

## MILIEUX BIBLIQUES

Thomas RÖMER

Membre de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres),  
professeur au Collège de France

---

Mots-clés : Bible, Égypte, Joseph, genèse, diaspora

---

La série de cours « La Bible et l'Égypte. L'histoire de Joseph (Genèse 37-50) » est disponible, en audio et/ou en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<http://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/course-2015-2016.htm>) ainsi que le colloque « Oral et écrit dans l'Antiquité orientale : les processus de rédaction et d'édition » (<http://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/symposium-2015-2016.htm>).

## ENSEIGNEMENT

COURS – LA BIBLE ET L'ÉGYPTÉ. L'HISTOIRE DE JOSEPH (GENÈSE 37-50)

### Introduction

Le cours a été consacré à l'analyse littéraire, historique et sociologique de l'histoire de Joseph en Gn 37-50 qui se distingue à la fois de l'histoire patriarcale en Gn 12-36 et de l'histoire de la sortie d'Égypte relatée dans le livre de l'Exode. Les hypothèses suivantes ont été testées : l'histoire originelle de Joseph est un roman de diaspora, composé durant l'époque perse, en opposition à une vision négative de l'Égypte. Son auteur semble être localisé en Égypte et reprend des traditions et des thèmes égyptiens.

Le courant sacerdotal P ne connaît pas ce roman qui peut être compris comme une alternative au discours de la descente en Égypte et de la remontée d'Égypte de la famille de Jacob.

### **L'histoire de Joseph confrontée aux autres discours bibliques sur l'Égypte et située dans son propre contexte historique : une hypothèse de travail**

Le cours s'est ouvert par une enquête sur le rôle de l'Égypte dans des textes bibliques et la question de l'interaction entre l'Égypte et le Levant. Les thèmes

suiuants ont été abordés : la domination égyptienne sur le Levant au II<sup>e</sup> millénaire ; contacts et échanges ; influences littéraires ; l'Égypte comme terre d'accueil. Après un rappel du contenu de l'histoire de Joseph, on a examiné la question de la diachronie et de l'unité littéraire du cycle de Joseph. Certains chapitres sont clairement des corps étrangers dans cette histoire, comme le chapitre 38 (Juda et Tamar), ainsi que les chapitres 46, 48 et 49. Ces derniers chapitres sont centrés sur Jacob et ont été insérés tardivement pour ancrer l'histoire de Joseph dans le contexte du Pentateuque. Ainsi, le chapitre 48, avec l'inversion des droits de l'aîné et du cadet, présuppose l'histoire de Jacob et Ésaü, et les sentences sur les douze tribus en Gn 49, qui ont un parallèle en Dt 33, ont été intégrées pour renforcer les parallèles entre la fin du premier et celle du dernier livre de la Torah, et pour mettre en parallèle Jacob et Moïse, les deux figures fondatrices (respectivement liées à la généalogie et à la Torah) d'Israël.

Le discours final de Joseph en Gn 50,24-25, concernant le transport de ses ossements et le don du pays promis par serment aux Patriarches, est clairement le produit d'une rédaction du Pentateuque (le motif du pays juré aux Patriarches est repris en Dt 34,4) et de l'Hexateuque (l'enterrement des ossements de Joseph est relaté en Jos 24). Le passage sur Joseph comme inventeur du capitalisme (47,13-26) contredit Gn 41 (le conseil de Joseph au Pharaon) et ne mentionne ni les frères ni le père de Joseph. L'histoire de la femme de Potiphar en Gn 39 est probablement aussi un ajout. Il s'agit du seul chapitre qui utilise le tétragramme et ne s'intègre pas bien dans son contexte. De plus, la position de haute responsabilité que Joseph occupe à la fin de Gn 39 n'est pas présupposée au chapitre 40 où Joseph semble au service de l'échanson et du panetier. On peut donc à titre d'hypothèse reconstruire l'étendue de l'histoire originelle de Joseph comme suit : Gn 37\* ; 40-45\* ; 46, 28-33 ; 47,1-12 ; 50,1-11.14-21.26.

Concernant la question de la datation de l'histoire de Joseph et de son contexte socio-historique, la date la plus probable est la fin de l'époque perse, voire le début de l'ère hellénistique. L'histoire de Joseph est un roman de la diaspora (comme Esther et Daniel 2-6). Les trois récits véhiculent le même message : on peut vivre, malgré quelques problèmes (qui sont plus graves dans le livre d'Esther), dans un pays d'accueil et, même, y faire une très belle carrière. Dans ce contexte, le fait que Joseph épouse la fille d'un prêtre égyptien, qu'il reçoive un nom égyptien et qu'il meure comme un Égyptien prend tout son sens. Notons également que le Pharaon et Joseph ainsi que Jacob n'ont aucun problème lorsqu'ils parlent de Dieu. Dans le contexte d'un récit de diaspora, comment faut-il comprendre le nom de Joseph ? A-t-il une connotation nordique ou a-t-il simplement été choisi parce qu'il est fils de Rachel ?

Si une connotation nordique était suggérée, on pourrait imaginer comme milieu de production la diaspora en Éléphantine, dont on pense souvent que les origines remontent au VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, *via* des soldats israélites servant dans l'armée égyptienne. Mais en même temps nous savons également que les relations entre les Judéens/Israélites et les Égyptiens étaient compliquées, puisque ceux-ci avaient détruit le temple des Judéens dédié à Yahô et à deux autres divinités. On pourrait donc situer le roman de Joseph quelque part dans le Delta. Cette décision semble dépendre de l'intimité ou non de l'auteur avec des coutumes, des noms égyptiens, sujet assez débattu.

**Joseph et le document sacerdotal** : La plupart des textes en Gn 37-50 qui peuvent clairement être attribués à P concernent la descente de la famille de Jacob et sa mort ainsi que son enterrement. Il semble donc logique que le récit P ait seulement raconté

le séjour de la famille de Jacob sans connaissance de l'histoire de Joseph. En outre, encore dans des suppléments au texte sacerdotal (P<sup>s</sup>), en 46,8ss, Joseph fait simplement partie de la famille de Jacob qui descend en Égypte. Cela signifie que le document P ne contenait pas l'histoire de Joseph.

### **Les songes de Joseph et sa descente en Égypte (Genèse 37)**

**La jalousie des frères (v. 1-11) :** La remarque selon laquelle Joseph était le fils de la vieillesse de Jacob ne concorde pas avec Gn 29-30 où les naissances des fils de Jacob se succèdent rapidement, à l'exception de Benjamin qui naît beaucoup plus tard. Ici, la narration se fonde sur une observation courante, à savoir que, dans les fratries, les cadets d'un père âgé sont souvent les préférés. La haine des frères aurait pu viser aussi le père inéquitable, mais elle se reporte exclusivement sur Joseph. Apparemment, le narrateur est un excellent observateur des relations humaines et sait qu'il est plus difficile (à cette époque !) de s'en prendre directement au père.

La conséquence, c'est la rupture d'une relation de *shalôm* (« harmonie »). D'une certaine manière, on peut lire l'histoire de Joseph comme la quête du rétablissement de ce *shalôm*.

**Les songes de Joseph :** Dans le Proche-Orient ancien et en Égypte, le songe est considéré comme une zone de rencontre entre le divin et l'humain. Le caractère prémonitoire de l'expérience onirique est donc assez généralement accepté, mais la signification d'un rêve n'est pas évidente *a priori*, d'où l'importance de la classe des oniromanciens, les psychologues de jadis... Le premier rêve se situe dans un contexte d'agriculture et ne correspond pas exactement au fait que la famille de Jacob soit décrite comme une famille de bergers. Le deuxième rêve de Joseph inclut le père et la mère, selon l'interprétation qu'en fait Joseph : le rêve pose cependant un certain nombre de problèmes. Il est clair que les astres, en Égypte, dans le Levant et en Mésopotamie, appartiennent au monde des dieux, ils sont soit eux-mêmes des divinités soit des symboles de divinités. Mais si le soleil et la lune sont censés représenter le père et la mère, cela pose le problème qu'en Égypte et en Mésopotamie le soleil (Ra/Shamash) et la lune (Thot/Sin) sont masculins, à Ougarit le soleil est féminin (Shapshu) et la lune (Yarihu), masculine, comme c'est d'ailleurs le plus souvent le cas dans la langue hébraïque. Le seul contexte où cette équation marcherait est la Grèce, où Hélios représente le soleil et Séléné, la lune. Est-ce une indication pour dire que l'histoire de Joseph a vu le jour dans une Égypte déjà hellénisée ? Le deuxième songe dépasse encore le premier. Les astres sont donc des divinités devant lesquels même le roi doit normalement se prosterner. Donc si l'on suit la logique de ces parallèles, Joseph se met, au moins dans l'interprétation de son père et de ses frères, à la place de Dieu ! Ce rêve est souvent considéré comme un ajout, mais il s'insère bien dans une stratégie narrative développant une surenchère.

**L'arrivée de Joseph vers ses frères comme transition (v. 12-17) :** On peut donc considérer cet épisode comme une prolepse insérée après coup et le comparer à un épisode de l'histoire de Sinouhé qui, fuyant l'Égypte, se trouve errant et proche de la mort. Il rencontre alors un groupe de nomades dont le chef lui donne à boire. Le rédacteur, qui a inséré ce passage, a sans doute également voulu préparer la suite. À cela sert peut-être aussi le fait que Joseph soit envoyé par l'homme mystérieux à Dotan qui se trouve à une vingtaine de kilomètres au nord de Sichem (site peuplé

durant l'époque du bronze et du fer, moins à l'époque perse et hellénistique). Dans la BH, la ville est encore mentionnée en 2 Rois 6,13 en tant que lieu d'origine du prophète Élisée et dans la Septante, en Judith 3,9, comme lieu de passage de l'armée assyrienne pour envahir la Judée.

On fait aller Joseph à Dotan car ce lieu est à proximité de la via Maris qui relie le delta égyptien à la Syrie (Damas) et à la Mésopotamie. On voulait donc mieux situer la route de la caravane dont il est question dans la suite.

**Joseph dans le puits et sa descente en Égypte** : La suite du passage raconte comment Joseph arrive en Égypte est à la fois une narration captivante mais, à y regarder de plus près, également confuse. D'abord, on observe au v. 18 la technique de prolepse car le narrateur informe d'emblée les destinataires du récit que les frères veulent tuer Joseph. Les frères projettent de jeter Joseph dans une citerne, le terme *bôr* désigne ici une citerne ; en Gn 40,15 et 41,14 on trouve le même terme pour désigner la prison. Ensuite deux frères interviennent, Ruben et Juda, et deux groupes de marchands : les Madianites et les Ismaélites.

On a souvent considéré ces doublets comme reflétant deux récits parallèles.

<p><b>A</b> 21. Ruben écouta et il le délivra de leur main. Il dit : Ne tuons pas un être vivant. 22. Ruben leur dit : Jetez-le dans cette citerne qui se trouve dans le désert. Mais n'étendez pas la main contre lui ! – [c'était] pour le délivrer de leur main et pour le ramener vers son père. 23. Alors lorsque Joseph fut venu auprès de ses frères, ils déshabillèrent Joseph de la tunique longue qu'il avait sur lui. 24. Ils le prirent et le jetèrent dans la citerne qui était vide ; il n'y avait pas d'eau en elle. 25. Ils s'assirent pour manger. 28. Alors passèrent des hommes, des Madianites, des marchands. Ils tirèrent et firent monter Joseph de la citerne. 29. Ruben revint vers la citerne. Et voici : Joseph n'était pas dans la citerne. Il déchira ses vêtements. 30. Il revint vers ses frères et dit : L'enfant n'est pas là. Et moi, où vais-je ?</p>	<p><b>B</b> 25b. Ils levèrent les yeux et virent : une caravane d'Ismaélites était arrivée depuis le Galaad. Leurs chameaux portaient de la gomme adragante, du mastic et du ladanum. Ils étaient en route pour descendre en Égypte. 26. Juda dit à ses frères : Quel profit si nous tuons notre frère et cachons son sang ? 27. Allons, vendons-le aux Ismaélites. Mais que notre main ne soit pas contre lui, car il est notre frère. Il est notre chair. Ses frères l'écoutèrent. Ils vendirent Joseph aux Ismaélites pour 20 pièces d'argent. Ils amenèrent Joseph en Égypte.</p>
--	---

Dans la version A, il faut imaginer que les frères, après avoir jeté Joseph dans la citerne, s'éloignent pour manger, et que les Madianites, sans que les frères s'en aperçoivent, tirent Joseph du puits et l'emmenent en Égypte. Cela semble correspondre à 40,15 : « Car j'ai été enlevé du pays des Hébreux, et je n'ai rien fait ici pour qu'on me mette au cachot », où les frères ne sont pas mentionnés.

Dans la version B, c'est Juda qui, pour sauver la vie de Joseph, propose de le vendre aux Ismaélites, et c'est ce qu'ils font. Cela est présumé en 45,4 : « Il dit : Je suis Joseph, votre frère, que vous avez vendu pour l'Égypte. ».

On pourrait, donc, en effet, postuler deux versions parallèles pour cette scène.

Une autre possibilité serait de considérer que le discours de Juda a été inséré plus tard. Dans ce cas-là, il faut penser que la note sur les Madianites est une glose ajoutée après coup pour identifier les Madianites aux Ismaélites. Cette solution est peut-être à préférer, car il est difficile de répartir l'ensemble du chapitre 37 sur deux documents parallèles. La vente de Joseph comme esclave en Égypte reflète donc une pratique bien répandue.

Dans le récit originel, ce sont sans doute les frères qui ont vendu Joseph en Égypte, comme on peut le voir en 45,5 où Joseph se présente comme celui que ses frères ont vendu. L'arrivée des Madianites qui ne fait pas beaucoup de sens est donc probablement due à un glossateur qui voulait identifier Ismaélites et Madianites. Dans les textes bibliques, on trouve à la fois des visions positives et négatives des Madianites. Dans le contexte actuel, la découverte du puits vide par Ruben n'est pas logique car il faut partir de l'idée que tous les frères ont vendu Joseph. Dans la version primitive, il voulait apparemment libérer Joseph secrètement.

### Joseph et Madame Potiphar (Genèse 39)

On peut assez clairement distinguer dans cette narration trois parties, les versets 1-6, 7-20 et 21-23. La première et la troisième partie, qui insistent sur la réussite de Joseph grâce à Yhwh, encadrent la partie centrale qui raconte l'adultère évité et la fausse accusation de la femme du maître égyptien de Joseph. Ce chapitre contient plusieurs particularités.

D'abord, c'est le seul texte dans l'histoire de Joseph où apparaît le nom de Yhwh ainsi que des commentaires du narrateur qui expliquent le succès de Joseph par le fait que Yhwh est avec lui et le fait « réussir » (la racine *zlh* est un terme-clé dans le cadre du récit).

Ensuite, à l'exception du v. 1 (Potiphar), les personnes à l'intérieur du récit ne portent pas de nom, ni le maître de Joseph, ni sa femme, ni le chef de prison.

L'histoire reste en quelque sorte « inachevée », car le mensonge de la femme n'est ni découvert ni dénoncé. Le chapitre comporte également des particularités stylistiques : la construction *k* + inf. construit (39,10.13.15.18.19), introduite par *wayehi* qui n'est utilisé en dehors de ce chapitre qu'une seule fois en 44,30s ; la racine *zlh* n'est attestée dans toute l'histoire de Joseph qu'en 39,2.3 et 23, alors que le thème est bien celui du succès de Joseph.

Pour ces raisons, on peut émettre l'hypothèse que Gn 39 ne faisait pas partie de l'histoire primitive de Joseph.

On peut imaginer une formation en trois étapes :

- 1) Joseph arrive chez un haut fonctionnaire égyptien, gardien de prison, qui le met en prison, non pas pour le punir mais pour qu'il s'occupe des prisonniers du roi ;
- 2) un rédacteur ne comprend plus très bien pourquoi Joseph a été mis en prison et veut expliquer cela en insérant une adaptation du conte égyptien des deux frères (v. 1, 4, 6b-20) ;
- 3) un deuxième réviseur profite de ce récit pour insister sur le fait que tout cela n'est arrivé que grâce à Yhwh qui fut avec Joseph en Égypte (v. 2-3,5-6a\*, 21-23).

Le nom de Potiphar est clairement d'origine égyptienne : P<sub>3</sub>-dī-p<sub>3</sub>-R' : « celui que Rê donne ». Pour ce nom, il existe en égyptien quatre attestations : dans une stèle de l'époque saïte, une translittération en araméen sur une amulette de la même époque, un autre écrit en démotique, encore de la même époque, et finalement une attestation

du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Il s'agit probablement du même nom qu'en Gn 41,45.50 et 46,20. Puisqu'en Gn 39, ce nom est utilisé seulement en Gn 39,1, et non pas dans l'histoire proprement dite où le maître égyptien ne porte pas de nom, on peut imaginer qu'un rédacteur a transféré ce nom de Gn 45 en Gn 39 (avec une certaine ironie : Joseph échappe à la première femme égyptienne dont le mari porte le même nom que le père de sa future femme égyptienne). Il arrive en effet assez souvent que, dans des contes, des personnages secondaires, qui d'abord restent anonymes, reçoivent plus tard un nom (ainsi, dans les Évangiles synoptiques, le serviteur du grand prêtre lors de l'arrestation de Jésus ne porte pas de nom, alors que, dans l'Évangile de Jean, il s'appelle Malchus).

Donc, la femme au centre du récit n'est originellement pas M<sup>me</sup> Potiphar.

L'histoire primitive n'était donc pas tellement intéressée à l'identité précise de l'Égyptien, car ce n'est pas lui qui se trouve au centre, mais sa femme. L'histoire originelle passait du v. 1 directement à ce que sont maintenant les v. 4 et 6.

**La relecture yahwiste :** Dans la relecture yahwiste, le fait que Joseph trouve grâce aux yeux de l'Égyptien est expliqué par l'intervention de Yhwh. Cette relecture yahwiste est sans doute due au rédacteur qui a inséré le chapitre 38 dans lequel Yhwh intervient pour faire mourir deux fils de Juda qui avaient mal agi. Les v. 5 et 6 élargissent l'intervention de Yhwh sur l'Égypte à cause de Joseph. Ici, le texte insiste sur l'idée que Yhwh agit aussi en Égypte et en faveur des Égyptiens à cause de Joseph. Dans l'histoire de Joseph, le thème de la bénédiction ne se trouve encore qu'en 47,7.10, lorsque Jacob bénit Pharaon (dans les autres textes de Gn 37-50 qui ne font pas partie de l'histoire de Joseph : 48,3.9.12.15.16.20 ; 49,25.28 ; 50,23). C'est un thème important dans l'histoire patriarcale, qui est transféré ici sur Joseph et l'Égypte, peut-être inspiré par Gn 12,3 où Yhwh annonce à Abraham qu'il deviendra une bénédiction pour les peuples. L'idée de ces versets, dans un contexte de diaspora, est de montrer que la bénédiction du dieu d'Israël se réalise aussi à l'étranger et que le peuple d'accueil en bénéficie également.

**Le récit de la femme séductrice :** On a souvent mis en parallèle cette histoire avec le conte égyptien des deux frères dont le seul manuscrit connu date de 1225 environ avant notre ère. C'est seulement la première partie de ce récit qui présente des parallèles avec l'histoire de Joseph : le succès du jeune frère, la confiance que l'aîné a en lui, le « grand mal » pour parler de l'adultère ; une même stratégie littéraire.

Contrairement à l'histoire de Joseph, cet épisode se termine avec la punition de la femme coupable. Il paraît donc logique que l'auteur de Gn 39 ait connu ce conte, qu'il a repris et transformé pour les besoins de son histoire.

En Gn 39, le vêtement de Joseph joue encore un rôle important : à nouveau Joseph est dépouillé de son habit, à nouveau le vêtement sera utilisé pour tromper quelqu'un qui apprécie Joseph.

Le texte souligne le fait que l'affaire se passe sans aucun témoin, puisque le narrateur insiste lourdement sur l'absence de tout autre homme qui aurait pu se trouver dans la maison. Face à la femme qui saisit son vêtement, Joseph ne voit pas d'autre possibilité que d'abandonner ce vêtement et de prendre la fuite.

Cette scène a intrigué quelques commentateurs rabbiniques qui ont conclu qu'il y avait sans doute eu un début d'intimité, puisque la femme a tenté de le déshabiller. Mais il est difficile de décider si le texte est aussi subtil.

En revanche, le narrateur montre une grande subtilité lorsqu'il raconte deux fois le (faux) discours de la femme, d'abord aux serviteurs de la maison, puis à son mari.

Narrateur	La femme aux serviteurs	La femme à son mari
12. Elle le saisit par son vêtement disant : couche avec moi ! <i>Il lui abandonna son vêtement dans sa main. Il s'enfuit et sortit à l'extérieur.</i>	14. Elle appela les hommes de sa maison et leur dit : Il nous a amené un homme hébreu pour s'amuser avec nous. Il est venu vers moi pour coucher avec moi et j'ai crié à haute voix. 15. Lorsqu'il a entendu que j'ai élevé ma voix et que j'ai crié <i>il a abandonné son vêtement à côté de moi. Il s'est enfui et est sorti à l'extérieur.</i>	17. [...] il est venu vers moi, l'esclave hébreu que tu nous as amené pour s'amuser avec moi. 18. Et lorsque j'ai élevé la voix et que j'ai crié <i>il a abandonné son vêtement à côté de moi et il s'est enfui à l'extérieur.</i>

Si l'on observe cette synopse, on voit les deux stratégies rhétoriques de la femme qui donne une autre interprétation que celle du narrateur concernant le vêtement de Joseph qu'elle tient dans la main.

Vis-à-vis des autres serviteurs de la maison, elle emploie une stratégie raciste. En parlant de nous, elle crée une solidarité avec ses subordonnés égyptiens et en désignant Joseph comme « un homme hébreu », elle crée une opposition entre Égyptiens et Hébreux. En l'accusant d'avoir voulu « s'amuser » avec elle, elle utilise le stéréotype de l'étranger sauvage qui n'a d'autres préoccupations que d'abuser des femmes du pays d'accueil, un thème qui caractérise jusqu'à nos jours les discours xénophobes.

À première vue, il semble évident que la colère du maître (son nez qui s'enflamme) se dirige contre Joseph. Mais on ne peut pas exclure que cette colère se dirige également contre la femme (ainsi Midrash Gen rabbah). D'abord, on remarque qu'il n'interroge pas Joseph sur sa version des faits, ce qu'il aurait dû faire au vu du statut de Joseph dans sa maison. Mais on peut imaginer qu'il veut surtout éviter un scandale ou prendre le parti d'un Hébreu contre sa propre femme égyptienne.

Le v. 20 parle d'une maison de confinement. Cette expression n'est utilisée dans la BH qu'en Gn 39 et 40.

Des prisonniers, dans le sens courant du terme, qui sont emprisonnés pour être punis d'avoir commis un méfait, ne sont pas attestés en Égypte avant l'époque ptolémaïque (PHeidelberg 736 ; voir Wilhelm Spiegelberg, « Der demotische Papyrus Heidelberg 736 » *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 53 [1917], 30-34). La pratique courante était plutôt d'enfermer provisoirement des personnes accusées dans différents endroits en attendant un jugement et une punition.

L'histoire de la femme séductrice a connu une très large réception. Dans sa tétralogie *Joseph et ses frères* (1933-1943), Thomas Mann consacre plus de 200 pages à cet épisode. Il est également très populaire dans le Coran, dans la sourate Yussuf.

### Joseph et les rêves de l'échanson et du boulanger (Genèse 40)

Le chapitre 39 se terminait avec la note sur le séjour de Joseph dans la prison chez le « chef des gardes » (ce qui faisait partie de la narration originelle). Joseph, qui n'a pas interprété ses propres rêves, est introduit maintenant dans sa fonction d'interprète. C'est ici, en prison, que les rêves de deux prisonniers, au service desquels il se trouve, vont préparer son ascension qui ne se réalisera pas tout de suite.

**Diachronie du récit :** Dans l'ensemble, le récit est assez cohérent. Il y a néanmoins des traces de révision. Le v. 1 peut être un ajout : il fait doublon avec le v. 2 et contient des différences stylistiques. On ne parle pas des chefs des échansons et des boulangers, mais de l'échanson et du boulanger. On utilise « roi d'Égypte » et non pas « Pharaon ». L'objectif de l'ajout est de donner une raison à l'irritation de Pharaon au v. 2 (peut-être inspiré de l'affirmation de l'échanson en 41,9s.) ; avec la formule « voici après ces événements », le rédacteur veut insister sur le fait qu'une nouvelle histoire commence (peut-être après l'insertion du chapitre 39).

De ce fait, le v. 5b peut appartenir à la même rédaction. On y retrouve les mêmes particularités stylistiques (échanson, boulanger ; roi d'Égypte). L'affirmation d'innocence au v. 15 se détache de son contexte. Elle présuppose l'histoire de Gn 39 et l'idée que Joseph se trouve en prison suite à la sanction du crime dont l'accusait la femme de son maître, alors que, dans le récit primitif, Joseph a été vendu chez un personnage dans la maison duquel on mettait aux arrêts ceux que Pharaon devait juger. La remarque sur Joseph « lié » ('*asur*) au v. 3b veut faire le lien avec Gn 39 et interpréter le séjour de Joseph dans la prison comme une punition ; c'est en contradiction avec la fonction de Joseph telle qu'elle est décrite au v. 4. Donc, le v. 3b est également un ajout. Le texte présente les personnages principaux à côté de Joseph : le chef des échansons et le chef des boulangers qui se trouvent avec lui dans la maison de son maître, mis aux arrêts pour attendre le jugement de Pharaon. On ne précise pas la nature de leur faute qui n'est pas importante pour la suite de l'histoire. Le début du verset 5 est typique des récits de rêves, la particularité ici est qu'il y a deux rêves significatifs pour deux personnes.

Le v. 5 introduit le terme de *pitrôn* qui sera un terme clé durant tout le chapitre 40.

Dans la BH, la racine *p-t-r* n'est attestée que dans l'histoire de Joseph et, en araméen, sous la forme *p-š-r*, dans le livre de Daniel (ch. 2,4 et 5, cf. aussi Qo 8,1 et l'utilisation abondante du terme à Qumran où le *pešer* devient l'interprétation de textes écrits, comme déjà en Dn 5). Les attestations bibliques sont donc d'une époque récente, le terme devient très populaire en hébreu postbiblique.

**Le rêve de l'échanson (v. 9-11) :** Ce rêve se compose d'une description et d'un événement. Le rêve met en scène une vigne avec trois sarments dont il voit en accéléré le bourgeonnement jusqu'aux raisins mûrs. C'est évidemment un symbole correspondant à la fonction du rêveur en question. La dernière image où l'on voit l'échanson presser des grappes dans la coupe de Pharaon semble également un raccourci, puisque le vin doit d'abord fermenter. Cependant, à l'époque ptoléméenne, du jus de raisins pressés avec la main et mélangé avec de l'eau est attesté comme boisson rafraîchissante offerte au roi (Redford 205).

**L'interprétation par Joseph (v. 12-15) :** L'élément important se trouve dans la 2<sup>e</sup> partie. « Élever la tête », *ns' r'sš*, c'est d'abord un geste réel par lequel un

supérieur exprime à un inférieur qu'il a trouvé grâce à ses yeux (cf. 2 Rois 25,27). L'échanson sera gracié par Pharaon et rétabli dans ses fonctions.

**Le rêve du boulanger (v. 16-17) :** Ce deuxième rêve est plus concis, il a la même structure que le premier, mais est présenté en contraste avec le premier. L'arrivée des oiseaux qui mangent les pains du boulanger fait comprendre au lecteur qu'il s'agit d'un présage négatif ; donc le lecteur est mis au même niveau que Joseph. Contrairement à l'échanson, le boulanger est passif tout au long du rêve ; il ne pose pas d'acte en faveur de Pharaon et, surtout, les aliments ne parviennent pas à Pharaon ! L'interprétation commence exactement de la même manière que celle des rêves de l'échanson. Le début même du v. 19 est identique au v. 13 ; jusque-là, le boulanger peut donc penser que Joseph a aussi une bonne interprétation pour lui. Cela change avec l'ajout « au-dessus de toi ». Contrairement à l'échanson qui a la coupe dans la main, le boulanger a ses paniers sur la tête. Sa tête sera élevée, car il sera pendu.

La pendaison comme peine capitale ne semble pas attestée en Égypte, où les exécutions se faisaient surtout par un empalement (voir le hiéroglyphe correspondant). L'auteur a transféré une pratique courante du Levant sur l'Égypte.

### Les rêves du Pharaon et l'ascension de Joseph (Genèse 41)

Dans ce chapitre, le thème des rêves arrive à son aboutissement. On peut d'ailleurs observer une évolution entre les trois récits qui mettent en scène des rêves qui sont toujours au nombre de deux :

<b>Gn 37 : les rêves de Joseph</b>	<b>Gn 40 : les rêves de l'échanson et du boulanger</b>	<b>Gn 41 : les rêves de Pharaon</b>
Joseph	Deux fonctionnaires importants	L'homme le plus puissant de l'Égypte
Joseph n'interprète pas.	Joseph interprète.	Joseph interprète et donne des conseils.
Conséquence : Joseph est en danger de mort, jeté dans le « trou », et vendu en Égypte.	La situation de Joseph reste inchangée : il reste dans le « trou ».	La situation de Joseph change radicalement : il devient le vizir de Pharaon.

Le chapitre 41 est structuré par les deux rêves du Pharaon avec une nouveauté par rapport aux autres récits de rêves. Les rêves sont d'abord relatés par le narrateur et, ensuite, c'est Pharaon qui les raconte encore une fois à Joseph à la première personne.

L'idée que Pharaon rêve s'inscrit dans de nombreux témoignages de rêves de souverains dans l'Antiquité. Sur le plan littéraire, nous connaissons les rêves de Gilgamesh, de Sargon qui, en tant qu'échanson, rêve de son ascension à la royauté, de Thoutmôsis, d'Assurbanipal, de Nabonide ; dans la BH : Abimélek, en Gn 20, Salomon, en 1 Rois 3.

**Le premier rêve, les vaches :** La vache est la bête d'élevage typique en Égypte contrairement aux moutons, brebis, etc., en Palestine. On peut signaler d'abord que les Égyptiens vénéraient une vache, Mehetouret, déesse à tête de vache portant la coiffe hathorique. Son nom pouvait signifier « la Grande Nageuse » ou « le Grand Flot » ; et elle personnifiait l'océan primordial. Elle est assimilée à Neith et à Hathor.

À noter encore que, dans le chapitre 148 du Livre des morts, il y a sept vaches qui fournissent aux morts justifiés du pain, de la bière et des provisions.

**Le deuxième rêve, les épis :** On a souvent dit que ce deuxième rêve reflète davantage une situation palestinienne qu'égyptienne ; cependant, l'agriculture est également un élément important en Égypte (cf. aussi le rêve du boulanger et l'importance des différentes sortes de pain).

L'élément palestinien est le « vent d'est » (*qadîm* ; la plupart des autres attestations dans la BH sont avec *ruah*) ; c'est un vent qui souffle surtout aux périodes de transition entre la saison de la sécheresse et la saison des pluies. Il forme avec les vents d'ouest les mouvements atmosphériques les plus nombreux, qu'il vienne directement de l'est ou du sud-est. Il est appelé *Khamsîm* ou sirocco. En Égypte, le vent chaud vient plutôt du sud. Est-ce que cela signifie nécessairement que l'auteur de ce passage se trouve en Palestine ?

Ce n'est pas nécessairement le cas, il peut très bien avoir compris le mot *qadîm* comme l'équivalent du vent chaud.

**L'interprétation des rêves du roi d'Égypte :** Les spécialistes auxquels Pharaon fait appel sont appelés ici *ḥartummîm*. Ce terme n'est utilisé dans la BH qu'en Ex 7-9 (compétition entre Moïse/Aaron et les experts de Pharaon) et en Dn 1,20 et 2,20, où il désigne les interprètes de rêves babyloniens. Il ne fait aucun doute qu'il s'agit ici d'un terme égyptien qui vient de *ḥry-tp* ou du démotique *ḥr-tp*, qui désigne selon Donald Redford un « prêtre lecteur » (*A Study of the Biblical Story of Joseph*, VTSup 20, Leyde, Brill, 1970, 203-204).

Pour rencontrer le Pharaon, Joseph se rase ou est rasé : on peut comprendre la forme verbale dans les deux sens. S'agit-il de le rendre plus égyptien ? Dans la représentation de reliefs égyptiens, les Asiates apparaissent avec des barbes et des cheveux assez longs, alors que les prêtres égyptiens et d'autres hauts fonctionnaires sont rasés de près. On se rasait, homme et femme, y compris la tête, et l'on portait des perruques. Les cheveux étaient apparemment considérés comme « barbares ». À Pharaon qui salue Joseph dans l'expectative de recevoir l'interprétation de son songe, Joseph donne une réponse similaire à celle de 40,8. Il se positionne ainsi comme porte-parole et interprète de la parole divine. Il répond en disant à Pharaon que Dieu « répondra » (on retrouve deux fois la même racine 'nh). À noter que Joseph et Pharaon n'ont aucun problème théologique pour parler de « dieu » ('*elohîm*). Contrairement à Gn 40, Joseph parle immédiatement de *shalôm*, avant même qu'il n'ait entendu le rêve de Pharaon ; mais ce que Joseph va annoncer au Pharaon n'est pas entièrement un message de salut.

Le parallèle le plus proche aux rêves de Pharaon, à la famine et à la providence divine se trouve cependant dans ce que l'on appelle *la stèle de la famine*, découverte en 1889 par Charles Edwin Wilbur sur l'île de Séhel près d'Assouan. Le texte se présente comme ayant été écrit sous Djeser, fondateur de la III<sup>e</sup> dynastie, que l'on voit représenté en haut de la stèle en compagnie des dieux Khnoum, Sati (épouse de

Knoum, représentant les inondations du Nil) et Anoukis (également associée à l'eau, faisant partie de la triade).

Cependant, il est clair que le texte a été écrit bien plus tardivement, très probablement sous Ptolémée V qui a été couronné à Memphis et qui cherchait sa légitimité en se réclamant du Pharaon qui avait fait de Memphis sa capitale. Dans cette stèle, il est question d'une famine de sept ans et du fait que le roi Djoser consulte Imhotep qui, de ce fait, a été identifié au Joseph biblique. Il y a un nombre important de parallèles entre les deux textes : les deux parlent de sept années de famine, cette famine n'a pas pour but l'anéantissement de l'Égypte, mais celui de permettre à une divinité de se révéler et d'introduire des changements économiques, légitimant l'établissement de taxes. Dans les deux textes, le rêve du roi est important, de même l'intervention d'un « sage », conseiller du roi.

Il est difficile de postuler une dépendance directe entre l'histoire de Joseph et la stèle de la famine. Il n'est cependant pas impossible que l'inscription sur la stèle de la famine se soit inspirée de textes ou discours similaires liés au temple d'Éléphantine.

On peut encore mentionner le papyrus de Berlin 23071, daté du I<sup>er</sup> ou du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, mais pouvant contenir un ou plusieurs textes plus anciens. Ce texte est présenté comme un texte à recopier pour la maison des livres. Il est donc possible que le thème de sept années de famine ou de fertilité soit repris de traditions telles qu'elles sont attestées dans ces textes.

**Le conseil de Joseph en Gn 41,33-37 et sa diachronie :** Tantôt Joseph apparaît seul, tantôt il est question de hauts fonctionnaires. Au v. 34b, il est question de taxer le pays alors que les versets autour parlent plutôt du stockage de la nourriture. L'idée d'une taxe prépare le chapitre 47 où ce thème revient (Joseph comme inventeur du capitalisme) et est sans doute le dernier ajout. On peut donc imaginer trois strates :

- 1) l'établissement de Joseph comme vizir (v. 33, 37, 41) ;
- 2) l'ajout d'un groupe de commissaires, pour décharger Joseph de se proposer lui-même et pour expliquer qu'un homme tout seul ne pourra effectuer les mesures de stockage (v. 34a, 35-36) ;
- 3) finalement l'ajout du v. 41,34b qui prépare 47,13-26.

**L'élévation de Joseph :** La scène de l'élévation de Joseph est assez longue, et l'on a aussi voulu y voir deux niveaux ou la compilation de deux récits parallèles ; mais il n'y a pas de vraie contradiction. On a plutôt l'impression que l'auteur prend du plaisir à la description du changement de statut de Joseph. D'une manière générale, ce passage suggère que le souverain a tout intérêt à s'entourer d'experts étrangers. Pour la diaspora, c'est évidemment un message central. Joseph est établi sur la maison de Pharaon, comme en Gn 39 il est établi sur la maison de l'Égyptien. Il s'agit d'un terme technique pour le second après celui qui se trouve au sommet de la hiérarchie ; Joseph devient donc vizir, le plus haut fonctionnaire de tout l'État. La scène d'investiture peut être comparée à de nombreux parallèles égyptiens mettant en place une investiture ou la récompense d'un officier ou d'un haut fonctionnaire. Ce sont des scènes que l'on trouve souvent dans des tombeaux de hauts fonctionnaires mais, la plupart du temps, il s'agit de récompenses et non pas d'une installation. L'utilisation du char n'est pas seulement liée à la guerre, mais aussi à la représentation. Le sens du terme « abrek » est encore largement discuté. On a voulu le mettre en rapport avec un terme assyrien *abbaraku* qui signifie « vizir » ; il existe

cependant une racine sémitique *b-r-k* (s'agenouiller) qui a été empruntée à l'égyptien pendant le Nouvel Empire.

L'égyptien *'ibrk* se trouve surtout dans des textes plus récents liés à la proskynèse. Cette interprétation « à genoux ! » peut aussi se confirmer par l'iconographie où l'on voit des gens à genoux devant le char du Pharaon. Joseph reçoit un nom égyptien : le fait que les Asiates reçoivent des noms égyptiens est largement attesté.

Le nom égyptien de Joseph *Cafnat Paneah* a été expliqué comme l'adaptation en hébreu d'un *dd-p3-ntr-jw.f-'nh*, signifiant « Dieu parle : il est vivant ». Selon Redford, ce type de nom est seulement attesté au premier millénaire et surtout à l'époque saïte. Ce type de nom qui ne mentionne pas de divinité précise peut être rapproché de noms qui se trouvent dans les documents d'Éléphantine, où l'on a : « il appartient à celui qui est dans le temple », « celui qui est à celui qui a donné ». Ce type de noms en Éléphantine peut s'expliquer par la cohabitation entre Judéens et Égyptiens ; ce sont des noms qui sont acceptables pour les deux religions.

Asnat, le nom de la femme de Joseph, est l'adaptation du nom égyptien *Ns-Nt* : appartenant à Neith. Le culte de Neith culmine aux alentours de la XXVI<sup>e</sup> dynastie dont les pharaons sont originaires de Saïs. Elle était également vénérée à Memphis et à Esna, des localités pas trop éloignées d'Éléphantine.

La note sur la naissance des fils interrompt le récit sur l'exécution du stockage, et peut donc être considérée comme un ajout. Dans le récit primitif, on ne rapportait peut-être pas le fait que Joseph avait des fils. Il est intéressant qu'ils aient des noms hébreux et pas égyptiens. En outre, dans la liste généalogique en 1 Chroniques 6-7 Manassé et Éphraïm ne figurent nullement comme fils de Joseph.

La fin de ce récit est un peu confuse. On apprend que la famine touche l'ensemble des pays, ce qui n'était pas un sujet dans l'interprétation des rêves de Pharaon par Joseph. Selon le v. 54, il y a suffisamment de pain en Égypte, alors que les versets 55-56 suggèrent une pénurie réelle ou créée qui permet de vendre du blé aux Égyptiens. Ce thème prépare le récit en 47,13-26. Il est donc possible que les versets 55-56 où Pharaon lui-même ainsi que le peuple s'en remettent à Joseph soient un ajout. Le récit primitif affirmait l'abondance du pain en Égypte et par conséquent la nécessité pour les autres pays de s'approvisionner en Égypte, ce qui permet la transition avec la suite de l'histoire.

### **Le premier voyage des frères en Égypte (Genèse 42)**

Gn 42 relate le premier des deux voyages des frères en Égypte. Certains ont pensé que ces deux voyages constituaient des doublons et que, dans la version primitive de l'histoire de Joseph, il n'avait été question que d'un seul voyage.

Cependant, il est impossible de comprendre le deuxième voyage comme un parallèle du premier, selon la perspective de la théorie documentaire, car le deuxième voyage qui se fera avec Benjamin présuppose clairement le premier voyage, et la venue de Benjamin semble absolument nécessaire pour la réconciliation des frères.

**La descente en Égypte (Gn 42,1-6)** : Il y a une certaine redondance entre les v. 1 et 2 ; dans les deux cas on dit qu'il y a du grain en Égypte. Et deux fois, on a une introduction au discours alors que celui-ci n'est pas interrompu. Il est possible que la question adressée aux frères – « pourquoi vous regardez-vous ? » –, qui exprime une critique des frères qui ne savent pas quoi faire, ait été ajoutée par un rédacteur qui voulait montrer que les frères sont incapables de prendre une décision (cf. aussi le

jeu de mots avec la racine « voir » : Jacob voit, les frères se regardent). Le v. 5 peut être un ajout. Il interrompt la séquence des v. 4 et v. 6, qui mettent en exergue d'abord Benjamin, puis Joseph.

Ce premier paragraphe insiste donc avec redondance sur la descente en Égypte pour acheter du pain. Le narrateur ne précise pas si Benjamin était déjà en vie lorsque Joseph a raconté ses rêves à ses frères (mais il ne faisait sans doute pas partie des frères qui voulaient se débarrasser de lui en Gn 37). Le chapitre 42 commence à construire le statut de Benjamin face aux autres frères en parallèle à la situation de Joseph face aux autres frères. Il reste avec Jacob et est ainsi le fils privilégié que le père veut protéger à tout prix. En revanche, en comparaison avec Joseph, Benjamin demeure entièrement passif, il ne parle jamais.

La première rencontre des frères avec Joseph renvoie clairement aux rêves de Joseph : la prosternation des frères devant lui se réalise.

**La rencontre (Gn 42,7-17) :** Le verset 7 précise d'emblée que Joseph se dissimule à ses frères et qu'il leur parle durement, alors que le v. 8 est plus bref. Il est possible que, *via* la stratégie de la *Wiederaufnahme* (« reprise »), un rédacteur ait intégré un premier discours « dur » de Joseph. En outre, la remarque indiquant que Joseph se souvient de ses rêves est plus logique si les versets 8 et 9 suivent immédiatement la notice sur la prosternation des frères devant Joseph.

**L'accusation d'espionnage :** À partir de quand un tel reproche fait-il sens ? Une telle crainte ne peut s'appliquer qu'à partir d'une époque où l'Égypte doit craindre une invasion militaire venant du Levant. Le *terminus a quo* serait donc l'époque néo-assyrienne, mais une telle peur s'explique également bien aux époques des empires babylonien, perse et hellénistiques.

**La mise à l'épreuve (Gn 42,18-24) :** Les frères se considèrent maintenant « coupables » et raisonnent à partir de la conception d'un lien entre les actes d'une personne et ce qui lui arrive (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*), ce qui n'est pas tout à fait identique à la rétribution. C'est une idée qui s'exprime en Égypte par celle de la ma'at, à savoir que tout acte a forcément des conséquences pour celui qui l'a commis.

**Le choix de Siméon comme otage :** Pourquoi Siméon ? De nouveau, le narrateur reste muet sur les motivations de Joseph. On peut noter que Siméon est le deuxième né de Léa et que Joseph veut faire venir le deuxième né de Rachel. Ou bien, peut-être l'auteur suppose-t-il une connaissance de l'histoire de Gn 34 où Siméon et Lévi sont présentés comme violents, tuant tous les habitants de Sichem.

**Le stratagème de Joseph et le retour vers Jacob :** Le fait que Joseph puisse faire cacher l'argent dans des sacs de blé semble présupposer la monnaie frappée, assez petite pour pouvoir être dissimulée dans des affaires de voyage, telle qu'elle va s'imposer dès l'époque perse. De nouveau, le texte effectue subtilement une identification entre Joseph et *'elohîm*. C'est Joseph qui a fait cacher l'argent, et les frères disent que c'est Dieu qui est à l'œuvre. Curieusement, après leur arrivée chez Jacob, on apprend que les frères découvrent à nouveau de l'argent. Le verset, qui parle de cette deuxième découverte (v. 35), est un ajout. Il interrompt très clairement la suite entre les versets 34 et 36, puisque Jacob ne répond qu'à la perte de ses fils Benjamin et Siméon.

### La deuxième descente des frères en Égypte (Genèse 43-44)

**La négociation du départ (43,1-14) :** On observe tout de suite le rôle important de Juda. C'est lui qui parle pour les frères et les défend, et non plus Ruben comme à la fin du chapitre 42. S'agit-il de deux strates différentes, ou veut-on montrer que Juda est bien plus « efficace » que Ruben ? Il pourrait dans ce cas-là s'agir d'une tentative pour renforcer les liens entre Joseph (la diaspora égyptienne), Juda (la province de Yehoud) et Benjamin (qui fait partie de la province de Yehoud). Au niveau du parallèle avec Gn 37, on peut remarquer que ce sont ici les frères qui ont repris le rôle de la caravane ismaélite en apportant les mêmes produits plus d'autres, et, à la place de Joseph, ils emmènent Benjamin en Égypte.

**Le séjour des frères auprès de Joseph (43,15-34) :** Puisque l'intendant de Joseph a relâché Siméon, les frères de Joseph sont au nombre de onze et se prosternent devant lui, comme il l'avait rêvé au chapitre 37.

Le repas, déjà annoncé au début de la rencontre avec l'intendant, constitue un point culminant dans cette rencontre avec Joseph encore incognito. La disposition des convives fait apparaître trois groupes : Joseph, ses frères et les Égyptiens. Si ce récit est adressé aux Juifs de la diaspora et si ceux-ci sont invités à s'identifier à Joseph, cette disposition reflète leur propre situation : ils se trouvent entre « Israël » et « l'Égypte », comme c'est le cas de Joseph dans cette scène. Perçus comme Égyptiens par leurs « frères », ils tentent néanmoins de maintenir les liens avec ceux-ci comme le fait Joseph en passant ses plats à sa fratrie. La remarque selon laquelle c'est une abomination (*tô'eba*) pour les Égyptiens de manger avec les Hébreux a souvent été mise en rapport avec une remarque d'Hérodote sur les coutumes sacrificielles des Égyptiens et leur ségrégation par rapport aux Grecs. L'histoire de Joseph refléterait-elle déjà, à l'instar du livre d'*Esther*, le début des discours anti-judéens ? On aurait alors un reflet de la situation de la diaspora égyptienne qui, tout en étant favorable à l'intégration, sait aussi les limites de cette intégration.

**Le départ (interrompu) vers Canaan (44,1-13) :** Joseph répète, au moment du départ des frères, la même stratégie que lors du premier voyage en faisant de nouveau cacher l'argent dans les sacs des frères, mais dans la suite ce motif ne joue plus de rôle. En effet, ce deuxième stratagème de Joseph sert à singulariser Benjamin en faisant cacher sa coupe dans le sac de ce dernier. On peut donc imaginer que l'ordre primitif de Joseph à l'intendant concernait seulement la coupe et qu'un rédacteur a ensuite rajouté l'idée de l'argent pour renforcer le parallèle avec Gn 42.

**Les deux interventions de Juda :** Juda, qui voulait vendre Joseph, est maintenant prêt à se substituer à Benjamin, pour que celui-ci puisse retrouver son père, parce qu'autrement son père mourra.

### La découverte de l'identité de Joseph et ses suites (Genèse 45)

**Joseph se donne à reconnaître :** Cela se produit deux fois, au v. 3 et au v. 4. Peut-être s'agit-il là d'une redondance et d'une emphase voulues, mais l'on peut aussi penser que les v. 3 et 4a ne font pas partie de la strate primitive (phénomène de la *Wiederaufnahme*), d'autant plus que Joseph sait déjà que son père est en vie, puisqu'il avait déjà posé la question lors de la première rencontre avec les frères.

**L'installation dans le pays de Goshen (v. 10) :** Le nom vient probablement de l'égyptien *Gsm* (cf. *Gesem* in LXX), un nom attesté depuis le VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère et surtout à l'époque saïte (672-525) en tant que nom d'un nôme, le 20<sup>e</sup> dans la partie est du Delta.

**L'invitation du Pharaon et le voyage des frères vers leur père (v. 16-28) :** Le chapitre 45 se termine avec l'implication de Pharaon dans la descente de Jacob. Il est possible que ce passage se soit trouvé à la fin de l'histoire originelle de Joseph qui contenait peut-être encore la descente de Jacob en Égypte, sa rencontre avec Pharaon et la réconciliation définitive des frères après la mort de Jacob.

### **Joseph invente le capitalisme (Genèse 47)**

Après la remarque sur Joseph fournissant de la nourriture à sa famille, intervient un épisode qui le montre seul face aux Égyptiens, sans qu'il y soit question de sa famille.

Ce passage sur l'enrichissement de Pharaon grâce à Joseph constitue un ajout. Il s'inspire des changements économiques qui se mettent en place dans le Levant et sans doute aussi en Égypte dès l'époque perse et, ensuite, sous les Ptolémées. On peut faire remarquer qu'à deux reprises, dans ce passage, on mentionne le pays d'Égypte et le pays de Canaan (v. 13 et 15) qui sont touchés par les mesures de Joseph, alors que le « dialogue » a lieu exclusivement avec les Égyptiens. Est-ce que cela peut refléter l'incorporation du Levant jusqu'à la hauteur du Liban dans l'empire des Lagides dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère ? Selon le texte massorétique du verset 21, Joseph transfère la population dans les villes ; cela pourrait refléter une urbanisation sous les Lagides, on pourrait aussi penser au peuplement d'Alexandrie, de Memphis et de Canope où séjourna la cour royale.

L'administration lagide voulait sans doute faire de l'Égypte un grand domaine aussi rentable que possible. Il devait donc être géré comme une vaste entreprise privée. L'homme le plus important du royaume était l'administrateur économique du royaume : on l'appelait le « diocète », le régisseur. Et, en Gn 47, c'est justement Joseph qui joue ce rôle. L'ajout de Gn 47,13-26 peut donc bien refléter les changements économiques à l'époque lagide que l'auteur veut attribuer, soit avec fierté, soit avec ironie, à Joseph.

### **La fin de l'histoire de Joseph (Genèse 50,15-26)**

Les derniers versets du chapitre 50, qui se situent après l'enterrement de Jacob en Canaan, contiennent tout autant la conclusion de l'histoire de Joseph que son intégration dans un contexte plus large qui est soit le Pentateuque, soit l'Hexateuque.

Pour les frères, la mort de Jacob met en question la réconciliation avec Joseph. Ils ont peur que Joseph applique maintenant une sorte de loi du talion pour leur rendre la pareille (faire du mal pour rendre le mal). La réponse de Joseph au v. 20 continue de laisser planer l'ambiguïté : « Vous, vous comptiez me faire du mal, Dieu a compté en faire du bien ». Souvent, on y voit le point culminant de l'histoire de Joseph, mais c'est une affirmation qui permet plusieurs interprétations. La question « Suis-je à la place de Dieu ? » reprend le thème de l'identification possible de Joseph et de *'elohîm* qui parcourt donc l'ensemble de l'histoire de Joseph.

**La mort de Joseph à l'âge de 110 ans (v. 22) :** Les 110 ans dépendent d'une idée répandue en Égypte, celle de la durée de vie des hommes exceptionnels et qui est attestée tout au long de l'histoire de l'Égypte. On la trouve également à l'époque saïte sur le sarcophage d'un général du nom de Potasimto et, encore, dans d'autres exemples jusqu'à l'époque hellénistique. Joseph meurt comme un Égyptien exemplaire, comme le montre aussi son embaumement.

COLLOQUE – ORAL ET ÉCRIT DANS L'ANTIQUITÉ ORIENTALE : LES PROCESSUS DE RÉDACTION ET D'ÉDITION

La littérature de l'Antiquité orientale se présente comme une littérature de tradition dont la composition et la transmission résultent de processus complexes, à la fois oraux et écrits. Dans les études bibliques, alors que le début du XX<sup>e</sup> siècle a été marqué par la recherche des traditions orales contenues dans les textes, de nombreux travaux récents, en lien notamment avec l'étude des manuscrits de Qumrân, se sont intéressés à la dimension scribale des textes afin de reconstruire les milieux et les pratiques de leurs scribes porteurs. Le développement et la transmission des traditions littéraires sont bien attestés en Mésopotamie, où plusieurs exemplaires de textes classiques, comme l'épopée de Gilgamesh, ont été mis à jour, séparés parfois par un écart de plusieurs siècles ; différents travaux ont souligné que des processus oraux sont également en jeu dans la transmission écrite et la transformation de ces traditions.

S'il existe un lien complexe entre oralité et écriture dans l'Antiquité orientale, celui-ci est expliqué de différentes manières dans la recherche, en fonction des genres littéraires des textes, de leurs contextes, et aussi des modèles théoriques que les chercheurs emploient pour comprendre le développement de la littérature ancienne. Faut-il par exemple penser à une évolution progressive allant de l'oral à l'écrit dans l'Antiquité ? D'autres modèles ont également été proposés, envisageant la cohabitation voire l'imbrication des deux dimensions, par exemple au travers de la mémorisation, la récitation ou la lecture des traditions mises par écrit. Comment et dans quelle mesure l'oralité joue-t-elle un rôle dans les processus de rédaction et d'édition des textes ? Est-il encore possible d'identifier des traditions ou des pratiques orales à l'arrière-plan des textes ? Existe-t-il des compositions uniquement scribales ? Peut-on identifier de manière précise les contextes sociaux des scribes impliqués (palais, temple, etc.) ? Dans la perspective comparatiste qui le caractérise, ce colloque a exploré les différentes modalités de l'articulation entre l'oral et l'écrit dans l'Antiquité orientale élargie, ainsi que ses implications pour une compréhension historique des textes. Les différentes contributions se sont livrées à un exercice difficile mais incontournable, celui de resituer les pratiques scribales à l'origine des textes qui nous sont parvenus au sein de leur contexte culturel, un contexte marqué par la prédominance d'une oralité dont la richesse reste en grande partie inaccessible.

COURS À L'EXTÉRIEUR – « *NEW PERSPECTIVES ON THE EXODUS STORY* » ;  
« *THE ORIGIN AND HISTORY OF THE GOD OF ISRAEL* » ; « *THE DATE  
AND THE FUNCTION OF THE JOSEPH NARRATIVE (AND BENJAMIN'S ROLE IN IT)* »

Université de Tel Aviv (Israël), trois cours de deux heures

The HB contains several texts that reflect a tradition according to which Yhwh was a god residing on a mountain a three days journey away from the land of Egypt. This

location fits nicely another tradition that places the encounter between Israel and its god in a Midianite territory. To this one may add four poetic texts that locate Yhwh in Seir or Teman. The motif of the Hebrews who want to sacrifice Yhwh in the wilderness, which occurs at several places in the book of Exodus, reflects a different tradition from the “official” Exodus tradition which is about a definitive departure of the Hebrews from Egypt. Although most of these texts underwent later reworking they conserve probably a historical memory that can be supported by extra-biblical evidence: Yhwh was, at the beginning, a “Southern god” residing in the wilderness.

## RECHERCHE

En lien avec le sujet du cours, les recherches de Thomas Römer ont avant tout porté sur le roman de Joseph ainsi que sur la formation du Pentateuque.

Les travaux d'Hervé Gonzalez, ATER, ont principalement porté sur l'analyse du thème de la guerre dans la deuxième partie du livre du prophète Zacharie (chapitres 9-14). Za 9-10, Za 12-13 et Za 14 se présentent comme trois scénarios qui décrivent l'attaque future de Jérusalem par des nations étrangères et la restauration de la ville qui suivra. Leurs divergences, significatives, suggèrent de les comprendre comme des réécritures successives qui déclinent un même thème selon des perspectives différentes. Cette insistance sur la future attaque de la ville sainte est originale dans la littérature prophétique ; Za 9-14 souligne ainsi l'instabilité politique à laquelle la ville devra faire face. Cet accent se comprend au mieux dans le contexte troublé du début de l'époque hellénistique, une période marquée par les nombreux conflits armés des souverains hellénistiques, dont un grand nombre a pris place au sein même du Levant contrairement à la plupart des conflits de l'époque perse.

## PUBLICATIONS

### LIVRES

DURAND J.-M., MARTI L. et RÖMER T. (dir.), *Colères et repentirs divins*, Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013, Fribourg/Göttingen, Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », vol. 278, 2015.

DE PURY A., RÖMER T. et SCHMID K., *La Genèse (l'Ancien Testament commenté)*, Paris/Genève, Bayard / Labor et Fides, 2016.

RÖMER T., *Les 100 mots de la Bible*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2016.

### ARTICLES

RÖMER T., « Joschija, Moses und Abraham als Erben Davids. Der Umgang mit der davidischen Dynastie in der persischen Zeit », in M. OEMING et P. SLÁMA (dir.), *A King like All the Nations? Kingdoms of Israel and Judah in the Bible and History*, Wien, LIT Verlag, 2015, coll. « Beiträge zum Verstehen der Bibel », n° 28, p. 85-101.

RÖMER T., « Hexateuch », *Encyclopedia of the Bible and its reception (EBR)*, vol. 11, 2015, col. 1002-1003.

RÖMER T., « Hiel », *EBR*, vol. 11, 2015, col. 1038-1040.

RÖMER T., « From deuteronomistic history to Nebiim and Torah », in I. HIMBAZA (dir.), *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and Greek Bible*, Fribourg/Göttingen,

Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », vol. 275, 2015, p. 1-18.

RÖMER T., « The Hebrew Bible and Greek Philosophy and Mythology. Some Case Studies », *Semitica*, vol. 57, 2015, p. 185-203.

RÖMER T., « Moses and the Women in Exodus 1-4 », *Indian Theological Studies*, vol. 52, 2015, p. 237-250.

RÖMER T., « The Joseph Story in the Book of Genesis: Pre-P or Post-P? », in F. GIUNTOLI et K. SCHMID (dir.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Forschungen zum Alten Testament », vol. 101, 2015, p. 185-201.

RÖMER T., « The Invention of History in Ancient Judah and the Formation of the Hebrew Bible », *WdO*, vol. 45, 2015, p. 255-272.

RÖMER T., « L'identité juive en construction et son rapport à la terre. La naissance du Pentateuque comme document fondateur du judaïsme », in J.-C. TENREIRO (dir.), *Juifs et protestants. Une fraternité exigeante*, Lyon, Éditions Olivétan, 2015, p. 58-69.

RÖMER T., « Yhwh peut-il changer d'avis ? Arbitraire, colère, repentir, compassion divins dans la Bible hébraïque », in J.-M. DURAND, L. MARTI et T. RÖMER (dir.), *Colères et repentirs divins*, Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013, Fribourg/Göttingen, Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », vol. 278, 2015, p. 313-324.

RÖMER T., « Beschneidung in der Hebräischen Bibel und ihre literarische Begründung in Genesis 17 », in M. JUNG, M. BAUKS et A. ACKERMANN (dir.), *Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn* (Studien zur Interdisziplinären Anthropologie) Wiesbaden, Springer, 2016, p. 227-241.

RÖMER T., « Le livre des Nombres. Colère dans le désert », *Le Monde de la Bible*, n° 216, 2016, p. 16-25.

RÖMER T., « Huldah. Hebrew Bible/Old Testament », *EBR*, vol. 12, 2016, col. 520-522.

RÖMER T., « Die Erfindung der Geschichte im antiken Juda und die Entstehung der Hebräischen Bibel », in M. Meyer-Blanck (dir.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14-18 September 2014 in Berlin)* (VWGTh 44), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2016, p. 37-57.

RÖMER T., « The Narrative Books of the Hebrew Bible », in J. BARTON (dir.), *The Hebrew Bible. A Critical Companion*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2016, p. 109-132.

RÖMER T., « Der Pharao als Gotteswortvermittler: Josia und Josef », in H. JENNI et M. SAUR (dir.), *Nächstenliebe und Gottesfurcht. Beiträge aus alttestamentlicher, semitistischer und altorientalischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag*, Münster, Ugarit-Verlag, coll. « Alter Orient und Altes Testament », vol. 439, 2016, p. 339-349.

RÖMER T., « “Par amour et pour garder le serment fait à vos pères” (Dt 7,8). Les notions du peuple de Yhwh et d'élection dans le livre du Deutéronome et la tradition deutéronomiste », in F. LESTANG et al. (dir.), *Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu. Réalisations et promesse*, Namur/Paris, Lessius, coll. « Le livre et le rouleau », vol. 51, 2016, p. 113-134.

RÖMER T., « Déportations, exils et découverte du Dieu unique », *Le Monde de la Bible*, n° 218, 2016, p. 38-47.

GONZALEZ H., « Colère et non-repentir de YHWH en Zacharie 1-8 », in J.-M. DURAND, L. MARTI et T. RÖMER (dir.), *Colères et repentirs divins*, Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013, Fribourg/Göttingen, Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », vol. 278, 2015, p. 31-48.

GONZALEZ H., « Javan (Hebrew Bible/Old Testament) », *EBR*, vol. 12, 2016, col. 791-792.