

*SUIS-JE À LA PLACE DE DIEU, MOI ?*  
NOTE SUR GN 30,2 ET 50,19  
ET L'INTENTION THÉOLOGIQUE  
DE LA GENÈSE

PAR

Marc RASTOIN, S.J.

128, rue Blomet  
F-75015 PARIS  
marcrastoin@jesuites.com

SOMMAIRE

Le parallèle entre Gn 30,2 et Gn 50,19 a souvent été remarqué par les commentateurs. Ce sont les seuls versets bibliques où l'on rencontre l'expression : « Suis-je à la place de Dieu, moi ? » Ces occurrences nous instruisent non seulement sur la façon dont a été effectuée la rédaction finale de la Genèse (au moyen de reprises sémantiques créant des effets d'échos) mais aussi sur l'intention théologique globale de la Genèse. Il y a bien un lien entre le don de la vie et le pardon, questions qui, depuis Adam, Eve et Caïn, propulsent le récit. Et si l'être humain ne peut vouloir se mettre « à la place de Dieu », il n'en dispose pas moins d'une vraie capacité à créer et à pardonner. Joseph est bien le sommet de la trajectoire éthique et théologique de la Genèse. Que cet achèvement du récit du premier livre de la Loi ait été rendu possible grâce à la technique du « roman » égyptien ne fait que souligner combien Israël a su s'inspirer de la sagesse des Nations pour mieux se comprendre.

SUMMARY

The parallel between Gen 30:2 and Gen 50:19 has often been noticed by scholars, ancient and modern. They are the only biblical verses containing the rhetorical question : "Am I in God's place ?" Those two verses help us not only to better understand the way the final redaction of the book of Genesis was done (creating some verbal links between the so-called patriarchal cycles) but also shed some light on the theological intention of the whole book. There is a relationship

between the gift of life and the gift of forgiveness. Those questions have driven the story since Adam, Eve and Cain. While it is true that the human being should not want to take God's place, he nevertheless has a true capacity to create and forgive. Joseph is the real summit of the biblical theological trajectory. That this ending was made possible by the borrowing of an Egyptian tale only shows how Israel was able to use the Nations' wisdom to better understand itself.

Les travaux récents sur la Genèse se sont orientés dans deux grandes directions. Au plan diachronique d'une part avec le travail sur les traditions et la datation (cf. T. Römer). Au plan synchronique d'autre part avec le développement des études narratives (cf. A. Wénin). D'un côté donc le travail sur ce qu'il est convenu d'appeler les 'grands cycles' s'est poursuivi et renouvelé. Loin de s'enraciner dans des traditions patriarcales immémoriales, la datation a plutôt tendance à se faire aujourd'hui plus basse. C'est en raison de cette nouvelle datation que le dernier cycle, celui autour de Joseph, n'est plus qualifiée de saga ou de légende mais bien de roman : Le 'Roman de Joseph' (Gn 37-50)<sup>1</sup>. On en vient à situer dans le contexte culturel et théologique de la diaspora égyptienne le milieu d'origine de ce 'roman'. Ainsi la 'couture' finale entre ce 'roman de Joseph' et les patriarches antérieurs serait bien post exilique. C'est une vraie rupture avec le temps de Gunkel ou de Westermann<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. notamment les travaux de T. Römer. En particulier Römer T., « La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37-50) et les romans de la diaspora », in BROOKE G.J.-KASTLI J.D. (éd.), *Narrativity in Biblical and Related Texts*, BETL 149, Peeters / Leuven, University Press (2000) 17-29, Römer T., « Le cycle de Joseph. Sources, corpus, unité », *FV 86* (1987) 3-15 et Römer T., « La fin du livre de la Genèse et la fin des livres des Rois : ouverture vers la Diaspora. Quelques remarques sur le Pentateuque, l'Hexateuque et l'Hebraïque », in BÖHLER D. - HANBAZA I. - HUGO P. (éd.), *L'écrit et l'esprit : études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, OBO 214, Fribourg Academic Press (2005) 285-294, où il écrit : « Il apparaît aujourd'hui de plus en plus certain que l'histoire de Joseph est un écrit tardif qui reflète les intérêts et la théologie de la diaspora égyptienne », p. 292. Il développe ainsi l'imposition ancienne de VON RAD G., « The Joseph narrative and Ancient Wisdom », in VON RAD G., *The Problem of the Hexateuch and other Essays*, McGraw Hill 1966 [allemand 1953], 292-300, qui écrivait déjà : *In short then, we may say that the Joseph narrative is a didactic wisdom-story which leans heavily upon influences emanating from Egypt, not only with regard to its conception of an educational ideal, but also in its fundamental theological ideas*, p. 300.

<sup>2</sup> Cf. notamment pour ne prendre que ces deux commentateurs réputés : GUNKEL H., *Genesis*, Mercer UP, 1997 [all 1922], pp. 325 et 464, où l'intitulé du dernier chapitre est significativement 'The Joseph Narratives in J and E'; Et WESTERMANN K., *Genesis 12-36*, SPCK/Augsburg 1985 [all 1981], lequel ne mentionne même pas, à propos de Gn 30,2 (p. 474), le parallèle avec Gn 50,19 tant il est occupé par des questions de couches rédactionnelles.

D'un autre côté, l'attention accordée à ce qu'il est convenu d'appeler, depuis M. Fishbane<sup>3</sup>, l'exégèse intrabiblique rend plus sensible au travail d'allusions et d'échos volontaires à l'intérieur même du texte biblique. Ce travail de réinterprétation a eu comme premier objectif l'adaptation des lois comme l'a bien mis en valeur B. Levinson<sup>4</sup>. Mais il ne faudrait pas non plus oublier, à la suite des travaux des spécialistes d'analyse narrative comme Alter et Fokkelman, les interventions destinées à assurer une unité narrative plus grande.

Dans cette ligne, le livre de la Genèse a été considérablement étudié et les travaux ne manquent pas qui soulignent tant le travail de réécriture effectué sur des matériaux plus anciens que la logique narrative profonde qui unifie le récit final. C'est ainsi que T. Römer travaille sur la logique théologique du roman de Joseph dans sa position actuelle et y voit une critique implicite de l'ethnocentrisme juéen et un éloge de la possibilité de vivre dans la diaspora (égyptienne en l'occurrence) en juif pieux et fidèle à la volonté de Dieu. D'un autre côté, les travaux de A. Wénin sur le même cycle ont remarquablement mis en lumière l'art narratif admirable de ce récit<sup>5</sup>.

On peut dire que le thème des 'générations' (des *toledot*)<sup>6</sup>, des engendrement difficiles, court et unifie le livre de la Genèse. Comment ne pas être frappé par la succession de ces femmes stériles, Sarah, Rebecca, Rachel ? Comment va se donner la vie qui vient de Dieu ? A cette thématique s'ajoute celle du pardon, qui, abordée dès la question de la sanction de Caïn (Gn 4), de Lamek (Gn 4) et du châtiment du déluge (Gn 7), trouve son couronnement dans la lente dynamique de la

<sup>3</sup> Cf. FISHBANE M., *Biblical interpretation in Ancient Israel*, Clarendon 1986. L'auteur consacre sa 3<sup>e</sup> partie (voir spécialement les pages 281-291 et 318-349) à ce qu'il appelle l'exégèse aggrégative intra-biblique. Il souligne, entre autres, le rôle des mots clés dans ce phénomène et écrit : « The vast majority of cases of aggregative exegesis in the Hebrew Bible involve implicit or virtual citations », p. 285. Ces liens sont d'autant plus probables qu'il existe « sustained lexical linkages between two texts and where the second text (the putative *traditio*) uses a segment of the first (the putative *traditum*) in a lexically reorganized and topically rethematized way », *ibidem*. En outre il analyse comment ce sont souvent des motifs proprement théologiques qui contribuent à cette reprise : « with one stroke later tradition... *authenticated its novel viewpoint by means of a presumptive misquote* » (souligné par l'auteur), p. 343.

<sup>4</sup> Cf. LEVINSON B.M., *Théméologie de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Le Livre et le Rouleau 24, Lessius 2005.

<sup>5</sup> Cf. WÉNIN A., *Joseph ou l'invention de la paternité. Lecture narrative et anthropologie de Genèse 37-50*, Le Livre et le Rouleau 21, Lessius 2005.

<sup>6</sup> Rappelons que le terme des 'engendrement' ou 'générations' rythment à dix reprises (si l'on exclut Gn 2,4 qui ne concerne pas des humains) le livre de la Genèse : Gn 5,1 ; Gn 6,9 ; Gn 10,1 ; Gn 11,10 ; Gn 11,27 ; Gn 25,12 ; Gn 25,19 ; Gn 36,1 ; Gn 36,9 ; Gn 37,2.

réconciliation entre frères qui forme le cœur de l'histoire de Joseph. Il n'est donc pas exagéré d'affirmer que la question du don de la vie et du pardon est au cœur de l'intrigue et de la portée théologique du livre de la Genèse<sup>7</sup>.

Or il se trouve qu'une expression biblique unique se trouve à deux moments clés de ces deux trajectoires liées, celle du don de la vie et celle du pardon. Il s'agit de l'exclamation faite par Jacob en réponse au reproche de Rachel en Gn 30,2 : « À la place de Dieu [suis-je], Moi ? » (Gn 30,2 : כִּי אֵלֹהִים אֲנִי וְיֹסֵף אֵלֹהִים). Elle est quasiment identique à celle qu'effectue Joseph devant la demande de ses frères en Gn 50,19 : « À la place de Dieu [suis-je], moi ? » (Gn 50,19 : מַה אֵלֹהִים אֲנִי וְיֹסֵף אֵלֹהִים). Cette expression permet ainsi d'effectuer une *gezerah shawah* à l'intérieur du livre de la Genèse. La *gezerah shawah* est une méthode ancienne, qui deviendra rabbinique, pour interpréter un passage de l'Écriture à partir d'un autre où se rencontre la même expression sémantique. Les conditions d'application de cette méthode ont varié selon les époques et selon que l'usage qui en était fait était d'abord juridique (halakhique) ou plus homilétique (aggadique)<sup>8</sup>. Mais les travaux d'analyse narrative s'intéressent aujourd'hui à la façon dont les rédacteurs anciens ont soigneusement composé leur récit, en utilisant souvent des techniques de mots crochets. Cette expression, deux fois répétées, est-elle là par hasard ?

Nous constatons que, s'il existe une très légère différence entre les deux occurrences en ce que le 'moi' est emphatique dans le premier cas

<sup>7</sup> Cf. l'excellent article de WENIN A., « La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse », in WENIN A., *Studies in the book of Genesis*, Peeters (2001) 3-34. Il écrit notamment : « la question du récit devient dès lors [après 6,12] celle-ci : comment, dans de telles conditions, parvenir à renverser la vapeur de telle sorte que le mal ne l'emporte pas [sur la terre] et n'entraîne pas dans sa ruine la création entière, comme lors du déluge ? » Il poursuit : « Sous ce rapport, la finale du livre constitue à mon sens un dénouement adéquat puisque Joseph y constate que le mal a accouché du bien (50,20) ». p. 8. Il continue : « Dans la Genèse, quel homme, mieux que Joseph, réussit à se jouer du serpent en jouant avec lui ?... Joseph renonce à rendre mal pour mal (50,15-20) en s'écartant de la logique de ses frères (44,4) », *idem*, p. 9.

<sup>8</sup> Pour une définition précise de la *gezerah shawah*, on peut consulter d'une part la monographie récente de BASTA P., *Gezerah shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica*, SB 26, Pontificio Istituto Biblico 2006, ainsi que les pages consacrées à cette question dans RASTON M., *Tarse et Jerusalem. La double culture de l'Épître Paul en Ga 3,6-4,7*, AB 152, Pontificio Istituto Biblico 2003, 94-144. Le fait que la *gezerah shawah* ait du poids est bien sûr lié à l'extrême importance des mots et notamment des mots clés ('leitwort') dans certains récits ce que Barber appela le *Leitwortstil*. Il y a des épisodes unifiés par un fil rouge qui est l'emploi récurrent de tel ou tel mot. Cf. BUBER M., « Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs », in BUBER M., *Werke: II Schriften zur Bibel*, Kösel (1964) 1131-1149.

(כִּי אֵלֹהִים) et non dans le second (אֵלֹהִים), cette expression ne se rencontre effectivement que deux fois dans la Bible, ce que les commentateurs classiques soulignent d'ailleurs le plus souvent sans aller plus loin<sup>9</sup>. Certains mentionnent aussi l'exclamation du roi d'Israël devant la lettre du roi de Damas lui demandant de faire quelque chose pour son serviteur Naaman en 2 R 5,7 : « Suis-je un dieu (אֵלֹהִים אֲנִי) qui puisse donner la mort et la vie ? ». Il y a bien une analogie avec les deux premières situations : il s'agit d'une part de guérir, acte qui relève souverainement de Dieu et, d'autre part, d'élever une protestation énergique soulignant la différence entre l'homme et Dieu. Cependant il est important de relever que l'expression, si elle est proche rhétoriquement, est différemment sémantiquement en 2 R 5,7. Il ne s'y trouve pas la préposition 'à la place de' (מִיָּד).

L'hypothèse discutée dans ces lignes est donc la suivante : Compte tenu des travaux récents sur le 'roman de Joseph', ne peut-on pas penser que Gn 50,19 est une allusion volontaire à Gn 30,2 et au cycle de Jacob<sup>10</sup> ? Si oui, quel serait le sens de cet écho ? A ma connaissance, aucune étude ne se penche sur cette double expression à l'intérieur de la Genèse et de sa portée tant sur la composition du livre que sur sa théologie<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Cf. pour ne prendre que quelques exemples, GUNKEL H., *Genesis*, Mercer UP 1997 p. 464; JACOB B., *Das erste Buch der Tora*, Schocken 1934, p. 940; SEISER EA., *Genesis*, AB 1, Doubleday 1983, p. 378; WENHAM G.J., *Genesis 16-50*, WordBooks 1994, p. 490; WESTERMANN C., *Genesis 37-50*, Augsburg 1986, p. 490.

<sup>10</sup> Ce sont plutôt des auteurs d'analyse narrative qui insistent davantage sur ce parallèle. Ainsi CARR D., *Reading the Fractures of Genesis*, Westminster 1996, écrit : « Finally the story's conclusion has Joseph respond to his brothers' demand for forgiveness with the same words Jacob used to respond to Rachel when she demanded children from him (Gen 50:19b of 30:2) : 'Am I in the place of God ? In this way Joseph is associated with his recently deceased father, even as this final scene depicts a final brotherly reconciliation that Jacob never achieved with Esau (cf. Gen 33:12-17) ». p. 282. Il ajoute cependant prudemment : « To be sure such verbal and thematic associations are often tenuous. It is difficult to know for sure how many of them were actually intended by the author or perceived by the audience ». *ibidem*. Je pense que l'on peut aller plus loin, d'une part, parce que tant les travaux sur la *gezerah shawah* et son ancienneté que les *midrashim* nous montrent que des auditeurs anciens étaient très sensibles à ces échos verbaux et en voyaient le sens et, d'autre part, parce que les analogies entre les deux situations existent aussi au plan théologique du dessin global du livre de la Genèse. Le lien ne me paraît pas ici 'tenu' mais bien solide...

<sup>11</sup> Un seul article se consacre à l'expression en Gn 50,19, mais son approche est centrée sur le cycle de Joseph. Il cherche à montrer que Gn 50,19 est sans doute plus décisif que le presque trop célèbre verset de Gn 50,20. Cf. EBACH J., « 'Ja, Bin Denn Ich, An Gottes Stelle?' (Genesis 50:19). Beobachtungen und Überlegungen zu einem Schlüsselsatz der Josefsgeschichte und den vielfachen Konsequenzen aus einer rhetorischen Frage », *Bfht* 11 (2003) 602-616. Pour lui la question théorique signale à la fois les limites du pouvoir de Joseph au

Quand Rachel, stérile, se lamente et demande à Jacob : « *Donne-moi des fils ou je meurs!* », celui-ci déclare : « *À la place de Dieu [suis-je], Moi ?!* » Car il n'est que trop évident que c'est Dieu qui est celui qui donne la vie. Quand les frères demandent à Joseph de leur pardonner, Joseph s'écrie également : « *À la place de Dieu [suis-je], moi ?* » Dieu est aussi celui qui juge et qui pardonne. Comme si les rédacteurs voulaient nous suggérer, – avec une certaine discrétion mais assez clairement pour qui a le récit entier en mémoire – que pardonner, c'est redonner la vie. Jacob déclare emphatiquement, *anokhi* !, car il est bien clair que l'homme ne peut créer la vie si Dieu ne le permet. Joseph dit plus humblement<sup>12</sup>, *ami*, car n'est-il pas clair également que l'homme peut pardonner (tout comme il peut, de fait, avoir des esclaves si l'on prend dans la suite de Gn 50,18b-1) ? D. Redford s'est penché sur cette question des pronoms dans le cadre de l'approche historico-critique et il remarque que la forme emphatique 'anokhi' est présente là où Juda est présent<sup>13</sup>. Il me semble néanmoins que la piste la plus prometteuse ici ne se trouve pas dans une hypothétique 'couche de Juda' mais dans la différence de sens liée à la façon dont les deux questions sont énoncées et dans le fait que Joseph accomplit vraiment le projet du livre, bien plus encore que Jacob. Ceci est bien vu par V. Hamilton<sup>14</sup>. Il remarque que

moment où le songe initial s'accomplit par le prosternement des frères et celles du pardon humain : « Der Satz markiert die Grenzen der Herrschaft Josefs, indem sich der Traum aus Genesis 37 ebenso erfüllt wie er korrigiert wird, er markiert aber auch die Grenzen der Vergebung », p. 616. La plupart des commentateurs relèvent l'écho mais ne développent pas.<sup>12</sup> Telle est aussi la lecture de LOWENHAAL, El., *The Joseph Narrative in Genesis*, KTAV 1973, p. 156, qui écrit : « Am I in the place of God? are the same words his father once said to Rachel, reprising her for her folly... Yet Joseph uses for 'I' a different pronoun, contrasting it with his father's words, as if to say, 'neither am I in the place of God' and giving his exclamation a much deeper meaning ».

<sup>13</sup> « The Joseph Story consistently uses 'ani 'anokhi interestingly enough occurs in passages which on other ground have been deemed additions to the original story. Coincidence is probably out of the question. The longer form of the personal pronoun is a predilection of the writer of the 'Judah-passages' », in REDFORD D.B., *A Study of the Biblical Story of Joseph* (Genesis 37-50), Supp. VT 20, Brill 1970, p. 174. Il fait une statistique (incomplète) de 'ani et 'anokhi dans l'histoire de Joseph. Il déclare ainsi que 'ani se trouve 14 fois (mes ajouts entre crochets) en : Gn 37,10 ; 37,30 (deux fois) ; 40,16 ; 41,9 ; 41,11 ; 41,15 ; 41,44 ; 42,18 ; 42,37 ; 43,14 ; 45,3 ; 45,4 ; [48,7 ; 48,22 ; 49,29] ; 50,19 et 'anokhi 5 fois en Gn 37,16 ; [il néglige 38,17 et 38,25] 43,9 ; [il néglige aussi 46,3 ; 46,4] ; 47,30 ; [48,5] ; 50,5 ; 50,21 ; [50,24]. Notons que, selon l'avis de beaucoup, Gn 50,15-21 est une des sections les plus tardives du livre. T. Römer relève à ce propos « qu'il est en effet possible que l'insertion de Juda ait coïncidé avec l'insertion du roman de Joseph dans son contexte actuel », in RÖMER T., « La narration, une subversion... », *op. cit.*, p. 21.

<sup>14</sup> Cf. HAMILTON V., *The book of Genesis : 18-50*, NICOT, Eerdmans 1995, qui écrit : « The second difference is that Jacob qualifies the question... But Joseph leaves the question dan-

Jacob qualifié immédiatement la question « *suis-je Dieu moi qui t'a empêché d'avoir des enfants ?* », là où Joseph laisse la question en suspens, sans la qualifier. Mais quelle est le membre de phrase qu'il aurait pu ajouter ? 'Suis-je Dieu pour imposer la vengeance ?' Ou tout simplement 'suis-je Dieu pour avoir des esclaves ?' Certes non, mais je vous pardonne et je m'occuperai de vous... La phrase de Joseph est également qualifiée par le fait qu'il vient de dire « *N'ayez pas peur* » expression typique souvent mise dans la bouche même de Dieu (cf. Gn 15,1 ; 21,17 ; 26,24 ; 46,3)<sup>15</sup> !

Alors on comprend mieux peut-être pourquoi la Septante a fait un choix radicalement différent dans sa traduction. Là où elle a laissé fidèlement l'interrogation en Gn 30,2, « *Est-ce que je suis à la place de Dieu ?* » (μή ἀρτί Θεοῦ ἐγώ εἰμι) elle traduit audacieusement en Gn 50,19 : « *car je suis 'de Dieu'* » (τοῦ γὰρ Θεοῦ εἰμι ἐγώ) ! Il n'y aucune ambiguïté dans la phrase de Joseph à la différence de celle de Jacob où perce encore de l'agacement et une espèce de désignation que l'on ne saurait approuver totalement. En effet, comme le discutent longuement les commentateurs juifs qui cherchent à comprendre, et si possible à excuser les actions et paroles des patriarches, la réponse de Jacob, si elle est théologiquement juste n'en est pas moins cruelle humainement. « Est-ce une manière de répondre à une personne trahie ? » dit le midrash. Dans sa reprise en Gn 50,19 la parole de Joseph se relève au contraire compatissante et douce. Cette expression peut ainsi justifier deux attitudes, une 'juste' et une 'injuste', même si toutes deux sont bien 'orthodoxes'... Pourtant malgré le côté éminemment bienveillant de la réponse de Joseph une question demeure : a-t-il pardonné ou non ? Le peut-il ?

Il est frappant de voir que, si la question rhétorique de Joseph est jugée unanimement claire, les avis divergent sur la question de savoir le sens de cette question. Joseph a-t-il pardonné ou pas<sup>16</sup> ? Veut-il dire : « je ne suis pas un Dieu pour pardonner mais je m'occuperai de vous » ? ou « je ne suis pas un Dieu pour juger donc je pardonne » ? Pour cer-

gling. It could have been extended to say: 'Am I in God's place to impose retribution?' Vengeance is Yahweh's. He will repay, if necessary (cf. Deut 32:35; Rom 11:19) », p. 705.

<sup>15</sup> Deux humains l'ont dite avant : la sage-femme de Rachel en Gn 35,17 et l'envoyé de Joseph en Gn 43,23. C'est donc la deuxième fois que les frères de Joseph l'entendent.

<sup>16</sup> De nombreux commentateurs s'interrogent : « *Verzigt Josef seinen Brüdern, was sie ihm angetan haben ?* » (souligné par l'auteur) note EBACH J., « Ja, Bin Denn Ich... », p. 603.

tains, il est évident que Joseph a pardonné<sup>17</sup>, pour d'autres, il est tout aussi évident qu'il n'a pas pardonné<sup>18</sup>. La question semble impliquer clairement que les frères ne sont les esclaves que de Dieu et non de Joseph<sup>19</sup>. Mais refuser qu'ils soient ses esclaves, est-ce refuser de pardonner ? Est-ce que ce ne sont pas deux choses différentes ?

Suggérer que l'expression de Gn 50,19 a été introduite pour créer un effet de parallèle et de lien entre le cycle de Jacob et le cycle de Joseph amène à se poser la question si d'autres questions rhétoriques n'ont pas également été introduites à cette intention. On peut remarquer que le fameux chapitre sur Juda en Gn 38 (souvent considéré dans les approches d'histoire de la rédaction comme un chapitre distinct bien que son sens narratif soit bien mis en lumière par A. Wénin) est, lui aussi, relié au reste de l'histoire de Joseph par la reprise d'une expression rare : Gn 38,25 reprend Gn 37,32 : « *Reconnais je te prie...* » (סָוֹתְךָ). Il s'agit dans les deux cas d'une scène de reconnaissance d'un vêtement et il est clair dans les deux cas que l'interlocuteur – Jacob en Gn 37 et Juda en Gn 38 – ne peuvent que reconnaître un vêtement spécifique, la magnifique tunique de Joseph d'un côté, le propre vêtement de Juda de l'autre. Là encore il s'agit d'une expression qui ne se trouve que deux fois dans le livre de la Genèse (et même dans toute la Bible). Entendant la seconde, l'auditeur du récit ne peut que se souvenir de la première scène. Il en va de même dans la scène entre Joseph et ses frères et celle entre Jacob et Rachel. Comment le lecteur pourrait ne pas se souvenir d'avoir déjà entendu une telle protestation ? Le midrash repère même une distinction entre les enfants de Jacob et les enfants de Rachel ! Il remarque avec finesse que ce sont les enfants que

<sup>17</sup> Cf. par ex. HAMILTON V., *The book of Genesis*, op. cit., p. 704 : « In his response Joseph nowhere says 'I forgive you', as they had requested. He has already forgiven them » (souligné par moi).

<sup>18</sup> Ainsi WHITE HC., *Narration and Discourse*, Cambridge UP, 1991, écrit : « He thus reprimands them for placing him in the position of God over them : "Be not afraid, since am I in the place of God?" (50:19). By refusing to forgive them, he also refuses to judge them for what they have done and thus refuses to play the traditional role of God over them » p. 273 (souligné par moi). Ou encore LOWENTHAL, E.L., *The Joseph...* op. cit., p. 156 : « Only God forgives... But human beings ought not ask one another for forgiveness, nor may they grant it... The Bible of Judaism nowhere shows man forgiving man ». Beaucoup hésitent.

<sup>19</sup> C'est ainsi que BLUM E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchener V., 1984, p. 241, écrit que la question a : « ... einen eindeutigen Sinn. Nicht seine nur Gottes Sklaven sind sie... » A noter que cette expression (בְּיָדוֹ וּבְיָדָא) renvoie à l'autre mention où les frères l'ont employée en Gn 44,16 mais ils ne savaient pas alors que c'était Joseph.

Jacob a eus avec d'autres femmes que Rachel qui se prosternerait devant Joseph, le fils de Rachel<sup>20</sup> ! Un autre lien est ainsi tissé.

Alors, même si nous acceptons le verdict de T. Römer selon lequel « les meilleures dates et contexte sociologique pour situer l'histoire de Joseph semblent être la communauté juive en Égypte à l'époque perse<sup>21</sup> », nous devons reconnaître que le récit tel qu'il est prolongé fort bien la trajectoire narrative et surtout théologique de l'ensemble du livre de la Genèse. Dire que « la majorité des chercheurs s'accordent à reconnaître dans l'histoire de Joseph un style et une théologie qui contrastent fortement tant avec le cycle des patriarches qu'avec l'épopée de l'Exode<sup>22</sup> » me paraît quelque peu excessif au moins pour ce qui regarde la théologie.

Ce n'est pas seulement avec le cycle de Jacob que le roman de Joseph a des liens. Il boucle remarquablement bien, comme nous le rappelait A. Wénin, le récit entamé avec Caïn<sup>23</sup>. En effet, si nous nous penchons sur les questions rhétoriques dans la Genèse, nous ne pouvons que remarquer que la première porte précisément sur la question de la fraternité. Caïn répond à la question de Dieu à propos d'Abel : « *Suis-je le gardien de mon frère, Moi ?* » (Gn 4,9 : מַדְבַּר אֶבְרָתִי)<sup>24</sup>. Caïn jaloux n'a

<sup>20</sup> Cf. LEBOWITZ N., *New studies in Bereshit Genesis : in the context of ancient and modern Jewish Bible commentary*, Eliner Library 1981, p. 335, citant *Bereshit Rabba* 71,10 : « Is this the way to answer the troubled? By your life, your sons are destined to stand before hers (i.e. Joseph)! »

<sup>21</sup> Cf. RÖMER T., « La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37-50) et les romans de la diaspora », in BROOKE G.J. - KAESTLI J.D. (éd.), *Narrativity in Biblical and Related Texts*, BETL 149, Leuven U.P. / Peeters, (2000) 17-29, p. 23.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>23</sup> La scène finale de Gn 50 ne guérit-elle pas quelque chose d'une lutte pour la fécondité où Jacob s'était quelque peu emmêlé, aimant Joseph plus que ses autres fils ? Cf. ce que dit A. Wénin de Caïn à propos du rapport à Adam et Ève : « Ce n'est pas seulement le problème du devenir du rapport homme/femme qui est posé d'emblée dans le récit de la Genèse. C'est aussi celui des conséquences sur les fils de la tourmente que prend une telle relation », in WÉNIN A., « La question de l'humain... », op. cit., p. 14.

<sup>24</sup> Selon J.P. Fokkelman les deux plus passionnantes versets de la Genèse sont précisément la question théorique de Gn 4,9 et l'exclamation de Gn 33,10b : « *car voir la face est comme voir la face de Dieu.* » Entre Caïn et Abel puis entre Joseph et ses frères, c'est bien la question du pardon qui unifie le récit : « [...] the two sentences in the book of Genesis that in my opinion are the most exciting ones. One is the sentence in chapter 33 that reveals how the face of the other person has the radiation of God when it is looked at with a totally open mind. The other sentence is part of Genesis 4 verse 9 [...] I admire the writer and his originality: he has put the key clause that sums up the theme on the lips of a murderer; moreover he uses the mould of a rhetorical question. 'Am I my brother's keeper?' The speaker expects the answer 'no'. The writer, the audience and (we may suppose) the character 'God' as well opt for the answer 'yes'. » Cf. FOKKELMAN J.P., « Jacob as Character », in FOCANT C. - WÉNIN A. (éd.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENB*, BETL 191,

pas voulu écouter le cri de son frère Abel qui était innocent et c'est le Seigneur qui l'entend. De même, les frères jaloux de Joseph n'ont pas voulu écouter les cris de leur frère Joseph. Nous n'apprenons qu'en Gn 42,21, de la bouche même des frères, que Joseph a effectivement crié alors que l'épisode de la vente de Joseph, racontée du point de vue des frères, se caractérisait par un étonnant silence de Joseph (Gn 37,23-30). Les frères de Joseph ont ainsi témoigné d'une surdité analogue à celle de Caïn.

Mais c'est sans doute au récit premier d'Adam et Ève qu'il faut remonter comme nous y invite V. Hamilton, qui écrit : « There is a considerable contrast between Adam and Eve and Joseph. Genesis begins by telling us about a primeval couple who tried to become like God, and ends by telling us about a man who denied he was in God's place. Adam and Eve attempted to wipe out the dividing line between humanity and deity. Joseph refuses to cross that line ». Il ajoute avec acurie que le « à la place de Dieu » est implicite dans la phrase du serpent à Ève : « While the phrase *that elohim* is not explicit in the text, it is implicit in the serpent's question to Eve. In essence, he tantalizes her with : 'Would you like to be in God's place?', 'Would you like to be your own God?'<sup>25</sup> Joseph refuse ainsi non seulement de se mettre mais aussi d'être mis à la place de Dieu. Il est non seulement l'anti-Caïn mais aussi l'anti-Adam, l'homme qui a vaincu tant la jalousie que la convoitise.

Ne peut-on trouver aussi un écho de Gn 3 dans le dialogue entre Rachel et Jacob ? Le cri pathétique de Rachel ne nous fait-il pas de même penser à Gn 3,16b ? « *Ton désir te poussera vers ton homme et lui te dominera.*<sup>26</sup> » Son désir la porte vers son mari et son désir domine sur elle. Oubliant Dieu et la prière, elle se tourne vers son mari comme une esclave vers la main de son maître, comme si il avait le pouvoir de donner la vie. Elle se met en situation de soumission, en état d'attente de son mari ce qu'elle devrait attendre de Dieu. Cela avait déjà été la tentation de Sarah qui avait eu recours au même subterfuge, donner une servante à son mari, privilégier la descendance par rapport à l'al-

Leuven U.P. (2005) 3-17, p. 17. En voyant le visage pardonnant de Joseph, ses frères ne pourraient-ils pas s'exclamer à juste titre, comme leur père Jacob autrefois : « Vraiment voir ta face est comme voir la face de Dieu ? ». Est-ce que pour eux, à ce moment là, Joseph n'est pas « à la place de Dieu » ?

<sup>25</sup> Cf. HAMILTON V., *The book of Genesis*, op. cit., p. 705.

<sup>26</sup> Sur ce verset, voir la belle analyse de OGIBENI B., *Dominare la moglie? : A proposito di Gn 3,16*, Lateran U.P. 2002.

liance conjugale<sup>27</sup>. De même que les frères de Joseph se mettent en position de soumission vis-à-vis de leur frère (accomplissant ainsi le rêve initial comme tous les commentateurs le remarquent) : « Nous sommes pour toi des esclaves ». Joseph a su résister à la tentation avec la femme de Putiphar et c'est d'ailleurs en prison, ayant résisté à cette tentation, que, pour la première fois, il sera dit que Dieu était avec lui : « *Le Seigneur fut avec lui. Il étendit sur lui sa bonté* » (Gn 39,21). Dieu avait dit à Caïn qu'il pouvait dominer son mauvais penchant. Il n'avait pas pu. Joseph est celui qui accomplit cette mission<sup>28</sup>. Il résiste au mauvais penchant avec la femme de Putiphar et de nouveau en ne cédant pas à la vengeance avec ses frères. Il réalise une union réussie avec une femme (pourant étrangère) qui n'est pas stérile (ne peut-on penser que c'est parce que le couple est vraiment en alliance ?) et il pardonne à ses frères en traduisant ce pardon par des actes concrets de bienveillance : « *Je pourrai à votre subsistance et à celle de vos enfants* » (Gn 50,21). Certes, il n'est pas « à la place de Dieu » mais il pourvoit néanmoins à leur vie tout comme Dieu est celui qui pourvoit à la vie des humains<sup>29</sup>. Il incarne l'être humain qui vit le programme initial de l'humain tant au niveau des relations homme/femme que des relations entre frères<sup>30</sup>. Des liens se tissent ainsi entre l'histoire de Caïn et d'Abel et l'histoire de Joseph et ses frères.

<sup>27</sup> Ève s'était exclamée en Gn 4,1 : « J'ai acquis un homme de par Dieu ! » effaçant son mari. Les deux tentations sont ainsi en vis-à-vis : Oublier son mari pour ne voir que la vie qui vient de Dieu (Ève), oublier Dieu pour ne voir que le rôle du mari (Rachel en Gn 30).

<sup>28</sup> Joseph, étant une figure de l'homme qui a acquis la ressemblance avec Dieu, est donc une figure du Christ. Cf. un autre écho majeur : « *l'Esprit de Dieu* » en Gn 1,2 et en Gn 41,38.

<sup>29</sup> Les deux expressions sont mises en parallèle par le fait qu'elles suivent toutes deux l'impréatif : « *Ne craignez pas.* » C'est déjà par ce verbe que Joseph avait fait dire à Jacob en Gn 45,11 : « *Je pourrai à votre entretien.* » Comme le relève A. Baumann dans RINGREN H. - FABRY HJ. (éd.), *THAT*, vol IV, Kohlhammer 1984, col 93-94 : « *Überhaupt ist eine zunehmende Tendenz festzustellen, kirkal im Sinne von 'versorgen auf Gottes Wäken zurückzuführen.* » Ce terme se rencontre dans ce sens dans les récits sur Ève où Dieu la nourrit (1 R 17,4-9) via des corbeaux et via une femme, en Ps 55,23a, en Ne 9,21 (allusion à la manne) et à Qumrân. Il est associé à des textes tardifs ce qui est un argument sémantique en faveur des thèses de T. Römer : « *Überlegend bezeugt sie in späten Texten* », *idem*, col 92.

Joseph 'pourvoit' comme Dieu 'pourvoit'...

<sup>30</sup> A. Wénin note bien à la fois la centralité de ce thème de la relation homme/femme/fils dans la Genèse et le fait que Joseph soit le couronnement de la trajectoire : « La relation délicate entre homme et femme est un des éléments récurrents du récit de la Genèse... Grosso modo trois modèles sont présentés : l'échec d'Adam et Ève scellé par le destin tragique de Caïn ; la lente évolution du couple d'Abraham et de Sarah qui apprennent peu à peu à s'ajuster l'un à l'autre avant que naisse leur fils ; l'idéal de Joseph qui, quoi qu'il lui en coûte, refuse jusqu'au bout la convoitise », in « La question de l'humain... », op. cit., p. 22. Wénin

Ainsi la tradition interprétative juive a déjà fait le rapprochement entre les deux situations narratives où se trouve la question rhétorique « suis-je à la place de Dieu, moi ?<sup>31</sup> » Elle est sensible d'une part au contraste entre ce qui peut apparaître comme théologiquement vrai mais humainement cruel dans la réponse de Jacob à Rachel et ce qui semble théologiquement erroné mais humainement compréhensible dans le cri de Rachel.<sup>32</sup> D'autre part dans le deuxième dialogue, la réponse de Joseph paraît à la fois théologiquement correcte et humainement miséricordieuse envers ses frères, lesquels ont, tout comme Rachel, fait une déclaration théologiquement contestable (en se déclarant prêts à se rendre 'esclaves' d'un de leurs frères et ce juste à la veille de l'esclavage en Égypte et alors que la Torah fait tout pour décourager l'esclavage entre fils d'Israël<sup>33</sup>) mais humainement compréhensible. C'est ainsi que le midrash déclare que, pour le bien de la paix, il est possible de dire un demi-mensonge, en l'occurrence le fait que les frères inventent une dernière parole de Jacob que celui-ci n'a sans doute pas prononcée<sup>34</sup>. Là où nous pouvons aller plus loin, c'est en soulignant

néglige ici dans sa mise en série la relation entre Jacob et Rachel sans doute parce que, par bien des côtés, elle répète la problématique Abraham/Sarah. Ce n'est sans doute pas un hasard si Joseph est le seul patriarche dont la femme ne soit pas stérile...

<sup>31</sup> Cf. LEIBOWITZ N., *New studies in Bereshit Genesis : in the context of ancient and modern Jewish Bible commentary*, Eliner Library 1981. Outre le midrash *Bereshit Rabba*, cité p. 335 à propos de Gn 30,2, N. Leibowitz cite aussi le midrash *Tanhuma*, à propos de Gn 50,19 : « Sait Jacob to Rachel : 'Am I then the Holy One blessed be He's vice-regent ? Sait the Holy One blessed be He to him : 'By your life, her son will stand forth and utter the very same expression that you used: 'Am I in God's stead?' », *op. cit.*, p. 561, ce qui est une variante du premier midrash.

<sup>32</sup> Le midrash souligne bien ce contraste entre Jacob et Joseph alors qu'ils disent 'presque' la même chose. N. Leibowitz résume ainsi : « What is the connection between the two phrases apart from their mere verbal identity? The connection is, as emphasised by the midrash, a connection by way of contrast - insulting and hurtful behaviour set against encouraging and consoling words. Jacob had retorted 'Can I take the place of God', in response to Rachel's appeal in her trouble for help. He had spurned her request by pointing to the limits of his ability, in the matter. But this belittling of himself was motivated simply by a desire to cover up his unwillingness to help, in order to relieve himself of responsibility. Joseph, on the other hand, had proffered these words to his frightened and dismayed brothers... He had reassuringly answered them with words: 'Fear not, can I take the place of God? Joseph likewise recognised his limitations but this belittling of himself had come to prove to his brothers and himself that judgment did not belong to him in his relations with them but to God », *op. cit.*, p. 336 (souligné par moi). Ainsi les mêmes mots peuvent être dits dans deux esprits radicalement différents: une apparence de piété pour ne pas agir d'un côté (Jacob), une vraie humilité n'empêchant pas l'action de l'autre (Joseph).

<sup>33</sup> Cf. Lv 25,39,42.

<sup>34</sup> C'est ainsi que N. Leibowitz conclut le problème posé par cette déclaration dans son chapitre sur le discours des frères, pp. 563-570 : « They therefore concocted the story of Jacob's testament to save their skins », *op. cit.*, p. 568. Pour un avis analogue, à savoir que

que cette expression rhétorique se rencontre alors qu'il est question d'un côté de la façon dont l'être humain, homme et femme unis dans un couple, peut ou non donner la vie et, d'un autre côté, de la façon dont l'être humain, frères et sœurs unis par la même origine, peuvent ou non se pardonner les uns aux autres un péché grave, un péché qui a consisté précisément dans le fait d'attenter à la vie (si ce n'est de *fait*, du moins en *intention*). Ce n'est pas seulement Jacob le père et Joseph le fils qui sont unis par cette expression mais tous les pères et tous les fils depuis Adam et Caïn en passant par Abraham et Isaac.

À première vue, le sens premier du texte est que l'homme<sup>35</sup> n'est pas à la place de Dieu dans les deux cas puisque Dieu seul donne la vie, ouvre la matrice (selon l'expression consacrée en 1 S 1,6 et comme le récit l'a déjà indiqué en Gn 16,2 avec Sarah et en Gn 20,18 à propos des femmes de la maison d'Abimelek) et que Dieu seul pardonne. À deuxième vue pourtant ne peut-on pas dire que l'être humain est à l'image de Dieu justement dans le fait qu'un couple humain peut être co-crétateur de vie (s'il forme vraiment un couple comme le montre la logique du cycle d'Abraham où celui-ci doit réaliser que c'est avec sa femme, et avec elle seule, qu'il est appelé à avoir une descendance) et que des êtres humains, des frères, peuvent effectivement se pardonner ? L'intention théologique du livre de la Genèse n'est-elle pas d'aider les fils d'Israël à comprendre que, dans le fait même de donner la vie, ils se révèlent bien des êtres créés à l'image de Dieu et que le pardon est bien une possibilité qui ouvre un avenir à des frères divisés par la jalousie ?

Ainsi cette expression de Gn 30,2 et Gn 50,19 touche au cœur du projet théologique de la Genèse et renvoie à une double réalité théologique : D'un côté certes, l'homme ne saurait être 'à la place' de Dieu. Vouloir être 'à la place de Dieu', c'était l'ambition condamnable des hommes de Babel. C'était la tentation du serpent. Le premier principe qui traverse tout le récit est que c'est bien le Seigneur qui est le donateur de la vie. Il en est le Créateur, à l'origine, mais là ne s'arrête pas son rôle. Dans le jeu des générations et des engendremens, c'est encore lui qui ouvre la matrice et qui permet les naissances. C'est bien lui qui

Jacob n'avait rien dit avant sa mort, cf. WÉGIN A., *Joseph...*, *op. cit.*, pp. 308-310 : « Les frères semblaient bien inventer de toutes pièces une parole qui leur permet de se revendiquer de l'autorité du disparu », p. 309.

<sup>35</sup> Il s'agit bien sûr de l'être humain. Si A. Wégin note bien la part importante des femmes - « au centre structurel de ces histoires d'hommes, les femmes ne sont pas en reste », in « La question de l'humain... », *op. cit.*, p. 26 - il faut reconnaître que le rôle des matriarches est souvent moins développé.

pardonne et le seul qui peut dignement avoir des serviteurs. D'un autre côté, justement par sa capacité de donner la vie au sein d'un couple réellement uni par une alliance et par sa capacité de pardonner les offenses, l'être humain se révèle co-créateur. Il est vraiment créé à l'image de Dieu, d'un Dieu qui donne la vie et qui pardonne. Le dessein de Dieu n'est-il pas en réalité que l'être humain devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu par le don de la vie et le pardon<sup>36</sup> ? Ce que l'homme ne doit pas vouloir conquérir par la force et la violence, Dieu ne veut-il pas qu'il l'acquiert par la douceur et le don ? Devenir à la place de Dieu non pas par l'éviction et la jalousie, mais par la coopération et l'humilité ? La traduction par la Septante de Gn 50,19 serait ainsi grammaticalement contestable mais théologiquement très juste.

L'exclamation de Gn 30,2 et de Gn 50,19 non seulement crée un lien entre deux grands cycles du livre de la Genèse, entre celui de Jacob et celui de Joseph, renforçant ainsi l'idée que Joseph est bien le fils de Jacob-Israël et de Rachel, mais elle donne à penser que l'intention proprement théologique du livre est bien qu'il y a un lien profond entre don de la vie et pardon. Si c'est le couple humain qui est le lieu premier où se vit le don de la vie, c'est bien entre frères que le pardon a son ancrage anthropologique fondamental. Si la philosophe H. Arendt a fort bien mis en valeur le 'miracle' de la natalité et du don de la vie et si elle a constaté que Jésus avait, quant à lui, bien parlé du rôle déterminant du pardon dans les affaires humaines<sup>37</sup>, il nous faut reconnaître que les

<sup>36</sup> Dans l'un de ses derniers écrits, P. Beauchamp n'hésite pas à écrire : « Joseph ne répond pas par 'je vous pardonne'. Il dit 'ne craignez pas', promet de les bien traiter, les console. Il dit 'Suis-je à la place de Dieu ? (peut-être l'est-il : justice, sévérité, masque du pardon) » (souligné par moi) dans BEAUCHAMP P., « Joseph et ses frères : offense, pardon, réconciliation », *SemBib* 105 (2002) 3-13, p. 12. Il note que le pardon vient par la voix du Père, Jacob, voix portée alors qu'il est mort : « Une voix du Père, qui est voix d'outre-tombe n'est portée par rien d'autre que par la Vie, celle qui se donne depuis l'origine. Qu'elle soit d'outre-tombe ne signifie pas qu'elle vienne d'un fantôme, mais signifie qu'elle est plus forte que la mort, ce qu'elle fait connaître en se plaçant sur le site d'un ressuscité de la vie (Résurrection ?) », *ibidem*. N'est-ce pas justement parce qu'il est humble et qu'il pardonne sans condescendance que Joseph est bien 'en place de Dieu' ?

<sup>37</sup> Cf. ARENDT H., *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961. Elle écrit d'une part que « c'est Jésus de Nazareth qui découvrit le rôle du pardon dans les affaires humaines », p. 268 et d'autre part que « le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, naturelle, c'est finalement le fait de la natalité... la naissance d'hommes nouveaux », p. 278. Elle conclut que cette espérance a trouvé son expression la plus profonde « dans la petite phrase des Évangiles : 'un enfant nous est né' » oubliant la source véterotestamentaire d'Is 9,5 ! Il me semble que les rédacteurs du livre de la Genèse étaient bien convaincus eux aussi d'une part que la naissance est bien le grand miracle (comment expliquer sinon toutes ces naissances miraculeuses ?) et d'autre part que le pardon entre frères est fondamental 'dans les affaires humaines'...

rédacteurs du livre de la Genèse<sup>38</sup>, dans la version qui nous est finalement parvenue, étaient tout à fait conscients de ces deux 'miracles' : donner la vie implique bien plus que de la simple biologie et pardonner plus que de la simple psychologie. Dans les deux cas, il ne s'agit en rien de se mettre à la place de Dieu mais bien plutôt de prendre exemple sur le Créateur et le Réconciliateur suprême qui a créé des êtres capables de donner la vie et de la redonner par le pardon.

<sup>38</sup> Remarquons que cette dialectique entre le pardon humain et divin se retrouve dans les Évangiles. Lorsque Jésus, le Fils de l'homme, pardonne le paralytique, est-ce un pouvoir réservé au 'Fils de l'homme' et donc à Dieu, ou cela dit-il quelque chose du pouvoir qu'ont les 'fils des hommes', c'est-à-dire les êtres humains, de se pardonner entre eux ? Il faut mettre au crédit de Matthieu son audace à ne pas réserver ce pouvoir au seul Fils de l'homme - en ligne avec son insistance sur l'importance du pardon communautaire (cf. Mt 16-18) - et à conclure : « Les foules furent saisies de crainte et glorifièrent Dieu d'avoir donné un tel pouvoir aux hommes » (Mt 9,8).