un double mensonge dont le dernier est franchement maladroit.

Le v. 13 est lui aussi sujet à interrogations. En effet, la suite des explications d'Abraham concerne l'origine de cette supercherie : « *Et (il fut) lorsque **les dieux** m'ont fait errer, loin de la maison de mon père, j'ai dit à elle : "Ceci, ta fidélité que tu feras avec moi : vers tous les lieux où nous viendrons, dis de moi 'il est mon frère.'"* » La première partie du verset comporte deux éléments étranges par rapport à la « véritable » histoire d'Abraham, telle qu'elle est connue du lecteur. D'une part, il parle des dieux et non d'Adonāi.⁶⁵ Est-ce une autre stratégie pour attendrir le roi ? Il est possible de comprendre cette référence aux dieux comme signifiant de la malchance ou le hasard, qui l'a amené à « errer ». Abraham suggérerait alors que sa mise en route n'avait aucun but et n'était motivée que

⁶⁵ Bien que le mot hébreu « Elohim » peut tout aussi bien être le nom propre que nom commun au pluriel. Dans ce cas, ça pourrait être ce qu'Abimélek entend : les dieux à la place d'Elohim. Cependant, après son rêve et sa « rencontre » avec le dieu d'Abraham, il est peu probable qu'il comprenne « Elohim » comme « les dieux ». De plus, le verbe est au pluriel dans les mots même d'Abraham, Abimélek peut difficilement comprendre autrement.

par les caprices du destin, personnifié par « les dieux ». Le lecteur sait malgré tout qu'il en est autrement.⁶⁶

Enfin, la dernière partie de la phrase n'est pas totalement juste non plus. Le texte biblique ne dit pas qu'Abraham et Sarah se sont arrangés depuis le début sur ce point. De plus, pareille situation ne s'est produite qu' en Egypte.⁶⁷

Une fois terminées, les explications d'Abraham, aussi étranges soient-elles, Abimélek marque (v. 14) l'action transformatrice puisqu'il fait des dons à Abraham mais surtout, lui rend Sarah. Le texte montre bien que la situation se rétablit en ce qui concerne la matriarchie : « ... *et il fit revenir pour lui Sarah, sa femme* ». Abimélek a donc obéi à Elohim et n'a pas péché. Il rétablit dès lors l'équilibre de la situation et l'union du couple en faisant revenir « *sa femme* » à Abraham.

c.4. Une entente possible

Le dénouement (v. 15-17) montre combien Abimélek est un homme juste, généreux (v. 15-16) et prompt à rétablir la situation pour lui et son royaume par l'intercession d'Abraham (comme Elohim l'avait dit dans le songe) : ¹⁵*Et Abimélek dit « Voici mon pays devant toi, dans le bon à tes yeux demeure. »* ¹⁶*Et à Sarah, il dit : « Voici, j'ai donné un millier en argent à ton frère, voici cela pour toi, (comme) un voile aux yeux pour tous ceux qui (sont) avec toi et avec tous et (tu seras) honorée. »* ¹⁷*Et Abraham pria Elohim et Elohim guérit Abimélek et sa femme et ses servantes et elles enfantèrent. »*

Le v. 15 démontre le sens de l'hospitalité qui anime Abimélek et ses gens puisqu'il invite Abraham à rester sur la terre de son choix, ce qui- ne l'oublions pas- est précieux pour un nomade.

Le v. 16 est problématique car elliptique. On ne sait pas ce qu'Abimélek donne à Sarah pour qu'elle soit honorée ou lavée de tous soupçons puisque le roi ne s'est pas approché d'elle. Elle est donc toujours « pure ». La B_j corrige le texte hébreu et fait de l'argent donné à Abraham ce qui doit être un voile aux yeux de tous pour Sarah. Pourtant, tel qu'il est, le texte hébreu massorétique laisse plutôt penser qu'Abimélek donne autre chose à Sarah. Néanmoins, le roi utilise une expression amusante pour désigner Abraham : « ton frère ». Faut-il envisager qu'il a cru aux explications d'Abraham ou fait-il une sorte de clin d'œil doucement ironique montrant qu'il n'est pas dupe ? Aucune indication textuelle ne permet vraiment de trancher, laissant au lecteur le loisir de se faire sa propre opinion.

Le v. 17 quant à lui rétablit la situation. Abimélek est sauvé grâce à la prière d'Abraham. Le lecteur comprend seulement maintenant certaines zones d'ombre : Abimélek (au v. 4) avait compris la parole d'Elohim : « *Voici tu vas mourir* » au sens large de sa nation. A cet endroit, aucune raison précise expliquant cette extension n'était donnée. C'est ici que le lecteur comprend de quoi il s'agissait : il y avait un problème de stérilité qui aurait manifestement, à terme, engendré la disparition du peuple d'Abimélek. Cette réponse est confirmée par l'épilogue (v. 18), dans lequel le

⁶⁶ WESTERMANN C., *Genesis*, p. 327 ; GUNKEL H., *Genesis*, p. 222. Ils pensent tous deux que le pluriel est à entendre comme un singulier. Néanmoins, WESTERMANN cite d'autres exégètes comme O. PROCKSCH et O. EISSFELD, qui voient l'expression « *les dieux* » comme une adaptation aux idées païennes.

⁶⁷ Nous ne souhaitons pas entrer dans les détails de la réponse d'Abraham parce que c'est essentiellement le rêveur qui nous intéresse.

narrateur donne l'information cachée : c'est Adonaï qui avait causé cette stérilité des femmes de la maison d'Abimélek.

d. Conclusion

En guise de conclusion, voyons ce que l'analyse narrative permet de retirer du rêve présenté en Gn 20. D'un point de vue général, la première constatation est qu'Abraham réitère une erreur importante : par la peur qui l'habite, il agit de manière néfaste. D'une part, en prêtant des intentions mauvaises aux peuples étrangers, il les met en péril face à Adonaï en leur faisant commettre un péché par inadvertance, d'autre part, il sacrifie son couple et sa femme pour avoir la vie sauve, ce qui va à l'encontre du principe de relation qu'Adonaï crée entre l'homme et la femme à la fin de Gn 2. De ce point de vue, Sarah et Abraham sont aussi coupables l'un que l'autre puisqu'il utilise sa femme et qu'elle ne se pose pas à son mari comme vis-à-vis.

Toutefois, si le récit commence sous de mauvais augures, le passage du rêve permet d'entamer un déblocage, ce qui marque une différence avec Gn 12. Le contexte dans lequel s'insère le rêve est négatif. Le dysfonctionnement dans le couple que forment Abraham et Sarah se répercute sur leur relation avec l'étranger. Abimélek est totalement ignorant de la supercherie. Le rêve intervient directement après la mise en contexte. Le message délivré par Adonaï est un voile levé sur la situation pour le roi. Il sait alors quelle est la situation et le danger qu'il encourt : la mort.

Le contenu onirique permet malgré tout de faire advenir une issue favorable à tous. Adonaï ouvre à Abimélek un espoir en lui disant ce qu'il doit faire : rendre Sarah à son mari. La question qui se pose est de savoir si Abimélek va prendre en compte ce rêve et les paroles d'un dieu qui n'est pas le sien. Comme il craint Dieu, tout comme ses serviteurs, il rétablit la situation en dévoilant la vérité. Son entrevue avec Abraham débute par une série de reproches à son encontre, Abimélek a été victime de la peur d'Abraham. La raison principale que ce dernier énonce comme excuse, le manque de crainte de Dieu chez les peuples étrangers, est clairement mise en déroute. Alors qu'Abimélek est juste et qu'il craint Dieu et lui obéit, Abraham le renie d'une certaine manière en parlant « des dieux » qui l'ont fait errer. Il y a opposition entre l'étranger et le « prophète » d'Adonaï : l'étranger se montre plus intègre et juste face à Elohim que son prophète. Enfin, il rend Sarah et Abraham prie pour sauver le roi et sa nation, ce qui fonctionne.

Notons qu'Adonaï protège Abimélek en lui disant la vérité sur la situation. Abraham sauve Abimélek d'une mort annoncée par Elohim. Néanmoins, c'est bien Abimélek qui est le sauveur : il permet à la vérité de rétablir une situation juste, il sauve la relation Abraham-Sarah et sa nation. De plus, il permet indirectement à Abraham de redosser son rôle d'élé en priant en sa faveur alors que celui-ci a péché et a renié Adonaï.

En ce qui concerne le rêve, nous pouvons faire plusieurs constats. D'abord, nous avons accès au dialogue onirique en direct mais pas à l'image. Il y a donc un choix du narrateur de ne relater que le plus important à ses yeux et pour le déroulement du récit. Ensuite, le rêve n'est pas raconté par Abimélek sauf aux serviteurs mais le lecteur n'y a pas accès. Par contre, on ne sait pas s'il l'a raconté à Abraham. Nous pouvons également remarquer qu'Elohim n'apparaît pas en rêve à Abraham mais au roi. Si le début du rêve démarre par un avertissement contre un danger de mort, il s'avère

finalement protéger le roi contre Abraham qui le condamne au péché. Or, Elohim ne permet pas à Abimélek de pécher. Il est donc du côté du juste et de la victime même si celui-ci est étranger.

Enfin, la fonction du rêve est double : d'une part, il est un voile levé sur une vérité cachée. Il provoque une venue à la conscience d'Abimélek de choses qu'il ignorait. Notons que le rêve qui se passe la nuit met ici la vérité en lumière. Abimélek qui était dans l'obscurité de l'ignorance, dans la nuit, est « éclairé » par le rêve. Il permet aussi de mettre en lumière la puissance et la bonté d'Adonaï. D'autre part, d'un point de vue narratif, le rêve est l'élément qui permet de déclencher le début d'une transformation dans le récit.

Du point de vue de la tension narrative, le récit joue sur le lien avec Gn 12. Le lecteur comprend vite ce qui se produit et la première inquiétude est de savoir comment cette histoire va se terminer. La position supérieure du lecteur par rapport à Abimélek alimentera le suspense. Le narrateur en vient presque directement au rêve. Il se déroule comme le procès d'Abimélek et met en place une certaine tension. Lorsqu'Adonaï reconnaît l'innocence du roi, la tension se relâche mais ce n'est que pour revenir de plus belle quand le lecteur apprend que tout est entre les mains du roi. Le suspense est alors à son comble, le lecteur ne sait pas ce que le roi va faire. Notons que le lecteur est instinctivement de son côté et non de celui d'Abraham, ce qui s'explique par sa connaissance de la tricherie d'Abraham. Lorsqu'Elohim le menace, un sentiment d'injustice habite le lecteur. Une fois que le narrateur signale que la cour du roi craint beaucoup, la tension diminue. Le lecteur se doute que le roi rendra Sarah. Le suspense reprend légèrement lors de la confrontation entre Abraham et Abimélek. Quelle excuse le patriarche va-t-il donner ? Et Elohim annulera-t-il sa sanction ? La tension est définitivement apaisée quand Abraham prie pour Abimélek et qu'Elohim rétablit les choses.

3. Genèse 28, 10-22, un rêve qui rassure⁶⁸

a. Introduction au cycle de Jacob

Les deux récits qui vont maintenant nous occuper, nous entraînent dans un autre cycle, une autre histoire, celle de Jacob. Selon la chronologie de la Genèse, il faudra donc un nombre d'années conséquent avant qu'Adonaï ne se manifeste à nouveau en songe. Il le fera trois fois, dans deux récits : Gn 28 et Gn 31. L'un et l'autre sont liés et marquent des moments importants dans la vie de Jacob. Le premier est celui de son départ pour la terre étrangère et le second concerne son retour en terre de Canaan.

L'histoire de la composition du cycle de Jacob est assez complexe. Le cycle tel qu'il nous est présenté dans la Genèse est le fruit d'un processus de rédaction finale à tendance sacerdotale. Les sutures et autres *toledôt* sont le reflet d'une mise en commun de divers ensembles autonomes concernant l'histoire du patriarche. Trois grandes traditions auraient circulé simultanément sur Jacob : celles qui ont un lien avec la légende de Béthel, celle qui relate la fraternité de Jacob et Esaü et celle qui conte les relations entre Jacob et Laban.⁶⁹ Grâce à l'intertextualité, nous pouvons toutefois être assurés que certaines de ces traditions datent au moins du 8^{ème} siècle. En effet, ce qui est sans doute l'oracle original d'Osée 12 fait référence à certains moments de la geste du patriarche, dont l'érection de la stèle à Béthel.⁷⁰ La question de savoir à quels textes exactement renvoyait l'oracle du prophète a amené les exégètes à considérer qu'Osée fait référence une la tradition orale qui constitue déjà « la forme d'une geste » du cycle que nous connaissons.⁷¹

Voici un récit qui conte une histoire d'une tromperie entre frères qui incite le cadet à la fuite. Il conte encore une histoire de solitude, celle qui plonge dans la nuit. La nuit est effrayante dans le monde ancien : la nuit, c'est la mort, tout comme l'inconnu et l'exil. Mais de cette nuit va naître une lueur, un réconfort : un rêve qui assure à Jacob l'essentiel : il n'est pas seul pour parcourir le chemin qu'il va avoir à parcourir.

⁶⁸ Ouvrages sur le cycle : ARTUS O., *Enjeux historico-critiques d'une analyse narrative du cycle de Jacob*, in MARGUERAT D. (éd.), *La Bible en récits*, pp. 179-185 ; DE PURY A., *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, Paris, 1975 ; IDEM, *La tradition patriarcale en Gn 12-35*, in DE PURY A. et RÖMER Th. (éd.), *Le Pentateuque en question*, pp. 259-271 ; FOKKELMANN J.P., *Narrative art in Genesis*, Amsterdam, 1975. Commentaires sur le récit : ALTER R., *Genesis*, pp.146-150 ; COTTER D.W., *Genesis*, pp. 210-217 ; JACOB B., *Das Buch Genesis*, pp. 578-585 ; JANZEN G.J., *Abraham and all families of the Earth*, pp. 108-113 ; WENHAM G.J., *Genesis 16-50*, pp. 217-226 ; WESTERMANN C., *Genesis*, pp. 450-460. Ouvrages et articles sur le chapitre : ERHLICH E.L., *Der Traum im Alten Testament*, pp. ; HOUTMAN C., *What did Jacob see in his dream at Bethel ?*, in VT 27, 1977, pp. 337-351 ; HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, Berlin, 1994, pp. 93-125 ; IDEM, *Le songe*, in DBS, col. LIPTON D., *Revisions of the night*, Londres, 1999, pp. ; OBLATH M., *'To sleep perchance to dream...': What Jacob saw at Bethel (Genesis 28.10-22)*, in JSOT 95, 2001, pp. 117-126 ; PELEG Y., *Going up and Going down : A key to Interpreting Jacob's Dream (Gen. 28, 10-22)*, in ZAW 116, 2004, pp. 1-11 ; WÉNIN A., *Jacob découvre la maison de Dieu*, in FOCANT C. (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?*, pp. 9-42.

⁶⁹ ARTUS O., *Enjeux historico-critiques d'une analyse narrative du cycle de Jacob*, p. 180.

⁷⁰ Idem, p. 179.

⁷¹ DE PURY A., *La tradition patriarcale en Gn 12-35*, in DE PURY A. et RÖMER Th. (éd.), *Le pentateuque en question*, pp. 265-266.

La troisième phase de la complication (v. 16-17) : La crainte de Jacob à son réveil face à la présence de Dieu en ce lieu dont il ignorait qu'il était particulier. Va-t-il s'en tenir là ?

L'action décisive (v.18) : Au matin, Jacob répond au rêve en édifiant un mémorial de l'événement.

Le dénouement (v. 19) : Le changement du nom du lieu par Jacob constitue le dénouement.

L'épilogue (v. 20-22) : L'épilogue est constitué le vœu de Jacob. Néanmoins, l'épilogue est proche du rebondissement car il surprend le lecteur. En effet, Jacob semble mettre en cause la promesse d'Adonaï, ce qui relance l'intérêt du lecteur pour les épisodes suivants qui, même si rien n'y est dit d'Adonaï, auront un enjeu caché.

c. Analyse narrative

Afin de saisir l'importance du passage, il est souhaitable de consacrer quelques lignes à l'introduire dans son contexte. Jacob est en route pour deux raisons : premièrement, il a usurpé la bénédiction d'Isaac qui devait revenir à Esaü avec la complicité de sa mère, Rébecca (Gn 27). L'ainé, furieux, poursuit Jacob pour le tuer (Gn 27,34-42). Jacob fuit donc son frère. Deuxièmement, les parents de Jacob l'envoient en Harân, chez son oncle Laban pour trouver une femme (Gn 28,1-3). Le contexte dans lequel se trouve Jacob est donc assez tendu. De plus, il n'a pas l'habitude de partir de chez lui. En effet, en Gn 25,27, il est dit : « *Jacob était un enfant raisonnable qui habitait sous les tentes* ». Jacob part donc à l'inconnu, ce qui ne correspond pas avec son caractère casanier.

c.1. Un certain lieu

L'exposition (v. 10) est en mode narratif. Le rythme est assez rapide pour le verset 10 et quelque peu plus lent pour le 11 car, au moment d'introduire une tension narrative, le narrateur détaille davantage la situation.

« ¹⁰ *Et Jacob sortit de Béer-Sheba et il alla vers Harân.* »

Le verset 10 enregistre un changement de lieu par rapport à la première partie du chapitre. Jacob entreprend son voyage vers Harân. Les deux verbes sont des verbes de mouvement : « *sortit et alla* ». De même, le lieu de départ et celui d'arrivée sont précisés : Béer-Sheba et Harân. Ce déplacement est important. En effet, Béer-Sheba est le lieu du conflit avec Esaü alors que Harân est le lieu où Jacob est envoyé pour prendre femme. Il passe donc d'une famille à une autre, d'un conflit fraternel à un mariage projeté. Par ailleurs, ce voyage est à l'inverse de celui qu'Abraham a effectué jadis (Gn 12).⁷³ De plus, Abraham, en Gn 24, 4-9, avait préféré envoyer un serviteur chercher une femme pour Isaac en Harân pour éviter à ce dernier de faire lui-même le voyage.⁷⁴ Le lecteur connaît donc l'itinéraire de Jacob et il est en mesure de saisir le caractère risqué de cette entreprise.

« ¹¹ *Et il atteignit le lieu et il passa la nuit là car le soleil s'était couché et il prit une pierre du lieu et il la plaça à son chevet et il se coucha dans ce lieu.* »

⁷³ COTTER D.W., *Genesis*, p. 211.

⁷⁴ WÉNING A., *Jacob découvre la maison de Dieu*, in FOCANT C. (éd.), p. 4.

Le verset 11 quant à lui, contraste grandement avec le v. 10. Premièrement, Jacob n'est plus en mouvement mais à l'arrêt : les verbes sont révélateurs : « atteignit, passa la nuit, se coucha. ». De plus, le lieu où il s'arrête, reste anonyme. Aussi, Jacob, comme le lecteur, passe d'une situation de connaissance à l'ignorance. Cependant, le mot « lieu » revient trois fois dans ce seul verset. Il semble donc bien que le narrateur mette l'accent sur cet endroit anonyme pour donner le sentiment de son importance. Cela crée une attente chez le lecteur qui se questionne sur le pourquoi d'une telle insistance. Sa position est supérieure à celle de Jacob, qui lui ne sait pas que le lieu est spécial. Cette sensation d'inconnu est renforcée par le moment pendant lequel cela se passe : la nuit.

Un élément, qui semble peu significatif, est pourtant précisé par le narrateur. Jacob prend une pierre du lieu pour la mettre sous la tête. Ce détail doit mettre le lecteur en alerte, et le pousser à être attentif à la suite du récit.

c.2. Le rêve

Le premier verset de la complication débute par le mot « *wayyahalom* », que l'on pourrait considérer comme le premier élément de la complication : « ⁷⁵*Et il rêva et voici une rampe dressée sur la terre et son sommet touchant les cieux et voici, des messagers d'Elohim montant et descendant sur elle.* » Le second mot, « *et voici* », introduit une focalisation interne jusqu'au verset 15, de même qu'il marque le début de la narration du rêve.⁷⁵

Le narrateur décrit l'imagerie du rêve de Jacob, sans en donner l'explication. Il s'agit d'une rampe qui relie le ciel et la terre et parcourue par des messagers d'Adonai. Le passage n'est pas sans poser problème aux exégètes car, nous l'avons signalé dans les notes de la traduction, « *sullam* » est un hapax. La tradition qui a marqué les esprits est celle de l'« échelle » mais ce sens n'est toutefois pas si clair. Lorsque certains ont tenté l'interprétation du rêve, les avis se sont opposés. Un rapprochement a été fait avec les ziggurats de Mésopotamie mais l'hypothèse n'a pas fait l'unanimité.⁷⁶ Certains, comme G. von Rad et C. Westermann estiment qu'il n'y a pas besoin d'avoir recours à une image précise. Il y voient un accès en pierre simplement.⁷⁷ Quoi qu'il en soit, la racine hébraïque de « *sullam* », « *sll* », signifie combler, faire un remblai, construire une voie. Un mot semblable est attesté en accadien : « *simmiltu* », escalier ou rampe.⁷⁸

Et J.-M. Husser de conclure : « *Cette représentation mythique de la simmiltu est tout à fait propre à rendre compte de sullam, en ce sens qu'elle désigne un lieu de passage, ou un point de rencontre entre deux mondes, qui fut identifié dans la vision de Jacob.* »⁷⁹

⁷⁵ En ce sens voir FOKKELMANN J.P., *Narrative art in Genesis*, pp. 50-51.

⁷⁶ Sur la question, voir HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, pp. 106-107. OBLATH M., *To sleep, perchance to dream*, pp. 117-119.

⁷⁷ VON RAD G., *Genesis*, p. 229 ; WESTERMANN C., *Genesis II*, p. 553.

⁷⁸ HUSSER J.-M., *le songe et la parole*, p. 106.

⁷⁹ Idem.

L'échelle n'est pas le seul élément de l'image du rêve. Elle est le lieu où se meuvent des messagers d'Elohim en un mouvement de bas en haut puis de haut en bas. Or, on s'attendrait plutôt à un déplacement de sens inverse. Cet élément est donc étrange. Il est possible qu'il soit en rapport avec le désir qu'a Jacob de voir Adonaï confirmer la bénédiction qu'il a usurpée.⁸⁰

« ¹³Et voici Adonaï se tenant au-dessus de lui et il dit : « *Je suis Adonaï, le dieu d'Abraham ton père et le dieu d'Isaac, la terre sur laquelle tu es couché, c'est à toi que je la donnerai et à ta descendance* ». » Le verset débute par « *w^ehinneh* » et marque ainsi l'introduction d'un élément nouveau du rêve à travers les yeux de Jacob : l'apparition d'Adonaï. La proposition hébraïque est ambiguë : il est dit qu'Adonaï se tient au-dessus de « *lui* » mais le pronom peut se rapporter à Jacob comme à la rampe. Néanmoins, selon A. Da Silva, dans le rêve-message en Mésopotamie, le dieu vient se placer à la tête du rêveur.⁸¹

Le vocabulaire de l'image onirique met en évidence un jeu de mot sur le verbe « *nçb* » : la rampe est dressée (*muççab*) et Adonaï est dressé (*niççab*) au-dessus de lui. Le substantif dérivé de ce verbe, *maççébâ*, se retrouvera deux fois, aux v. 18 et 22, lorsque Jacob érigera la pierre. Il se trouve que dans les récits de rêves-messages mésopotamiens, ce verbe est lié à une certaine surprise : le rêveur découvre des éléments qui se dressent devant lui provoquant alors son étonnement.⁸² Dans le cas de notre rêve, le jeu de mots porte surtout sur le caractère sacré du lieu où Jacob se trouve, ce qui n'empêche pas de prendre en considération cet aspect de surprise qui viendrait alors renforcer l'effet du triple usage de la particule « *w^ehinneh* ». Pour J.P. Fokkelmann, le cœur du récit est cette quadruple occurrence de « *nçb* » qui lui donne fondamentalement son sens.⁸³ L'échelle serait une préfiguration d'Adonaï et la pierre dressée par Jacob prendrait ensuite le relais.

Le narrateur laisse ensuite le lecteur entendre le discours d'Adonaï en passant en mode scénique.⁸⁴ Le discours commence par une auto présentation d'Adonaï : « *Je suis Adonaï, le dieu d'Abraham ton père et le dieu d'Isaac* ». Il se présente comme le dieu des pères de Jacob, qui ont déjà reçu la bénédiction. Il convient de remarquer qu'il ne se présente pas pour autant comme le dieu de Jacob. Un élément est pourtant incohérent dans l'expression : le mot père est clairement rattaché à Abraham et non à Isaac. C'est une « bizarrerie » du récit que les exégètes peinent à expliquer. Il est possible qu'Adonaï saute Isaac car il n'est pas en accord avec lui pour sa préférence envers Esaü.⁸⁵ Il est vrai qu'Isaac est le seul des trois patriarches à ne pas posséder son cycle de récit et il apparaît comme une figure intermédiaire.

Adonaï passe ensuite à un registre supérieur en mentionnant les deux éléments de la promesse/bénédiction faite jadis aux deux patriarches : le don - le terme hébreu est « *natân* » - de la terre et de la descendance. Mais cette fois, le don est destiné à Jacob et à sa descendance.

⁸⁰ Nous reviendrons plus loin sur la question. Voir JANZEN J.G., *Abraham and all the families of the Earth*, p. 168 ; WÉMIN A., *Jacob découvre la maison de Dieu*, in FOCANT C. (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?*, pp. 9-10.

⁸¹ DA SILVA A., *La symbolique du rêve et des vêtements*, p. 43. ; OPPENHEIM A. L., *Le rêve*, p. 53.

⁸² Ibidem, pp. 52-53.

⁸³ FOKKELMANN J.P., *Narrative art in Genesis*, pp. 66-67.

⁸⁴ Notons que la première partie du rêve peut être aussi considérée en mode scénique car le lecteur voit le rêve par les yeux de Jacob.

⁸⁵ LIPTON D., *Revisions of the night*, p. 70.

Le discours sur ce point est très concret, puisqu'Adonaï précise qu'il s'agit de « *la terre sur laquelle tu es couché* ». Cette même précision rappelle, du reste, au lecteur la situation de Jacob couché et en train de rêver, faisant ainsi écho aux versets précédents.

« ¹⁴*Et ta descendance sera comme la poussière de la terre et tu t'étendras à l'Ouest, à l'Est, au Nord et au Sud et seront bénis en toi tous les clans du sol et en ta descendance.* »

La suite du discours divin prolonge le thème de la descendance, un terme repris de la fin du v. 13 (« ¹³*et à ta descendance.* ¹⁴*Et sera ta descendance (...)* »). Cette descendance fait l'objet d'une comparaison imagée pour exprimer sa quantité : « comme la poussière de la terre ». Cela rappelle la bénédiction qu'ont reçue Abraham (Gn 13,16 et 15,5) et Isaac (Gn 26,4) : « *Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer, telle sera ta postérité* », et « *Je rendrai ta postérité nombreuse comme les étoiles du ciel.* » La métaphore qui prolonge cette comparaison fait appel quant à elle à une notion géographique : « *tu t'étendras à l'Ouest, à l'Est, au Nord et au Sud* ». Ainsi, la promesse de la terre est suggérée ici : la descendance de Jacob sera assez nombreuse pour s'étendre aux quatre « coins » du pays. Le mot « s'étendre » a lui aussi une connotation de grandeur, de largeur ce qui induit que la descendance en s'étendant, s'installera sur un sol. Notons les deux promesses sont imbriquées : celle de la terre (v. 13) implique une grande descendance et celle d'une grande descendance (v. 14) inclut à son tour la promesse de la terre. Il y a une différence avec celle faite jadis à Abraham qui devait recevoir une terre précise et une descendance. Ici, les deux semblent beaucoup plus imbriqués.⁸⁶ De la même manière, la promesse faite à Abraham valait dans le présent, alors que dans le cas de Jacob, elle concerne un futur bien lointain.⁸⁷

Enfin, la dernière partie du verset : « *seront bénis en toi tous les clans du sol et en ta descendance* » étend la bénédiction de Jacob à tous les autres peuples à travers lui et sa descendance. Cette expression rappelle d'ailleurs la bénédiction faite à Abram en Gn 12,3 : « *En toi seront bénies toutes les familles de la terre.* ». A ce moment du discours d'Adonaï, le lecteur comprend que ce dernier n'est plus seulement le dieu d'Abraham et d'Isaac ; il se propose potentiellement comme celui de Jacob, mais il faut d'abord que ce dernier l'accepte. De même, la bénédiction des deux patriarches se voit réalisée par ce discours fait à Jacob. En effet, il est la descendance d'Abraham et d'Isaac, à qui devaient revenir la bénédiction et les promesses de descendance et de don de la terre.

L'expression « *tous les clans du sol* » renvoie elle aussi à cette possession future de la terre par les multiples descendants de Jacob. Il y a écho entre ces deux parties de verset et lien intime entre la descendance et le territoire.⁸⁸ La bénédiction divine est rappelle celle reçue par Jacob de la part d'Isaac en Gn 28,3-4 : « *Qu'El-Shaddaï te bénisse, te rende fécond et prolifique pour que tu deviennes une communauté de peuple ! Qu'il te donne la bénédiction d'Abraham, à toi et à ta descendance.* ». Il y a donc, dans le discours divin, la confirmation de la bénédiction.

⁸⁶ FOKKELMANN J.P., *Narrative art in Genesis*, pp. 58-60.

⁸⁷ Idem. Par contre, LIPTON D. dans son ouvrage *Revisions of the night*, ne voit pas ce passage positivement. Il y a un contexte d'exil clairement marqué. Le fait que la descendance s'étendra partout montre surtout qu'elle n'a pas de terre à elle. Il s'agit d'une manière d'annoncer l'exil du peuple futur. (pp. 70-71).

⁸⁸ FOKKELMANN J.P., idem, pp. 58-60.

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

Le dernier verset du rêve de Jacob débute avec le mot « *et voici* », qui se présente comme une sorte de conclusion logique : après de larges promesses, Adonaï offre maintenant à Jacob l'assurance de sa bienveillance dans l'immédiat. Les verbes sont, en effet, assez significatifs : « *je suis avec toi, je te garderai, je ne t'abandonnerai pas* ». ⁸⁹

Le discours d'Adonaï joue sur deux niveaux : la réitération de la promesse faite aux premiers patriarches, consistant dans le don de la terre et d'une grande descendance, et une promesse qui concerne Jacob individuellement, celle d'être à ses côtés pendant son exil. Notons que la bénédiction usurpée par Jacob est ici confirmée par Adonaï.

c.3. L'éveil du rêveur

L'action de la troisième phase de la complication (v. 16-17) consiste moins en une action concrète et volontaire de la part de Jacob qu'en une réaction subite et spontanée. Le v. 16 débute par « *et Jacob s'éveilla de son sommeil* », comme si c'était la suite directe de ce qui vient de se dérouler. Remarquons le contraste entre le premier verset de la complication (v. 12) et celui de l'action (v. 16) : « *Et il rêva* » / « *Et Jacob s'éveilla de son sommeil* ». Cette action de Jacob consiste en une reconnaissance, comme le laisse penser la suite du verset : « *Vraiment, Adonaï est en ce lieu et moi, je ne savais pas* ». Cette phrase montre que Jacob est passé de l'ignorance à la (re)connaissance. Mais la reconnaissance de Jacob porte essentiellement sur le lieu : il sait que la présence d'Adonaï est dans le lieu où il se trouve. Il ne semble pas encore avoir la connaissance qu'Adonaï est bien plus avec lui qu'à cet endroit précis. La reconnaissance de Jacob est donc partielle. L'acte de reconnaissance pourrait constituer un pivot à partir duquel le personnage de Jacob est transformé. Il ne l'est cependant pas entièrement car il faut que l'homme béni par Adonaï passe une sorte de traversée avant d'être apte à remplir son rôle. ⁹⁰ Celle de Jacob durera les vingt années d'exil chez Laban et l'événement nocturne de Penuel en Gn 32 marquera sa transformation complète car Jacob recevra son nom : Israël.

Le v. 17 est la seconde étape de la reconnaissance mais elle va plus loin car Jacob prend réellement la mesure de ce qu'implique la présence divine : « *Et il craignit* ». Jacob continue d'associer d'Adonaï au lieu : le lieu est à craindre, il est la maison d'Adonaï et la porte des cieux. Il semble y avoir une certaine gradation dans les termes utilisés par Jacob : il s'agit d'abord d'un lieu qu'il faut craindre puisqu'Adonaï y a manifesté sa présence. Précisons que Jacob n'est pas effrayé parce qu'il a rêvé à cet endroit mais parce que le lieu en lui-même, investi de la présence divine, lui paraît être un lieu à craindre. ⁹¹ Ensuite, ce même lieu est désigné comme la maison d'Adonaï ; enfin, il est perçu par Jacob comme étant la porte des cieux. Cette dernière expression invite le lecteur à faire le parallèle avec l'image onirique puisque les cieux se sont effectivement ouverts et la rampe en constituait la

⁸⁹Selon un point de vue historique, LIPTON D. associe cette aide à l'annonce de l'exil de la descendance. Le contexte est bien négatif, selon elle, car Adonaï promet sa protection. Elle mentionne de ce fait que l'avenir de Jacob et celui de sa descendance sont particulièrement mêlés. (pp. 72-73).

⁹⁰ LIPTON D., *Revisions of the night*, p. 139.

⁹¹ FOKKELMANN J.P., *Narrative art in Genesis*, p. 62.

voie d'accès. J.P. Fokkelman relève une structure concentrique entre trois mots de la fin du rêve : cieux - Elohim – Adonai (v. 12-13), et du début du réveil de Jacob : Adonai - Elohim - cieux.⁹² En réponse au rêve, Jacob fait directement référence aux dernières choses vues et entendues.

L'action décisive (v. 18), quant à elle, peut être mise en relation avec le v. 11 dans la mesure où les actions de Jacob sont opposées :

¹¹ « Et il atteignit le lieu et il passa la nuit là car LE SOLEIL S'ÉTAIT COUCHÉ et *il prit une pierre* du lieu et **il la plaça à son chevet** et il se coucha dans ce lieu. »

¹⁸ « Et Jacob se leva tôt AU MATIN et *il prit la pierre qu'il avait placée à son chevet* et **il la plaça en une pierre dressée** et il versa de l'huile sur son sommet. »

Trois oppositions sont à noter : le moment de la nuit au v. 11 répond au matin du v. 18 (petites capitales) ; Jacob se couche (v. 11) et il se lève (v. 18 ; souligné) ; la pierre prise le soir (italiques) ; elle était mise « couchée » (v. 11) et est ensuite mise dressée (v. 18 ; gras).⁹³

Le narrateur souligne aussi une correspondance puisqu'il précise que c'est la même pierre que Jacob utilise. On constate donc que les actes de Jacob se répondent à l'inverse. Cela confirme que le verset 16 est effectivement une charnière puisqu'elle inaugure une transformation sur différents plans. Non seulement Jacob, en prenant conscience de la présence d'Adonai, est différent après le v. 16, comme l'illustrent ses actions. Mais le contexte a lui aussi changé. Le lecteur le remarque puisque l'action de Jacob au v. 18 a une connotation rituelle : « *et il versa de l'huile sur son sommet* ». Ici aussi le vocabulaire joue un rôle important car le mot « *ro'sh* » est le même que celui qui désigne le sommet de la rampe et il vient de la même racine que le « *chevet* » « *mera'ashot* » au v. 11. La manière de raconter la libation établit ainsi un lien supplémentaire entre le rêve et ses suites. Jacob semble établir un rapport entre cette pierre et son rêve mais nous reviendrons sur ce point plus loin.

La suite du dénouement au v. 19 illustre les propos de Jacob au v. 16 et 17. Il exprime la présence d'Adonai dans le lieu où il se trouve et le nomme Béthel, soit Maison de Dieu. Il convient toutefois de préciser que le lieu n'est pas sacré parce que Jacob le nomme. C'est parce qu'il est devenu sacré lorsqu'Adonai y est apparu que Jacob peut le nommer de cette manière.⁹⁴

Enfin, le narrateur relate aux v. 20-22 un vœu de Jacob qui comprend deux parties⁹⁵ : v. 20-21a et 21b-22. Ce découpage se recommande pour deux raisons. Premièrement, grammaticalement, l'apodose pourrait commencer au v. 21b, les v. 20-21a formant la protase. Du point de vue

⁹² Idem, p. 71.

⁹³ Voir également en ce sens HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, p. 106.

⁹⁴ Différence relevée par FOKKELMANN J.P., *Narrative art in Genesis*, p. 68.

⁹⁵ La structure du passage fait débat parmi les exégètes car la question de savoir où commence l'apodose (en 21b ou en 22) change la manière de comprendre la parole de Jacob. Si l'apodose commence en 21b, cela implique que Jacob marchandise avec Adonai : « Si Elohim est avec moi... et (si)... et (si)..., Adonai sera pour moi un dieu et cette pierre... sera... ». Par contre, si l'apodose débute au v. 22, cela ne suggère plus de condition pour que Jacob reconnaisse Adonai comme son dieu : « Si Elohim est avec moi... et (si)... et (si)... et (si) Adonai est moi un dieu, cette pierre... sera maison d'Elohim ».

grammatical, dans une conditionnelle, l'apodose commence en effet par un waw inversif (*w^ehayah YHWH*).⁹⁶ De cette manière, l'apodose est balancée par deux retours de Jacob en contrepartie : Adonaï sera pour lui un dieu et la stèle sera maison de Dieu.⁹⁷

Deuxièmement, les v. 20-21a sont le reflet du réel vœu de Jacob, d'un ordre plus pratique, alors que les v. 21b-22 constituent une promesse et concernent son attitude future envers Adonaï : Jacob reconnaîtra Adonaï comme son dieu, mais en posant sa « condition ».

v. 20-21a : Jacob débute son discours par un vœu introduit par « *'im* ». Ce vœu correspond à la troisième partie de la promesse d'Adonaï. Cependant, cette demande de Jacob introduit un doute concernant les souvenirs précis qu'il a du rêve. Adonaï au v. 15 offre cette protection à Jacob qui la demande cinq versets plus loin mais d'un point de vue très pragmatique (vêtements et nourriture). Il n'est pas impossible que Jacob ne se souvienne pas de tout le rêve. Cela expliquerait pourquoi il fait explicitement mention du passage sur sa protection.⁹⁸ Toutefois, les correspondances entre le songe et la réaction de Jacob suggèrent le contraire. De même, cette référence directe à la dernière parole d'Adonaï s'explique aisément par le fait que celle-ci rejoint certainement la préoccupation principale du personnage. La promesse de la terre et de la descendance lui importe peu dans ce contexte d'insécurité. Jacob a davantage besoin d'être accompagné et protégé par Adonaï que d'être béni à long terme. Aussi, lorsque Jacob émet son souhait qu'il ponctue par la conditionnelle, cela implique que si Adonaï est prêt à être le dieu de Jacob, Jacob ne le reconnaît pas encore comme tel. On pourrait résumer le propos comme ceci : « *tu seras mon dieu si tu (...)* ». En ce sens, ne peut-on penser que Jacob attend d'Adonaï qu'il « endosse » le rôle de père jusqu'à ce qu'il retrouve sain et sauf la maison de son père Isaac ? Car la protection et la subsistance font partie du rôle d'un père par rapport à son enfant, du moins tant que celui-ci n'est pas adulte.

Les versets 21b-22 constituent donc l'apodose de la phrase. Aussi, si Adonaï répond à la demande de Jacob, celui-ci s'engagera à différentes choses : « ^{21b}*Adonaï sera pour moi Dieu.* ²² *Et cette pierre que j'ai placée en pierre dressée sera la maison d'Elohim et tout ce que tu me donneras, je prélèverai, je prélèverai la dîme pour toi.* » Ces versets sont étranges sur deux points : premièrement, l'expression : « *Adonaï sera pour moi un dieu* » et ensuite « *cette pierre que j'ai placée en pierre dressée sera la maison d'Elohim* ». La dernière partie du discours est étrange car le lieu que Jacob lui-même vient de consacrer et de nommer Béthel est déjà reconnu par Jacob comme étant investi de la présence d'Adonaï. Pourquoi alors Jacob parle-t-il de la sorte ?

Il s'agit peut-être d'une reconnaissance réelle et d'une « appropriation » par Jacob d'Adonaï comme son dieu. Il s'engage à reconnaître définitivement Adonaï comme son propre dieu et pas uniquement comme le dieu qui n'est le sien que parce qu'il est celui de ses ancêtres. De même pour la pierre, si Adonaï fait ce que Jacob espère, il reconnaîtra que ce lieu est sacré non plus seulement dans l'absolu, mais aussi pour lui personnellement.

⁹⁶ JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 176.

⁹⁷ En ce sens, voir WÉNIN A., *Jacob découvre la maison de Dieu*, pp. 24-25. A l'inverse, LITPON D., *Revisions of the night*, fait débiter l'apodose au verset 22 car d'une part, la chaîne verbale des *w^eqatal* ne s'interrompt qu'au v. 22 et d'autre part, elle estime peu cohérent que Jacob puisse exprimer les conditions dont dépendrait sa reconnaissance d'Adonaï. (pp. 75-76). De même, FOKKELMANN J.P., *Narrative art in Genesis*, p. 75.

⁹⁸ CAZEAUX J., *Le partage de minuit*, p. 468 va plus loin en disant que Jacob ne retient rien de la bénédiction d'Adonaï parce qu'il dormait, justement.

Dans cette démarche, la mention de la dîme joue un certain rôle. En effet, la dîme est ce que l'homme doit rendre à son dieu des biens qu'il reçoit grâce à la bénédiction. Il exprime par là sa conscience du don reçu et la concrétise par un contre-don signe de gratitude et d'humilité.⁹⁹ En dressant la pierre, Jacob crée comme un temple, un lieu sacré, une maison pour Dieu.

Ce passage a fait l'objet de nombreux commentaires exégétiques car il est déroutant que Jacob puisse poser des conditions à Adonaï. Il convient de bien saisir la nuance lorsqu'on parle de condition. Jacob met presque Adonaï au défi en lui enjoignant de l'aider s'il veut être plus tard son dieu,¹⁰⁰ mais Jacob s'engage aussi à travers cette formule. Par contre, J. Cazeaux, voit une sorte de manière de « ridiculiser » le personnage de Jacob : « Lorsque Jacob se réveille, c'est pour marchander un culte contre la prospérité personnelle.¹⁰¹ Néanmoins, Jacob est un marchandeur, il n'est pas inconcevable qu'il en fasse de même avec Adonaï.

d. Position du lecteur

A première vue, le lecteur semble en connaître autant que Jacob, d'autant plus que le récit est principalement donné à lire en mode scénique. Cependant, il est possible de voir une certaine ironie dramatique. En effet, le rêve de Jacob est raconté « en direct » par le narrateur, le lecteur a donc accès à des informations fiables. Jacob quant à lui, s'il a accès au rêve pendant son sommeil, il ne semble pas se souvenir de tout, ni même qu'il a rêvé quand il se réveille. Il a en partie conscience de quelque chose, d'un dévoilement (v. 16-17 ; 19), mais son discours (v. 20-22) est particulièrement terre - à - terre. Aussi, lorsque Jacob fait son vœu, le lecteur sait qu'Adonaï vient de lui promettre en songe ce qu'il demande. D'où la position supérieure du lecteur par rapport à Jacob et l'effet d'ironie. Cette position du lecteur suscite de la surprise et de l'interrogation chez lui par rapport à la réaction de Jacob car si ce dernier a été marqué par son rêve, comme en témoignent ses actions, son vœu est une étonnante réponse au message divin.

e. La problématique du rêve

Le rêve de Jacob présente deux difficultés. La première est celle de son classement. En effet, les indices narratologiques pourraient pousser à mettre en question ce que les exégètes considèrent comme un songe hybride, mêlant imagerie et message mais appartenant à la catégorie des rêves-messages puisque Adonaï visite Jacob et lui parle dans le cadre onirique. La seconde difficulté réside dans l'interprétation du songe qui concerne surtout la compréhension de l'imagerie onirique.

⁹⁹ WÉNIN A., *L'homme biblique*, pp. 203-205.

¹⁰⁰ C'est généralement dans une autre voie que vont les commentaires qui nuancent fort la conditionnelle. Voir en ce sens FOKKELMANN J.P., *Narrative art in Genesis*, pp. 75-76. Cet auteur propose de voir la proposition principale en 22a et non en 21b. LIPTON D., *Revisions of the night*, pp. 75-77.

¹⁰¹ CAZEAUX J., *Le partage de minuit*, p. 473. Il y aurait selon lui une volonté de relativiser l'image des patriarches. Il précise tout de même que dans l'Antiquité, ce type de marché n'était pas négatif en soi mais qu'ici l'aspect choquant vient du contraste entre le vœu et la promesse.

e.1. Rêve-message ou rêve symbolique ?

Ce deuxième rêve auquel nous prêtons attention se prête à une analyse plus psychologique que celui de Gn 20. Mais si le rêve d'Abimélek peut se classer sans le moindre doute dans la famille des rêves-messages, celui de Jacob est moins facile à classer qu'on le penserait.

L'évidence semble être que ce rêve est bien un rêve-message. Les premières analyses que nous avons entreprises ont d'ailleurs toujours été en ce sens. Précisons toutefois que certains auteurs attribuent au rêve de Jacob un aspect symbolique à cause de l'imagerie onirique.¹⁰² Quant au psychanalyste M.-A. Wolf, en proposant une interprétation freudienne du songe, il a automatiquement considéré le rêve comme un rêve « normal ».¹⁰³ Et comme souvent, lorsque nous pensons qu'un autre commet une erreur, nous vérifions bien que nous n'avons rien laissé passer. Ce fut le cas. Certains éléments textuels et narratologiques introduisent un doute réel quant à la nature du rêve de Jacob.

Premièrement, la place repérable qu'occupe le narrateur dans l'exposition du songe est minime. Son intervention neutre et objective se limite à la seule mention « *et il rêva* » au v. 12. La suite du rêve nous la découvrons à travers Jacob, grâce à l'omniscience du narrateur.¹⁰⁴ Or, les songes-messages présentent généralement le même type de structure : le personnage se couche ou s'endort ; une divinité entre dans l'espace du rêve, puis le lecteur a seulement accès au rêve.¹⁰⁵ Ce type d'introduction correspond aussi aux rêves de ce type que l'on trouve dans l'Ancien Testament : Gn 20,3 « *Et Elohim vint vers Abimélek en rêve la nuit et il lui dit (...)* » ; Gn 31,24 « *Et Elohim vint vers Laban l'Araméen dans le rêve de la nuit et il lui dit (...)* » ; 1R 3,5 « *A Gabaon, Adonaï apparut à Salomon dans le rêve de la nuit et Adonaï lui dit (...)* ». Le lecteur sait donc par le narrateur que la divinité vient dans le rêve avant de connaître le contenu de celui-ci. En cela, le rêve de Gn 28 diffère complètement.

Deuxièmement, la particule *w^ehinneh*, qui introduit le point de vue de Jacob et les éléments nouveaux du rêve au fur et à mesure qu'il les voit, est directement placée après l'intervention du narrateur « *et il rêva et voici* », sous-entendant : « *voici tout ce que Jacob rêve* » : « ¹²*Et il rêva et voici une rampe dressée sur la terre et son sommet touchant les cieux, et voici des messagers d'Elohim montant et descendant sur elle, ¹³et voici Adonaï se tenant au-dessus de lui et il dit...* »

Lorsqu'Adonaï apparaît dans le rêve de Jacob, rien ne permet du point de vue narratif d'affirmer que cette venue est le fait d'Adonaï et non de Jacob ou de son inconscient. Adonaï est introduit de la même manière que les autres éléments oniriques sans que le narrateur ne dise explicitement qu'il vient effectivement dans le songe du patriarche. La nuance est subtile mais d'une importance non négligeable. En effet, cela induit que Jacob a réellement rêvé tout son rêve et cette lecture implique donc qu'il est impossible de dire si Adonaï est venu dans le rêve de Jacob, ou si c'est Jacob qui a rêvé qu'Adonaï venait et lui parlait.

¹⁰² GIBERT P., *Le récit biblique de rêve*, pp. 31-35 ; HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, pp.99-116 ; LICHTENSTEIN M., *Dream theophany*, pp. 45-54 ; LIPTON D., *Revisions of the night*, pp. 63-80.

¹⁰³ WOLF M.-A., *Un psychanalyste lit la Bible*, pp. 67-69.

¹⁰⁴ En ce sens voir FOKKELMANN J.-P., *Genesis*, pp. 50-51.

¹⁰⁵ OPPENHEIM A. L., *Le rêve*, pp. 47-55.

Et pourtant il convient de prendre en compte cette hypothèse, au même titre que celle qui considère le rêve comme un rêve-message. Deux éléments pourraient cependant jouer en défaveur de cette nouvelle considération. Il s'agit premièrement de la motivation du récit. Celle-ci, nous l'avons dit, est étiologique, le récit expliquant l'origine du nom du lieu saint de Béthel. Or, c'est par son rêve que Jacob a su que le lieu était sacré. Il faudrait dès lors considérer la venue d'Adonāi dans le rêve comme réelle¹⁰⁶ qui, rappelons-le, ne sont pas nombreux dans l'Ancien Testament.

Deuxièmement, le jeu sur les deux noms de Dieu pourrait indiquer ce qui est perçu par Jacob et ce qui est le fait d'Adonāi.

v. 12 : « <i>et voici, des messagers d'Elohim</i> »
v. 13 : « <i>et voici Adonāi se tenant au-dessus de lui et il dit : "Je suis Adonāi..."</i> »
v. 16 : « <i>Et Jacob s'éveilla de son sommeil et il dit : "Vraiment ! Adonāi est en ce lieu et moi je ne savais pas"</i> »
v. 17 : « <i>ceci (n'est) rien sinon la maison d'Elohim</i> »
v. 20 : « <i>Si Elohim est avec moi</i> »
v. 21 : « <i>Adonāi sera pour moi Dieu.</i> »
v. 22 : « <i>Et cette pierre que j'ai placée en pierre dressée sera la maison d'Elohim</i> »

Bien sûr, ceci correspond aux hypothèses rédactionnelles distinguant les couches E et J.¹⁰⁷ Mais n'y a-t-il pas un jeu entre le fait qu'Adonāi soit tantôt perçu comme tel, tantôt comme Elohim ? Peut-être cela pourrait-il trahir l'hésitation de Jacob entre un dieu et son Dieu. De plus, pour ce qui est du rêve, le v. 13 offre peut-être une discrète intervention du narrateur qui précise que c'est Adonāi qui intervient dans le rêve de Jacob. D'autant plus que ce dernier a identifié les messagers comme ceux d'Elohim au verset précédent.

Toutefois, du point de vue narratif, il convient d'admettre que la nature de ce rêve n'est pas clairement rattachable à la catégorie des rêves-messages. Mais l'est-elle plus à celle des rêves symboliques ? La difficulté réside dans le fait que la majorité des rêves symboliques ne sont pas présentés au lecteur de manière directe mais sont racontés par le rêveur. Leur introduction est effectivement plus proche de celle de notre récit : mention du rêve – « et voici » (Gn 41 ; Jg 7,15 ; Dn 4,7). La formule d'introduction est donc bien semblable mais le rêve de Gn 28 diverge considérablement sur un élément : Jacob rêve d'un message divin et de la divinité elle-même. Or, les rêves symboliques du corpus biblique ne contiennent jamais ce type de contenu.

Ceci nous amène au second point de notre analyse.

¹⁰⁶ Ou peut-être faut-il considérer que la population qui connaissait le récit le percevait comme tel. Ou encore que lors de la mise par écrit de la tradition orale, on ait « sauté » un élément d'introduction habituel des rêves-messages.

¹⁰⁷ Voir par exemple GUNKEL H., *Genesis*, pp. 308-314 ; HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, pp. 95-99.

e.2. L'interprétation du rêve

Le songe de Jacob comporte deux parties distinctes, on l'a dit : l'image onirique et le discours divin. L'une et l'autre n'entretiennent entre eux pas un rapport clair.

Le discours divin est quant à lui divisible en trois membres, chacun correspondant à un verset :

- Le v. 13 concerne un renouvellement de la promesse de la terre. Il fait écho aux précédentes promesses faites à Abraham (Gn 13 ; 15 ; 18) et à Isaac (Gn 26).
- Le v. 14 reprend la promesse de la descendance, elle aussi faite jadis à ses pères.
- Le v. 15 est consacré au soutien qu'Adonaï offrira à Jacob pendant son voyage jusqu'à son retour.

Le réveil de Jacob semble brutal (v. 16a) comme après un cauchemar. S'ensuivent deux paroles dont l'une (v. 16b) fait référence à une révélation : « je ne savais pas », l'autre (v. 17b) confirmant la première et l'accentuant : « ceci n'est **rien sinon** la maison d'Elohim (...) ». Un autre élément est à remarquer, Jacob craint ce qu'il a « vu » et de ce qu'il apprend. Manifestement, Jacob semble bouleversé par la conscience qu'Adonaï est en ce lieu.

La suite du récit ne mentionne plus le rêve mais le lecteur peut voir dans les actes et paroles de Jacob qu'il y a comme un écho, même faible, à l'événement onirique. Premièrement, il consacre le lieu en érigeant une stèle et lui donnant le nom de Béthel (v. 18-19). Ensuite, il fait un vœu (v. 20-22) qui est une demande en écho à la troisième partie de la promesse divine.

Aucune mention n'est faite de l'imagerie onirique à deux exceptions : Jacob y fait référence dans le fait de dresser la pierre sur laquelle Jacob s'était couché, comme la rampe était elle aussi dressée. Et il oint la tête de la pierre, ce qui rappelle le sommet de l'échelle qui touche les cieux (v. 12b).

Aucune mention n'est faite des deux premières parties du discours divin (promesse de la terre et de la descendance). Or, ce sont deux questions essentielles pour l'histoire future d'Israël et de ses pères et grand-père. Le tableau ci-dessous fait le parallèle entre le discours d'Adonaï et la réaction de Jacob et leur correspondances (en gras) et les divergences (en souligné).

Rêve de Jacob	Réaction de Jacob
¹² Et il rêva et voici une rampe dressée sur la terre et son sommet touchant les cieux et voici, des messagers d'Elohim montant et descendant sur elle.	¹⁶ Et Jacob s'éveilla de son sommeil et il dit : « Assurément, Adonaï est en ce lieu et moi je ne savais. »
¹³ Et voici Adonaï se tenant au-dessus de lui et il dit : « Je suis Adonaï, le dieu d'Abraham ton père et le dieu d'Isaac, la terre sur laquelle tu es couché, c'est à toi que je la donnerai et à ta descendance.	¹⁷ Et il craignit et il dit : « Quoi ! Qu'il est à craindre ce lieu ; ceci (n'est) rien sinon la maison d'Elohim et ceci (est) la porte des cieux. »
¹⁴ Et ta descendance sera comme la poussière de <u>la terre et tu t'étendras à l'Ouest, à l'Est, au Nord et au Sud et seront bénis en toi tous les</u>	¹⁸ Et Jacob se leva tôt au matin et il prit la pierre qu'il avait placée à son chevet et il la plaça en une pierre dressée et il versa de l'huile sur son sommet.
	¹⁹ Et il appela le nom de ce lieu « la maison de Dieu » Béthel ; cependant, Louz, était le nom de

<p>clans du sol et en ta descendance. ¹⁵Et voici je suis avec toi et je te garderai partout où tu iras et je te ferai revenir vers ce sol car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que, assurément, j'aie fait ce dont je t'ai parlé. »</p>	<p>la ville en premier. ²⁰Et Jacob fit un vœu, un vœu en disant : « Si Elohim est avec moi et me garde sur ce chemin sur lequel je vais aller et me donne du pain pour manger et un vêtement pour me vêtir²¹et (si) je reviens en paix vers la maison de mon père, Adonai sera pour moi Dieu ²²et cette pierre que j'ai placée en pierre dressée sera la maison d'Elohim et (de) tout ce que tu me donneras, je prélèverai, je prélèverai la dîme pour toi. »</p>
--	---

Mettons maintenant en parallèle la bénédiction d'Isaac à Jacob, le discours-promesse d'Adonai et le vœu de Jacob.

Isaac (28,1-4)	Adonai (v. 13-15)	Jacob (v. 20-22)
<p>³Et qu'El-Shaddai te bénisse et qu'il te fasse fructifier et qu'il te rende nombreux, et tu seras une assemblée de peuples.</p> <p>⁴Et qu'il te donne la bénédiction d'Abraham à toi et à ta descendance avec toi pour que tu hérites du pays de tes migrations, qu'Elohim a donné à Abraham.</p>	<p>¹³Et voici Adonai se tenant au-dessus de lui et il dit : « Je suis Adonai, le dieu d'Abraham ton père et le dieu d'Isaac ; la terre sur laquelle tu es couché, c'est à toi que je la donnerai et à ta descendance.</p> <p>¹⁴Et ta descendance sera comme la poussière de la terre et tu t'étendras à l'Ouest, à l'Est, au Nord et au Sud et seront bénis en toi tous les clans du sol et en ta descendance.</p> <p>¹⁵Et voici je suis avec toi et je te garderai partout où tu iras et je te ferai revenir vers ce sol car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que, assurément, j'aie fait ce dont je t'ai parlé. »</p>	<p>²⁰ Et Jacob fit un vœu, un vœu en disant : « Si Elohim est avec moi et me garde sur ce chemin sur lequel je vais aller et me donne du pain pour manger et un vêtement pour me vêtir. ²¹et (si) je reviens en paix vers la maison de mon père, Adonai sera pour moi Dieu. ²²Et cette pierre que j'ai placée</p>

		<i>en pierre dressée sera la maison d'Elohim et tout ce que tu me donneras, je prélèverai, je prélèverai la dîme pour toi. »</i>
--	--	--

Il est intéressant de constater que le discours onirique d'Adonaï correspond à la bénédiction exprimée par Isaac dans les versets précédents. Or, il s'agit du rêve de Jacob et non de son père. Jacob quant à lui ne semble pas retenir l'essentiel de la promesse divine. Il ne garde des échos que de la dernière partie du discours d'Adonaï qui, dans une certaine mesure, est la moins importante.¹⁰⁸

Selon la pensée freudienne, le rêve exprime un désir profond chez le rêveur, qu'il s'en souvienne ou non. Les deux premières parties du discours divin concernant la promesse de la terre et de la descendance sont particulièrement proches du désir d'Isaac (v. 3 et v. 14 ; v. 4 et v. 13). Ce désir de renouvellement de la promesse divine, à Jacob cette fois, est aussi et surtout celui de ses aïeux (Abraham et Isaac). Le désir a certes été reporté par Isaac sur Jacob avant qu'il ne quitte la maison paternelle, et il est probable que Jacob en ait le désir profond lui aussi. D'autant plus qu'il part aussi pour trouver une femme. Néanmoins, ces deux parties reflètent un désir davantage « collectif » que personnel, et la promesse, bien qu'elle soit adressée à Jacob, ne le concerne pas personnellement, de manière directe, en tout cas. Cet élément peut également être pris en sens inverse : c'est justement parce que ce désir est moins la préoccupation de Jacob que de son père, que c'est bien Adonaï qui le bénit et non lui qui en rêve.¹⁰⁹ Considérer ici le désir de Jacob permet de comprendre le rôle des messagers qui montent et descendent de l'échelle. Comme nous l'avons signalé, le sens normal aurait été de haut en bas : une communication qui vient d'Adonaï vers Jacob. Néanmoins, le mouvement qui est présenté, aussi étonnant soit-il, a sa raison d'être. Il est en effet possible de comprendre l'ascendance des messagers comme le désir venant de Jacob d'avoir la confirmation de la bénédiction et la protection divine.¹¹⁰ De plus, la descente des messagers est suivie de la venue d'Adonaï et de son message.

Par contre, la troisième partie du discours change de registre, la promesse d'Adonaï étant davantage ciblée sur Jacob lui-même. En effet, Adonaï lui promet de le garder jusqu'à son retour. Or, c'est uniquement cet élément qui trouve écho dans le vœu de Jacob. Son appel est même plus précis : « (...) me donne du pain pour manger et un vêtement pour me vêtir (...) ».

Il est raisonnable de penser que ce qui préoccupe vraiment Jacob au moment où il rêve, c'est la crainte d'être isolé dans son voyage. La dernière partie du discours divin vient le rassurer, et le souhait qu'il exprime ensuite va également dans ce sens. Les deux éléments supplémentaires (pain et vêtement) illustrent cette « angoisse » d'être dans le besoin et surtout le désir que Jacob a de se sentir accompagné et protégé par Adonaï.

De plus, dans son discours, Adonaï se présente comme le dieu d'Abraham et d'Isaac ; en opposition, au v. 21, Jacob dit que, si Adonaï le garde et l'aide, il sera son dieu : « Adonaï sera pour moi Dieu ». Nous voyons encore une fois que Jacob a besoin d'être rassuré quant à l'avenir.

¹⁰⁸ Bien sûr, nous l'avons dit, c'est le plus important pour Jacob. Par ailleurs, si les promesses futures d'Adonaï doivent se réaliser, il faut qu'il veille sur Jacob dans le présent.

¹⁰⁹ WÉNIN A., *Jacob découvre la maison de Dieu*, in FOCANT C. (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?*, p.8

¹¹⁰ JANZEN J.G., *Abraham and all the families in the Earth*, p. 108 ; WÉNIN A., *Ibidem*, p. 9.

Ce rêve-message est cependant précédé d'une image onirique. La question d'une interprétation psychanalytique fait ici débat. Avant de nous lancer dans ce type de décryptage, il convient de préciser les questions. Premièrement, l'image onirique est-elle une projection de la psyché de Jacob ou le fait même d'Adonaï ? La distinction n'est pas négligeable car dans le premier cas, une analyse peut être entreprise à l'instar de celle des rêves symboliques ; mais dans le second cas, un tel effort se révèle bien plus risqué. Ensuite, le message lui-même est-il le fait d'un rêve ou le produit d'une intervention divine ? Cela dit, les anciens considéraient les messages oniriques comme de réels messages envoyés par les dieux et c'est une donnée qu'il faut évidemment prendre en compte.

Par ailleurs, dans un même temps, Jacob voit quelque chose dans son rêve. De cette vision, certains se sont risqués à en faire une lecture « psychanalytique ».

Un principe sexuel ou élévateur

Nous nous inspirerons largement ici du travail de P. Gibert¹¹¹ et M.-A. Wolf¹¹², dans le cadre d'une analyse freudienne. L'imagerie onirique se résume à quelques éléments : une rampe dressée, des messagers qui montent et descendent, le ciel et la terre. Le ciel, principe masculin, et la terre, principe féminin, sont tous deux reliés par une rampe dressée, symbole phallique, la montée et la descente des messagers suggérant la fécondation. Jacob est sur la terre, Adonaï dans les cieux et il promet à l'homme couché une descendance.¹¹³ L'avantage d'une telle hypothèse est qu'elle établit un lien entre l'image et le contenu parlé assurant ainsi la cohérence de l'ensemble.

Il est vrai que la question de la descendance occupe une place importante dans le livre de la Genèse. Il est tout de même possible d'affiner cette analyse, tout en gardant l'aspect sexuel du rêve. Wolf voit dans le déplacement des messagers une sorte de condition à la communication qui s'opère. Ce sont eux qui font le lien entre le Jacob couché et le Jacob spirituel.¹¹⁴ D'ailleurs, il remarque à juste titre que le premier mouvement des messagers est de monter et non de descendre, comme on s'y attendrait. Le mouvement viendrait donc de Jacob et de son désir profond de s'élever.¹¹⁵ Le point de vue psychanalytique permet donc d'autres lectures du rêve, ce qui est un réel atout. Néanmoins, le danger est de s'éloigner un peu trop du texte.

Sullam : une porte ?

Une hypothèse intéressante sur la signification du hapax *sullam* est formulée par M. Oblath.¹¹⁶ Selon lui, il faut considérer l'imagerie onirique en fonction des premières paroles de Jacob à son réveil.

¹¹¹ GIBERT P., *Le récit biblique de rêve*.

¹¹² WOLF M.-A., *Un psychanalyste lit la bible*.

¹¹³ Analyse surtout développée par GIBERT P., pp. 31-35.

¹¹⁴ De manière générale, l'échelle ou l'escalier se présente dans les cultures « primitives » comme un principe élévateur qui fait le lien entre le ciel et la terre, au même titre que l'arbre. Sur ce point, voir CHEVALIER J. et GHEERBRANT A., *Dictionnaire des symboles*, pp. 383-387 ; ELIADE M., *Images et symboles*, pp. 63 ; 67-71 ; RIES J., *Symbole mythe et rite*, pp. 143-153.

¹¹⁵ WOLF M.-A., pp. 67-69.

¹¹⁶ OBLATH M., ' *To sleep, perchance to dream...'* : *What Jacob saw at Bethel (Genesis 28. 10-22)*, in *JSOT* 95, 2001, pp. 117-126.

Celui-ci s'écrie au v. 17 : « *Ceci est la maison de Dieu, c'est la porte du ciel !* ». La question est de savoir ce que Jacob a vu et à quoi se réfère le pronom « ceci » : à la rampe ou au lieu ? L'auteur estime qu'il s'agit d'une référence directe à la vision et donc à la rampe. Or, si celle-ci est la maison de Dieu et que cette maison est la porte du ciel, il se peut que *sullam* soit à rapprocher des hautes portes mésopotamiennes. Ce serait dès lors une porte par laquelle Adonaï communique avec Jacob. Quant aux messagers, ils ne seraient pas sur l'échelle mais dans la porte.

L'hypothèse méritait d'être mentionnée car elle offre une interprétation intéressante qui diffère un peu des autres et qui est d'ailleurs tout à fait plausible.

Le mouvement

L'échelle ou la rampe ne constitue pas le seul élément du songe. Les messagers qui se meuvent de bas en haut et de haut en bas ont également un rôle dans l'image, ce qui suppose qu'on les prenne en compte dans une interprétation. Selon M.-A. Wolf, nous avons vu que ce mouvement des messagers peut représenter le moyen nécessaire à la communication entre le ciel et la terre, entre Adonaï et Jacob. Y. Peleg, quant à lui, propose une autre lecture du rêve.¹¹⁷ Celle-ci se base principalement sur le mouvement des êtres célestes. Selon lui, le déplacement sur l'échelle est une métaphore du parcours de Jacob lui-même. Aussi, l'échelle symbolise le chemin, la route à entreprendre et le va-et-vient des messagers signifie le départ de Jacob et son retour. L'hypothèse est intéressante car elle est en accord avec la préoccupation majeure de Jacob : sa peur du voyage et son besoin d'être assuré de son retour.

Nous avons signalé au début de l'analyse que le sens du mouvement est pour le moins interpellant. En effet, pourquoi les messagers montent-ils avant de descendre ? Il est possible que contresens s'explique par le désir éprouvé par Jacob d'être béni et protégé. Ce désir profond et inconscient, nous rejoignons ici la psychanalyse, peut donner lieu à un message qui monterait vers Adonaï et qui, ensuite, recevrait une réponse.¹¹⁸ Par ailleurs, ce désir de Jacob est aussi lié à une angoisse réelle. Aussi, la rampe qui est dressée et touche les cieux fait écho à l'épisode de Babel et au désir des hommes de se faire un nom et de ne pas être dispersés (Gn 11,4b), tout comme Jacob.¹¹⁹

Et la pierre ?

Les hypothèses précédentes ne tiennent pas compte d'un élément important : la pierre. Celle sur laquelle Jacob pose la tête et qu'il dresse ensuite. Il y a bien sûr correspondance entre l'acte de Jacob à son réveil et l'échelle dressée de son rêve. Mais ne peut-on y voir quelque chose de plus ?

Pour ce faire, il faut quitter le patriarche et faire un détour par la Mésopotamie. Les cultures du Croissant fertile connaissaient plusieurs divinités de rêve. L'une d'elles est susceptible de nous intéresser : il s'agit du dieu Anzaqar. Ce nom signifie en sumérien « pilier ». Le dieu-pilier est donc un dieu des rêves. La racine du nom est akkadienne (*dimmitu*) et aurait pu avoir le sens de « se

¹¹⁷ PELEG Y., *Going up and going down*, in ZAW, pp. 1-11.

¹¹⁸ WÉNIN A., *Jacob découvre la maison de Dieu*, in FOCANT C. (éd.), p. 9.

¹¹⁹ Sur ce point, voir Ibidem, p. 7.

souvenir ». De ce fait, le dieu-pilier-souvenir est le dieu des rêves.¹²⁰ Oppenheim va même plus loin dans son interprétation et propose l'étymologie de « pierre dressée » pour le mot Anzaqar, soit notre *maççeba* en hébreu.

Les spécialistes ne savent toujours pas où se situait le lieu du songe dans l'imaginaire mésopotamien mais effectivement, comme le pense Oppenheim¹²¹, l'étymologie du nom Anzaqar offre probablement une piste intéressante. Il faut avouer que cet élément est troublant lorsqu'on connaît le rêve de Gn 28. Une influence mésopotamienne n'est pas impossible, d'autant plus qu'il ne s'agirait pas d'une influence précise et directe sur le récit mais d'une influence conceptuelle.

Le narrateur mentionne sans raison autre qu'apparemment anecdotique que Jacob pose la tête sur une pierre au moment de se coucher. Directement après, il se met à rêver. Et la première image qu'il voit est une échelle, une rampe. Le lendemain matin, le patriarche prend la pierre de son chevet et l'érige en stèle pour Adonaï. Peut-on y voir le lieu du rêve ? Car pourquoi prendre cette pierre précisément, s'il Jacob n'établissait pas un lien entre les deux ? Ce lieu dont le narrateur garde le nom caché jusqu'à la fin du récit est la maison d'Adonaï. Ce lieu, Jacob l'a découvert en rêvant. La pierre dressée symbolise le lieu d'Adonaï mais aussi le lieu du songe par lequel il s'est manifesté.

f. Conclusion

L'épisode de Jacob à Béthel s'inscrit dans un contexte de fuite, consécutif aux incidents graves survenus au chapitre 27. Jacob s'étant substitué à son frère Esaü afin d'obtenir la bénédiction de son père, il encourt la colère de son aîné et est envoyé par ses parents en Harân aussi bien pour éviter que le conflit ne tourne au drame que pour se trouver une femme. Cet exil forcé se double pour Jacob d'une angoisse relative à la bénédiction volée.

Rappelons que, du long voyage de Beer-Sheba à Harân, la halte de Jacob à Béthel est le seul moment raconté. Le narrateur utilise cette étape pour introduire une pause dans le déroulement de l'action. Cette longue narration intercalée entre le départ de la maison paternelle et l'arrivée chez Laban est complètement occupée par le rêve de Jacob et la réponse que celui-ci y apporte à son réveil.

La raison de l'importance accordée à ce passage est qu'il s'agit du premier contact entre Adonaï et Jacob, contact qui s'exprime par l'intermédiaire du rêve. La nature de ce récit de rêve et la complexité engendrée par l'imbrication d'images symboliques et d'un message divin, ont été suffisamment traitées au cours de l'analyse qui précède, pour que nous n'y revenions pas. En effet, il est plus utile de concentrer ici notre attention sur les éléments essentiels contenus dans le message onirique et leur impact sur Jacob et sur le lecteur.

Le cœur du message concerne la promesse divine d'une terre et d'une descendance, ce qui est de nature à répondre à l'angoisse et au désir de Jacob qui se manifestent par l'imagerie de la première partie du rêve. L'annonce d'Adonaï a quelque chose de programmatique, lançant une attente chez le lecteur concernant les deux éléments de la promesse. Ceci constituera un fil rouge qui traversera la suite du récit jusqu'à la fin du cycle.

¹²⁰ OPPENHEIM A.L., *Le rêve*, p. 46.

¹²¹ OPPENHEIM A.L., *Ibidem*.

La réaction pour le moins réticente et frileuse de Jacob a également une valeur anticipative des difficultés qui ne manqueront pas de survenir. En effet, notre lecture du vœu de Jacob a mis en évidence ses atermoiements, des hésitations qui trahissent son manque de confiance en lui-même et en Adonaï. Le lecteur mesure la distance qui sépare encore Jacob du Dieu de ses pères et du degré de maturité nécessaire pour assumer la bénédiction.

Cependant, le rêve a ménagé un espace de réceptivité chez Jacob, encore limité certes, mais perceptible dans les actes qu'il pose au réveil : il se lève, il dresse la pierre et l'oint, puis nomme le lieu « Maison de Dieu ». Il y a donc une ouverture chez Jacob qui s'engage néanmoins par son vœu aux accents de défi, à reconnaître Adonaï comme son dieu s'il remplit sa dernière promesse : faire revenir Jacob dans son pays sain et sauf. Ce dernier élément de la promesse divine crée lui aussi une attente chez le lecteur, qui s'interroge sur deux choses : Adonaï va-t-il faire revenir Jacob et Jacob va-t-il respecter son engagement ?

Enfin, qu'il s'agisse d'un rêve-message ou d'un rêve entièrement symbolique a le même impact sur Jacob. En effet, le rêve répond de toute façon à l'angoisse du personnage. De plus, il y a peut-être intérêt à garder une certaine « ambiguïté » pour le lecteur, qui va être attentif aux signes éventuels du divin qui pourraient suggérer que le message était bien le fait d'Adonaï.

Ceci nous amène au second rêve de Jacob en Gn 31...

4. Genèse 31, un rêve qui tombe à pic¹²²

Le récit de Genèse 31 inaugure le retour de Jacob vers la terre de son père. Le lecteur saura y reconnaître une situation parallèle à celle du chapitre 28 : la fuite du patriarche. Les deux récits sont intrinsèquement liés par le rêve qui les ponctue l'un et l'autre en assurant à Jacob la bienveillance d'Adonaï et lui donnant le courage de se mettre en route et, dans le cas de Gn 31, d'affronter l'inévitable départ qui a été différé pendant trop longtemps. Mais commençons par le début, la lecture.

a. Lecture et structure

¹Et il [Jacob] entendit les paroles des fils de Laban en disant : « Jacob a pris tout ce qui (était) à notre père et de ce qui (était) à notre père, il a fait toute cette richesse. » ²Et Jacob vit la face de Laban et voici il n'était pas avec lui comme auparavant.

³Et Adonaï dit à Jacob : « Retourne vers le pays de tes pères et vers ta famille et je serai avec toi. » ⁴Et Jacob envoya et il appela Rachel et Léa au champ vers son petit bétail. ⁵Et il leurs dit : « Je vois, moi, la face de votre père, qu'il n'est pas avec moi comme auparavant ; mais le Dieu de mon père a été avec moi. ⁶Et vous, vous savez que c'est avec toute ma force que j'ai servi votre père. ⁷Mais votre père m'a trompé et il a changé mon salaire dix fois mais Elohim ne lui a pas donné d'agir mal avec moi. ⁸Si ainsi il disait : « des tachetés [ce] sera ton salaire » alors tout le petit bétail enfantait des tachetés, et si ainsi il disait : « des rayés [ce] sera ton salaire » alors tout le petit bétail enfantait des rayés. ⁹Et Elohim a enlevé¹²³ le cheptel de votre père et il me l'a donné. ¹⁰Et [il fut,] au temps où le petit bétail était en chaleur, [et] j'ai levé mes yeux et j'ai vu dans un rêve et voici : les mâles montant sur le petit bétail, (sur) des rayés, des tachetés et des mouchetés.

¹¹Et le messenger d'Elohim m'a dit dans un rêve : « Jacob » et j'ai dit : « Me voici ». ¹²Et il dit : « S'il te plaît, lève tes yeux et vois : tous les mâles montant sur le petit bétail sont rayés, tachetés et mouchetés car j'ai vu tout ce que Laban te fait. ¹³Moi, je suis le Dieu de Béthel où tu as oint une stèle, où tu as fait un vœu pour moi. Maintenant lève-toi, sors de ce pays et retourne vers le pays de ta

¹²² Ouvrages sur le cycle : ARTUS O., *Enjeux historico-critiques d'une analyse narrative du cycle de Jacob*, in MARGUERAT D. (éd.), *La Bible en récits*, pp. 179-185 ; DE PURY A., *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, Paris, 1975 ; Idem, *La tradition patriarcale en Gn 12-35*, in DE PURY A. et RÖMER Th. (éd.), *Le Pentateuque en question*, pp. 259-271 ; FOKKELMANN J.P., *Narrative art in Genesis*, Amsterdam, 1975. Commentaires bibliques : ALTER R., *Genesis*, pp. 166-175 ; COTTER D.W., *Genesis*, pp. 260-283 ; JACOB B., *Das Buch Genesis*, pp. 609-620 ; JANZEN G.J., *Abraham and All the families of the Earth*, pp. 119-127 ; TURNER L.A., *Genesis*, pp. 134-137 ; WESTERMANN C., *Genesis*, pp. 485-501. Ouvrages et articles : GARCIA-TRETO F.O., *Gen 31 :44 and 'Gilead'*, in ZAW 79 (1967), pp. 13-17 ; GREENBERG M., "Another look at Rachel's Theft of the Teraphim", in JBL 81 (1962), pp. 239-248 ; LIPTON D., *Revisions of the night*, pp. 115-172 ; HEINTZ J.-G., *Genèse 31,43-32,1*, in MACCHI J.-D., et RÖMER Th. (éd.), *Jacob, commentaire à plusieurs voix*, pp. 163-180 ; HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, pp. 130-151 ; IDEM, *Le songe*, in DBS, col. 1515-1516 ; MABEE C., *Jacob and Laban : The structure of juridical proceedings*, in VT 30 (1980), pp. 192-207 ; MACCHI J.-D., *Genèse 31, 24-42. La dernière rencontre de Jacob et de Laban*, in MACCHI J.-D., et RÖMER Th. (éd.), *Jacob, commentaire à plusieurs voix*, pp. 144-162 ; PUECH E., *La crainte d'Isaac en Gn 31,42 et 53*, in VT 34 (1984), pp. 356-361 ; SCHENKER A., *Le tribunal des femmes et un vol légitime Gn 31,1-25 et Ex 21, 7-11*, in MACCHI J.-D., et RÖMER Th. (éd.), *Jacob, commentaire à plusieurs voix*, pp. 137-143.

¹²³ Le verbe peut aussi se traduire par « sauver ». Cela montre le point de vue de Jacob par opposition au v. 1 où il s'agit du point de vue des fils de Laban.

famille. » ¹⁴Et Rachel et Léa répondi(ren)t et lui dirent : « Est-ce qu'il y a encore pour nous une part et un patrimoine dans la maison de notre père ? ¹⁵Est-ce que ce n'est pas pour étrangères que nous avons été comptées pour lui ? Car il nous a vendues et il a mangé, même manger, notre argent.¹²⁴ ¹⁶Car toute la richesse qu'Elohim a enlevée de notre père, cela (est) à nous et à nos fils ; et maintenant, tout ce qu'Elohim t'a dit, fais(-le). »

¹⁷Et Jacob se leva et il fit monter ses fils et ses femmes sur les chameaux. ¹⁸Et il emmena tout son cheptel et tout les biens qu'il avait acquis, le bétail en sa possession qu'il avait acquis en Paddân-Aram pour venir vers Isaac son père au pays de Canaan. ¹⁹Alors que Laban était allé pour tondre son cheptel, (et) Rachel vola les teraphim qui (étaient) à son père. ²⁰Et Jacob vola / abusa le cœur de Laban l'Araméen parce qu'il ne lui raconta pas qu'il s'enfuyait. ²¹Et il s'enfuit, lui et tout ce qui était à lui et il se leva et il traversa le fleuve et il mit sa face [il se dirigea] vers la montagne du Galaad.

²²Et Laban fut informé le troisième jour que Jacob s'était enfui. ²³Et il prit ses frères avec lui et il le poursuivit, un chemin de sept jours, et il le rejoignit dans la montagne du Galaad. ²⁴Et Elohim vint vers Laban l'Araméen dans le rêve de la nuit et il lui dit : « Garde-toi de parler avec Jacob de bon jusqu'à mauvais [en bien où en mal] ». ²⁵Et Laban atteignit Jacob et Jacob avait dressé sa tente dans la montagne et Laban [l']avait dressée avec ses frères dans la montagne du Galaad. ²⁶Et Laban dit à Jacob : « Qu'est-ce que tu as fait ? Et tu as volé mon cœur et tu as emmené mes filles comme des captives d'une épée.¹²⁵ ²⁷Pourquoi t'es-tu caché en t'enfuyant et m'as-tu volé et ne m'as-tu pas raconté ? Et je t'aurais laissé partir avec joie et avec chants, avec tambourin et avec lyre. ²⁸Et tu ne m'as pas laissé embrasser mes fils et mes filles ; maintenant, tu as agi sottement. ²⁹Il est dans le pouvoir de ma main de vous faire du mal ; mais hier le dieu de votre père m'a dit en disant : « Garde-toi de parler avec Jacob de bon jusqu'à mauvais. » ³⁰Et maintenant, partir, tu es parti car tu te languissais beaucoup de la maison de ton père, (alors) pourquoi as-tu volé mes dieux ? » ³¹Et Jacob répondit et il dit à Laban : « Car j'ai eu peur car je (me suis) dit : de peur que tu n'arraches tes filles d'avec moi. ³²Celui avec qui tu trouveras tes dieux, ne vivra pas ; devant nos frères, reconnais pour toi ce qui est avec moi et prends pour toi », mais Jacob ne savait pas que Rachel les avait volés. ³³Et Laban entra dans la tente de Jacob et dans la tente de Léa et dans la tente des deux servantes et il ne trouva pas et il sortit de la tente de Léa et il vint dans la tente de Rachel. ³⁴Et Rachel avait pris les teraphim et elles les avait mis dans la selle du chameau et elle s'est assise sur eux et Laban fouilla toute la tente mais il ne trouva pas. ³⁵Et elle dit à son père : « Que cela n'enflamme pas aux yeux de mon Seigneur que je ne puisse pas me lever devant toi car j'ai une affaire de femmes ». Et il chercha mais il ne trouva pas les teraphim. ³⁶Et Jacob s'enflamma et il se querella¹²⁶ avec Laban ; et Jacob répondit et il dit à Laban : « Quelle est ma transgression ? Quel est mon péché pour que tu me traques¹²⁷ ? ³⁷Quand tu as fouillés tous mes objets qu'as-tu trouvé de tous les objets de ta maison ? Mets(-le) ainsi en face de mes frères et de tes frères et qu'ils décident entre nous deux. ³⁸Ce (sont) vingt ans que je suis avec toi, tes brebis et tes chèvres n'ont pas avorté et les béliers de ton petit bétail, je n'ai pas mangé. ³⁹L'animal lacéré, je ne t[le] j'ai pas rapporté, moi j'en ai assumé la perte¹²⁸ ;

¹²⁴ Le sens peut aussi être « l'argent qu'il a tiré de nous ».

¹²⁵ Le sens est « captives de guerre ».

¹²⁶ Au sens de « faire le procès ».

¹²⁷ L'expression a un sens délicat à rendre en français. Le verbe *dlq* a le sens « enflammer » et *'aharê* suggère la poursuite.

¹²⁸ Littéralement « je l'ai purifié » ou « j'en ai porté la faute ».

de ma main tu le cherchais, volé de jour et volé la nuit. ⁴⁰J'ai été pendant le jour, la sécheresse m'a mangé, et le froid pendant la nuit et le sommeil s'est enfui de mes yeux. ⁴¹Ce sont pour moi vingt années dans ta maison : je t'ai servi 14 années (pour) tes deux filles et 6 années pour ton petit bétail et tu as changé mon salaire dix fois. ⁴²Si le dieu de mon père, le dieu d'Abraham et la terreur d'Isaac n'avait pas été pour moi, oui, maintenant tu m'aurais laissé partir à vide. Mon humiliation et le labeur de mes mains, Elohim (les) a vus et il a décidé hier. » ⁴³Et Laban répondit et il dit à Jacob : « Les filles sont mes filles et les fils sont mes fils et le petit bétail est mon petit bétail et tout ce que tu vois c'est à moi ; et pour mes filles que ferai-je pour elles aujourd'hui ou pour leurs fils qu'elles ont enfantés ? ⁴⁴Et maintenant va, que nous concluions une alliance, moi et toi et il y aura un témoin entre moi et toi. » ⁴⁵Et Jacob prit une pierre et il la dressa en stèle.

⁴⁶Et Jacob dit à ses frères : « Ramassez des pierres », et ils prirent des pierres et ils firent un tas et ils mangèrent là sur le tas. ⁴⁷Et Laban l'appela Yegar Sahaduta et Jacob l'appela Gal'éd. ⁴⁸Et Laban dit : « Ce tas est témoin entre moi et toi aujourd'hui. » C'est pourquoi, on appela son nom Gal'éd, ⁴⁹et Miçpah parce qu'il dit : « Qu'Adonai monte la garde entre moi et toi quand nous serons cachés l'un à l'autre. ⁵⁰Si tu humilies mes filles ou si tu prends des femmes en plus de mes filles, ce n'est pas un homme qui sera avec nous : vois, c'est Elohim qui est témoin entre moi et toi. » ⁵¹Et Laban dit à Jacob : « Voici ce tas et voici la stèle que j'ai jetée entre moi et toi. ⁵²Ce tas est témoin et la stèle (est) témoin : non, moi je ne passerai pas outre de ce tas vers toi et non, toi tu ne passeras pas outre de ce tas et (de) cette stèle vers moi pour du mal. ⁵³Le dieu d'Abraham et le dieu de Nahor, qu'ils jugent entre nous, le dieu de leur père » ; et Jacob jura par la Terre de son père Isaac. ⁵⁴Et Jacob immola un sacrifice sur la montagne et il appela ses frères pour manger de la nourriture et ils mangèrent de la nourriture et ils passèrent la nuit dans la montagne.

Le texte étant assez long, il est tout à fait possible d'effectuer plusieurs découpages. Toutefois, nous proposons le suivant :

L'exposition (v. 1-2) : L'exposition montre un contexte que Jacob perçoit comme tendu.

Le moment déclencheur (v. 3) : L'oracle d'Adonai dit à Jacob de rentrer, ce qui lance une tension sur la suite des événements : comment Jacob va-t-il s'y prendre ?

La première phase de la complication (v. 4-13) : Le début de la complication répond à la première question : Jacob développe un discours à ses femmes pour les convaincre de partir en expliquant un rêve qu'il a fait. Le suspense repose alors sur la réaction des femmes.

La seconde phase de la complication (v. 14-23) : Cette réaction est immédiate, elles décident de partir directement alors que Laban est absent. Deux éléments relancent la tension : Rachel vole les téréphims de son père et Laban, informé de leur départ, les poursuit.

La troisième phase de la complication (v. 24-43) : Enfin, Adonai se manifeste à Laban dans un rêve et le met en garde. Le lecteur assiste à tout un échange entre Jacob et Laban.

L'action décisive (v. 44-45) : Laban propose un pacte de bonne entente et Jacob élève une stèle.

Le dénouement (v. 46-53) : Le dénouement le marché conclu par les deux camps.

L' épilogue (v. 54) : Jacob fait un sacrifice et les deux hommes se séparent.

b. Problèmes rédactionnels

Le texte a subi des modifications que l'exégèse historico-critique a tenté d'identifier. Il semble opportun d'y consacrer quelques lignes car le problème concerne précisément le passage du rêve. En effet, tout lecteur s'étonnera que Jacob prétende non seulement avoir rêvé alors que le narrateur n'en dit rien, mais aussi qu'il attribue à Elohim la ruse dont il a usé au chapitre 30 pour arnaquer Laban. Selon les exégètes, ce fameux rêve est un ajout de la période exilique, voire postexilique. Le but du remaniement serait de dédouaner le patriarche de toute faute pour qu'il corresponde à une sorte de modèle idéal d'ancêtre.¹²⁹

Dans son étude, J.-M. Husser voit en Gn 31 un rêve-prophétie, faisant le parallèle avec la théophanie d'Ex 3 et les oracles du Proto-Zacharie. Le rédacteur aurait alors souhaité que le passage de Jacob chez Laban fasse écho à l'exode.¹³⁰

La critique littéraire et les solutions qu'elle propose permettent effectivement de résoudre les incohérences du texte. Cependant, n'oublions pas un élément essentiel : le texte nous est parvenu de cette manière dans sa version massorétique et, du point de vue de la narratologie, c'est dans cet état qu'il doit être travaillé.

c. Analyse

c.1. Une situation tendue

Le récit débute par l'exposition d'une situation d'emblée tendue dans la continuité directe du chapitre précédent : « ¹Et il [Jacob] entendit les paroles des fils de Laban en disant : "Jacob a pris tout ce qui (était) à notre père et de ce qui (était) à notre père, il a fait toute cette richesse". ²Et Jacob vit la face de Laban et voici il n'était pas avec lui comme auparavant. »

Jacob apprend que les fils de Laban ont découvert la ruse qu'il a employée en Gn 30 pour s'enrichir et multiplier son troupeau en vue de son départ. Le lecteur quant à lui sait que le point de vue des fils n'est pas totalement juste. Au chapitre 30, Laban mène Jacob en bateau en faisant mine d'accepter un accord qu'il ne semble pas respecter ensuite. Ce dernier décide alors de se rembourser lui-même en volant son oncle. Il y a donc une nuance non négligeable que les fils de Laban ignorent.

Le v. 2 laisse entendre que Laban a été mis au courant de la supercherie de Jacob. Mais la particule « *w^ehinneh* » introduit généralement le point de vue d'un personnage. Elle indique donc qu'il s'agit plutôt du point de vue de Jacob que de celui du narrateur. Aussi, après avoir entendu la conversation des fils de Laban, Jacob voit, peut-être très justement, que Laban a changé d'attitude vis-à-vis de lui.

¹²⁹ HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, pp. 130-137.

¹³⁰ Pour plus de détails voir Idem, pp. 134-135.

Le lecteur assiste donc à une exposition, qui plante dès le départ le décor d'un conflit potentiel lié à la relation entre Jacob et le clan de Laban.

Après avoir gardé le silence pendant vingt ans, Adonaï prend la parole au v. 3 et cette parole déclenche la longue complication en enjoignant à Jacob de retourner vers son pays. La parole divine fait doublement référence à Gn 28. D'une part à la parole d'Adonaï : «¹⁵*Et voici je suis avec toi et je te garderai partout où tu iras et je te ferai revenir vers ce sol car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que, assurément, j'aie fait ce dont je t'ai parlé* » ; et d'autre part, au vœu de Jacob : «*Si Elohim est avec moi et me garde sur ce chemin sur lequel je vais aller (...) ²¹ et (si) je reviens en paix vers la maison de mon père, Adonaï sera pour moi Dieu.* »

Il est donc temps pour Jacob de repartir, chose qu'il souhaite faire depuis six ans (Gn 30,25). Mais l'intervention divine assure également au patriarche qu'Adonaï a été avec lui pendant les années passées chez Laban et qu'il ne l'a pas oublié, honorant sa promesse depuis Gn 28.

c.2. Le rêve

La complication est donc amorcée, elle va se jouer dès lors sur le départ de Jacob et les problèmes potentiels qui y sont associés : que va faire Jacob, comment va-t-il s'y prendre pour partir alors que Laban l'a retenu six ans auparavant, mais qu'il a changé à son égard, désormais ? Comment va réagir Laban ? Et Léa et Rachel ? La première phase de la complication (v. 4-13) répond en partie aux questions du lecteur : Jacob obéit à Adonaï et commence par chercher à convaincre ses deux épouses. Toutefois, les arguments avancés par le patriarche provoquent un étonnement chez le lecteur car il est question d'un rêve dont il n'a pas entendu parler...

Le discours de Jacob se structure en cinq phases.

D'abord, Jacob met en avant le constat du changement d'attitude de Laban (v. 5a) à son égard, et, il oppose l'agir d'Adonaï (v. 5a) «*Et il leur dit : "Je vois, moi, la face de votre père, qu'il n'est pas avec moi comme auparavant ; **mais** le Dieu de mon père a été avec moi".* »

Ensuite, il rappelle l'injustice qu'il a subie de la part de Laban en prenant ses femmes à partie de manière rhétorique (v. 6-8), et il place Adonaï en opposition à cette injustice (v.7b) : «⁶*Et vous, vous savez que c'est avec toute ma force que j'ai servi votre père. ⁷Mais votre père m'a trompé et il a changé mon salaire dix fois **mais** Elohim ne lui a pas donné d'agir mal avec moi.* »

Dans la troisième phase de son discours (v. 8-9), Jacob oppose ce que Laban a dit et ce qu'Elohim a fait : Laban change les données du contrat et Elohim change les bêtes : «⁸*Si ainsi il disait : "des tachetés [ce] sera ton salaire" alors tout le petit bétail enfantait des tachetés, et si ainsi il disait : "des rayés [ce] sera ton salaire" alors tout le petit bétail enfantait des rayés. ⁹**Mais** Elohim a enlevé le cheptel de votre père et il me l'a donné.* »

Les trois premières phases du discours de Jacob sont construites symétriquement : « votre père » + qualification négative... « **Mais** Adonaï » + qualification positive. Mais dans son exposé très bien ordonné, étrangement, Jacob ne dit rien du message qu'il vient de recevoir d'Adonaï. En effet, dans cette première partie, il insiste plutôt sur l'injustice de Laban à son égard. D'ailleurs l'expression

« *vous, vous savez* » (v. 6a) indique qu'il attend que ses femmes adhèrent à ce qu'il dit, puisqu'il les prend à témoins. En fait, il les met en condition d'accepter ce qui va suivre : face aux injustices de Laban, la réponse d'Elohim, qui « *ne lui a pas donné d'agir mal* » avec lui, n'est autre que de lui donner le cheptel de leur père. En dépeignant Laban comme un injuste - ce qui est relativement vrai, Jacob induit que le dieu de son père est juste et donc que le fait d'avoir reçu le cheptel de Laban n'est qu'une réparation légitime du dommage qu'il lui a causé. Néanmoins, le lecteur est surpris de ce que dit Jacob car au chapitre 30, il n'est dit nulle part que la ruse déployée par Jacob l'a été à l'initiative d'Adonaï.

Dans la quatrième phase de son discours, Jacob fait mention de son rêve sans parler d'Adonaï (v.10) : « *Et [il fut] au temps où le petit bétail était en chaleur (...) et j'ai vu dans un rêve et voici : les mâles montant sur le petit bétail, (sur) des rayés, des tachetés et des mouchetés.* ». Enfin, il poursuit la narration de son rêve et donne les explications : tout ceci est l'agir d'Adonaï (v. 11-13) « ¹¹*Et le messager d'Elohim m'a dit dans le rêve : "Jacob" et j'ai dit : "Me voici".* ¹²*Et il dit : "S'il te plaît, lève tes yeux et vois : tous les mâles montant sur le petit bétail sont rayés, tachetés et mouchetés car j'ai vu tout ce que Laban te fait.* ¹³*Moi, je suis le Dieu de Béthel où tu as oint une stèle, où tu as fait un vœu pour moi. Maintenant lève-toi, sors de ce pays et retourne vers le pays de ta famille."* »

D'un point de vue global, nous pouvons remarquer immédiatement que l'expérience onirique contée ici revêt deux aspects, comme en Gn 28 : un message et une vision. Le message comporte trois contenus différents : la question du petit bétail (v. 12), l'identification du dieu comme celui de Béthel (v. 13a) et l'injonction de partir (v. 13b). Voici un rêve qui tombe bien et qui, a priori, confirme ce que Jacob avançait aux versets précédents.

La plupart des exégètes considèrent ce rêve comme ayant vraiment eu lieu du point de vue du récit, bien sûr, non de l'historicité. Cependant, une observation attentive dans une perspective d'analyse narrative de l'ensemble du récit dans le TM, permet de lire le passage onirique de deux manières : soit il s'agit d'une analepse comblant une omission, et alors Jacob a vraiment rêvé, soit il invente carrément le rêve à l'exception de la finale (v. 13b). Il n'est pas possible de trancher clairement la question mais l'analyse que nous allons faire du passage nous conduira peut-être à préférer une de ces deux hypothèses.

Jacob introduit son rêve par les mots « *et le messager d'Elohim m'a dit dans un rêve* ». Il est intéressant de constater que, selon Jacob, ce n'est pas Adonaï qui s'adresse directement à lui, mais bien son messager. Cela n'est guère nouveau : le lecteur de l'Ancien Testament sait que le divin peut communiquer avec l'homme par cet intermédiaire.¹³¹ Toutefois, cela fait figure d'exception dans les rêves-messages, même si on retient aussi le songe de 1R 3. Ensuite, le discours du messager débute par un appel, auquel répond l'appelé selon l'expression type : « *Jacob* » - « *Me voici* ». L'appel de la divinité précède toujours la délivrance d'un message destiné à la personne appelée par son nom et qui, par un « *Me voici* » exprime sa disponibilité envers l'appel divin.¹³² Nous pourrions même dire que cet appel nécessite une ouverture totale du personnage de sorte qu'il soit apte à recevoir le

¹³¹ Voir par exemple Gn 16, Gn 19, Gn 21, Gn 22.

¹³² WÉNIN A., *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, pp. 74-75.

message d'Adonaï.¹³³ Néanmoins, cette fois encore, ce bref dialogue initial est un cas unique dans les rêves-messages.

Vient ensuite le contenu du rêve à proprement parler : « *Et il dit : "S'il te plaît, lève tes yeux et vois : tous les mâles montant sur le petit bétail sont rayés, tachetés et mouchetés car j'ai vu tout ce que Laban te fait.* » L'imagerie onirique est directement liée au message, contrairement au récit de Gn 28¹³⁴, ce qui apporte une limpidité au rêve. Le messenger invite Jacob à « *lever les yeux* » et à « *voir* », ce qui indique plusieurs choses. Premièrement, il y a une invitation à la participation du rêveur. Or, une des caractéristiques habituelle du rêve-message est la passivité du rêveur. Le songe de Gn 20 est bien construit sur la base d'un dialogue entre Adonaï et le roi Abimélek, mais Adonaï n'invite pas directement le roi à répondre à sa sentence.

Ensuite, l'imagerie n'est pas le fruit du rêve de Jacob - contrairement à Gn 28 -, mais une description de ce qu'Adonaï l'invite à voir. De ce fait, on ne peut pas réellement considérer ce rêve comme un rêve symbolique ou allégorique. Nous pourrions dire que cette partie du songe condense à l'extrême les faits relatés en Gn 30,36b-42 et qu'elle est donc parfaitement intelligible pour Jacob comme pour le lecteur. Néanmoins, la multiplication du petit bétail est ici le fait de la divinité et non du patriarche. L'exégèse rabbinique n'a d'ailleurs pas manqué de le souligner, bien qu'elle offre une interprétation quelque peu originale tout en gardant une certaine cohérence avec le discours de Jacob : R. Huna a dit « *Il n'est pas dit : montaient (pour saillir) mais : qui montaient, ils montaient involontairement.* »¹³⁵ Jacob serait alors convié à voir l'action d'Adonaï qui prélève le salaire qui lui est dû, et se trouve donc totalement dédouané de ce qui passe pour être de son chef au chapitre précédent. L'hypothèse est pour le moins originale mais en définitive, Jacob prétend-il autre chose à travers ce bref récit ? Il est vrai que le passage de la reproduction du petit bétail en Gn 30 est assez obscur. D. Lipton le voit même comme une référence à un recours à la magie.¹³⁶ Si la multiplication du bétail s'avère être le fruit d'une influence divine, les choses deviennent plus claires.

La seconde partie du récit que Jacob fait de son rêve change de registre et fait allusion au rêve de Béthel : « *Moi, je suis le Dieu de Béthel où tu as oint une stèle, où tu as fait un vœu pour moi. Maintenant lève-toi, sors de ce pays et retourne vers le pays de ta famille.* » Toujours selon Jacob, Adonaï lui rappelle l'épisode, suggérant en même temps que le vœu et la promesse sont en train de s'accomplir. Il y a donc une auto-identification d'Adonaï qui fait référence aux gestes de reconnaissance de Jacob à Béthel. Ce même Dieu qui l'avait rassuré pour son départ, l'invite maintenant à oser repartir. La dernière phrase du verset montre une étroite parenté avec la parole d'Adonaï au v. 3, mais les termes employés ne sont pas tout-à-fait les mêmes¹³⁷ :

¹³³ Voir par exemple Gn 22 ou mieux l'appel de Samuel en 1 S 3 où Adonaï répète son appel trois fois jusqu'à ce que le petit Samuel réponde, selon les instructions d'Eli, « *Me voici* ». C'est alors seulement qu'Adonaï transmet son message à Samuel.

¹³⁴ Bien que nous ayons établi un lien entre le message et l'image du rêve de Gn 28 par la psychanalyse. Toutefois, l'imagerie onirique n'est pas pour autant directement compréhensible.

¹³⁵ MERGUI M., *Le Midrash Rabba*, p. 184.

¹³⁶ LIPTON D., *Revisions of the night*, p. 136.

¹³⁷ Le soulignage se réfère à ce qui est identique.

* « ³Et Adonaï dit à Jacob :

“Retourne vers le pays de tes pères et vers ta famille et je serai avec toi.” »

* « *Maintenant lève-toi, sors de ce pays et retourne vers le pays de ta famille.* »

Alors que la parole divine du v. 3 se veut rassurante et annonce un retour qui semble serein comme l'induisent les références positives à la famille et au pays de ses pères, celle que relate Jacob a une connotation de libération. Le terme « *lève-toi* » est une incitation au déplacement ou à l'action souvent utilisée dans un contexte prophétique, mais également dans une situation de « survie ». Le verbe « sortir » est lui aussi porteur de sens. Sortir d'un pays étranger signifie la fin d'un exil. Par ailleurs, dans le contexte où Jacob est, il oppose deux pays : celui duquel il faut sortir et celui vers lequel il faut aller, ce qui est significatif de ce qu'il désire de ses femmes.

La comparaison entre les v. 3 et 13 est intéressante pour deux raisons : la première est que c'est la seule partie du rêve raconté par Jacob qui ait une origine vérifiable et sûre puisque le lecteur a assisté à l'intervention divine du v. 3. La seconde est que cela permet de constater une différence entre les deux paroles. Une question se pose dès lors, pourquoi Jacob ne répète-t-il pas fidèlement les propos d'Adonaï ? Il est possible qu'il n'ait pourtant pas l'intention de tromper ou de falsifier à son avantage ce qui fut dit. En effet, nous pensons que le patriarche est très fidèle à ce qu'il a entendu, plus qu'à ce qu'Adonaï a dit. Il s'agit d'une question de point de vue. Là où Adonaï sonne l'heure du retour promis pour un départ en toute sécurité (« *je serai avec toi* »), Jacob envisage ce retour comme une véritable libération. En ce sens, J.-M. Husser établit une correspondance entre ce passage et Exode 3. D'un point de vue narratif, malgré l'antériorité du récit sur Jacob, il est possible qu'il soit relu à la lumière des événements du Livre de l'Exode, comme un exil et une libération, tels une préfiguration d'événements futurs.

Cela dit, il faut préciser que ce rêve raconté a posteriori par le personnage ne reçoit pas l'once d'une confirmation de la part du narrateur qui a exposé les faits du chapitre 30 et la parole d'Adonaï au v. 3... mais ne dit mot sur cette révélation tardive qui avantage Jacob. Le lecteur, en plus de sa surprise, reste dans une certaine perplexité car selon les principes de la narratologie, alors que le narrateur est toujours fiable, les personnages ne le sont pas.¹³⁸

Les éléments relevés ne permettent évidemment pas de se positionner clairement quant à la véracité du rêve. Cependant, nous sommes désormais en mesure de cibler les exceptions de ce récit de rêve par rapport aux précédents et de tirer la conclusion qui nous paraît la plus adéquate. Il est peut-être plus probable en effet que le lecteur assiste à une invention de Jacob. Sa démarche ne serait dès lors qu'une tentative pour convaincre ses deux épouses de partir avec lui et pour justifier à leurs yeux sa légitime propriété sur le bétail de leur père. Cette considération n'enlève rien à l'intérêt du « faux » rêve de Jacob, car cela soulève une question des plus importantes d'un point de vue anthropologique : pour quelles raisons invente-t-il un rêve au lieu de dire simplement qu'Adonaï lui a parlé (v. 3), quitte d'ailleurs à se dédouaner en attribuant à la divinité l'idée de la prise de possession

¹³⁸ ALTER R., *L'art du récit biblique*, pp. 214-215.

du bétail. Cela aurait a priori eu le même effet. Néanmoins, force est de constater que non, puisque Jacob emploie le cadre du rêve pour donner à son histoire un label de vérité.

Il convient encore de noter un élément, sur lequel nous reviendrons plus en détail ultérieurement. En s'adressant à ses femmes, Jacob ne dit pas Adonāi mais Elohim, ce qui se comprend puisqu'elles sont araméennes. Mais justement, peut-être touchons-nous là un point important. Si Jacob prétend avoir rêvé, au lieu de dire qu'Elohim lui a parlé, n'est-ce pas en fonction de ses auditrices ? Peut-être qu'en effet, une parole divine délivrée dans un rêve a une autorité particulière pour elles et qu'à l'inverse, elles n'auraient pas été portées à croire en une parole divine authentique hors de ce cadre. Aux yeux de Jacob en tout cas, un rêve, c'est inattaquable ! Mais voyons à présent si la mise en scène de Jacob fonctionne ou non en lisant la seconde phase de complication.

c.3. La réaction

Cette nouvelle phase débute par la réaction des épouses : « ¹⁴Et Rachel et Léa répondi(ren)t et elles lui dirent : "Y a-t-il encore pour nous une part et un patrimoine dans la maison de notre père ? ¹⁵Est-ce que ce n'est pas pour étrangères que nous avons été comptées pour lui. Car il nous a vendues et il a mangé, même manger, notre argent. ¹⁶Oui, toute la richesse qu'Elohim a enlevée de notre père, elle (est) à nous et à nos fils ; et maintenant, tout ce qu'Elohim t'a dit, fais(-le)." »

Les deux premières phrases de leur réponse répondent au discours de Jacob avant qu'il ne décrive son rêve. Selon le désir de Jacob (v. 6a), Rachel et Léa attestent que Laban n'est pas honnête avec Jacob, mais surtout avec elles. Car si leur père lèse Jacob, c'est elles aussi qu'il lèse dans leur héritage. La conséquence de cette prise de conscience ne tarde pas à tomber. Les deux femmes revendiquent pour elles et leurs fils « la richesse qu'Elohim a enlevée de notre père ». Elles adoptent ici la manière dont Jacob a présenté les choses : après avoir parlé de leur père négativement pendant deux versets, elle soulignent l'action bienfaitrice d'Elohim à leur profit mais au détriment de Laban avant d'adhérer entièrement à l'ordre de Dieu. Jacob a donc manœuvré avec art pour rallier ses femmes à lui dans son conflit avec Laban. N'était-ce pas la fonction réelle de ce rêve que de servir son argumentation rhétorique ?¹³⁹

La suite de la complication concerne le départ (v. 17-23). Celui-ci se déroule en plusieurs étapes. La première relate le départ lui-même : « ¹⁷Et Jacob se leva et il fit monter ses fils et ses femmes sur les chameaux. ¹⁸Et il emmena tout son cheptel et tout les biens qu'il avait acquis, le bétail en sa possession qu'il avait acquis en Paddân-Aram pour venir vers Isaac son père au pays de Canaan. » Passant en mode narratif, le récit décrit Jacob qui obtempère et « se lève » comme il a compris que Dieu l'y invitait (le verbe correspond à ce que Jacob fait dire à Dieu au v. 14b : « lève-toi »). Ensuite, il installe sa famille et prend son cheptel. La suite du v. 18 semble épouser le point de vue raconté de Jacob car il y a une insistance sur Isaac : de son point de vue, c'est vers son père qu'il retourne. Dans le même sens, la description précise de ce qu'il fait, l'insistance sur le fait que les biens qu'il prend sont à lui et la précision qui semble anodine mais qui est répétée « qu'il avait acquis », pourraient également être le signe que le narrateur raconte selon son point de vue.

¹³⁹ En ce sens voir LIPTON D., *Revisions of the night*, pp. 124-125.

La seconde étape consiste en un intermède où le narrateur donne une information sur un événement survenu avant le départ auquel il assiste : « ¹⁹Alors que Laban était allé pour tondre son cheptel ; et Rachel avait volé les Teraphim qui (étaient) à son père. » Le narrateur situe ainsi les circonstances : Laban était absent lors des préparatifs du retour ; il ignore donc ce qui se passe chez lui. Peut-être faut-il s'interroger sur la précision du narrateur qui aurait simplement pu signaler que Laban était absent mais qui ajoute qu'il est allé tondre. Si l'on en croit le Midrash, la raison est la suivante « *Partout où le mot geziza est mentionné, les conséquences sont néfastes.* »¹⁴⁰ L'exégèse rabbinique ne s'est pas trompée car l'expression peut faire référence à un deuil comme dans Job 1,20, ou bien indiquer qu'une mauvaise surprise lui est réservée. Rappelons par exemple l'épisode de la ruse de Tamar (Gn 38,13) qui, une fois informée que son beau-père va à Timma pour tondre ses bêtes, se déguise en prostituée pour le piéger.¹⁴¹

Le lecteur apprend encore que Rachel vole les statuètes des divinités de son père. Ici encore, le Midrash offre une explication là où le narrateur n'en donne pas : « *Néanmoins son intention était louable car elle dit : "Quoi ! Abandonnerons-nous ce vieil homme à ses errements !" c'est pourquoi l'Écriture a jugé nécessaire de nous donner cette information : Et Rachel déroba les idoles domestiques de son père.* »¹⁴² Bien sûr, l'interprétation est pour le moins orientée, mais il faut reconnaître que le texte, par son imprécision, ne va pas à l'encontre de cette hypothèse. Toutefois, il est également possible de voir deux autres raisons à la conduite de Rachel. Premièrement, voler les dieux de son père est peut-être une manière de se venger de lui puisqu'elle estime qu'il les a volées, elle et Léa. De même que ce peut être une sorte de revanche sur le coup pendable joué par Laban à Rachel quand il donne d'abord Léa à Jacob alors qu'il avait négocié pour elle. Deuxièmement, comme le propose R. Alter, elle pourrait souhaiter tout simplement emmener avec elle ses dieux familiers.¹⁴³ En fait, dans le récit, ce sont moins les raisons du vol que ses conséquences qui importent.¹⁴⁴

La dernière étape du départ de la famille de Jacob introduit une complication supplémentaire : « ²⁰Et Jacob vola / abuse le cœur de Laban l'Araméen parce qu'il ne lui raconta pas qu'il s'enfuyait. ²¹Et il s'enfuit, lui et tout ce qui était à lui et il se leva et il traversa le fleuve et il se dirigea vers la montagne du Galaad. » Le v. 20 connote négativement l'attitude de Jacob qui « abuse le cœur » de Laban, littéralement lui « vole le cœur ». Ici, Jacob n'obéit pas à l'ordre d'Adonai qui lui a dit de partir mais pas de le faire comme un voleur. Et c'est précisément ce que fait le patriarche ! Le verbe « s'enfuir » employé deux par le narrateur n'est pas plus positif. Le lecteur comprend que le retour mérité et promis est vécu par Jacob comme une fuite. Cette situation fait écho à ce qui se passe en Gn 27-28 : Jacob trompe par ruse (Isaac et Esaü / Laban) et fuit dans la crainte. De plus, Jacob ne semble pas encore prendre la mesure de ce qui se passe. Car en fuyant Laban pour aller chez son père, il va tout droit vers Esaü. Si nous devons faire un plan de la position de Jacob, nous le placerions au centre d'un étau qui ne tardera pas à se refermer, dès que Laban se lancera à sa poursuite. S'il s'est montré fin stratège quand il s'agissait de récupérer son dû, il ne l'est plus guère au moment de partir.

¹⁴⁰ *Midrash Rabba*, p. 184. Voir aussi le commentaire de ALTER R., *Genesis*, p. 169.

¹⁴¹ Voir aussi 1S 25 ; 2S 13 ; Mi 1.

¹⁴² *Midrash Rabba*, p. 184.

¹⁴³ ALTER R., *Genesis*, p. 169.

¹⁴⁴ Une autre hypothèse est celle de SCHENKER A., *Le tribunal des femmes et un vol légitime*, in MACCHI J.-D. et RÖMER Th. (éd.), *Jacob*, p. 142. L'auteur mentionne qu'il s'agit d'un vol légitime dû au manque de reconnaissance légale des victimes.

Il est intéressant de remarquer qu'au moment de ses deux départs qui sont aussi des fuites, Jacob réussit grâce à la complicité de femmes. En Gn 27, il prend la place d'Esau grâce à l'intervention de sa mère Rebecca et c'est grâce à son intervention qu'il pourra s'enfuir (27,46 - 28,5) ; dans notre récit, il s'en va après avoir obtenu le feu vert de ses deux épouses qui acceptent de l'accompagner. En effet, personne de la famille ne semble voir d'objection à un départ précipité et secret.

Le vocabulaire employé, nous venons de le voir, confère une coloration plutôt négative aux événements, mais il rappelle aussi que, pour Jacob, il s'agit de libération dont nous avons parlé. En effet, les termes « *se lever* » et la mention de la traversée d'un fleuve rappellent la fuite d'Égypte.

Le lecteur s'interroge alors sur la suite des événements : c'est ce qui enclenche la dernière partie de la complication : « ²²*Et Laban fut informé le troisième jour que Jacob s'était enfui. ²³Et il prit ses frères avec lui et il le poursuivit, un chemin de sept jours, et il le rejoignit dans la montagne du Galaad.* » C'est avec beaucoup de brièveté que le narrateur rapporte une poursuite de plusieurs jours, comme s'il voulait suggérer que Laban va plus vite que Jacob. Effectivement, il finit par le rattraper malgré trois jours de retard, ce qui n'est guère étonnant puisque Jacob se déplace avec sa famille et son troupeau, de quoi le ralentir fameusement. Du côté du lecteur, la tension arrive peu à peu à son comble, d'autant plus que le narrateur n'a pas précisé l'intention de Laban.

c.4. Le second rêve

Alors que le lecteur s'interroge sur l'aboutissement de la poursuite de Jacob par Laban, Adonaï le surprend en faisant irruption dans le récit : « ²⁴*Et Elohim vint vers Laban l'Araméen dans le rêve de la nuit et il lui dit : "Garde toi de parler avec Jacob de bon jusqu'à mauvais [en bien où en mal]."* »

C'est donc par un nouveau rêve que cette dernière phase de complication débute. Le rêve est fiable puisqu'il nous est conté par le narrateur. Il s'agit à nouveau d'un rêve-message, sans la moindre imagerie. Depuis Gn 20, le lecteur sait qu'Adonaï peut s'adresser à un étranger de cette manière mais, à la différence de l'épisode onirique précédent, il n'y a aucun dialogue. En réalité, le rêve de Laban se résume en une mise en garde sans appel de la part de la divinité. En Gn 20 aussi, il s'agissait aussi d'une mise en garde mais c'était une manière de protéger Abimélek d'une faute grave et mortelle. Plusieurs constatations ressortent de ce songe de Laban. Premièrement, le narrateur l'introduit sous le nom d'Elohim et non d'Adonaï, comme déjà en Gn 20. C'est Elohim qui visite donc les deux étrangers en rêve. Or, si nous savons que le récit biblique emploie le nom Elohim quand des étrangers parlent d'Adonaï ou en entendent parler, c'est parce que le nom d'Adonaï n'aurait aucun sens pour eux. Mais dans ce cas, le mode narratif aurait pu employer Adonaï sans équivoque. La raison est peut-être à chercher du côté des points de vue car puisque nous entrons dans le rêve de Laban, le fait de le nommer Elohim révélerait la perception qu'a Laban de la divinité. Deuxièmement, la formule d'introduction au rêve est la même qu'en Gn 20 : « ³*Et vint Elohim vers Abimélek en rêve la nuit et il lui dit ...* ». L'expression est donc identique pour les deux étrangers qui rêvent. Ce sont aussi les seuls rêves sans imagerie onirique.¹⁴⁵ Et la formule introductive est tout à fait caractéristique des rêves-messages comme nous l'avons dit précédemment. Ces éléments suggèrent peut-être que dans le cas d'étrangers, Adonaï fait une véritable incursion dans leur rêve, un genre de visite.

¹⁴⁵ Le parallèle est également relevé par LIPTON D., *Revisions of the night*, p. 58.

Troisièmement, la formule de mise en garde est pour le moins obscure. Pourquoi Laban ne pourrait-il en effet pas parler à Jacob « en bien » ? Peu de commentateurs se risquent à interpréter cette expression. Pourtant, elle fait écho à une phrase prononcée par Laban en Gn 24,50 lorsque le serviteur d'Abraham partit à la recherche d'une femme pour Isaac et qu'il trouva Rebecca : « *Laban prit la parole. Lui et Betouël s'écrièrent : "C'est d'Adonai qu'est venue cette affaire et nous n'avons rien à t'en dire, ni en bien, ni en mal".* » En employant cette tournure, Laban déclare qu'il se refuse à juger la situation. En lui répétant ses propres mots en Gn 31, Elohim lui signale que d'une part, il s'agit aussi d'une affaire divine et que d'autre part, il n'a pas à en juger. J.P. Fokkelman voit dans l'affaire divine une manière de replacer Laban face à ses propres mots, et d'en assumer tout le sens.¹⁴⁶ D. Lipton estime que le sens exact de la phrase n'est pas vraiment important en soi car le narrateur la laisse dans le flou ; c'est le fait même qu'Adonai intervienne en faveur de Jacob qui joue un rôle dans le récit.¹⁴⁷

Cette intervention divine déplace la question qui porte maintenant sur la réaction de Laban : « ²⁵*Et Laban atteignit Jacob et Jacob avait dressé sa tente dans la montagne et Laban [l']avait dressée avec ses frères dans la montagne du Galaad.* ²⁶*Et Laban dit à Jacob : "Qu'as-tu fait ? Et tu as volé mon cœur et tu as emmené mes filles comme des captives d'une épée.* ²⁷*Pourquoi t'es-tu caché en t'enfuyant et m'as-tu volé et ne m'as-tu pas raconté ? Et je t'aurais laissé partir avec joie et avec chants, avec tambourin et avec lyre.* ²⁸*Et tu ne m'as pas laissé embrasser mes fils et mes filles ; maintenant, tu as agi sottement.* ²⁹*Il est dans le pouvoir de ma main de vous faire du mal mais hier le dieu de votre père m'a dit en disant : « Garde-toi de parler avec Jacob de bon jusqu'à mauvais. »* ³⁰*Et maintenant, partir, tu es parti car tu te languissais beaucoup de la maison de ton père, (alors) pourquoi as-tu volé mes dieux ?" »*

Remarquons d'emblée que le narrateur ne signale pas le réveil de Laban. En ménageant un blanc, il le montre rejoignant Jacob au matin ; c'est du moins, ce que nous pouvons supposer. Il se lance ensuite dans un affrontement verbal, s'adressant à Jacob en victime, ce qu'il est en partie, effectivement. L'expression « *Qu'est-ce que tu as fait ?* » est très claire sur ce sens. La personne qui formule une telle question met l'autre en cause, en l'accusant d'une faute qui a été mise au jour.¹⁴⁸ Laban reproche principalement à Jacob d'être parti en secret. Néanmoins, il est permis de douter de la sincérité de la dernière partie du v. 27. Laban aurait-il réellement laissé partir Jacob dans la joie ? Rien n'est moins sûr étant donné sa réaction au chapitre 30 lorsque Jacob réclamait son salaire en vue de repartir. La fin de la tirade de Laban relate son rêve et c'est alors que le lecteur apprend que l'intervention divine n'a pas été inutile. Enfin, Laban en vient au seul fait qui soit avéré : le vol de ses dieux.

Vient alors la réponse de Jacob : « ³¹*Et Jacob répondit et il dit à Laban : "Car j'ai eu peur car je (me suis) dit : de peur que tu n'arraches tes filles d'avec moi.* ³²*Celui avec qui tu trouveras tes dieux, ne vivra pas ; devant nos frères, reconnais pour toi ce qui est avec moi et prends pour toi", mais Jacob ne savait pas que Rachel les avait volés. »* La réponse porte sur la fin du discours de Laban. Ici, le lecteur a une position privilégiée par rapport aux personnages, à l'exception de Rachel, puisqu'il sait que

¹⁴⁶ FOKKELMANN J.P., *Narrative art in Genesis*, p. 165. Voir aussi SHERWOOD S., *Had God not been on my side*, p. 315.

¹⁴⁷ LIPTON D., *Revisions of the night*, pp. 155-156.

¹⁴⁸ Voir par exemple l'accusation d'Abram par Pharaon (Gn 12) et par Abimélek (Gn 20).

Jacob parle sincèrement à propos de ce vol, puisqu'il invite même Laban à fouiller son campement pour prouver sa bonne foi.

Laban s'exécute, mais il ne trouvera rien : la recherche est racontée à un rythme soutenu donnant le sentiment que Laban se livre à une fouille frénétique. Mais qu'importe, il sort bredouille de sa recherche grâce à la ruse de Rachel. Notons qu'un élément important, qui en dit long sur le personnage de Laban, manque dans cette scène. Alors que dans sa plainte, il se plaignait surtout d'être privé de ses filles, maintenant qu'il les rencontre, il semble complètement indifférent à elles, trop préoccupé par ce qu'il cherche. Nous avons donc de quoi douter de l'ensemble de son discours et de penser que sa motivation première n'est finalement autre que de retrouver ses statuettes. L'échec de la fouille met Jacob en colère. Il laisse alors déborder vingt années de frustration. Ce qu'il dit concerne l'ensemble du temps passé chez son oncle et les injustices qu'il a vécues. Il conclut (v. 42) par une vérité qui démasque Laban et appuie le rôle qu'a joué Elohim dans son départ.

La complication s'achève par la réponse de Laban et son invitation à cesser la dispute : « ⁴³Et Laban répondit et il dit à Jacob : "Les filles sont mes filles et les fils sont mes fils et le petit bétail est mon petit bétail et tout ce que tu vois c'est à moi ; et pour mes filles qu'est-ce que je ferai pour elles aujourd'hui ou pour leurs fils qu'elles ont enfantés ? ⁴⁴Et maintenant va, que nous concluons une alliance, moi et toi, et il y aura un témoin entre moi et toi." ⁴⁵Et Jacob prit une pierre et il la dressa en stèle. » Après avoir fait remarquer à Jacob que tout ce qu'il possède ne lui appartient pas vraiment, Laban semble encore se préoccuper de sa famille, mais le lecteur reste néanmoins perplexe. L'action décisive est double. Laban amorce une entente et Jacob le suit. Est-ce réellement pour le bien-être de sa famille que Laban décide de conclure une alliance où est-ce simplement parce qu'il a été mis en garde par Adonaï ? La question reste ouverte, mais la caractérisation du personnage de Laban mettant en avant un aspect hypocrite, nous ne serions sans doute pas loin de la vérité en retenant la seconde hypothèse. En ce qui concerne Jacob, la stèle dressée rappelle inévitablement l'épisode de Béthel. Cette seconde stèle marque, vingt ans plus tard, la réalisation en cours de la promesse d'Adonaï et de son vœu.

c.5. L'accord

Le récit touche maintenant à son dénouement : « ⁴⁶Et Jacob dit à ses frères : "Ramassez des pierres". Et ils prirent des pierres et ils firent un tas et ils mangèrent là sur le tas. ⁴⁷Et Laban l'appela Yegar Sahaduta et Jacob l'appela Gal'éd. ⁴⁸Et Laban dit : "Ce tas est témoin entre moi et toi aujourd'hui". C'est pourquoi, on appela son nom Gal'éd ⁴⁹et Miçpah parce qu'il dit : "Qu'Adonaï monte la garde entre moi et toi quand nous serons cachés l'un à l'autre. ⁵⁰Si tu humilies mes filles ou si tu prends des femmes en plus de mes filles, ce n'est pas un homme qui sera avec nous, vois, c'est Elohim qui est témoin entre moi et toi." ⁵¹Et Laban dit à Jacob : "Voici ce tas et voici la stèle que j'ai jetée entre moi et toi. ⁵²Ce tas est témoin et la stèle (est) témoin : non, moi je ne passerai pas outre de ce tas vers toi et non, toi tu ne passeras pas outre de ce tas et (de) cette stèle vers moi pour du mal. ⁵³Le dieu d'Abraham et le dieu de Nahor, qu'ils jugent entre nous, le dieu de leur pères" ; et Jacob jura par la Terre de son père Isaac. »

Les deux hommes scellent leur alliance par l'érection d'une stèle en prenant Adonaï comme témoin de ce que désormais, ayant balisé leur territoire respectif, ils ne s'envahiront plus l'un l'autre, à condition que Jacob respecte ceux qui restent malgré tout la famille de Laban. Enfin, l'épilogue montre une situation apaisée.

d. La problématique des deux rêves

Nous avons déjà étudié la question du caractère potentiellement fictif du rêve que Jacob raconte à ses femmes. Néanmoins, la question principale n'est pas là. En effet, les civilisations du Proche-Orient antique n'ont pas le même rapport que nous à la vérité. On peut donc en déduire que le lecteur ou l'auditeur de l'époque ne se souciait pas de savoir si Jacob avait inventé son rêve ou non. Celui-ci a une fonction clairement rhétorique en vue de conférer une autorité à l'intervention divine qu'il relate. Ceci dit, cette manière de faire reflète bien la tendance de Jacob à entretenir des relations biaisées avec les autres pour arriver à ses fins. Le fait d'évoquer un rêve lui permet d'abord d'apporter une légitimité à la ruse qu'il a employée pour dépouiller Laban de son cheptel. Ensuite, comme nous l'avons vu, il argumente en vue de convaincre ses épouses qu'il est dans son droit, ce en quoi, il atteint largement son objectif. Enfin, et surtout, le rêve est une manière pour Jacob de révéler qu'Adonaï est avec lui ce que le lecteur et lui seul sait depuis Gn 28. D'ailleurs, il mentionne l'épisode de Béthel pour insister sur le fait que son dieu a toujours été avec lui depuis son départ. Il y a donc une véritable révélation de la part de Jacob. D. Lipton voit même une nécessité à ce que Jacob révèle qu'Adonaï l'accompagne depuis le début.¹⁴⁹

e. Conclusion

Gn 31 a la particularité d'articuler au sein d'un même récit, deux rêves-messages de deux rêveurs. Les deux songes participent à la facilitation du départ de Jacob et de son retour dans son pays.

Dans un contexte tendu de méfiance réciproque rappelé dès les premiers versets, un oracle divin ordonne à Jacob de retourner vers le pays de ses pères. Après vingt ans de travail au service de son beau-père, la perspective de réalisation de la promesse divine faite à Béthel, se profile. Cet oracle vient confirmer et annonce la concrétisation du désir de Jacob, exprimé six ans plus tôt (Gn 30). De manière surprenante, c'est sous forme de rêve que le message divin est raconté par Jacob à ses femmes, et dans sa narration, le songe prend une ampleur particulière. La question irrésolue de savoir s'il s'agit d'un rêve authentique, passé sous silence dans le récit, ou d'un artifice rhétorique, a été suffisamment débattue.

Le message divin relaté par Jacob est centré sur trois éléments : le cheptel acquis résulte de l'action d'Adonaï, le Dieu de Béthel a été avec Jacob pendant tout son séjour à Harân et le fera rentrer dans sa famille.

Dans le discours de Jacob, la fourberie de Laban contraste avec l'honnêteté du patriarche et le soutien d'Adonaï. Une fois ses femmes convaincues, et rangées du côté de Jacob, le départ se précipite, prenant des allures de fuite. Laban se lance à la poursuite des « fugitifs » et le second rêve-

¹⁴⁹ LIPTON D., *Revisions of the night*, p. 126.

message intervient. Très bref, il consiste en un avertissement d'Adonaï à Laban : il ne doit pas faire de mal à Jacob.

L'effet de cette mise en garde divine est positif et confrontation entre les deux hommes se conclut par un accord de non-agression entre leurs clans respectifs. Une stèle est dressée et un monceau de pierres est réalisé pour matérialiser cet engagement réciproque, et marque pour Jacob le départ vers le pays de ses pères, signifiant l'inévitable affrontement avec Esaü.

Les deux rêves, l'un raconté par Jacob et l'autre vécu par Laban apportent un dynamisme au récit, débloquant la situation à plusieurs niveaux. Au cœur des deux rêves-messages, le plan divin est lisible : Adonaï veut que Jacob prenne le chemin du retour, ou du moins, il s'adapte à son souhait. Ayant déjà assuré une descendance à Jacob, il projette maintenant de réaliser sa promesse de le faire revenir vers son pays. La bénédiction est à l'œuvre. Jacob reconnaît l'action d'Adonaï dans la trame de sa vie et se met en route. Penuel est au bout du chemin.

5. Conclusion du chapitre 2

Nous avons eu à maintes reprises l'occasion de constater que chacun des quatre rêves contient des particularités propres, ce qui rend parfois la classification délicate. De plus, comme le signale M. Lichtenstein¹⁵⁰, la frontière entre le rêve-message et le rêve symbolique n'est pas hermétique et certains comme les deux rêves de Jacob sont les fruits d'un alliage savamment composé.

Toutefois, au-delà des différences, nous avons vu que certains rêves sont liés entre eux et que l'ensemble des quatre comporte des caractéristiques communes. Aussi, nous nous proposons, en guise de conclusion, de faire le point, essentiellement sur un mode comparatif.

a. La thématique et le contexte

Les rêves-messages que nous avons analysés ont en commun plusieurs éléments contextuels et une thématique principale. Dans le cadre de son étude, D. Lipton relève six thèmes : le rêve survient dans une période d'anxiété ; il concerne la descendance ; il signale un changement de position ; il constitue une intrusion d'Adonaï dans la vie humaine ; il concerne les relations entre les Hébreux et les étrangers ; il est en lien avec l'éloignement du pays.¹⁵¹ Bien que ces différents points soient tous pertinents, nous établirions une distinction. S'agit-il de thèmes à proprement parler ? Il apparaît plutôt qu'il s'agit de caractéristiques qui, d'une part, définissent des types de situations parallèles dans lesquelles le rêve intervient, et qui, d'autre part, mettent en évidence une thématique précise et son enjeu. Nous ne souhaitons pas baser notre conclusion sur D. Lipton mais certains des éléments qu'elle a relevés feront inévitablement partie de notre analyse.

a.1. Le contexte : relations familiales et relations avec les étrangers

¹⁵⁰ LICHTENSTEIN M., *Dream-Theophany and the E document*, pp. 48-49.

¹⁵¹ LIPTON D., *Revisions of the night*, pp. 32-33.

Les quatre rêves présentent des éléments contextuels assez proches. Avant d'aborder la situation entre les Hébreux et les étrangers, nous avons observé un contexte de dysfonctionnement familial. En effet, la situation familiale est altérée dans tous les cas et c'est bien ce problème qui cause les mésaventures successives. En Gn 20, la relation entre Abraham et Sarah est déséquilibrée au point qu'il la fait passer pour sa sœur ; bien sûr, ce n'est pas Abraham qui rêve mais Abimélek. Néanmoins, à partir du moment où le roi prend comme épouse une femme mariée, sa situation familiale se déséquilibre aussi. L'ensemble du voyage de Jacob repose sur une affaire de tromperie entre lui et son frère Esaü : il fuit parce que ce dernier veut le tuer. Cette duplicité se reproduit entre Jacob et Laban, qui bien qu'il soit un étranger, est l'oncle de Jacob. Ce sont les problèmes familiaux qui engendrent la situation de crise dans laquelle les personnages se trouvent. A travers le rêve, Adonaï amène l'homme à remettre les choses en place. Le rêve d'Abimélek l'aide considérablement à remédier à la situation qui s'est créée pour lui et pour Abraham et Sarah. Le rêve de Jacob à Béthel lui apporte une sérénité pour son voyage, le temps que la crise fraternelle se calme et cela, bien que la promesse du retour suggère qu'il devra, d'une manière ou d'une autre, y avoir confrontation entre les deux frères. A travers son rêve chez Laban (quoi qu'il en soit de sa réalité), Adonaï permet à Jacob de s'extraire d'un contexte familial néfaste. De la même façon, lorsqu'Adonaï parle à Laban, il ouvre la voie à une réconciliation, même forcée. Par le rêve, le dieu des patriarches guide l'homme à recouvrer une relation plus juste avec ses proches.

Evidemment, comme c'est habituellement le cas, un déséquilibre en entraîne un autre, par un effet « boule de neige ». Ainsi, la situation de crise familiale ne peut que se répercuter sur d'autres individus extérieurs. C'est pourquoi le rêve apporte aussi une ouverture sur une entente possible entre Abraham et Abimélek et Jacob et Laban.

Le rêve est donc présenté chaque fois comme un secours. Précisons toutefois que le secours est valable même si le rêveur n'en a pas conscience. En effet, Laban est « secouru » sans le savoir et peut-être même sans qu'il voie les choses de cette manière. Néanmoins, Adonaï l'empêche de s'en prendre à Jacob qui est soutenu par lui depuis Gn 28. Nous avons vu que, par la façon dont il est exprimé, le message de mise en garde au cours du rêve suggère que Laban ne doit pas interférer dans les affaires divines. S'il y a donc bien un secours pour Jacob, cela se vérifie à sa manière pour Laban aussi.

a.2. La thématique

Le fil rouge du contenu des rêves est celui de la bénédiction dans tous ses aspects. Bien sûr, il s'agit d'un des fils rouges majeurs de la Genèse mais il est extrêmement présent dans les quatre rêves. En effet, la bénédiction (promesse de terre et de descendance) est prégnante dans l'environnement du personnage et est un enjeu de la présence et de l'intervention d'Adonaï dans ces rêves.

Dans le récit de Gn 20, deux choses risquent d'être compromises : la bénédiction qu'Abraham doit apporter aux nations (12,3) et la promesse de la naissance d'Isaac. En intervenant, Adonaï empêche Abimélek de pécher contre lui et de mettre en péril son « projet ». En exécutant le conseil d'Adonaï, le roi permet à la promesse d'advenir (car Sarah met Isaac au monde immédiatement après le dénouement de cette histoire, en Gn 21) et à Abraham d'apporter la bénédiction sur Guézar.

L'articulation de la thématique est plus complexe pour le cycle de Jacob car le récit met en place ce que D. Lipton appelle la causalité duale. La bénédiction a d'abord été usurpée par Jacob, ce qui induit qu'il la désire. Le récit de Gn 28 montre que le désir de Jacob est aussi celui d'Adonaï ou du moins qu'il entérine ce qui est devenu un fait puisqu'il confirme la bénédiction. Ici, le « projet » d'Adonaï s'articule avec le désir de l'homme. En Gn 30, Jacob fait part à Laban de son envie de repartir vers son pays. Un nouveau contrat s'établit entre eux afin que Jacob puisse travailler pour se constituer un troupeau propre. Cependant, Laban ruse et change les termes du contrat. Néanmoins, en Gn 31 Adonaï dit à Jacob de rentrer chez lui (en tout cas par l'oracle et peut-être par le rêve). Le désir de Jacob et celui d'Adonaï se rejoignent sur ce point, ce qui n'est pas sans lien étroit avec la bénédiction d'Adonaï en Gn 28 et avec sa promesse d'aider Jacob jusqu'à ce qu'il rentre chez lui. De plus, le rêve de Laban qui ne paraît pas avoir de lien avec cela est une initiative d'Adonaï pour permettre à Jacob de rentrer sain et sauf. De plus, il laisse sous-entendre à Laban que Jacob est sous protection divine, ce qui rejoint notre propos.

Ce n'est donc pas un hasard si le rêve est lié à cette bénédiction au sens large, dans la mesure où il permet de faire se correspondre la volonté divine et la volonté humaine.

b. Les rêves des étrangers et les rêves de Jacob

Après avoir mis en évidence les similitudes de contextes et de thématiques entre les quatre rêves étudiés, nous souhaitons maintenant faire apparaître des parallèles significatifs entre les rêves d'Abimélek (Gn 20) et de Laban (Gn 31), d'une part, et les deux rêves de Jacob, d'autre part. Pour rappel, les rêves d'Abimélek et de Laban peuvent être définis comme des rêves-messages types, selon la catégorisation d'A.L. Oppenheim. La nuance importante qui les distingue des rêves symboliques est la suivante : Adonaï entre dans « l'espace rêve » du personnage et vient y délivrer son message. Ce type de rêve n'est pas à proprement parler le produit de l'inconscient du rêveur. Par contre, Adonaï rencontre le rêveur dans ce lieu psychique où il est plus réceptif qu'en état de veille.

En ce qui concerne les rêves de Jacob en Gn 28,10-22 et Gn 31,11-13, nous avons observé qu'ils sont constitués d'images et de messages divins, ce qui rend leur classification un peu plus délicate. En effet, l'imagerie les rattache aux rêves symboliques et le psychisme du rêveur est sans doute actif dans la forme que prennent ces songes.¹⁵² Le texte pose la question de savoir si les paroles d'Adonaï doivent être considérées comme un message adressé par Dieu ou comme des paroles rêvées par le personnage.

b.1. Les rêves d'Abimélek et de Laban

Comme nous l'avons dit, ces deux rêves présentent plusieurs similitudes. La première est la formule d'introduction du narrateur : « *Et Elohim vint vers (...) dans le rêve de la nuit et il dit (...)* ». Cette expression a l'avantage de manifester clairement la venue d'Elohim dans le rêve, avec l'intention de transmettre un message.

¹⁵² WÉNIN A., *Jacob découvre la maison de Dieu*, in FOCANT C. (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?*, p. 8 : « Le rêve pourrait comporter [la part de Jacob] une réminiscence des paroles paternelles, bien en phase avec le désir inconscient à l'œuvre dans la convoitise qui a conduit Jacob à arracher la bénédiction à son père (...) ». Et p. 9 : « Tout se passe comme si, jusque là, les choses partaient du rêveur. »

La seconde similitude concerne le bénéficiaire du rêve. Les deux récits mettent en scène les relations entre les patriarches et les étrangers dans le pays duquel les premiers se trouvent. Dans le contexte de la Genèse, l'enjeu de ces relations est la transmission de la bénédiction à des étrangers. Rappelons ici les paroles d'Adonaï à Abram en Gn 12,2-3 : « ²(...) Sois en bénédiction. ³Je bénirai ceux qui te béniront, qui te bafouera je le maudirai ; en toi seront bénies tous les clans du sol. », des paroles répétées à Jacob en Gn 28,14 : « (...) et seront bénis en toi tous les clans du sol et en ta descendance. » Pourtant, sous ce rapport, la rencontre ne se déroule pas au mieux, comme nous l'avons signalé dans le premier point de cette conclusion. Dès lors, les bénéficiaires du message qu'Adonaï adresse à Abimélek et à Laban ne sont pas les seuls rêveurs. En effet, si écoutant Adonaï, Abimélek s'abstient de pécher et met de l'ordre dans la situation, Abraham profite lui aussi du message divin puisque Sarah lui est rendue, et qu'en intercédant pour Abimélek, il peut remplir sa mission de bénédiction au sens large – en l'occurrence, lever la stérilité du peuple d'Abimélek et du roi lui-même. Du reste, il apparaîtra dès la scène suivante (Gn 21) que la stérilité du couple Abraham-Sarah est guérie également.¹⁵³

Du rêve de Laban, il ressort clairement que le message vise essentiellement la protection de Jacob. Comme nous l'avons souligné précédemment, cette protection touche également Laban qui est ainsi empêché d'encourir la malédiction qui découlerait d'une agression de Jacob. En effet, depuis la bénédiction d'Abram (Gn 12,2-3) – et même si ces paroles précises ne sont pas répétées à Jacob –, le lecteur peut raisonnablement penser que toute personne qui agit contre un béni d'Adonaï sera maudite. Ces deux rêves agissent donc dans le sens d'une relation harmonieuse entre les patriarches et les étrangers.

La troisième similitude consiste dans l'immédiateté de la réaction du rêveur et de l'accomplissement concret, au sein de la relation avec le patriarche, de ce qu'Adonaï a demandé dans le rêve. Abimélek n'hésite pas à ramener Sarah à Abraham après avoir entendu ses explications, ce qui permet la résolution définitive du problème. De même, Laban, dans le dialogue houleux qu'il a avec Jacob, ne lui fait pas de mal, ce qui entraîne également un dénouement positif du séjour de Jacob à Haran. Les deux séjours en terre étrangère se clôturent ainsi par un accord entre l'étranger et le patriarche.

Cela nous amène à une quatrième similitude touchant à l'occupation de la terre. En Gn 20,15, Abimélek donne toute latitude à Abraham pour s'installer sur ses terres. Son invitation, « Voici mon pays devant toi, dans le bon à tes yeux, demeure », offre une sécurité totale d'Abraham en cette terre étrangère. Dans le cas de l'alliance qui conclut l'ultime rencontre entre Laban et Jacob, la stèle est témoin de la limite qui ne sera transgressée ni par l'un, ni par l'autre, et qui définit un espace de sécurité à chacun (v. 46-53). Ces accords portent sur la relation et sur la terre.

Ces deux épisodes oniriques sont des moments pivots dans la vie des deux patriarches concernés. Comme nous l'avons dit, Abraham remplit pleinement sa mission de bénédiction et sera prochainement comblé d'une descendance. Jacob quant à lui peut repartir vers son pays afin que la promesse divine et son vœu puissent se réaliser.

¹⁵³ LIPTON D., *Revisions of the night*, p. 49.

b.2. Les deux rêves de Jacob

Gn 28 et Gn 31 peuvent être traités ensemble sur base de la simple chronologie du récit biblique puisque Gn 28 relate un premier contact entre Jacob et Adonaï et qu'en Gn 31, il s'agit du second. Il y a clairement une continuité entre les deux textes, ce qui dépasse largement le cadre de similitudes à établir.

Premièrement, comme nous l'avons déjà signalé, ces deux rêves se situent à la frontière entre rêves-messages et rêves symboliques. Deuxièmement, le désir de Jacob est sous-jacent à ces deux récits de rêves. En Gn 28, le désir de Jacob de voir la bénédiction qu'il a volée validée par Adonaï, semble être à l'origine de la première partie du rêve.¹⁵⁴ De même, en Gn 31, son désir de quitter Laban, déjà exprimé en Gn 30,25 se voit confirmé par l'ordre d'Adonaï et par le rêve rapporté par Jacob à ses deux femmes. Troisièmement, le bénéficiaire des deux songes est clairement et uniquement le rêveur. De plus, le message assure à Jacob la présence de Dieu à ses côtés (Gn 28,15 et 31,3). Cet accompagnement mentionné dans les deux récits dépasse la simple similitude : il s'agit bien de la poursuite et de la permanence du soutien actif d'Adonaï. Ceci marque une différence majeure avec les deux rêves précédemment évoqués.

Nous allons maintenant montrer en quoi Gn 28 et Gn 31 constituent des phases successives dans le cheminement de Jacob jusqu'en Gn 32. En cela, nous observerons également que, contrairement aux dénouements des récits où interviennent les rêves d'Abimélek et de Laban, les réponses de Jacob aux messages d'Adonaï marquent des étapes cruciales dans l'histoire de son exil et de son retour.

Afin de montrer comment les deux rêves participent à un parcours de transformation du patriarche, nous nous appuyerons sur l'analyse intitulée par J.-M. Husser « De Béthel à Penuel : un chemin initiatique ».¹⁵⁵

b.3. Le parcours initiatique de Jacob

Les liens évolutifs que nous soulignerons entre Gn 28 et Gn 31 doivent d'abord être replacés dans le cadre plus global « du grand mouvement d'aller et de retour qui organise l'histoire de Jacob. »¹⁵⁶ Il est important d'avoir à l'esprit le parcours complet qui, commençant à Béthel avec une première intervention d'Adonaï dans la vie de Jacob et se concrétisant à Penuel par le changement de nom signant la transformation de Jacob en Israël, fait vivre au patriarche une expérience de voyage aussi bien géographique qu'intérieur. C'est dans le mouvement de cette expérience que nous devons situer Gn 31 comme étape intermédiaire de la réalisation partielle de la bénédiction reçue en rêve en Gn 28 et confirmée à Penuel en Gn 32.

Plusieurs parallèles peuvent être établis entre le songe à Béthel et la rencontre nocturne à Penuel. Premièrement, les deux épisodes sont nocturnes mais chronologiquement situés l'un après le coucher du soleil (Gn 28,11) et l'autre avant son lever (Gn 32,32).¹⁵⁷ Cela induit que toute la période

¹⁵⁴ WÉNIN A., *Jacob découvre la maison de Dieu*, p. 9.

¹⁵⁵ HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, pp. 116-125.

¹⁵⁶ Idem, p. 116.

¹⁵⁷ Idem, p. 116. Voir également FOKKELMANN J.P., *Narrative art in Genesis*, p. 48 où l'auteur insiste sur les deux seules mentions du soleil dans l'histoire de Jacob, l'astre se couchant en Gn 28 et se levant en Gn 32.

d'exil se déroule symboliquement dans une nuit d'errance, du soleil couchant jusqu'au soleil levant. D'ailleurs, J.P. Fokkelmann relève que, pour Jacob, le soleil ne lève vraiment qu'à Penuel après qu'il a combattu Dieu et les hommes.¹⁵⁸

Deuxièmement, Béthel marque le passage dans l'espace d'exil alors que Penuel marque la concrétisation du retour par l'imminence de la traversée du Yabboq.

Troisièmement, l'exil fait partie de la fuite devant Esaü alors qu'à Penuel, le retour marque inévitablement la confrontation imminente avec Esaü.

Quatrièmement, le désir de Jacob d'être béni, qui est sous-jacent à son rêve à Béthel, est explicitement exprimé par lui à l'issue du combat à Penuel (Gn 32,27). Si en Gn 28, le désir de validation de sa bénédiction usurpée est encore inconscient, il est articulé par Jacob de manière directe en Gn 32.

Cinquièmement, l'issue chaque épisode amène Jacob à nommer le lieu en fonction de son expérience de rencontre avec Adonaï.

Sixièmement, dans les deux passages, Jacob est seul. Néanmoins, en Gn 28, l'expérience onirique semble lui tomber dessus alors qu'en Gn 32, il semble chercher ce moment de solitude (v. 25), comme s'il attendait d'être encore rassuré sur son statut de béni qui lui permettra d'affronter Esaü. Dans le cadre dessiné par le lien entre Béthel et Penuel, comment le rêve raconté en Gn 31 prend-t-il place au sein du cycle ? Pour répondre à cette question, relevons quelques indices de la transformation de Jacob.

D'abord, en Gn 28, Jacob se trouve dans l'angoisse de l'exil, alors qu'en Gn 31, sa volonté de retour a été exprimée. L'intervention d'Adonaï survient après que Jacob a pris intimement la décision du retour : il est prêt à obéir à Adonaï. En Gn 28, on avait vu s'amorcer la transformation de Jacob, ce qui augurait d'une évolution à venir.¹⁵⁹ En Gn 31, 5-10, Jacob est à même de comprendre que son vœu a été en partie rencontré par Adonaï qui a été avec lui (v. 5) pendant ses années de servitude. Ensuite, dans le récit de rêve que Jacob fait à ses femmes – qu'il s'agisse ou non d'un argument rhétorique –, il reconnaît Adonaï comme le dieu de Béthel à qui il a fait un vœu. Bien plus, il fait un pas supplémentaire en révélant sa relation avec Adonaï à des tiers, s'identifiant ainsi comme « accompagné par Dieu » et engagé vis-à-vis de lui. L'évolution est nette par rapport à Gn 28, où Adonaï s'était engagé vis-à-vis d'un Jacob frileux, fort en retrait par les conditions qu'il formulait alors.

Néanmoins, si l'épisode de Gn 31 marque une évolution de l'engagement réciproque entre Adonaï et Jacob, ce n'est que le début du retour. Et la promesse d'accompagnement d'Adonaï en Gn 28, 15 ainsi que le vœu de Jacob au v. 21 ne se réaliseront que lorsque celui-ci sera revenu chez lui sain et sauf.

¹⁵⁸ FOKKELMANN J.P., *Ibidem*, p. 49.

¹⁵⁹ WÉNIN A., *Jacob découvre la maison de Dieu*, p. 31 et LIPTON D., *Revisions of the night*, p. 139.

Chapitre 3

Quelle fonction pour le rêve-message ?

Ce troisième chapitre sera organisé autour de deux questions principales complémentaires : Y a-t-il une fonction narrative commune aux récits de rêves-messages et si oui laquelle ? Et pourquoi avoir fait ce choix narratif du rêve comme mode de communication divine ?

Les quatre rêves de notre étude présentent des différences de contenu et de contexte. Comme nous l'avons vu, les divergences de structure ont permis de mettre en évidence que ce qui semble être en tous points un rêve-message, ne l'est pas toujours. Le rôle de l'étude narrative de ces rêves et de leur structure est donc très important. Mais au-delà de ces différences, est-il possible de définir une fonction précise commune au sein d'un récit ? Nous avons déjà eu l'occasion de voir et de comprendre le rôle individuel que chaque rêve joue dans son contexte immédiat. Il faut donc préciser ici que le statut spécifique de chaque rêve ne sera plus pris en compte pour lui-même. De même, le contenu de chacun n'entrera en jeu que de manière générale à des fins comparatives, puisque c'est au-delà de l'individualité que nous cherchons des convergences.

Il convient auparavant de préciser dès maintenant que nous prendrons en compte le rêve de Gn 28 et celui que Jacob raconte en Gn 31, et cela, pour plusieurs raisons. Premièrement, il n'est pas possible de prouver définitivement que ces deux rêves ne sont pas des rêves-messages et il faut donc les considérer comme tels dans nos analyses. Ensuite, qu'ils soient ou non des rêves-messages d'un point de vue théorique, le récit les présente comme tels. Enfin, en Gn 28, Jacob réagit en fonction du message reçu dans son rêve et de l'imagerie onirique, et en Gn 31, il expose son rêve comme un message divin, ce qui amène ses femmes à agir en fonction de cela. Ces éléments nous incitent à ne pas séparer ces rêves des deux autres car, comme nous allons le constater, ils remplissent tous les mêmes fonctions du fait qu'ils contiennent un message divin.

1. La fonction narrative

Etrangement, cette question n'a pas beaucoup préoccupé les auteurs modernes. Certains, tel J.-M. Husser, ont par contre tenté de définir le rôle littéraire du rêve au sein de son récit.¹⁶⁰ Mais une approche littéraire comparative globale n'a pas vraiment été réalisée.¹⁶¹

Au terme de nos analyses, il semble qu'il soit possible de dégager deux fonctions narratives intrinsèquement liées aux rêves-messages. La première découle de la place qu'ils occupent dans le

¹⁶⁰ HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*.

¹⁶¹ Il convient toutefois de mentionner l'entreprise de Diana Lipton dans son ouvrage *Revisions of the night*, qui a effectué une approche comparative des rêves-messages. Mais sa démarche visait la question précise des promesses présentes dans ce type de rêves et non de dégager une fonction commune à ces récits oniriques.

récit, où ils ouvrent la voie à une résolution. Sa seconde fonction est de provoquer un changement de position ou de situation du personnage.

a. La place du rêve

Le rêve intervient toujours très tôt dans le récit, peu après l'exposition et le moment déclencheur de la complication. La seule exception est le rêve de Laban, se plaçant plus loin dans le récit. Cependant, ce rêve s'insère dans une nouvelle phase de l'intrigue : la poursuite de Jacob par Laban. Il y joue un rôle similaire à celui d'un début de complication par la relance de la tension.

	Genèse 20	Genèse 28	Genèse 31 Jacob	Genèse 31 Laban
Exposition et moment déclencheur	<i>¹Et Abraham partit de là vers le pays du Néguev et il habita entre Qadesh et (entre) Shour et il séjourna à Guérar. ²Et Abraham dit vers Sarah, sa femme : "Elle (est) ma sœur" et Abimélek, roi de Guérar, envoya et il prit Sarah.</i>	<i>¹⁰Et Jacob sortit de Béer-Shewa et il alla vers Harân. ¹¹Et il atteignit le lieu et il passa la nuit là car le soleil s'était couché et il prit une pierre du lieu et il la plaça à son chevet et il se coucha dans ce lieu.</i>	<i>¹Et il [Jacob] entendit les paroles des fils de Laban en disant : « Jacob a pris tout ce qui (était) à notre père et de ce qui (était) à notre père, il a fait toute cette richesse. » ²Et Jacob vit la face de Laban et voici il n'était pas avec lui comme auparavant. ³Et Adonaï dit à Jacob : « Retourne vers le pays de tes pères et vers ta famille et je serai avec toi. »</i>	Tout le récit jusqu'au rêve.
Complication Phase I	<i>« ³Et vint Elohim vers Abimélek en rêve la nuit et il lui dit »</i>	<i>« ¹²Et il rêva et voici »</i>	<i>« ¹¹(...) Et le messenger d'Elohim m'a dit dans le rêve »¹⁶²</i>	
Relance de la complication				<i>« ²⁴Et Elohim vint vers Laban l'Araméen dans le rêve de la nuit »</i>

Le premier constat qui s'impose est que le rêve constitue la première phase de la complication et non la résolution de l'intrigue, comme on pourrait s'y attendre. Théoriquement, la complication est une phase intermédiaire entre le problème soulevé dans le moment déclencheur et l'action décisive qui amène le dénouement. Il s'agit d'un temps où le ou les personnages vont essayer de résoudre la

¹⁶² Le rêve de Jacob en Gn 31 ne constitue pas le premier verset de la première phase de la complication mais il est à l'intérieur. Il ne complexifie pas davantage la situation si notre point de vue se centre sur Jacob mais le rêve est destiné aux femmes, et en ce sens, il complique leur situation.

difficulté initiale. Mais bien sûr ces tentatives ne font généralement que complexifier le nœud du problème.¹⁶³

Par la place précise qu'il occupe dans la narration, le rêve doit donc amener une sorte d'amplification du problème. C'est en partie le cas. En effet, le rêve survient dans la vie d'un personnage qui soit n'a pas encore aggravé la situation (Jacob et Laban en Gn 31), soit n'a pas encore connaissance du problème (Gn 20). C'est donc le rêve qui apporte un élément nouveau dès le départ :

Gn 20 : « ³Et vint Elohim vers Abimélek en rêve la nuit et il lui dit : "Voici tu vas mourir à cause de la femme que tu as prise et elle (est) épousée d'un époux." »

Gn 28 : « ¹²Et il rêva... ¹³Et voici Adonaï se tenant au-dessus de lui et il dit : "Je suis Adonaï, le dieu d'Abraham ton père et le dieu d'Isaac, la terre sur laquelle tu es couché, c'est à toi que je la donnerai et à ta descendance. ¹⁴Et ta descendance sera comme la poussière de la terre et tu t'étendras à l'Ouest, à l'Est, au Nord et au Sud et seront bénis en toi tous les clans du sol et en ta descendance. »

Gn 31 : « ¹¹Et le messager d'Elohim m'a dit dans le rêve : "Jacob" et j'ai dit : "Me voici". ¹²Et il dit : "S'il te plaît, lève tes yeux et vois tous les mâles montant sur le petit bétail, sont rayés, tachetés et mouchetés car j'ai vu tout ce que Laban te fait. ¹³Moi, je suis le Dieu de Béthel où tu as oint une stèle, où là tu as fait un vœu pour moi." »

Le récit de Gn 20 est évidemment le meilleur exemple. En effet, la trame narrative est claire : dans un premier temps Abimélek prend Sarah pour femme sans avoir conscience de sa faute. Dans un second temps, le rêve-message lui révèle celle-ci. Par contre, le passage du rêve de Gn 28 semble apporter une bonne nouvelle puisqu'Adonaï confirme la bénédiction de Jacob. Le contenu de la révélation est en effet positif en lui-même. Et pourtant, au vu du contexte global de l'épisode, la nouvelle concernant la bénédiction est moins positive qu'il n'y paraît pour deux raisons : premièrement, valider la bénédiction usurpée aggrave la relation entre Jacob et Esaü, et ce n'est donc pas sans conséquence ; deuxièmement, Jacob est en fuite et part en exil. Il a vraisemblablement besoin d'une promesse, d'une aide qui vaut dans le présent plus que dans un futur lointain. Enfin, le rêve rapporté par Jacob en Gn 31 est particulier, comme nous l'avons vu. Néanmoins, qu'il s'agisse ou non d'un véritable rêve, il produit le même effet sur Rachel et Léa. Le message du rêve apporte aux deux femmes des éléments qu'elles ignoraient et qui ne sont positifs ni relativement à leur situation, ni pour l'image de leur père.

Le message du rêve renforce dans un premier temps la complication par la révélation qu'il amène. En ce sens, le rêve-message joue « son rôle » de première phase de complication. Et pourtant, nous l'avons évoqué, ce n'est pas son unique effet. Il s'avère que le message indique également une ouverture au rêveur.

¹⁶³ Voir notamment ALTER R., *L'art du récit biblique* ; SKA J.-L., « Nos pères nous ont raconté », pp. 27-28 ; SKA J.-L., SONNET J.-P. et WÉNIN A., *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*, p. 25.

Gn 20 : « ⁷Et maintenant fais revenir la femme de l'homme car il est un prophète de sorte qu'il prie en ta faveur et que tu vives ; mais si tu ne fais pas revenir (la femme), sache que mourir, tu mourras, toi et tout ce qui (est) à toi. » »

Gn 28 : « ¹⁵Et voici je suis avec toi et je te garderai partout où tu iras et je te ferai revenir vers ce sol car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que, assurément, j'aie fait ce dont je t'ai parlé. »

Gn 31 : « ^{13b}Maintenant lève-toi, sors de ce pays et retourne vers le pays de ta famille. »

La seconde partie du rêve-message contient elle aussi une révélation, mais d'un ordre différent. Le rêve de Gn 20 se termine par une ouverture possible. Après avoir annoncé une vérité pour le moins catastrophique, suite au dialogue entre Elohim et Abimélek, le premier indique une solution au problème. De même en Gn 28, après avoir confirmé la bénédiction de Jacob et fait une promesse pour l'avenir, Adonaï offre au patriarche la promesse qui peut lui permettre « ici et maintenant » de poursuivre sa route et d'assumer éventuellement la bénédiction. Enfin, en Gn 31, après avoir exposé une situation particulièrement tendue, le message annonce la solution qui est, pour Jacob, de repartir vers le pays de sa famille.

Le rêve-message fonctionne donc comme complication en deux temps successifs : il introduit d'abord une révélation qui tend à la complexification de la situation et ensuite, il ouvre concrètement la voie à une résolution. Toutefois, il y a encore un élément à prendre en compte pour comprendre pourquoi le rêve-message se situe à la première phase de la complication et non plus près du dénouement. Cette raison consiste en un seul mot : la liberté. En effet, l'homme est libre de tenir compte ou non du message qu'il a reçu en rêve. Il n'est obligé à rien, une clé lui est simplement donnée et lui seul décide de ce qu'il en fait.

De cette manière, le suspense demeure entier pour la suite de la complication. Le lecteur qui, comme le rêveur, connaît les enjeux de la situation, a l'attention attirée sur la résolution du problème et surtout, sur la réaction du personnage qui a reçu le message : va-t-il ou non prendre en compte l'événement onirique pour avancer dans l'histoire ?

Le rêveur suit le chemin tracé par le rêve dans les trois récits. Pourtant, deux seulement suivent convenablement le schéma. En Gn 20, Abimélek s'entretient avec Abraham et lui rend Sarah. Abraham intercède alors en faveur du roi et la situation est résolue. De même, en Gn 28, Jacob répond au message onirique par son action et par son vœu. Par contre, le problème de Gn 31 ne se résout pas avec autant d'aisance. Il y a effectivement une prise en compte du message puisque Rachel et Léa encouragent toutes deux leur époux à écouter la communication divine. Et pourtant la situation se complique ensuite, en raison du fait que Jacob s'enfuit. En effet, que ce soit à travers ce rêve ou par l'oracle qu'il lui adresse en 31,3, Adonaï lui dit que le temps du retour au pays est venu, mais il ne lui dit pas de fuir Laban. Or, c'est ce que Jacob fait. Il « profite » du message divin pour partir sur la pointe des pieds afin d'éviter la confrontation avec son oncle. Ceci va d'ailleurs amener Adonaï à agir à nouveau pour prévenir la montée de tension entre les deux hommes. Il le fait au moyen d'un rêve, dans la troisième phase de la complication, lorsqu'il avertit Laban en ces termes : « *garde-toi de parler à Jacob de bien jusqu'à mal* ». Cette fois encore, le rêveur est libre d'écouter ou non la parole. Le suspense porte donc sur cette attente du lecteur quant à la réaction du rêveur. Et c'est parce que Laban tient compte de son message onirique que la situation peut enfin, doucement, se diriger vers une résolution positive.

La liberté individuelle de l'homme est non seulement totalement respectée mais elle joue un rôle majeur dans le développement du récit. Car comme souvent dans l'Ancien Testament, les choix des hommes et le projet d'Adonaï doivent s'ajuster et s'harmoniser en permanence. Mais cette ouverture proposée par l'instance divine en interaction avec la liberté humaine a un impact sur le lecteur. Celui-ci va directement focaliser son attention sur la manière qu'aura le rêveur de mener à bien le problème puisque connaissant l'issue attendue et possible apportée par le rêve, le suspense se déplace sur le « comment ».

b. Le changement de position

Une autre fonction du rêve-message est celle de dévoiler au protagoniste une vérité nouvelle ou jusque-là ignorée par le rêveur. Cet événement nocturne provoque par conséquent un changement de position du personnage qui rêve. Le rêve-message est donc un cadre narratif qui permet d'insérer un élément nouveau important dans le récit, ce qui peut potentiellement amener un déblocage pour autant que le rêveur y soit réceptif. Le rêve de Gn 20, de Gn 28 et celui de Laban en Gn 31 en témoignent parfaitement.

Attachons-nous d'abord aux rêves des deux étrangers. En Gn 20, la faute commise par Abimélek vient de son ignorance. Abraham s'est joué de lui et le roi n'avait aucune manière de le savoir. Son rêve par contre lui apprend une vérité insoupçonnée. A son réveil, Abimélek **sait**, il est « connaissant ». Il passe donc de la position d'ignorance à celle de la connaissance. Mais c'est précisément ce changement qui le rend capable de modifier la situation problématique dans laquelle il est. En Gn 31, Laban poursuit Jacob, ce qui suggère la forte probabilité d'une issue peu heureuse. Mais il ignore que le dieu de Jacob est avec le fuyard, le protège et qu'il lui a même donné le feu vert du départ. Au moment où Laban est en passe de rattraper le patriarche, le rêve survient et le met en garde. A son réveil, Laban **sait** que Jacob est protégé. Et il le dit d'ailleurs lui-même : *«²⁹Il est dans le pouvoir de ma main de vous faire du mal mais hier, le dieu de votre père m'a dit en disant : "Garde toi de parler avec Jacob de bon jusqu'à mauvais".* » Notons que la révélation qui fait passer de l'ignorance au savoir implique que le personnage qui sait n'est plus innocent s'il choisit malgré tout de transgresser. Si l'homme est libre de faire son choix, il le fait en connaissance de cause.

Le rêve de Jacob en Gn 28 fonctionne de la même manière mais les conséquences du changement de situation du patriarche sont nettement moins visibles dans l'immédiat puisque les conséquences du rêve se feront sentir beaucoup plus tard. Néanmoins, un changement a lieu : au début, Jacob, en fuite et incertain sur son avenir, arrive dans un certain lieu. Son rêve constitue un premier pas dans la transformation du personnage car il passe de la nuit au jour, de l'ignorance à la connaissance : *« Vraiment ! Adonaï est en ce lieu et moi je ne savais pas. »* Il ne savait pas, mais à présent, il sait. Il sait pour le lieu, il sait pour la bénédiction usurpée et confirmée, il sait pour la promesse d'accompagnement. Ce rêve opère aussi un changement de degré de connaissance du lecteur car lui non plus ne savait pas qu'Adonaï était dans le lieu et que la bénédiction usurpée auprès d'Isaac allait être confirmée par Dieu lui-même. Cela confère au lecteur une position supérieure pour la suite du cycle car tous les événements à venir pourront être lus à la lumière de cette nuit et du rêve éclairant de Jacob. Son regard est tourné vers l'avenir.

Enfin, le rêve de Jacob en Gn 31 est particulier. Le changement de position s'opère principalement sur les femmes de Jacob et sur le lecteur. A travers ce que leur époux leur explique et leur raconte du rêve, Rachel et Léa apprennent des éléments inconnus d'elles jusqu'alors. Elles sont dès lors dans la position de devoir ou non écouter la voix d'un dieu qui n'est pas le leur et cela, en connaissance de cause. Mais peut-être le plus surpris est-il le lecteur. En effet, il a une position supérieure aux femmes car il a assisté à l'épisode de Béthel, à la multiplication du troupeau de Jacob en Gn 30 et à l'ordre d'Adonaï au début du chapitre. Mais il ignore si Jacob a véritablement rêvé, de même qu'il ne sait pas non plus si c'est Adonaï qui lui a donné le petit bétail jusqu'ici considéré produit par un stratagème de Jacob.

Le changement de position apporté par le rêve-message aide à la résolution du récit. Ce type de rêve représente donc bien un cadre qui rend possible toute une série de transformations utiles à un dénouement favorable.

c. La question du suspense

Nous avons vu que le suspense est un dynamisme narratif amené par le message du rêve. Lui aussi joue un rôle important pour le lecteur dans le déroulement de l'intrigue. Toutefois, nous ne l'avons pas retenu comme faisant partie de la fonction narrative du rêve-message car si celui-ci crée du suspense, il le fait parce qu'il remplit les deux fonctions préalablement exposées. Ce n'est pas réellement la fonction du rêve-message que de ménager du suspense dans un récit. Néanmoins, le narrateur se sert de ce moyen pour relancer l'attention du lecteur sur la manière dont la résolution se déroulera. Il aide à la focalisation du lecteur.

2. Le choix du rêve comme mode de communication divine

Il est temps d'aborder la seconde question que nous avons annoncée. Elle apporte elle aussi, mais autrement, des éléments sur la fonction narrative du rêve-message.

Cette autre question n'est plus de l'ordre du « comment » de la narration mais du « pourquoi » un rêve. En effet, comme le souligne R. Alter¹⁶⁴, le narrateur biblique choisit de présenter au lecteur les éléments qu'il retient de l'histoire qu'il narre ; dès lors, rien de ce qu'il raconte ne l'est par hasard. Il s'agit de ce que les exégètes appellent l'économie narrative. Alter prend l'exemple suivant : « *Si, dans la Bible, quelqu'un est occupé à préparer un potage de lentilles, le lecteur peut se dire, sans crainte de se tromper, que cette opération n'a pas pour but de mettre en valeur l'âpre saveur de la cuisine des temps bibliques. Si le potage est évoqué, c'est parce qu'il est l'enjeu d'une transaction où se décide une destinée...* »¹⁶⁵.

Bien sûr, le rêve ne semble pas aussi anodin qu'un potage de lentilles, mais un lecteur quelque peu avisé des pratiques antiques ne s'étonnera guère de voir que l'on considère le rêve comme un mode de communication entre le divin et l'humain. Pourtant, il convient de s'en étonner dans la mesure où le rêve ne constitue pas la seule voie de communication divine. La Genèse en connaît d'autres, en effet. Comprendre dès lors pourquoi le narrateur a choisi d'exprimer tel message divin par l'intermédiaire d'un rêve plutôt que par une vision ou un oracle, est important. Autrement dit, considérons le rêve comme un « potage de lentilles » afin de nous rendre attentifs aux indices qui pourraient permettre de saisir, ou au moins d'approcher, ce que le mode de communication qu'est le rêve véhicule de plus ou d'autre qu'un moyen de communication différent au sein d'un récit donné.

a. Une question de fait culturel ou de choix narratif ?

J.E. Miller, dans son article¹⁶⁶, voit le choix du rêve par l'auteur comme le fait du contexte historique et l'époque de la rédaction. Il relève très justement que les rêves sont rares dans l'Ancien Testament, de même que les visions. Les révélations prophétiques sont tantôt appelées rêves, tantôt visions comme en Nb 12. L'auteur met en évidence une sorte d'hésitation linguistique à caractériser ce qui est une révélation divine. Par exemple, le Livre d'Enoch fait part de visions qui sont aussi appelées des rêves. Il y a donc une confusion évidente des termes. Et l'auteur de conclure que la question est plutôt un problème de terminologie influencé par un contexte historique. En bref, un même phénomène peut être appelé de différentes manières : rêve, vision, oracle.

Il ne s'agit pas ici de réfuter ou non l'hypothèse avancée dans cet article mais simplement, nous choisissons de faire confiance au texte biblique en considérant le phénomène onirique comme un choix narratif à part entière, ayant des conséquences propres.

¹⁶⁴ ALTER R., *L'art du récit biblique*, 1999.

¹⁶⁵ IDEM, p. 74.

¹⁶⁶ MILLER J.E., *Dreams and prophetic visions*, pp. 401-404.

b. Une porte entrouverte sur l'inconscient

Le rêve en tant que processus physiologique est un phénomène qui survient lors du sommeil et qui produit une imagerie codée. Cette imagerie relève généralement de ce qui a été vécu dans la journée précédant le rêve. La psychanalyse propose une explication rationnelle reposant sur des observations cliniques. Pour S. Freud, le rêve est une porte ouverte sur l'inconscient. L'état de conscience pendant l'éveil assure à l'homme une certaine protection en plaçant toute une série de censures à ses désirs et ses perceptions des choses. Cependant, le sommeil fait sauter ces barrages et amène de manière symbolique ce que la conscience du rêveur a précédemment refoulé.¹⁶⁷

Nous savons cela grâce à l'histoire de la médecine et de la psychanalyse, ce que, bien sûr, les anciens ignoraient. Ce n'est pas une raison cependant pour leur dénier toute intelligence des phénomènes oniriques. En effet, dans le premier chapitre, nous avons vu que ces anciens ont su, à leur manière, percevoir le rêve avec beaucoup de justesse. S'ils ne savaient pas ce qu'est l'inconscient, ils savaient ce qu'est la psyché, l'âme, ce quelque chose en l'homme qui lui échappe mais le détermine tout autant. Quant au sommeil, il était généralement perçu comme dangereux, car l'individu est seul dans la nuit, totalement vulnérable, en proie à des forces qui peuvent lui être hostiles.¹⁶⁸ Enfin, le rêve qui survient pendant cette période revêt un caractère étrange qu'il convient de décrypter, d'où les ouvrages d'oniromanciens appelés aujourd'hui « la clé des songes ». Tout cela donc, l'homme d'hier le savait.

Nous pouvons dès lors dire, sans trop craindre de nous égarer, que bien qu'ignorant l'inconscient, l'homme antique avait l'intuition que l'espace du rêve lui rendait accessibles à des forces surnaturelles. Le rêve était une porte ouvrant sur un autre monde, l'autre versant de la réalité où des messages étaient transmis à l'homme.

c. La réceptivité

Cette porte ouverte est peut-être la clé des rêves que nous avons étudiés dans ce mémoire. En effet, le rêve rend l'homme vulnérable, démuné de ses barrages protecteurs et donc perméable et accessible. L'espace onirique est alors le lieu privilégié d'une intrusion d'un ailleurs ou d'un autre.

L'Ancien Testament illustre différentes manières qu'a Adonaï de communiquer avec l'homme, comme le mentionne d'ailleurs C. Westermann : « le *parler* de Dieu à travers l'Ancien Testament est multiforme. »¹⁶⁹ Une distinction importante qu'il introduit porte sur la différence entre la parole divine qui surprend l'homme dans sa vie quotidienne et celle qui lui est adressée dans le culte. Cette différence réside dans la disponibilité de l'homme. Il est prêt à recevoir la parole divine dans le cadre du culte parce que le contexte le rend réceptif à cela.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Voir par exemple CHEMAMA R., sous la dir.de, *Dictionnaire de la psychanalyse*, pp. 249-252. JOUVET M., *Le sommeil et le rêve*, Paris, 2000. JUNG C.G., *L'âme et la vie*, pp. 71-96.

¹⁶⁸ La civilisation égyptienne est peut-être la plus représentative de cette conception de la nuit et du sommeil. Puisque le verbe dormir est le même que mourir.

¹⁶⁹ WESTERMANN C., *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 14.

¹⁷⁰ IDEM, p. 15.

Le cadre onirique n'est pas un lieu de culte, bien sûr, mais à l'instar de ce dernier, mais il rend l'homme disponible et réceptif à recevoir une parole divine. Dès lors, le choix du rêve comme voie de communication est, selon nous, lié au fait qu'il joue sur la disponibilité de l'individu endormi, et donc abandonné.

d. Trois hommes indisponibles

Il est temps d'illustrer ces propos à partir des récits que nous avons lus, en commençant par les rêves des deux étrangers, Abimélek et Laban. Ces deux récits de rêve sont introduits de la même façon : « *Et Elohim **vint vers** Laban l'Araméen / Abimélek dans le rêve de la nuit et il lui dit...* » C'est bien une initiative d'Elohim qui est à la base du message : c'est lui qui *vient vers* le rêveur en entrant *dans* l'espace onirique. Il s'agit donc d'une volonté divine de communiquer avec les deux hommes et non l'inverse. Or, il y a théoriquement d'autres manières possibles de le faire, comme nous l'avons vu. Ce qui importe ici est de prendre en compte le fait que ces deux hommes sont des étrangers, c'est-à-dire qu'ils adorent d'autres dieux qu'Adonaï. Ils ne sont donc pas dans les conditions pour recevoir la parole de celui-ci. Il n'est pas question ici de refus ; on devrait plutôt dire qu'ils ne sont pas conditionnés, pas préparés à cela. Le rêve est une brèche par laquelle Adonaï peut les atteindre sans mal. Il y a donc, dans ces deux cas, une nécessité de passer par le rêve pour permettre à l'homme de recevoir la visite d'un dieu étranger à sa vie.

Notons que ni Abimélek, ni Laban n'auraient pu culturellement rêver leur rêve. C'est aussi une raison à l'absence d'imagerie onirique dans ces rêves. Aucun des deux hommes ne peut se représenter ce dieu inconnu car ils manquent des bases pour ce faire, ne connaissant pas la divinité étrangère à leur monde.

Bien sûr, l'indisponibilité de ces deux hommes en état d'éveil s'explique aisément ; mais qu'en est-il pour Jacob en Gn 28 ? Il est censé être réceptif à la parole divine et n'a a priori pas besoin d'un rêve pour le devenir effectivement. On doit pourtant supposer le contraire. En effet, le contexte dans lequel se trouve Jacob indique qu'il n'est pas prêt à entendre Adonaï de manière directe. Il n'a d'ailleurs jamais eu de contact avec lui. Premièrement, au moment où il arrive à Béthel, Jacob est en fuite car il a trompé son père et usurpé la bénédiction de son frère qui veut le tuer. Il est donc dans un moment de tension et d'inquiétude. Ensuite, Adonaï n'est pas encore le dieu de Jacob, mais celui de ses pères, comme Adonaï lui-même le souligne en lui parlant. On ne peut sans doute pas aller jusqu'à dire qu'il est dans la même position que Laban et Abimélek. Mais pour lui, en tout cas, Adonaï est encore un dieu étranger d'un point de vue personnel. Il sait théoriquement qui est Adonaï mais cela ne représente encore rien de concret pour lui. Enfin, le passage à Béthel marque comme un temps d'arrêt dans le cycle – Jacob fait un voyage assez long pour arriver chez son oncle et rien n'en est dit sauf ce qui se produit à Béthel. Le narrateur introduit ici une pause dans la progression de l'action : une halte dans la fuite de Jacob. Ce moment lui permet de se poser pour dormir et rêver.¹⁷¹ L'exégèse rabbinique ne manque d'ailleurs pas de dire que cela correspondrait à une volonté divine.¹⁷²

¹⁷¹ C'est d'ailleurs pour cette raison que certains auteurs considèrent ce rêve comme un rêve d'incubation involontaire. Voir HUSSER J.-M., *Le songe et la parole*, pp. 94-125. EHRlich E.L., *Der Traum im Alten Testament*, pp. 27-32.

¹⁷² MERGUI M., *MIDRASH Rabba*, p. 124.

De ce point du vue, il faut admettre que Jacob n'aurait pas pu être réceptif à une parole divine, dans la mesure où il n'y était pas préparé. Le rêve est donc pour Adonaï le moyen de l'atteindre lui aussi. Cependant, si l'imagerie onirique n'est pas le fait d'Adonaï, elle peut très bien venir de la psyché de Jacob. En effet, le désir de Jacob de recevoir la bénédiction est tellement fort qu'il peut très bien s'exprimer par l'image de la rampe.¹⁷³ De même qu'il est aussi tout à fait capable inconsciemment de produire son rêve en entier. Le contexte duquel il vient et la bénédiction qu'il vient de recevoir de son père peuvent donner matière à ce rêve. S'il s'agit d'un rêve symbolique, serait-il interdit de penser que Jacob a besoin de rêver qu'il reçoit la bénédiction usurpée, de la part d'Adonaï ? Tout dépend du point de vue que l'on adopte sur la question de la nature de ce songe. Néanmoins, il est de toute façon inspiré par l'instance divine.

e. Le rêve de Jacob en Gn 31

Nous l'avons déjà dit, ce rêve est particulier à bien des égards. Et il l'est encore ici. Le contexte du rêve rapporté par Jacob, en partant de l'hypothèse que ce dernier ne l'invente pas pour les besoins de la cause, peut également expliquer qu'il ne soit pas encore totalement disponible à une autre forme de communication avec Adonaï. N'oublions pas qu'il a connu sept années de servitude sans qu'Adonaï lui parle (30,26). Il souhaite quitter son oncle et recevoir enfin la part qu'il mérite, mais ce dernier met tout en place pour qu'il ne puisse pas partir, ce qui entraîne le nouveau contrat qui va permettre à Jacob de se constituer un cheptel au dépens de celui de Laban. La situation est donc tendue entre les deux hommes. Ce contexte n'est effectivement pas favorable à ce que Jacob soit réceptif à Adonaï au moment où il cherche à fuir au plus vite en emmenant sa famille (les filles de Laban et leurs enfants) et emportant ses richesses acquises récemment.

Cependant, l'intervention divine en 31,3 montre le contraire : Adonaï parle à Jacob de manière directe et non en rêve. Parole à laquelle Jacob réagit en appelant ses épouses et en racontant son rêve inconnu jusque-là du lecteur. Jacob est donc disponible depuis Béthel à recevoir la parole d'Adonaï. Maintenant le lecteur le sait. Ceci peut encore être un argument en faveur du caractère « mensonger » du rêve raconté par Jacob.

Toutefois, rappelons-le, la question du « pourquoi » s'applique très bien à ce rêve malgré tout. Si Jacob invente effectivement ce rêve, c'est à des fins rhétoriques, dans le but d'apporter de la légitimité à ses propos. Le rêve aurait donc un caractère persuasif. Il est possible que Rachel et Léa n'auraient pas accordé autant de crédit à l'intervention divine si elles avaient su qu'Adonaï avait simplement parlé à Jacob. Le rêve a un statut particulier de légitimité comme mode de communication de la divinité dans les civilisations du Proche-Orient ancien. Le signe principal de ce statut est que, dans ces cultures, c'était le roi le principal bénéficiaire des messages oniriques. Il pouvait recourir au rêve pour justifier et légitimer une décision ou une action.¹⁷⁴ Nous pouvons par ailleurs faire le parallèle avec Gn 20 où le rêve est aussi raconté par le roi rêveur à d'autres personnes de son entourage politique. Et après avoir eu ainsi connaissance du rêve, ces gens ont craint Adonaï.

¹⁷³ WÉNIN A., *Jacob découvre la maison de Dieu*, pp. 7-8.

¹⁷⁴ Voir par exemple HUSSER J.-M., *Songe*, in *DBS*, col. 1455-1459. OPPENHEIM A.L., *Le rêve*, pp. 73-92.

La question de la disponibilité refait alors surface si nous déplaçons notre point de vue vers Jacob comme narrateur de son rêve à ses femmes. Cet état de réceptivité s'applique toujours au destinataire du rêve. Pour ce qui est de Jacob en Gn 31, il est normal qu'il soit disponible et reçoive une parole divine sans intermédiaire ; mais les vraies destinataires du rêve à travers le récit qu'en fait Jacob, ce sont Rachel et Léa. Ce sont elles qui doivent être disponibles, ouvertes à la parole divine pour partir avec Jacob. Etant araméennes, elles ne sont pas plus disposées que leur père ou qu'Abimélek à recevoir une parole d'un dieu étranger autrement qu'à travers ce mode de communication au statut important.

3. Conclusion du chapitre 3

Ce chapitre était destiné à poser un regard global sur le rêve-message dans le but de détecter une ou plusieurs fonctions narratives du récit auquel il donne lieu. Nous avons pu en dégager deux. D'une part, sa fonction de révélation est en accord avec la place de première phase de complication qu'il occupe dans le récit. En effet, par sa nature, ce type de rêve apporte d'abord une révélation qui complexifie davantage l'intrigue avant d'ouvrir ensuite au rêveur une piste pour la résolution. Néanmoins, le rêve ne fonctionne pas seul. Il est nécessaire que le rêveur tienne compte du message reçu. La complication ne se termine donc pas après le message onirique. D'autre part, le rêve opère une transformation chez le rêveur qui peut y recueillir de nouveaux éléments de nature à influencer son action. Cette transformation provoque un changement de position du personnage qui se place alors généralement en position supérieure par rapport aux autres personnages ou du moins dans une position différente.

A ces deux fonctions, est liée une troisième : le suspense. La révélation faite dans le rêve focalise l'attention du lecteur sur la réaction du rêveur à son réveil. Il se demande s'il va suivre les instructions divines et si le dénouement annoncé suivra.

La seconde question traitée est celle du « pourquoi », car en tenant compte du fait que tout élément du récit est soumis à la loi biblique de l'économie narrative, le rêve-message doit avoir sa raison d'être dans son récit. Une hypothèse s'est profilée grâce à l'apport de la psychanalyse et à la représentation que les Anciens se faisaient du rêve. Il s'agit de la disponibilité de l'homme. Dans les récits que nous avons étudiés, nous avons vu que les personnages ne sont pas disposés à recevoir la parole divine, soit du fait qu'Adonaï est un dieu qui leur est étranger comme en Gn 20 et en Gn 31 pour Laban, soit parce que le contexte dans lequel se trouve le personnage n'est pas propice à le préparer à recevoir une parole directe de la divinité. Le rêve est donc un espace mystérieux grâce auquel la divinité a accès à l'homme car il y est privé de ses barrages conscients et donc réceptif.

Chapitre 4

Proposition d'une grille de critères caractérisant les récits de rêves- messages dans la Genèse

Ayant analysé les quatre rêves à l'aide des outils de la méthode narrative, après les avoir comparés entre eux et avoir dégagé des contextes et des thèmes communs, nous avons tenté de déterminer si ces songes remplissent une fonction narrative particulière et commune à l'intérieur des récits dans lesquels ils s'insèrent. Le présent chapitre vise à élaborer une grille de référence, définissant des critères appartenant à trois registres distincts et complémentaires, critères qui permettraient d'identifier les spécificités du récit de rêve-message dans la Genèse. Après avoir construit cette grille, nous en testerons la pertinence en la mettant en relation avec nos trois récits.

Avant cela, il est sans doute utile de mentionner l'existence de listes de caractéristiques élaborées par des spécialistes. Rappelons le relevé de thèmes réalisé par D. Lipton¹⁷⁵ dont nous avons cité les composantes en page 72 de ce mémoire. Nous avons, en conclusion à nos analyses, annoncé que ne l'utilisons pas de manière systématique, car l'auteure mélange plusieurs registres (contexte, thèmes du message, éléments de fonction). Il faut également mentionner l'essai de R. Gnuse qui propose une liste d'ingrédients du récit de rêve élohiste, se présentant comme suit :¹⁷⁶ une théophanie, un récipiendaire, une référence au rêve, le temps, une formule d'adresse, un message introduit par « *hinneh* », contenant une auto-identification divine, une promesse ou des mises en garde et un dialogue et enfin, une clôture formelle. Ce relevé ne rencontre pas les différents registres que nous souhaitons aborder car il exclut notamment les dimensions fonctionnelle et contextuelle du rêve. Il nous paraît important, en effet, de commencer par le descriptif du déroulement type d'un rêve-message, de définir ensuite le contexte plus global dans lequel il s'insère et de relever les caractéristiques fonctionnelles du passage onirique au sein d'un récit.

Rassemblons tous les critères significatifs relevés lors de nos analyses, dans une grille :

DEROULEMENT D'UN REVE

- *NUIT (MENTION PARFOIS COMPLETEE PAR UNE PRECISION SUPPLEMENTAIRE)*
 - *MENTION DU REVE (PARFOIS RENFORCEE PAR L'INDICATION DU SOMMEIL (GN 28,11))*
 - *MESSAGE D'ADONĀĪ (AVEC OU SANS IMAGERIE)*
- *Le rêveur est le bénéficiaire du message (même si celui-ci peut toucher d'autres personnages ou rejaillir sur eux)*

¹⁷⁵ LIPTON D., *Revisions of the night*, pp. 32-33.

¹⁷⁶ GNUSE R., *The Dream Theophany of Samuel*, p. 16.

- *Le message est personnel*
 - *Le message concerne le présent ou le futur proche*
 - *La bénédiction est un enjeu (descendance ou terre, ou les deux)*
- *EVEIL (PAS TOUJOURS SIGNALE)*
 - *REACTION OU REPOSE IMMEDIATE DU REVEUR (OU DU MOINS, ASSEZ RAPIDE)*

CONTEXTE

- *PERIODE D'INSECURITE OU DE TENSION DUE A UN DYSFONCTIONNEMENT AU NIVEAU DES RELATIONS FAMILIALES*
- *DYSFONCTIONNEMENT RELATIONNEL ENTRE LE PATRIARCHE ET AUTRES PEUPLES OU FAMILLES (SI CONTACT AVEC D'AUTRES PEUPLES OU FAMILLES)*
- *INDISPONIBILITE DU PERSONNAGE EN ETAT DE CONSCIENCE, LE REVE OFFRANT L'ACCES A UN LIEU INTERIEUR DE RECEPTIVITE¹⁷⁷*

FONCTION NARRATIVE

- *SITUATION EN PREMIERE PHASE DE LA COMPLICATION OU ASSIMILE (REBONDISSEMENT)*
 - *Elément de révélation qui complexifie d'abord la situation*
 - *Ouverture d'une piste de résolution (sans provoquer le dénouement)*
- *LIEU DU CHANGEMENT DE POSITION DU PERSONNAGE / TRANSFORMATION DUE A UN NOUVEL ETAT DE CONNAISSANCE AU REVEIL*

Tentons maintenant d'identifier dans chacun des récits étudiés les composantes du texte correspondant à ces critères.

¹⁷⁷ Une fonction du rêve est de s'insérer dans un espace de réceptivité dû au sommeil et d'y agir. L'indisponibilité préalable au rêve fait plutôt partie du contexte.

<i>Textes de Gn</i>	<i>20 - Abimélek</i>	<i>28, 10-22 - Jacob</i>	<i>31, 11-13 - Jacob</i>	<i>31, 24 - Laban</i>
Critères				
DEROULEMENT				
<i>NUIT</i>	v. 3	v. 11	---	v. 24
<i>REVE</i>	v. 3 ; 6	v. 12	v. 11	v. 24
<i>MESSAGE</i>				
<i>Rêveur bénéficiaire</i>	v. 7	v. 13-15	v. 11-13	Indirectement
<i>Message personnel</i>	v. 3-7	v. 13-15	v. 11-13	v. 24
<i>Présent / futur proche</i>	v. 3-7	v. 13-15	v. 11-13	v. 24
<i>EVEIL</i>	v. 8	v. 16 ; 18	---	---
<i>REACTION IMMEDIATE/ ASSEZ RAPIDE</i>	v. 8-10 ; 14-16	v. 16-22	v. 14-16 : réaction des femmes ; v. 17.	v. 29
CONTEXTE				
<i>DYSFONCTIONNEMENT DANS LES RELATIONS FAMILIALES</i>	v. 2 : problème dans le couple Abraham-Sarah ; Abimélek risque l' adultère.	Gn 27 et 28, 1-9 : Jacob usurpe la bénédition d'Esau ; il part en exil.	v. 1-2 : tension vive entre Jacob et Laban (et fils).	v. 22-23 : Laban sait que Jacob est parti ; v. 19 : Rachel vole les Teraphim.
<i>INDISPONIBILITE</i>	Abimélek est étranger à Adonaï	Jacob part en exil et Adonaï n'est pas encore son Dieu.	Indirectement : les femmes sont des étrangères	Laban est un étranger.
<i>DYSFONCTIONNEMENT RELATION PATRIARCHES/ÉTRANGERS</i>	v. 2-14 : mensonge d'Abraham et mise en péril de l'étranger.	Tension implicite possible (la terre qu'Adonaï lui promet est à des étrangers)	v. 1-2 : voir ci- dessus.	Tension entre Jacob et Laban.
FONCTION				
<i>1^{ERE} PHASE DE COMPLICATION/ ASSIMILE</i>	v. 3-7	v. 12-15	v. 3-14	v. 24 (rebondissement) ¹⁷⁸
<i>Révélation</i>	v. 3	v. 13-15	v. 11-13	v. 24
<i>Piste de résolution</i>	v. 7	v. 15	v. 13	v. 24
<i>CHANGEMENT DE POSITION</i>	v.3-7	v. 16	v. 14-16 : les femmes.	v. 24

Comme on peut le constater, nos récits présentent tous des éléments qui rencontrent une majorité de nos critères. En observant ce tableau, on peut souligner, par les quelques lacunes qui apparaissent, des différences qui révèlent des caractéristiques propres à l'un ou l'autre des récits.

¹⁷⁸ Il y a une relance de la tension qui agit narrativement comme une première phase de complication.

- Le rêve d'Abimélek (Gn 20)

Il s'agit du seul récit qui rencontre tous les critères, ce qui correspond bien à ce que nous avons observé au cours de notre analyse : Gn 20 est un récit type de rêve-message.

- Le rêve de Jacob à Béthel (Gn 28, 10-22)

Ce récit de rêve comporte tous les éléments de la grille mais le critère relatif au dysfonctionnement entre patriarches et étrangers est ici sous-jacent. En effet, il faut souligner que ce rêve survient sur le chemin de l'exil de Jacob dont l'insécurité tient au fait qu'il va se trouver confronter à des étrangers et donc en situation de problème ou de conflit potentiel. Ceci explique sa « négociation » de la protection divine. Cette fuite a pour origine un conflit familial et un dysfonctionnement des relations avec le père et avec le frère. Comme nous l'avons montré dans la conclusion de notre deuxième chapitre, les relations familiales problématiques sont le terrain sur lequel s'observent également les conflits avec les étrangers. De fait, la relation à l'autre se construit d'abord au sein du clan familial et les failles dans les liens avec les proches se répercutent sur la capacité à établir des rapports harmonieux avec les personnes extérieures. De plus, la terre sur laquelle « il est couché » et qu'Adonaï lui promet appartient à un autre peuple. Ceci constitue une source de problème potentiel.

- Le rêve raconté par Jacob en Gn 31, 11-13

Ce passage est celui qui présente le plus d'inadéquations avec notre grille puisqu'il ne comporte pas de mention de la nuit, ni du réveil. De plus, l'indisponibilité n'est pas dans le chef du rêveur. Comme nous l'avons noté lors de notre analyse, le lecteur n'a pas accès au rêve de Jacob directement – s'il a eu lieu –, mais seulement au récit qu'il en fait à ses femmes. Nous avons d'ailleurs mis en évidence la fonction rhétorique de ce discours par lequel Jacob vise essentiellement à convaincre Léa et Rachel – le doute est donc permis sur la véracité du rêve qu'il relate. Il est du reste assez compréhensible que ni la nuit, ni le réveil ne soient mentionnés, puisque seul le contenu du rêve et en particulier du message d'Adonaï est communiqué aux femmes. Le critère de l'indisponibilité du rêveur ne s'applique pas à Jacob puisque celui-ci est prêt au retour dès Gn 30,25 et qu'il a reçu en ce sens un message direct d'Adonaï en Gn 31,3. Néanmoins, si Jacob juge utile de valider sa décision d'obéir à Adonaï en racontant ce rêve, c'est que ses femmes, étrangères, ne sont forcément pas disponibles à recevoir cette parole qui suppose qu'elles quittent leur famille et leur pays.

- Le rêve de Laban en Gn 31,24

Ce rêve ne mentionne pas le réveil de Laban. Remarquons que le récit de ce songe occupe un seul verset et n'est donc guère développé. Sa fonction est de mettre Laban en garde et de protéger Jacob. Le narrateur ne juge pas utile de décrire le vécu de Laban mais passe sans tarder à sa réaction envers Jacob, réaction par ailleurs également attendue par le lecteur. Par ailleurs, ce verset n'intervient pas lors de la première phase de complication à proprement parler. Cependant, le rebondissement que constituent la poursuite de Jacob par Laban et le rêve de ce dernier, relance une nouvelle complication. En ce sens, ce rêve agit comme une première phase de complication. Que cela apparaisse en troisième phase de complication, n'est pas une inadéquation avec nos critères. De

plus, Gn 31 comporte deux rêves, celui de Jacob se situant bien en première phase de complication, et celui de Laban lui succédant logiquement.

Les quatre rêves correspondent au schéma type élaboré et les discordances, comme nous venons de le voir, s'expliquent par le caractère propre de chaque récit. Nous pouvons conclure que le modèle de référence construit ci-dessus reflète la spécificité du récit de rêve-message dans la Genèse.

Conclusion générale

Le hiéroglyphe qui désigne le « rêve » est un œil ouvert, mot qui signifie également « éveil ». Bien entendu, ceci correspond à une représentation particulière, sans grand fondement scientifique, d'un phénomène que les Egyptiens ne comprenaient pas, du moins au sens où l'homme moderne entend ce verbe. Nous venons de cheminer à travers trois récits bibliques dans lesquels des rêves jouent un rôle déclencheur important, entraînant le rêveur à modifier le regard qu'il portait sur lui-même et sur les autres, et à adopter des comportements nouveaux.

On peut, sans abus de langage, affirmer que chacun des rêveurs des textes étudiés a ouvert les yeux, a découvert ou a commencé à assumer une vérité neuve, propre à le porter plus loin sur le chemin de sa croissance et d'une juste relation avec les autres.

Nous l'avons vu : les hommes du Proche-Orient ancien avaient conscience du caractère très particulier du rêve, à la fois intimement lié à l'expérience de la vie humaine et pourtant étrangement différent de ce que l'homme en percevait. Ayant fort bien observé le caractère un peu obscur du rêve symbolique, ils savaient que son sens ne pouvait émerger que d'une interprétation, dont la responsabilité était confiée à des « spécialistes », prêtres ou oniromanciens.

Les rêves-messages avaient, pour leur part, un statut particulier : étant porteurs de paroles divines, ils étaient reçus comme des annonces pour le présent et l'avenir, des anticipations, des mises en garde très importantes. Ils pouvaient soit être inscrits sur des stèles où véhiculés par la littérature. Bien entendu, seul le texte biblique témoigne de la place du rêve dans la pensée hébraïque, mais il est clair que les mêmes catégories de songes s'y rencontrent.

Le premier rêve raconté dans la Genèse est celui d'Abimélek, après qu'il a emmené Sarah afin de la prendre pour femme. Abusé par le mensonge d'Abraham, le roi de Guézar est en passe de commettre un adultère sans le savoir. Le message d'Adonaï vient, en rêve, l'éclairer sur le statut de femme mariée de celle qu'il a prise et sur le danger de mort qu'il court. La mort dont il est question s'étend à tout le peuple dont les femmes sont devenues stériles.

Cette donnée n'échappe pas au roi qui, dès son réveil, consulte ses serviteurs puis va dire son fait à Abraham. Abimélek est donc touché par le message qui lui révèle une vérité jusque-là inconnue, à l'initiative d'un dieu qui lui est étranger et agit de manière honnête et généreuse. Abraham, démasqué, intercède auprès d'Adonaï qui rend la fécondité au peuple de Guézar et lève aussi la stérilité qui pesait sur son propre couple. Il endosse ainsi véritablement sa mission de béni et d'élus d'Adonaï.

Au fil de cette péricope, le lecteur va de surprise en surprise, et de désarroi en soulagement. Interloqué de voir Abraham refaire le coup de la femme-sœur, il est inquiet d'assister à la répétition d'un scénario connu, d'autant que, cette fois, Adonaï a annoncé que Sarah donnerait un fils à Abraham. La visite d'Adonaï à Abimélek en rêve ne manque pas d'étonner, car il est assez incongru que le dieu des patriarches se manifeste pour la première fois au moyen d'un songe dans le livre de la Genèse, à un étranger. Le suspense est à son comble au réveil du roi, mais le comportement d'Abimélek apaise la tension et ouvre la voie à une résolution qui bénéficie aux trois protagonistes.

Si le rêve a ouvert les yeux d'Abimélek sur une réalité nouvelle, c'est en pleine conscience que ce dernier l'a affrontée, disant les mots et posant les actes justes afin que l'équilibre soit rétabli ; de la sorte, il ouvre à Abraham aussi le chemin de la fécondité.

Avec le deuxième récit de rêve, nous entrons dans le cycle de Jacob à un moment crucial et difficile de sa vie : le chemin de l'exil à Haran. Après le « vol » d'une bénédiction paternelle trop ardemment convoitée, Jacob doit fuir la colère meurtrière de son frère Esaü.

C'est la nuit et en rêve que s'expriment à la fois son désir profond d'authentique et légitime bénédiction. Le rêve de Jacob réunit des caractéristiques du rêve symbolique et du rêve-message. En effet, les images qu'il voit réclament une interprétation, qui ouvre la voie au message. Le rêve éveille Jacob à son statut de béni d'Adonaï, et le conforte dans une position, cette fois légitimée par Dieu. La promesse d'Adonaï de l'accompagner pendant son exil et de le faire revenir ensuite en son pays rassure et inquiète, aussi bien Jacob que le lecteur. En effet, si la protection divine est promise, c'est que la vie à Haran promet de présenter quelques difficultés ! Quant au retour annoncé, il est à ce stade du récit une bonne nouvelle doublée d'un grave danger lié à la fureur vengeresse de son frère. La réponse de Jacob au message divin est immédiate, en actes et en paroles. Le rêve a laissé des traces : le lieu s'éclaire d'un éclat nouveau, il est reconnu et nommé par Jacob « Maison de Dieu ». La pierre devient stèle sacrée et Jacob le trompeur se lève et s'engage, frileusement encore, en demandant l'aide pourtant promise. La promesse d'Adonaï et le vœu de Jacob ouvrent la porte vers un avenir d'alliance, encore incertain. Le lecteur est tenu en haleine... La transformation de Jacob sera sculptée par l'épreuve de la servitude.

« L'échelle du songe de Jacob traversait la distance qui sépare le ciel de la terre, en même temps qu'elle les faisait communiquer. Puis, l'échelle a été retirée et tout désormais se passe au niveau du sol. »¹⁷⁹

Au niveau du sol donc, Jacob le trompeur subira la tromperie de Laban, son oncle et beau-père. Comme Jacob s'était substitué à son frère pour recevoir la bénédiction d'Isaac, Laban substitue Léa à Rachel, la femme désirée par son neveu et promise à lui sur base d'un contrat. Travaillant pour son beau-père comme berger pendant vingt ans, Jacob prospère et son troupeau se reproduit de manière quasi-miraculeuse les six dernières années de son séjour. Après avoir reçu un oracle d'Adonaï lui ordonnant de repartir chez lui, il raconte à ses deux femmes un rêve dont le narrateur n'a rien dit. S'il est permis de douter de la réalité du rêve, Jacob choisit d'utiliser ce moyen pour persuader ses interlocutrices du bien-fondé du départ d'Haran et de son droit à emporter le petit bétail qui a multiplié, comme juste salaire de son travail honnête pendant six ans au service de Laban qui l'a par ailleurs floué plusieurs fois. Léa et Rachel sont immédiatement convaincues. Dans ce passage, le récit du rêve est employé comme artifice rhétorique. Quoi qu'il en soit, au cours de ce discours étonnant, Jacob reconnaît en Elohim le seul acteur de sa prospérité et l'initiateur de la décision du retour. La référence à Béthel est très importante, car elle marque une nouvelle étape dans la transformation de Jacob : bénéficiaire d'une rencontre onirique personnelle et confidentielle avec Adonaï, il se reconnaît maintenant publiquement accompagné et protégé par Dieu. Le rêve à

¹⁷⁹ BEAUCHAMP P., *Cinquante portraits bibliques*, p. 49.

Béthel marquait l'entrée dans une nuit d'exil, le rêve raconté marque le début du chemin du retour. La fuite est ici voulue par Adonaï et la confrontation avec Laban aura lieu.

Avant celle-ci, Laban a lui aussi rêvé. Le message d'Adonaï tient en une phrase. Littéralement : « *Garde-toi de parler à Jacob de bon jusqu'à mauvais* » (31,24). L'avertissement divin fait écho aux paroles même de l'Araméen en Gn 24,50, paroles auxquelles Adonaï donne ici tout leur poids, de manière à peser sur un Laban qui s'y tiendra. Jacob renforce l'affirmation de la présence d'Adonaï à ses côtés et la crainte que le dieu de ses pères est censée inspirer, dans son intervention au v. 42. Ce second rêve-message accordé à un étranger dans la Genèse est suivi d'une réaction assez conforme à l'ordre divin. Grâce à ce garde-fou posé par Adonaï, l'affrontement entre les deux hommes se réduit à une joute oratoire débouchant sur une alliance qui fixe les limites du territoire de chacun et les engage au respect du droit de l'autre. Une stèle et un tas de pierre sont érigés pour signifier leur accord concrètement, avec le dieu de leur ancêtre comme témoin... échelle reliée au ciel. D'une stèle à l'autre, Jacob a mûri : la bénédiction paternelle usurpée est confirmée à par Jacob à Béthel comme offerte par Adonaï, ce qui l'engage maintenant à des relations de plus en plus claires avec les autres.¹⁸⁰

Le chemin vers sa terre le conduit inéluctablement vers Esaü. Avant d'affronter sa culpabilité et sa trahison dans un face à face avec son frère, il devra lutter toute une nuit avec un homme... au ras du sol et il réclamera à nouveau la bénédiction. Ce désir qui resurgit à chaque détour du chemin ponctue le parcours de Jacob, et se purifie au fil de sa transformation. De Penuel, avant de passer la frontière du Yabboq, Jacob repart blessé : dans la lutte avec Dieu et avec les hommes, il a laissé une part de lui-même, il a perdu son ego et reçu un nom, Israël.

Nous l'avons vu, les quatre rêves-messages jouent un rôle clé dans la maturation des rêveurs qu'ils engagent à modifier leur position de vie, face à l'autre, et qu'ils invitent à voir plus clair en eux-mêmes. Cette transformation de degrés variables selon les protagonistes, leur permet de jeter un regard neuf sur les choses et sur leur relations qui en deviennent du coup plus fécondes. L'enjeu des rêves-messages est bien, à l'instar de l'expression hiéroglyphique, un éveil.

La fonction narrative de ces passages, tous situés au début de la phase de complication (ou à un rebondissement) des récits, est d'ouvrir au rêveur une piste qui peu à peu conduira au dénouement, par la révélation au grand jour d'une vérité jusque-là cachée à leurs yeux.

Dans l'espace de réceptivité qu'offre le lieu du rêve humain, Adonaï se fraie un passage vers le cœur et la conscience de l'homme et y dépose une semence que ce dernier se charge de cultiver et de faire fructifier. Cette semence de lumière l'engage chaque fois à une alliance plus authentique, image de l'Alliance.

A la jonction entre le plan d'Adonaï et la responsabilité de l'humain, le rêve articule une parole fondatrice ou contestatrice et lance le rêveur sur le chemin de sa propre initiation ou, du moins, d'un changement significatif. L'enjeu est de taille : devenir porteur de vie !

¹⁸⁰ Tout ce passage décrit l'élaboration d'un pacte de non-agression, selon un rituel nécessitant des témoins. Le tas de pierres manifeste la présence et l'engagement des témoins et concrétise la limite garantissant la sécurité des deux clans.

Bibliographie générale

- ALTER R., *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau 4), Bruxelles, 1999.
- IDEM., *Genesis Translation and commentary*, New York, 1996.
- BEAUCHAMP P., *Cinquante portraits bibliques*, Paris, 2000.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1997.
- La Bible de Jérusalem*, Paris, 2000.
- BOTTERO J., *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux* (Folio histoire 81), Paris, 1987.
- CAQUOT A., *Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël*, in *Les songes et leur interprétation* (Sources orientales II), Paris, 1959, pp. 99-125.
- CAILLOIS R. et VON GRUNEBaum G.E., sous la dir. de, *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, 1967.
- CAZEAUX J., *Le partage de minuit. Essais sur la Genèse* (Lectio Divina), Paris, 2006.
- CHEMAMA R., sous la dir. de, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, 1993.
- CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1982.
- COTTER D.W., *Genesis* (Berit Olam Studies in Hebrew Narrative & Poetry 1), Collegetown MN, 2002.
- DA SILVA A., *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères* (Héritage et projet 52), Montréal, 1994.
- DODSON D.S., *Reading Dreams: An Audience-Critical Approach to the Dream in the Gospel of Matthew*, Londres, 2009.
- ELIADE M., *Images et symboles*, Paris, 2010.
- EHRlich E.L., *Der Traum im Alten Testament*, Berlin, 1953.
- FLANNERY-DAILY F., *Dreamers, Scribes, and Priests; Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 90), Leiden-Boston, 2004.
- FOKKELMANN J.P., *Narrative art of Genesis*, Amsterdam, 1975.
- FREUD S., *L'interprétation des rêves*, Paris, 1971.
- GARCIA TRETO F.O., "Gen 31,44 and 'Gilead'", in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 79 (1967), pp. 13-17.
- GIBERT P., *Le récit biblique de rêve. Essais de confrontation analytique* (Série Biblique 3), Lyon, 1990.
- GINZBERG L., *Les légendes des Juifs*, vol. 2 *Abraham, Jacob*, Paris, 1997.
- GREENBERG M., *Another Look at Rachel's theft of the Teraphim*, in *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), pp. 239-249.

- GREENFIELD J.C., *Aramaic studies and the Bible*, in J. E. EMERTON (éd.), *Congress Volume Vienna 1980* (Vetus Testamentum Supplement 32), Leiden, 1981, p. 110-130.
- GUNKEL H., *Genesis*, Göttingen, 1966.
- HEPNER G., *Abraham's incestuous marriage with Sarah. A Violation of the Holiness Code*, in *Vetus Testamentum* 53 (2003), pp. 143-155.
- HUMPHEYS W. L., *The character of God in the book of Genesis : a narrative appraisal*, Louisville KY, 2001.
- HUSSER J.-M., *Le songe et la parole* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 210), Berlin, 1994.
- IDEM, *Le songe*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 12 (1996), col. 1439-1540.
- JACOB B., *Das Buch Genesis*, Stuttgart, 2000.
- JANZEN J.G., *Genesis 12-50. Abraham and All the families of the Earth* (International Theological Commentary), Grand Rapids MI-Edinburgh UK, 1993.
- JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 2007.
- JOUVET M., *Le sommeil et le rêve*, Paris, 1992.
- JUNG C.G., *L'âme et la vie*, Paris, 2011.
- IDEM, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, (Folio / Essais 46), Saint-Amand, 2010.
- LEVEQUE J., *Sagesse de l'Égypte ancienne*, (Supplément au Cahier Evangile, 46), Paris, 1983.
- LICHTENSTEIN M., *Dream theophany and the « E » document*, in *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 1 (1969), pp. 45-54.
- LIPTON D., *Revisions of the night Politics and Promises in the Patriarchal Dreams of Genesis*, (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 288), Londres, 1999.
- MABEE C., *Jacob and Laban : The structure of juridical proceedings (Gn 31 : 25-42)*, in *Vetus Testamentum* 30 (1980), pp. 192-207.
- MACCHI J.-D. et RÖMER Th., *Jacob. Commentaire à plusieurs voix* (Le Monde de la Bible 44), Genève, 2001.
- MARGUERAT D. (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur : colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible*, Genève, 2003.
- MARGUERAT D., WENIN A., ESCAFFRE B., *Autour des récits bibliques* (Cahiers Evangile 127), Paris, 2004.
- MERGUI M., *Le Midrash Rabba sur la Genèse*, t. 3 (*Textes fondateurs de la tradition juive*), Paris, 2006-2007.
- MILLER J.E., *Dreams and Prophetic Visions*, in *Biblica* 71 (1990), pp. 401-404.
- NATHAN T., *La nouvelle interprétation des rêves*, Paris, 2011.
- NOVICK T., « *Almost, at time, the fool* » : *Abimelekh and Genesis 20*, in *Prooftexts* 24 (2004), pp. 277-290.

OBLATH M., "To sleep, Perchance to dream..." What Jacob saw at Bethel (Genesis 28.10-22), in *Journal for the study of the Old Testament* 95 (2001), pp. 117-126.

OPPENHEIM A.L., *Le rêve et son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, Paris, 1959.

PELEG Y., *Going Up and Going Down : A Key to Interpreting Jacob's Dream (Gen 28,10-22)*, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2004), pp. 1-11.

PUECH E., "La crainte d'Isaac" en Gn 31:42 et 53, in *Vetus testamentum* 34 (1984), pp. 356-361.

PURY A. DE, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob : Genèse 28 et les traditions patriarcales*, 2 vol., Paris, 1975.

PURY A. DE et RÖMER Th. (éd.), *Le Pentateuque en question* (Le monde de la Bible 19), Genève, 2002.

VON RAD G., *Genesis*, Londres, 1987.

REIS P. T., *Take my wife, Please : On the utility of the wife/sister motif*, in *Judaism* 41 (1992), pp. 306-315.

REYMOND Ph., *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen bibliques*, Paris, 2007.

RICHTER W., *Traum und Traumdeutung im Alten Testament : Ihre Form und Verwendung*, in *Biblische Zeitschrift* 1 (1963), pp. 202-220.

RIES J., *Symbole, mythe et rite, constantes du sacré*, Paris, 2012.

SASSON J., 'Mari Dreams', in *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), pp. 283-293.

SAUNERON S., *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris, 1998.

IDEM, *Les songes et leur interprétation dans l'Egypte ancienne*, in *Les songes et leur interprétation* (Sources Orientales II), Paris, 1959, pp. 17-61.

SKA J.-L., « Nos pères nous ont raconté ». *Introduction à l'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Evangile 155), Paris, 2011.

Traduction œcuménique de la Bible, Paris, 2010.

TURNER L.A., *Genesis* (Readings. A new biblical commentary), Sheffield, 2000.

VERGOTE A., *Psychanalyse et interprétation biblique*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 9 (1975), col. 252-260.

WEIL S., *La pesanteur et la grâce*, (Agora 49), Paris, 1991.

WESTERMANN C., *Genesis 12-36. A commentary*, Minneapolis MN, 1985.

IDEM, *Théologie de l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 11), Genève, 2002.

WENHAM G.J., *Genesis 16-50* (Word Biblical Commentary 2), Dallas TX, 1994.

WENIN A., *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, Paris, 2004.

IDEM, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4* (Lire la Bible 148), Paris, 2007.

IDEM, *Jacob découvre la maison de Dieu (Gn 28,10-22)*, in FOCANT C. (éd.), *Quelle maison pour Dieu ? (Lectio Divina)*, Paris, 2003, pp. 9-37.

WOLF M.-A., *Un psychanalyste lit la Bible (Lire la Bible 141)*, Paris, 2005.

Table des matières

INTRODUCTION.....	4
--------------------------	----------

CHAPITRE I : INTRODUCTION AU RÊVE	8
--	----------

1. LE RÊVE COMME PROCESSUS PHYSIOLOGIQUE.....	8
2. LE RÊVE ET L'HOMME ANTIQUE	10
A. UNE QUESTION DE MÉTHODE	10
B. L'ÉGYPTÉ	11
C. LA MÉSOPOTAMIE.....	14
3. LE RÊVE ET L'ANCIEN TESTAMENT.....	16
A. LE RÊVE-MESSAGE	16
B. LE RÊVE SYMBOLIQUE.....	17
C. LE RÊVE D'INCUBATION	18
D. DES PERCEPTIONS MOINS HEUREUSES DU RÊVE	18
E. LA PSYCHANALYSE ET LE RÊVE BIBLIQUE.....	19

CHAPITRE II	20
--------------------------	-----------

ETUDE NARRATIVE DES RÉCITS DE RÊVE.....	20
--	-----------

1. LE RÊVE-MESSAGE : PRÉAMBULES.....	20
2. GENÈSE 20, UN RÊVE FÉCOND	22
A. LECTURE ET STRUCTURE.....	22
B. REMARQUES GÉNÉRALES SUR LA SÉLECTION DES FAITS RACONTÉS	24
C. ANALYSE	25
c.1. Sur les traces d'Abram	29
c.2. Le rêve d'Abimélek	31
c.3. L'éveil du rêveur	33
c.4. Une entente possible.....	36
D. CONCLUSION.....	37
3. GENÈSE 28, 10-22, UN RÊVE QUI RASSURE	39
A. INTRODUCTION AU CYCLE DE JACOB	39
B. LECTURE ET STRUCTURE	40
C. ANALYSE NARRATIVE.....	41
c.1. Un certain lieu.....	41
c.2. Le rêve.....	42
c.3. L'éveil du rêveur	45
D. POSITION DU LECTEUR	48
E. LA PROBLÉMATIQUE DU RÊVE	48
e.1. Rêve-message ou rêve symbolique ?	49

e.2. L'interprétation du rêve	51
F. CONCLUSION	56
4. GENÈSE 31, UN RÊVE QUI TOMBE À PIC.....	58
A. LECTURE ET STRUCTURE.....	58
B. PROBLÈMES RÉDACTIONNELS.....	61
C. ANALYSE	61
c.1. Une situation tendue.....	61
c.2. Le rêve.....	62
c.3. La réaction	66
c.4. Le second rêve	68
c.5. L'accord.....	70
D. LA PROBLÉMATIQUE DES DEUX RÊVES	71
E. CONCLUSION	71
5. CONCLUSION DU CHAPITRE 2	72
A. LA THÉMATIQUE ET LE CONTEXTE	72
a.1. Le contexte : relations familiales et relations avec les étrangers	72
a.2. La thématique.....	73
B. LES RÊVES DES ÉTRANGERS ET LES RÊVES DE JACOB	74
b.1. Les rêves d'Abimélek et de Laban	74
b.2. Les deux rêves de Jacob	76
b.3. Le parcours initiatique de Jacob.....	76
<u>CHAPITRE 3</u>	<u>78</u>
<u>QUELLE FONCTION POUR LE RÊVE-MESSAGE ?</u>	<u>78</u>
1. LA FONCTION NARRATIVE	78
A. LA PLACE DU RÊVE	79
B. LE CHANGEMENT DE POSITION.....	82
C. LA QUESTION DU SUSPENSE.....	83
2. LE CHOIX DU RÊVE COMME MODE DE COMMUNICATION DIVINE	84
A. UNE QUESTION DE FAIT CULTUREL OU DE CHOIX NARRATIF ?	84
B. UNE PORTE ENTROUVERTE SUR L'INCONSCIENT	85
C. LA RÉCEPTIVITÉ	85
D. TROIS HOMMES INDISPONIBLES	86
E. LE RÊVE DE JACOB EN GN 31	87
3. CONCLUSION DU CHAPITRE 3	88
<u>CHAPITRE 4</u>	<u>89</u>
<u>PROPOSITION D'UNE GRILLE DE CRITÈRES CARACTÉRISANT LES RÉCITS DE RÊVES-MESSAGES DANS LA GENÈSE</u>	<u>89</u>
<u>CONCLUSION GENERALE</u>	<u>94</u>

