

L'Autre et la Bible hébraïque – une analyse sémiologique du dialogue interculturel

Claudine Korall

Résumé / Resumen / Abstract

Deux judaïsmes se côtoient dans les sources sacrées du peuple juif : le judaïsme biblique sondant la *Torah* ; et le judaïsme rabbinique suggérant, voire dictant, l'interprétation à suivre. Le judaïsme tardif œuvre principalement dans le souci de la veuve et de l'étranger, songeant moins à s'ouvrir à l'Autre, alors que le judaïsme plus ancien prône une ouverture à de nombreux Autres, dont plusieurs élus inattendus. La mise en évidence d'une cartographie de l'élection et de lieux de réécriture du rapport à l'Autre par le judaïsme tardif favorise le dialogue des religions, en rendant aux juifs la liberté de s'appuyer sur des lectures légitimes, plus anciennes que les *midrachim*, pour s'intéresser à l'Autre. Faisant appel à la sémiologie, l'analyse linguistique de la Bible hébraïque, l'anthropologie cognitive et la pragmatique interculturelle, cette étude scrute le texte biblique afin d'en extraire le dit et le non-dit : une analyse sémiologique du dialogue interculturel. Selon la formule de Roland Barthes (1985:297), nous imaginons "ce qui est narrativement scandaleux" en posant des questions surprenantes. Par l'exégèse des "récits de rêve" de Nabuchodonosor, Laban et Avimelekh nous mettons en évidence leur relation avec Daniel, Jacob, Rachel et Léa, Sarah et Abraham, Isaac, Rebecca et Ismaël, mais également la plus honnie des Autres, l'étrangère excrécée – la puissante Jézabel.

Dos judaïsmos se codean en las fuentes sagradas del pueblo judío: el bíblico, que palpita en la *Torá*, y el rabínico, que sugiere –o dicta– la interpretación a seguir. El judaísmo tardío se ocupa principalmente de la viuda y el extranjero y piensa menos en abrirse al Otro, mientras que el judaísmo más antiguo defiende una apertura a muchos Otros, entre ellos a algunos elegidos inesperados. La demostración de una cartografía de la elección y los lugares de reescritura de la relación con el Otro por parte del judaísmo tardío favorece el diálogo de las religiones y permite que los judíos se apoyen en lecturas legítimas, más antiguas que los *midrashim*, para interesarse en el Otro. A través de la semiótica, del análisis lingüístico de la Biblia hebrea, de la antropología cognitiva y de la pragmática intercultural, este ensayo examina el texto bíblico con el fin de extraer lo dicho y lo no dicho mediante un análisis semiótico del diálogo intercultural. En palabras de Roland Barthes (1985:297), imaginamos "lo que es narrativamente escandaloso" planteando preguntas sorprendentes. Mediante la exégesis de los "relatos de sueños" de Nabuchodonosor, Labán y Avimelec, destacamos su relación con Daniel, Jacob, Raquel y Lea, Sara y Abraham, Isaac, Rebeca e Ismael, pero

también con la más odiada de los Otros, con la extranjera vituperada, la poderosa Jezabel.

Two types of Judaism rub shoulders in the sacred sources of the Jewish people: the Bible, whose heartbeat can be heard in the *Torah* and the rabbinical writings which suggest –or dictate the correct interpretations. Late Judaism is primarily concerned with the widow and the stranger and thinks less about opening up to the Other, while older Judaism advocates an openness to many Others, including some one might not expect. The demonstration of a cartography of electedness and the rewriting of parts of the relationship with the Other by late Judaism encourages a dialogue of religions and allows the Jews to rely on legitimate readings, older than the *midrashim*, to delve into the Other. Through semiotics, the linguistic analysis of the Hebrew Bible, cognitive anthropology and intercultural pragmatics, this paper examines the biblical text in order to extract what was said and not said through a semiotic analysis of intercultural dialogue. In the words of Roland Barthes (1985:297), we imagine «what is narratively scandalous» thus bringing up surprising questions. Through the exegesis of the «dream tales» of Nebuchadnezzar, Laban and Avimelec, their relationship with Daniel, Jacob, Rachel and Leah, Sarah and Abraham, Isaac, Rebecca and Ishmael is highlighted, but also the relationship with the most hated of the Others, with the reviled foreigner, the powerful Jezebel.

Mots-clés / Palabras clave / Key Words

Judaïsme, sources sacrées, ouverture à l'Autre, dialogue des religions, interculturel, sémiologie, récit de rêve, *midrach*, Nabuchodonosor, Laban, Avimelekh, Daniel, Jacob, Rachel, Sarah, Abraham, Isaac, Rebecca, Ismaël, Pharaon, Jézabel.

Judaísmo, fuentes sagradas, apertura al Otro, diálogo interreligioso, intercultural, semiología, relato de sueño, *midrach*, Nabuchodonosor, Laban, Avimelekh, Daniel, Jacob, Rachel, Sarah, Abraham, Isaac, Rebecca, Ismaël, Pharaon, Jézabel.

Judaism, sacred sources, openness to the Other, interreligious dialogue, intercultural, semiology, dream tales, *midrach*, Nebuchadnezzar, Laban, Avimelekh, Daniel, Jacob, Rachel, Sarah, Abraham, Isaac, Rebecca, Ismaël, Pharaon, Jezabel.

Abraham, Isaac et Jacob entendent Dieu ; Moïse le rencontre en vis-à-vis ; le peuple hébreu, au pied du Sinaï, “voit les voix” (Exode xx, 15). De la Genèse au Deutéronome se noue le lien entre des ancêtres, un peuple et leur Dieu. Un lien fait de promesses divines, d’engagement humain – *naassé venichma* (Exode xxiv, 7) – passant par une révélation spectaculaire, un code social et moral, et une histoire commune. À travers ses personnages, la Bible hébraïque décrit l’attachement d’hommes et de femmes, exceptionnels ou quelconques, à l’égard d’un Dieu unique et l’éthique qu’il prône. Quant à Dieu, à condition que les enfants d’Israël respectent l’alliance et suivent sa voie, sa voix, ils seront pour Lui un peuple saint – *goï kadoch* (Exode xix, 5-6). La Bible ne se limite pas au seul récit du parcours d’un peuple élu. Cependant, l’élection même nous intéresse tout particulièrement. Qui se trouve marqué du sceau divin ? Qui en est exclu ? Connaissons-nous “la cartographie de l’élection” du récit biblique ? Quelle place est faite à l’Autre ? Qui d’autre aurait pu s’inscrire dans ce groupe d’exception ? En effet, les échanges privilégiés avec le divin ne se bornent pas à la descendance d’Abraham ou de Jacob, mais s’adressent aussi bien au roi Avimelekh, à Laban l’Araméen, au prophète Balaam et à d’autres. Dieu les interpelle alors même qu’ils ne s’inscrivent pas parmi les élus attendus. Faut-il revoir notre copie quant à cette liste ? Quel en serait l’intérêt... sinon la mise en évidence d’un dialogue interculturel présent dans les écrits. Cette ouverture à l’Autre existe dans le texte fondateur du peuple juif. Posons d’emblée une question délicate : si ces élus figurent dans le récit biblique, comment peuvent-ils être inattendus ?

La sacralité des cinq premiers livres, la *Torah*, surpasse en principe celle de tout écrit ultérieur. En principe. La réalité est plus complexe : la Tradition¹ s’est emparée de l’image de certains personnages présents dans la *Torah* et l’a remaniée à l’aide de récits, les *midrachim*.

Pour preuve, Laban est devenu un exécrationnable conseiller, plus funeste encore que le pharaon esclavagiste. Il ne faut pas laisser le feuillage de l’interprétation traditionnelle cacher le tronc biblique. Deux judaïsmes se côtoient dans les sources sacrées du peuple juif : le judaïsme *mikraïque*, biblique, sondant la *Torah* ; et le judaïsme rabbinique suggérant, voire dictant, l’interprétation à suivre. À bien des reprises, le sens des lois, déchiffré par les rabbins, gagne

en sagesse. Le judaïsme rabbinique œuvre dans le souci de la veuve et de l’étranger. Toutefois, son désir d’ouverture à l’Autre est assez restreint, pour des raisons compréhensibles après la chute de Jérusalem et la perte d’un espace souverain. *Nous aspirons à faire ressortir la dimension riche et plurielle du rapport à l’Autre* dans le judaïsme biblique. La mise en évidence d’une cartographie de l’élection et de lieux de réécriture du rapport à l’Autre par le judaïsme tardif favorise le dialogue des religions, en rendant aux juifs la liberté de s’appuyer sur des lectures légitimes, plus anciennes que les *midrachim*, pour s’intéresser à l’Autre. Enfant aîné des trois grandes religions monothéistes, le judaïsme n’est pas animé du besoin de connaître les récits de révélations ultérieures. Ces pages invitent à relire les liens entre Abraham, Sarah, Isaac, Jacob et leur entourage. Grâce à la marque de l’élection, à l’étude des échanges avec le divin, nous observons la place de l’Autre dans le récit.

Notre démarche fait appel à la sémiologie, l’analyse linguistique de la Bible hébraïque, l’anthropologie historique, l’anthropologie littéraire, l’anthropologie culturelle, la pragmatique interculturelle et aux sciences cognitives. Nous nous situons au croisement de ces divers champs de réflexion. Cette étude sonde, scrute le texte biblique afin d’en extraire le dit et le non-dit : une analyse sémiologique. Des épisodes sont corrélés ; des indices associent des récits chronologiquement éloignés mais proches par leur thème ; des questions surprenantes doivent être posées. Selon la formule de Roland Barthes (1985:297), nous imaginons “ce qui est narrativement scandaleux”. Retenons quelques principes de recherche issus de ces champs.

La pragmatique du “récit de rêve”

S’il est impensable de dissocier l’analyse du rêve d’un être humain de son parcours, de son vécu, il est tout aussi étrange de séparer le songe de son contexte. Ce cloisonnement risque d’altérer une partie de son message, car l’instant précis où le rêve interrompt la narration, où il rompt la “réalité” de l’histoire, peut être riche de sens. Le récit d’un rêve, inséré au sein d’une histoire, interagit avec toutes les autres séquences narratives.

¹ La Tradition majuscule renvoie au système.

Certains rêvent tandis que d'autres ne rêvent pas, certains comprennent le sens de leur rêve et d'autres s'adressent à des interprètes. Le rêve n'est pas offert à tous. Le problème surgit quand certains ne rêvent pas tandis que d'autres le font (Avimelekh et Pharaon). Le "non-rêve" devient un outil d'expression significatif.

Quand un texte annonce la présence d'un rêve, l'attention se porte le plus souvent sur le contenu du rêve. Or, la lecture des non-dits du "récit de rêve" nous invite à prendre en compte, à analyser minutieusement de nombreux éléments en apparence secondaires dans tel ou tel épisode. Il s'agit d'observer les détails qui semblent ne composer qu'un décor, une série accessoire de gestes ou de mots, pourtant porteurs de sens. Si le matériau du rêve n'est pas exclu de cette lecture, il en devient un élément parmi d'autres. Ainsi étudions-nous la mise en scène du rêve, la capacité du rêveur à comprendre le sens du songe par lui-même ou son besoin de recourir à un herméneute, etc. Lorsqu'un récit comporte plusieurs épisodes de rêve, un dialogue implicite s'instaure entre ces séquences oniriques et nous tentons de découvrir l'apport de ce sous-récit à l'ensemble du récit. En effet, des erreurs s'immiscent dans l'analyse d'un rêve sorti de son contexte, de son récit, écarté des autres échanges avec le divin.

Le modèle type du rêve

La forme minimale du modèle type du rêve se compose d'un sommeil, d'un songe puis d'un retour à l'état de veille. Mais, souvent, les séquences oniriques du récit sont plus élaborées et morcelées en fragments. D'une part, des objets et des personnages interviennent dans ce matériau du rêve ; et, d'autre part, le rêveur relate souvent son rêve à autrui. Notons les trois acteurs humains possibles dans un rêve. Le rêveur – **acteur A** – est assisté d'un herméneute – **acteur B** – qui décrypte le sens de son rêve et l'interprète. Ce message peut concerner soit le rêveur, soit l'interprète, soit une tierce personne, dit l'**acteur C**. Le morcellement du "récit de rêve" présente souvent des avantages pour l'histoire. La communication avec le surnaturel peut intentionnellement interrompre le rythme du récit. Dès qu'un message de ce type intervient, l'attente de rebondissements survient et l'intrigue s'ouvre à des développements inattendus. Le morcellement des phases de l'épisode accroît

la possibilité de jeu à chacune des étapes. Le rêveur peut ignorer l'interprétation du rêve proposée par l'herméneute ou suivre son conseil. Quant au non-dit de l'élection, observons son effet sur la répartition des actions. L'acte de communication avec le divin marque le rêveur d'un signe d'élection. En morcelant les étapes du rêve, l'auteur produit un acteur A – le rêveur – qui reçoit un message dont il ne comprend pas le sens sans l'aide de l'acteur B. L'ensemble A et B compose un message porteur de sens. Le premier n'avance pas là sans le second, et celui-ci n'éclaire pas le texte de ses connaissances tant qu'il ne possède pas le matériau brut du rêve. Ils sont complémentaires et dépendants. Par cette dépendance, une part du pouvoir du rêveur passe à son herméneute. Tous deux sont marqués du sceau divin, le premier par le choix céleste de sa personne, l'autre par la compréhension et l'explication du rêve. Ainsi le morcellement peut-il distinguer deux personnages par épisode de rêve au lieu d'un. La fragmentation des rôles répartit de la sorte sur ces acteurs la marque de distinction, le non-dit de l'élection. Ce sceau divin rejaillit aussi parfois sur l'acteur C, personnage sur lequel l'énoncé porte.

La sémiologie des indices

Notre thèse sur "les stratégies des non-dits et le discours d'insoumission" nous a menée à une *sémiologie des "récits de rêve"*. À l'origine, nous nous intéressions à la problématique de la relation face à l'autorité et à l'utilisation de non-dits comme outil de redéfinition de la liberté de parole de l'auteur/locuteur. En effet, notre étude des emplois du "récit de rêve" a découlé d'une recherche plus vaste sur les formes d'expression dont une personne dispose afin d'exprimer ses idées, ses connaissances, sans s'exposer de front à la critique ou au mécontentement de l'autorité, et sans renoncer pour autant à parler. Si un auteur choisit de défendre une idée contraire à ce qu'il peut librement affirmer, une partie de son art s'exprime dans sa façon d'insérer ce propos subtilement, entre les lignes de son œuvre. Il incombe aux lecteurs/auditeurs de recomposer les significations des séquences oniriques et l'usage qu'en aura fait l'auteur, en fonction de nombreux indices présents ou corrélés au songe. Nous guettons, par conséquent, des *indices pâles* ; ils sont ternes, mais assurément présents, en marge du premier regard. L'auteur/locuteur laisse entrevoir une rugosité dans son récit lisse et là se dissimule

le début du *filon signifiant* que nous devons suivre. Cette aspérité nous alerte. L'auteur prudent n'indiquera pas ces signes de manière évidente. Pour les trouver, il faut observer "les détails les plus négligeables", comme le préconise Carlo Ginzburg (1980). Notre contribution à la recherche des indices insérés entre les lignes a été *une méthodologie des non-dits*. Ici, nous trouvons utile de détailler deux techniques de non-dits :

Le jeu des occurrences multiples – Certains mots ou thèmes servent à créer un sous-récit. Ils isolent des épisodes du récit complet et appellent une lecture séparée de ces scènes. À l'aide de concordanciers ou de bases de données textuelles nous pouvons découvrir les autres séquences liées à un mot précis. Nous sondons ces pistes, et découvrons quelquefois ainsi des *filons signifiants*.

La rupture de cohérence – Dès l'instant où l'on attribue ou concède une cohérence à un texte, si long soit-il, nous sommes amenés à chercher les indices épars sur l'ensemble du discours. Cette approche de linguistique textuelle peut nous conduire à une collection d'éléments séparés par trente pages ; ou par soixante ans dans le récit d'une vie ; ou par plusieurs siècles pour la Bible. Nous sommes invités à rechercher la cohésion du sous-récit que construisent le ou les auteurs entre les épisodes du récit, et parallèlement à ces derniers. Dans certaines des scènes, l'auteur fait dialoguer ses protagonistes, qui reformulent un propos ou une idée présentée plus haut presque à l'identique. Cette infime nuance passe souvent inaperçue alors que la différence importe considérablement. Nous l'observerons dans le cas des deux récits de la mort de Naboth.

Le rêve biblique et l'écriture hébraïque

Le rêve laisse une trace sur le rêveur, un élément de pouvoir. Afin de bien comprendre les enjeux présents, il est utile de garder à l'esprit les rapports de communication entre humains et divins au cours des périodes antérieures à l'époque biblique (Jean-Marie Durand², et al.). À tout moment, un individu était susceptible de recevoir un message surnaturel, qu'il se devait de transmettre au souverain par l'intermédiaire d'un réseau de prêtres. Il ne se crée pas autour de la communication au divin une position de puissance durable pour le récepteur du message. Celui-ci jouit

d'un bref instant d'élection, comparable à celui qu'ont connu d'autres individus de son entourage. Dans ces sociétés, le message importe bien plus que le messager. La Genèse instaure un autre rapport entre le rêveur et Dieu. Le rêve transmet une information importante autant par son contenu que par son destinataire. Le rêveur est marqué du sceau de l'élection. C'est le *non-dit de l'élection par le rêve*. Le rêve hébraïque dans la *Torah*, les Prophètes, les Hagiographes et plusieurs livres apocryphes, s'inscrit dans une logique de révélation divine communiquant un message de vérité au rêveur ainsi renseigné. Ce système de distinction est possible dans le cadre d'un texte fini, agréé, sacralisé. Le problème des rêves se pose différemment dans les textes talmudiques, bien que ceux-ci soient issus du même groupe culturel et cultuel. Son traitement découle de l'expérience des rêveurs et des oniromanciens au contact de la réalité des individus. Les pages du *Talmud* abordant le fait onirique (traité *Berakhot*) ne font plus autant le lien entre le rêve et l'élection. Le rôle de l'interprète y est longuement débattu. *Berakhot* 55/B compare le déchiffrement du songe à la lecture d'une lettre. Si le rêve n'est pas décrypté, il ressemble à une missive qui n'a pas été lue ou, en araméen, *khelma delo mipshar keigarta delo mikreya*. L'approche talmudique de l'interprétation est livrée quelques lignes plus loin : *Kol hakhalômot holkhim akhar hapeh*, ce qui dit littéralement que "tous les rêves suivent la bouche" et, plus simplement, que la signification du rêve dépend de l'interprétation donnée. Si le sens attribué par l'interprète au matériau du rêve est mauvais ou néfaste, celui-ci se fera réalité car le décryptage du rêve entraîne sa concrétisation. Tant que le rêve n'est pas interprété, il n'a d'existence que virtuelle. Le souci premier du *débat talmudique* porte sur le lien entre le rêveur, l'interprète et la réalisation du rêve. La référence à Dieu, expéditeur du rêve renseignant l'élu, appartient au texte biblique. Ces deux approches ne font pas référence à la même idée du rêve : la plus tardive découle du vécu des rabbins de

² Jean-Marie Durand décrit dans son article la place de la divination et l'attitude des individus face au message divin depuis Babylone jusqu'à l'extrême Occident. Il aborde la prophétie et les rêves en Mésopotamie et réserve une grande part de son travail au *corpus* de textes issu des nombreuses tablettes à contenu prophétique retrouvées lors des fouilles de Mari, en Syrie. Nous renvoyons les lecteurs intéressés par les formes de mantiques dans l'Antiquité aux actes du colloque *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité* (1997).

l'époque du *Talmud*, en quête d'interprétation et curieux de constater sa réalisation, alors que l'objet de la première réside dans la transmission d'une information divine et l'apposition d'un sceau d'élection sur un rêveur.

La hiérarchie des différentes formes de mantique

Le rêve, la vision et la voix ne sont pas les seules formes de mantique du texte biblique. Certaines pratiques sont interdites aux enfants d'Israël bien que présentées comme opérantes, telle la nécromancie pour Saül. Il existe une hiérarchie des méthodes divinatoires licites. Dans des œuvres mêlant plusieurs types de messages provenant du divin, le personnage entendant un message d'une forme hiérarchique supérieure à celui d'un autre personnage jouira de même d'une marque d'élection supérieure. Ce classement hiérarchique nous est proposé par l'exégèse biblique³ pour un verset du Livre du prophète Joël. Il annonce un événement conséquent à la révélation divine : "Après cela, je répandrai mon esprit sur toute chair, si bien que vos fils et vos filles prophétiseront (*nibeou*), que vos vieillards songeront des songes (*khalômot yakhlemoun*) et que vos jeunes gens verront des visions (*khezionot*)." (Joël, III, 1.) L'exégèse de ce verset propose la hiérarchie des formes mantiques : 1) la prophétie – *névoua*, נְבוּאָה ; 2) la vision – *khazôn*, חֲזוֹן ; 3) le rêve – *khalôm*, חֲלוֹם ; 4) la vision de second type – *makhazé*, מַחְזָה . Les exégètes bibliques classent donc l'interpellation et la vision parmi les formes les plus élevées de l'échange divin. Le rêve ne vient qu'après ces deux modes d'échange. La tradition talmudique qualifie même le rêve de soixantième de la prophétie (*Berakhot* 57 B/4) et le sommeil représente un soixantième de la mort.

Une longue fréquentation des textes de la Bible hébraïque et de l'exégèse biblique nous dicte quelques principes de travail. La multiplicité de sens se superposant pour un seul verset est l'un des fondements de l'interprétation biblique. Il est dit que le Pentateuque possède soixante-dix visages, *shivim panim laTorah*. Nous rappelons un principe de travail issu de cette tradition : le *remez*⁴, ou indice, qui consiste à trouver les allusions auxquelles renvoie l'épisode étudié. L'indice, tel l'indice pâle, nous guide vers les *filons signifiants* par des rapprochements intertextuels entre les livres de la Bible hébraïque. En outre, nous soulignons une

singularité de l'hébreu, langue à racine trilitère qui se prête facilement à des jeux lexicaux de rapprochement de mots par l'interchangeabilité de la place des lettres. Une "analyse sémiologique des vêtements" de l'histoire de Joseph (Genèse 38-44), nous permet de démontrer que le mot "robe", formé des trois consonnes [S.M.L], est associé au sens du mot [S.L.M.] : *simla* se trouve proche de *shléma*, qui renvoie à "entière", "complète". Cet habit est porté par les personnages à la fin de leur parcours évolutif⁵.

L'Autre, le rêve et l'élection

Nous étudierons les récits de rêve de Nabuchodonosor, Laban et Avimelekh, afin de mettre en évidence leur relation avec Daniel, Jacob, Rachel et Léa, Sarah et Abraham, Isaac, Rebecca et Ismaël, mais également la plus honnie des Autres, l'étrangère exécrée – la puissante Jézabel.

Daniel et Nabuchodonosor ou la hiérarchie du divin

Le roi Nabuchodonosor adopte un comportement étonnant au sein même de l'histoire des "récits de rêve", en cela qu'il pousse le raisonnement de l'interprétation onirique à son extrême : exiger de ses experts en oniromancie l'interprétation du rêve sans leur en révéler le matériau. Ce roi impose un défi double à ses herméneutes : le décryptage de ses rêves, *khalômot*, ainsi que la capacité

³ Les lectures de l'exégèse biblique sont issues du recueil *Mikraot Gdolot* qui comporte Rachi, le plus grand commentateur biblique et talmudique, mais également l'apport de nombreux autres herméneutes. Les éditeurs varient, ainsi que les dates d'édition, car les *Mikraot Gdolot* peuvent être considérées comme relevant du domaine public. Le texte connu sous ce nom reproduit traditionnellement, sous sa forme la plus étendue, les commentaires de vingt-neuf exégètes, dont Nahmanide, Abravanel et Ibn Ezra.

⁴ Une tradition hébraïque tardive attribue au mot "*pardes*", ou "*paradis*", un sens relevant de l'anagramme des quatre niveaux de signification du texte biblique : le *Pa.R.De.S.* – *Pchat, Remez, Drach et Sod*. Ces diverses lectures du verset sont le sens littéral, le sens allusif, le sens allégorique et le sens caché.

⁵ Pour le détail de cette "analyse sémiologique des vêtements" de la famille de Jacob, voir mon article : "Le second sens d'un récit. Méthodologie et cas d'étude dans *La Quête du Saint-Graal*", 2007, p. 73-90.

d'en deviner la teneur, de reconstituer le contenu même de ces messages divins. Cette demande est unique dans le récit biblique. L'attitude du roi est perçue soit comme narquoise, soit comme révélatrice de son désarroi. En effet, le roi de Babylone refuse ou se trouve dans l'incapacité de révéler le récit de rêve car, selon certains commentateurs, il l'aurait oublié. Le dormeur se souviendrait du fait d'avoir été visité par des songes troublants mais, à son réveil, ceux-ci ne lui sont pas accessibles. Les devins, sorciers, magiciens et astrologues du roi qualifient sa requête de surhumaine, et répondent : "La chose que demande le roi est malaisée, et il n'est personne d'autre capable de la dévoiler au roi que les dieux, qui ne séjournent pas au milieu des mortels." (Daniel II, 11.) Toutefois, Nabuchodonosor ne cède pas à cet argument ; il persiste dans son exigence. Il appréhende l'aptitude divinatoire comme un accès illimité à la connaissance divine. Celui qui accède au décryptage du message divin peut aussi bien atteindre le matériau onirique.

À deux moments, le récit biblique introduit une preuve de la supériorité du Dieu d'Israël sur les divinités babyloniennes. La première découle de l'identité de l'interprète : Daniel réussira là où tous les autres ont échoué. La compétence de Daniel à retrouver le rêve royal glorifie son Dieu et fait la démonstration de Sa supériorité face à la multitude des dieux royaux : "Le mystère, dit-il, que veut éclaircir le roi, ni sages, ni devins, ni magiciens, ni astrologues ne peuvent le révéler au roi. Mais il est un Dieu au ciel, qui dévoile les secrets ; c'est lui qui a révélé au roi ce qui arrivera dans la suite des temps." (II, 27-28.) La révélation du songe convainc le roi de la supériorité de ce "Dieu des dieux" (II, 46-48).

La deuxième marque de supériorité du Dieu d'Israël se repère à son mode de réponse. Nabuchodonosor rêve et exige une interprétation. Daniel, le soir, demande à Dieu le contenu et le sens du rêve royal, et obtient la réponse la nuit même. En apparence, le rêve et son interprétation semblent symétriques ; or, Daniel reçoit une vision nocturne – *khesva di laïla*. Nous observons deux modes divinatoires – le rêve et la vision – et cette différence inclut un sens non-dit mis en avant par la hiérarchie des messages divins bibliques, la vision – *khazôn* – étant supérieure au rêve – *khalôm*. Au roi idolâtre, un rêve ; à l'homme de Dieu, une vision. Qui plus est, Daniel exige une information et Dieu obtempère !

Les acteurs sont ainsi classés selon la modalité des messages qu'ils reçoivent, et c'est le mode d'échange surnaturel, la vision, qui situe Daniel dans une position hiérarchique supérieure à celle du rêveur, le roi Nabuchodonosor.

Le rêve de Laban ou le respect de croyances et cultes différents

Nous pénétrons dans la vie de Jacob, Léa et Rachel quand ils décident de quitter la région d'Aram pour marcher vers Canaan, terre d'origine de Jacob (Genèse xxxi). Le patriarche considère que son beau-père, Laban, ne le regarde plus comme auparavant. Au sein de cet épisode, la séquence onirique permet la reconnaissance du divin non vénéré par le rêveur, marque de respect plus grande encore de ce message. En outre, nous observerons le choix du type de message surnaturel et l'intelligence de la décision divine.

Jacob s'enfuit lors d'une absence de Laban, qui revient dans un grand campement que tous ont déserté. Jacob est resté longtemps à son service. La décision de partir est confortée par l'accord des deux épouses et le soutien divin transmis à l'aide de songes – Jacob a des songes ou entretient des échanges avec son Dieu depuis la nuit du rêve de l'échelle, alors qu'il quittait Canaan (Genèse xxviii), quelque vingt ans plus tôt. Lors de ce départ, précise le texte, Rachel *vole* les divinités domestiques de Laban ; Jacob *vole* son cœur en lui cachant qu'ils partent.

Signalons deux *midrachim*, dont nous ne suivrons pas l'invitation interprétative, au sujet de Rachel et Laban. Gardons à l'esprit que le *midrach* freine quelquefois le sens émergent de la lecture du texte de la *Torah* quand il s'inscrit en opposition à lui ou altère la signification adoptée par la tradition postérieure.

- * Peu de personnages sont envisagés par le *midrach* avec plus de noirceur que Laban, dont le nom signifie "blanc". Pour le verset du songe, Rachi cite le traité talmudique *Yebamot* 63 qui explique l'interdit d'accueillir un geste gentil d'un homme mauvais : "Tout acte de bonté émanant d'un homme mauvais est source de malheur pour un juste."
- * Quant à Rachel, volant les *traphim*-pénates de son père à son départ d'Aram, le *Midrach Rabba Genèse*

(LXXIV, 5) suggère qu'elle voulait sauver Laban de ses actes idolâtres, ou protéger leur départ que les *traphim* auraient révélé à Laban. Cette interprétation suit le principe étrange et fascinant de la Bible hébraïque selon lequel des formes de mantiques interdites aux enfants d'Israël ne sont pas nécessairement perçues par le *midrach* comme dénuées de pouvoir divinatoire (Korall 2009). En composant cette interprétation du geste de Rachel, il la présente comme habitée de la certitude de l'efficacité du pouvoir de l'idole.

Laban découvre le départ de Jacob, il désire le rejoindre et atteint leur campement. Survient le rêve nocturne, *bekhalôm halaïla* : "Mais Dieu visita Laban l'Araméen dans un songe nocturne et lui dit : 'Garde-toi de parler à Jacob, en bien ou en mal' [du bien jusqu'au mal]." (xxxI, 24.) Laban retrouve son gendre et déclare venir sans intention belliqueuse, car Dieu lui a envoyé un rêve. Cependant, il lui reproche le vol de ses *traphim*. Sans connaître l'identité du voleur, Jacob déclare qu'il mérite la mort. Soulignons ce détail, au fondement du droit individuel aux croyances : sans vénérer ces *traphim*, Jacob condamne l'acte.

Laban dit à Jacob : "Qu'as-tu fait ? Tu as abusé mon esprit, et tu as emmené mes filles comme des prisonnières de guerre ! Pourquoi t'es-tu enfui furtivement, et m'as-tu trompé et ne m'as-tu rien dit ? Mais je t'aurais reconduit avec allégresse avec des chants, au son du tambourin et de la harpe ! Et puis, tu ne m'as pas laissé embrasser mes fils et mes filles ! Certes, tu as agi en insensé. Il serait au pouvoir de ma main de vous faire du mal, mais *le Dieu de votre père, cette nuit m'a parlé ainsi* : 'Garde-toi d'interpeller Jacob, soit en bien, soit en mal.' Et maintenant que tu t'en vas, parce que tu soupîres après la maison de ton père, pourquoi as-tu dérobé mes dieux ?" Jacob répondit en ces termes à Laban : "J'ai craint, parce que je me disais que tu pourrais m'enlever de force tes filles. *Quant à celui que tu trouverais en possession de tes dieux, qu'il cesse de vivre !* En présence de nos frères, examine ce qui t'appartient chez moi, et reprends ton bien." (xxxI, 26-32.)

Ce passage met en scène un respect réciproque du divin de l'autre : Laban accepte un ordre émanant d'une entité surnaturelle qu'il ne vénère pas ; et Jacob respecte les croyances de Laban, auxquelles il n'adhère pas.

Pourquoi est-ce là le mode de communication choisi par Dieu ? Le dialogue par interpellation divine est le type d'échange instauré entre Abraham, Isaac, Jacob et Dieu. Pourquoi le Dieu de Jacob communique-t-il avec Laban par un rêve nocturne comportant une interpellation brève et claire ? Nabuchodonosor ou le pharaon de Joseph (Genèse xLI) reçoivent un message onirique allégorique ; quant au pharaon de l'époque abrahamique (Genèse xII, 17-18), il est averti par des plaies terribles affligeant soudain sa maison. Dieu opte, ici, pour une formulation qui résonne clairement en Laban : la phrase énoncée dans le rêve rappelle celle prononcée, longtemps auparavant, par Laban lors d'un autre événement exceptionnel. Eliézer, le serviteur d'Abraham, décrit à Laban les signes divins qui font de Rébecca, sœur de Laban, l'élue et la promise d'Isaac (Genèse xxIV, 13-14, 17-22, 33-48). Après avoir écouté les présages et les signes, Laban déclare : "La chose émane de Dieu même ! *nous ne pouvons te répondre ni en mal ni en bien*. Voici Rébecca à ta disposition, prends-la et pars ; et qu'elle soit l'épouse du fils de ton maître, comme l'a décidé l'Éternel." (xxIV, 50-51.) L'énoncé de ces mots relie deux épisodes majeurs de départ de filles araméennes vers Canaan. Dieu recourt aux paroles de Laban afin de lui indiquer le comportement à adopter. Laban saisit le sens du rêve envoyé sans l'aide d'un interprète. Lors de son dialogue avec Jacob, il relate le songe comme un message divin, reçu, reconnu et accepté. En effet, Laban agit dans le respect d'un signe émanant du divin, et cette déférence constitue l'un des sens non-dits du rêve dans cette rencontre : le respect de la divinité d'Autrui, de la différence. En outre, ce personnage ambigu est aussi bien rêveur qu'interprète, ce qui le positionne à un niveau hiérarchique élevé car, par son rêve, Laban se situe à un niveau suffisant de proximité avec le divin. Nul besoin d'un messenger intermédiaire comme être de médiation, d'un ange. Le rêve fait partie de sa tradition de mantiques. Le texte montre la perspicacité divine, car Laban entend la mise en garde. Certains pourraient arguer qu'un polythéiste peut s'ouvrir à cette voix divine, qui n'en est pour lui qu'une parmi d'autres. Mais le récit offre un dialogue présentant aussi la perspective du monothéiste, Jacob.

N'oublions pas que les rêves viennent aux personnes capables de les entendre, comme nous le verrons en étudiant le songe d'Avimelekh.

La séparation et l'univers de l'Autre

Tout au long de leur rencontre finale, nous observons entre Jacob et Laban une forte tension, faite de colère et de suspicion. Pour autant, leur dialogue révèle un respect mutuel. Même le Dieu de Jacob opte pour une formulation compatible avec l'univers des signes de Laban. Cette démarche de respect de l'Autre, dans sa différence, est à souligner chez ces interlocuteurs habités de sentiments inamicaux. Ce texte ne cesse de surprendre, avec d'une part Laban acceptant de respecter un ordre donné par une divinité étrangère à son univers religieux et Jacob condamnant le vol des pénates ; et de l'autre Rachel, irrévérencieuse face à ce père peu aimé et peu respecté (Korall 2009, 2010). La face publique de Jacob, sa conduite responsable font entendre une voix à suivre. Rachel, dont les échanges avec son père ont intéressé force chercheurs, laisse perplexe. Cette relation asymétrique entre Jacob, Rachel et Laban serait-elle déjà présente dans le verset précisant que Jacob dérobe le cœur de Laban ? Ces quelques mots invitent une inférence : le père aurait dû être peiné du silence de ses filles – ce que dément le texte, “Et Jacob vola le cœur de Laban l'Araméen en s'enfuyant sans rien lui dire.” La mise en parallèle des vols n'indique-t-elle pas que le personnage capable d'accéder au cœur de Laban est le neveu, le fils de sa sœur Rébecca, cet étranger au culte différent ?

Laban et Jacob vont sceller un pacte de non-agression et se séparer (Genèse xxxi, 43-54). Cette scène survient après que Laban ne retrouve pas les *traphim*. Jacob s'empporte, et lui rappelle ses années de dévouement face à une grande versatilité. Laban marque sa relation de possession envers ses filles et sa descendance : “Ces filles sont mes filles, et ces fils sont mes fils, et ce bétail est le mien ; tout ce que tu vois m'appartient.” Toutefois, le processus de détachement s'opère par une parole dite, des rituels de confiance (“Ils prirent des pierres, et en firent un monceau et l'on mangea là, sur le monceau”), des liens prenant les dieux à témoin (“Puissent nous juger le Dieu d'Abraham et le Dieu de Nakhor, les divinités de leur père”). Pendant que se dénouent les liens de possessivité, se noue l'alliance des hommes qui s'éloignent, se séparent. Dieu en sera le témoin : “L'Éternel sera présent entre nous deux, alors que nous serons cachés l'un à l'autre. Si tu outrageais mes filles ; si tu associais d'autres épouses à mes filles, nul n'est avec nous ; mais vois ! Dieu est témoin entre moi et toi !”

À trois reprises, le rite souligne ou consolide le sentiment d'acceptation de la différence :

1. La première instance est posée par la référence géographique : Laban est nommé *Laban l'Araméen*. Face à lui figure la lignée d'Abraham qui a quitté cette région, traversé les rivières et les déserts, et s'est installée en Canaan, sur l'autre bord de la rive, d'où son nom *Abraham haIvri*, Abraham de l'autre rive. Jacob retourne vers l'autre rive, Laban reste là, sans changer.
2. Deux sont les noms des dieux des ancêtres invoqués comme juges du pacte entre Jacob et Laban (xxxii, 53) : le Dieu d'Abraham et le Dieu de Nahor. Nahor et Abraham étaient frères. Cet accord se revendique de deux concepts divins : Abraham rejette le Dieu de son père Terah, tandis que son frère reste fidèle à la tradition paternelle.
3. La diversité des langues, la toponymie, signe le troisième pan de l'acceptation de la différence. Laban et Jacob concluent une alliance et nomment le lieu de ce pacte “pierre de témoignage“ : pour Jacob, en hébreu, *gal-ed* ; et pour Laban, en araméen, *yegar-sahadoutha*. Ces deux traductions figurent dans le texte biblique.

Le message interculturel et interculturel du départ de Jacob de chez Laban

Nombreux ne retiennent de cet épisode que l'aigreur et l'agressivité de Laban, entravées par l'ordre onirique ; et la séparation entre le père et ses filles et fils. Ils évitent de regarder la souffrance de l'homme acrimonieux, la violence d'un départ secret, l'étrangeté du vol des *traphim* et du comportement de Rachel, et plus particulièrement la soumission de Laban à l'ordre du Dieu de son neveu. Le texte ne fait pas ressortir la leçon donnée par Laban sur la façon respectueuse de se quitter (malgré des reproches) ; non plus qu'il n'explique l'idée de respect des croyances différentes. Cette signification émerge en non-dit par une lecture conjointe des passages relatifs aux formes de manique. Deux éléments construisent ce sens : le comportement des protagonistes et le choix des mots et du type de message divin. Laban commence par une déclaration concernant le Dieu de Jacob, et son gendre lui répond avec

respect et sérieux sur le vol des dieux. Bien qu'ils ne partagent pas leurs croyances réciproques, ils les respectent. Un dieu de plus ne perturbant pas nécessairement un Laban polythéiste, les exemples à suivre sont celui de Jacob, qui reconnaît le droit à un culte différent ; et celui de Dieu, qui s'adapte à son destinataire en choisissant d'envoyer pour message les paroles prononcées par Laban auparavant, une communication divine prenant en compte l'univers du destinataire.

Gardons à l'esprit qu'un personnage noirci à l'excès révèle probablement une réécriture politique. Ce Laban n'est pas le personnage des textes rabbiniques ou du récit de la Pâque, la *Haggada*. En ce texte ancien, nous trouvons une intention politique de création de frontières culturelles, sociales, culturelles entre personnes résidant à proximité les unes des autres.

Le rêve du roi Avimelekh ou l'analyse de capacités de vision

Selon notre méthode d'analyse des "récits de rêve", nous suivons un filon signifiant dans un ensemble plus vaste et discernons plusieurs séquences oniriques qui peuvent créer un sous-récit pertinent pour une étude ciblée. Au rêve d'Avimelekh nous associons des épisodes épars dans l'ensemble de la Genèse et liés par l'intrication de plusieurs thèmes. Sans leur juxtaposition, nous ne pourrions saisir les non-dits de ce sous-récit. Ces passages nous ouvrent à une réflexion sur la vision, la sexualité et la transmission de la connaissance qu'une lecture isolée du rêve d'Avimelekh n'offrirait pas. Ce songe et son sous-récit abordent la notion d'aptitude à l'écoute du message divin. Le récit met en regard le rêve d'Avimelekh et le don de vision d'Abraham. Cette dimension du regard en miroir de deux protagonistes est récurrente. Certaines visions relèvent du prophétique, d'autres de l'humain, d'autres de la divination idolâtre. Elles peuvent soit dévaster et transgresser, soit transcender telle une vision inspirée.

À trois reprises, le récit biblique de la Genèse met en scène un époux faisant passer son épouse pour sa sœur : lors de l'arrivée d'Abraham en Égypte suite à une famine en Canaan (chapitre xii), lors de son arrivée à Gherar (chapitre xx), et lors de l'arrivée d'Isaac à Gherar, dans le royaume

des Philistins, suite à une autre famine en Canaan (chapitre xxvi). Ces épisodes répètent le schéma suivant : le mari arrive en terre étrangère avec son épouse, une femme d'une grande beauté ; il la présente comme sa sœur ; le roi du pays l'épouse ou risque de le faire ; et un message, surnaturel ou autre, révèle au roi le lien marital qu'il ignorait ; l'épouse retourne auprès de son époux. En étudiant les variations autour de ce schéma, nous proposerons une explication au choix du type de message d'alerte envoyé au roi.

Le frère et la sœur – Abraham et Sarah chez les Philistins

Les événements précédant le rêve d'Avimelekh sont les suivants : Abraham et son épouse Sarah s'installent à Gherar, et Abraham dit de son épouse : "Elle est ma sœur." Il n'y a pas d'erreur de syntaxe quant au pronom personnel "elle". C'est une formulation adressée à Sarah autant qu'à l'auditoire, ceux-ci étant Avimelekh ou ses envoyés. Sur ce, Avimelekh, roi de Gherar, envoie quérir Sarah. La nuit suivante, il rêve (xx, 1-18). Dieu l'interpelle pour lui annoncer sa mort pour avoir pris cette femme à son mari. Le roi se défend. D'un ton indulgent Dieu reconnaît la pureté de son cœur, et lui conseille d'en parler à l'époux, qui est "un prophète". Ce don d'Abraham lui permet aussi de savoir que Sarah n'a pas commis d'adultère.

Le dialogue entre le rêveur et son interprète est porté par deux mots du récit : la vision et la crainte. "Qu'as-tu vu ?" demande le roi à Abraham. Avimelekh suppose l'existence d'un événement qu'il ne peut discerner et auquel Abraham réagit lorsqu'il choisit de dissimuler le lien marital. Et Abraham explique dans sa réponse que l'absence de *crainte divine* l'a poussé à prononcer cette parole. Abraham prévient ainsi le risque de se faire tuer du fait de la beauté de Sarah. Ce comportement est une réaction à ce lieu, à ce temps où une belle épouse devient une menace pour la vie de son conjoint. Les deux mots fondamentaux se composent des quatre mêmes lettres, *raïta*, tu as vu, et *yirat*, crainte : [R.A.I.T] et [I.R.A.T]. Déjà, quelques versets plus haut, les mots 'effrayé' et 'voir' s'écrivent et se lisent de la même façon dans la forme *yireou* – ils verront, ou ils craindront. Ces mots fondamentaux dans leurs désinences sont là soit homonymes, soit composés par les mêmes

lettres dans un ordre différent, et seuls onze mots les séparent. “Qu’as-tu vu ?” demande le roi. “J’ai noté une absence de *crainte divine*”, lui répond le prophète. L’exégète Rachi propose le commentaire suivant pour “il n’y a pas de crainte de Dieu” : un aubergiste visite une ville étrangère pour ses affaires ; les habitants ne s’intéressent pas à son commerce, mais lui demandent si la femme à ses côtés est sa sœur ou son épouse. Il conclut que “c’est un lieu sans crainte divine” et explique l’émergence du sentiment de menace quand le regard est posé sans soumission à une autorité, une règle ou une éthique de vie.

Observons les comportements des protagonistes. Avant de parler à Abraham, le roi s’adresse à sa suite et lui fait part de l’effrayant message. S’il ne restitue pas Sarah à son époux, tous mourront. Redoutant la menace divine, il transmet sa peur. Sa suite est animée des mêmes craintes. Après clarification auprès des époux, le roi témoigne de grandeur : son injonction donne à Sarah la liberté de regarder les gens en face, de s’exposer à leur regard. Sarah n’a plus de crainte à éprouver : *yireou* sans *yira*, elle acquiert un statut privilégié. Quant au mari, il n’est plus mis en danger par sa beauté. Avimelekh apprend la leçon portée par le rêve, il en a la capacité. Celle-ci peut rester pour certains inaudible, incompréhensible, mais elle sert ici à un roi autant qu’à son entourage. Nous remarquons dans l’épisode d’Avimelekh la trace de l’expérience de Sarah et Abraham chez les Égyptiens près de vingt-cinq ans auparavant. Lorsque les deux époux arrivent chez les Philistins, Abraham leur prête les débordements de désir alors notés parmi les Égyptiens. Il agit par prudence, mais offense son hôte. Abraham doit tirer les enseignements de cette erreur ; il découvre un univers où plus de retenue existe.

La particularité du roi par rapport au pharaon se situe dans la prise en compte de la parole énoncée par Sarah. À la suite de la semonce divine, il se défend en précisant qu’Abraham lui avait présenté Sarah comme sa sœur, et ajoute après avoir interrogé Sarah. “*Et elle, elle aussi, a dit : ‘Il est mon frère’*”. Ce double interrogatoire ne laisse pas de surprendre. Le roi ne se limite pas à s’enquérir auprès de l’homme. Agir avec tant de déférence envers une femme le rend exceptionnel. Son comportement ultérieur reste cohérent quand il assure Sarah de son droit à regarder le monde sans devoir cacher son visage.

Que déduisons-nous du mode de communication choisi entre Dieu et le roi ? S’il rêve, cela implique que ce mode d’échange, d’ordre supérieur dans la hiérarchie des mantiques, lui est accessible. Le roi jouit d’une attention divine rapprochée et se trouve marqué par ce dialogue. La leçon de modération enseignée par un rêve composé de paroles fermes mais rassurantes venues de Dieu, et sa mise en garde face à l’étranger, passent également à sa suite qui réagit comme lui. Tous évoluent grâce au rêve royal. Nous en verrons la portée plus loin. Avimelekh doit cependant recourir à un interprète pour l’explication des motivations du rêve. Sans son intervention, Avimelekh serait perdu. Il doit apprendre d’Abraham ce qui a poussé l’époux à s’effacer du lien marital, car il ne comprend pas par lui-même la raison de leur réponse. Mais sa perplexité est la preuve de l’erreur d’Abraham. Si le roi doit écouter Abraham, de son côté le prophète doit entendre la stupeur, observer l’effroi du roi, et accepter ses reproches. La surprise du roi révèle également la hâte du prophète à projeter sur les Philistins un excès d’ardeur sexuelle “à l’égyptienne”. Toutefois, Abraham pouvait-il se risquer à la confiance en se déclarant l’époux d’une femme belle dans cette contrée inconnue ? Pas vraiment. À travers lui, nous apprenons les variantes, les nuances.

Le frère et la sœur – Abram et Saraï chez les Égyptiens

Dans la Genèse (xii, 10-20), l’épisode égyptien se situe bien avant le rêve philistin et n’inclut pas de songe. Abraham et Sarah arrivent en Canaan, puis survient une famine. Cette première séquence ressemble à la famine en terre philistine, sous une forme plus intense, rapide et violente. Les Égyptiens regardent, regardent à nouveau. La femme est belle. Il y a un abus des yeux, une fixation, une acuité excessive. Le texte dégage une grande agressivité. Au reste, le verbe *toukakh*, décrivant la façon dont Sarah est “menée” auprès de Pharaon, est au passif et accentue cette dimension de l’acte. Ce verbe d’enlèvement réduit le patient au plan d’un objet : une femme annihilée est emportée chez Pharaon. Le roi égyptien ne reçoit pas de révélation par un message onirique. La ressemblance entre les épisodes philistin et égyptien nous invite à nous interroger sur l’absence de transmission d’un message divin par le songe. Toutefois, un message est envoyé et compris par Pharaon, qui rend Sarah.

Voici les hypothèses permettant d'expliquer le choix de la méthode utilisée : La première s'inspire des recherches faites par de nombreux spécialistes de la période antique et rassemblées dans les actes du colloque *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité* (1997). Si la vie d'un individu se dégrade soudain, celui-ci sollicite l'aide divine afin que lui soit révélé l'élément qui dérègle le présent. Nous n'avons pas la preuve d'un tel acte de sollicitation dans le texte biblique, mais nous pouvons imaginer la forme de réflexion suivante : si de terribles plaies affligent soudain la maison de Pharaon, il peut supposer, selon la logique divinatoire en vigueur, qu'un élément perturbe l'harmonie antérieure. Le roi peut attribuer ce dérèglement à l'arrivée de Sarah. Il en déduit que la dissimulation du lien marital est la cause du problème. La deuxième supposition rappelle ce que nous avons observé chez Laban. Le message divin prend la forme la plus *facilement* reconnaissable par celui qui doit le comprendre. Pharaon opère le rapprochement entre ses souffrances et la cause du fléau. Finalement, le choix de la forme de mantique indique la capacité du récepteur à changer. Le rêve et son interprétation surviennent là où ils peuvent être entendus, où ils pourront évoluer en un dialogue. Le songe apparaît à Avimelekh, qui interroge Abraham. Le rêve et les interprétations onirique et sociologique données par Abraham ont suscité le changement espéré, non seulement en Avimelekh, mais aussi parmi sa suite. Rien de tel dans la réaction du Pharaon. Serait-ce inhérent à leur mode de vie ? Serait-ce parce qu'ils ont été trompés par Abraham ? Serait-ce un jugement du couple qui opte pour la dissimulation ? Pouvaient-ils risquer un autre choix ? Dans l'épisode présent, aucun espoir de non-violence n'est à attendre de la part des Égyptiens. L'unique solution est la fuite. L'offre de Pharaon de les escorter hors d'Égypte exprime, soit son manque de désir de protéger les étrangers, soit son incapacité à les défendre face aux ardeurs égyptiennes. Le seul lieu à l'abri des Égyptiens est hors de l'Égypte. Le récit nous invite à conclure que Pharaon n'est pas accessible à des messages divins oniriques, et qu'en conséquence il ne jouit pas d'un statut d'élection.

La demande d'Abraham à son épouse de se faire passer pour sa sœur en interpelle plus d'un de nos jours encore, et suscite parfois de vives réactions à son encontre. J'ai traité ailleurs cette erreur d'analyse (2010). Certains ont proposé cette idée saugrenue : le mari demande à son

épouse de se dire sa sœur juste avant d'entrer en Égypte, pays où les pharaons épousaient leur sœur. Nous ne pouvons interpréter sous cet angle la requête d'Abraham. Le pharaon n'aurait pas projeté le lien sœur-épouse sur des mortels alors que son mariage est l'alliance de deux réincarnations divines ! En somme, la critique, le jugement de valeur envers Abraham, écarte de nombreux détails essentiels – parmi lesquels le plus important pour le patriarche et la matriarche du monothéisme : ils se vivent accompagnés d'un allié divin en qui ils ont foi.

Le frère et la sœur – Isaac et Rébecca chez les Philistins

Le dernier cas d'un époux dissimulant un lien conjugal concerne Isaac et Rébecca. Une seconde famine sévit en Canaan et ils partent habiter parmi les Philistins. Cet épisode sans rêve rappelle les deux précédents : référence est faite aux temps d'Abraham, à l'autre famine et à l'Égypte, ainsi qu'aux puits creusés à cette époque ; Avimelekh est roi de Gherar (Nahmanide suppose que le terme "Avimelekh", signifiant "mon père est roi", est un titre royal, tout comme l'est "Pharaon") ; Dieu renouvelle à Isaac les promesses faites à son père.

Des formes de vision viennent à Isaac et à Avimelekh. En premier lieu, Isaac reçoit la vision de son Dieu, qui le prie de ne pas partir pour l'Égypte et lui promet la prospérité pour sa descendance et pour les nations à venir. Isaac ne répond pas en mots mais en actes, il obtempère et s'installe dans le pays de l'ancien allié de son père, Avimelekh.

Les habitants du lieu s'enquérant au sujet de sa femme, il dit : "Elle est ma sœur", car il n'osait dire ma femme : "Les gens du lieu pourraient me tuer à cause de Rébecca, car elle est d'une grande beauté." Or, il y demeurerait depuis longtemps lorsque *Avimelekh, roi des Philistins, regardant par la fenêtre vit Isaac caresser Rébecca sa femme*. Avimelekh manda Isaac, et dit : "Assurément, c'est ta femme ; comment as-tu pu dire : 'Elle est ma sœur !' Isaac lui répondit : "Parce que je me disais: Je pourrais périr à cause d'elle." Avimelekh dit : "Que nous as-tu fait là ! Peu s'en est fallu que l'un de nous n'ait couché avec ta femme, et tu nous aurais rendus coupables."

Tradition ou sagesse, Isaac présente Rébecca comme sa sœur. Il éprouve des craintes, car elle est belle. Les deux mots sont de nouveau réunis. Et dans ce récit sans rêve apparent, nous allons dévoiler où celui-ci se cache. À cette fin, analysons un verset où le regard se fait intrusif :

- En premier lieu, les verbes *transpercer* et *envahir* : Avimelekh est roi des Philistins, ou *Plishtim*. Ce mot, pris de *P'lechet*, dérive de la racine trilitère [P.L.Š.]. Le verbe *palash* signifie “envahir” et renvoie à celui qui fait irruption en empiétant sur le territoire d'autrui.
- Souverain quelque peu envahissant, Avimelekh regarde par la fenêtre en transperçant, en “rendant apparent” : *vayashkef*, verbe qui dérive de la racine trilitère [Š.K.F]. Ce mot comporte le sens de voir au-delà – dans le ciel, au-delà des collines, au-delà d'un cadre comme celui d'une fenêtre. La transparence est un sens présent de *vayashkef*, car *shakouf* signifie “transparent”. Le regard traverse, dépasse et dévoile.
- Le troisième élément de ce verset contribue à nous orienter vers le sens caché de rêve, car le mot pour fenêtre ne diffère du mot rêve que par sa finale : *khalôn* pour *khalôm*. Si l'interchangeabilité de la finale *n* et *m* est courante en araméen et dans le Talmud, elle est plus rare dans la Bible. Toutefois, ces éléments invitent à la comparaison par l'idée d'un seuil entre espaces physiques et intérieurs.

Cet épisode ne comporte pas de violence faite au couple. Nul besoin d'intervention divine. Le second Avimelekh découvre le lien véritable se faisant voyeur qui transperce un espace par la fenêtre et observe un acte privé entre Isaac et Rébecca. Cet acte n'appartient pas au répertoire des relations fraternelles. Le texte mentionne Isaac réjouissant Rébecca – la faisant rire, la stimulant – *metsakhek*. Avimelekh reproche à Isaac d'avoir dissimulé leur lien véritable. Ce blâme rappelle l'observation du précédent roi philistin à Abraham, qui n'avait pas osé dire la vérité. Le roi des Philistins, sous Isaac, aborde le risque encouru par lui et ses hommes sous un angle irréal : “Peu s'en est fallu.” Comme aucun Philistin n'a mal agi, la frayeur du roi ne provient pas d'actes réels, mais du risque auquel Isaac les a exposés. Ce roi-ci ne doit plus recevoir de message divin, l'échange des rapports est humain et la leçon vient

de l'interaction normale. Si Avimelekh doit commettre un abus et rendre les séparations transparentes, cela provient du voile apposé par Isaac qui ment sur son mariage. L'excès de regard traverse l'excès de dissimulation et rétablit l'équilibre. Après la révélation du lien unissant Isaac et Rébecca, cet Avimelekh prononce également une injonction mettant les époux à l'abri des menaces et de la crainte que connaissent les étrangers. Il nous semble possible de voir dans la révélation par des moyens humains du lien unissant les époux une conséquence de la leçon apprise par Avimelekh à l'époque d'Abraham. Les Philistins de la génération d'Abraham ont compris, et la génération suivante ne doit plus subir ni maux ni rêves effrayants.

Le thème de la stérilité et de la fécondité acquise ou retrouvée intervient dans ces trois épisodes. Dans le récit d'Isaac, la fécondité passe aussi à la terre. Il sème et récolte – au centuple même ! À cette fin, il lui faut de l'eau. Mais les Philistins l'envient et préfèrent empêcher l'afflux d'eau en bouchant les puits creusés à l'époque d'Abraham. La jalousie est trop puissante. Ils optent pour l'aridité. Les puits sont une métaphore de Dieu et de la connaissance, “la source d'eau vive” (Jérémie II, 13). En les obturant, les Philistins interrompent la transmission. Le désir suscité par une femme s'est reporté sur la convoitise des biens matériels d'Isaac. Les puits emplis de poussière peuvent représenter une leçon finalement oubliée.

Les trois épisodes décrivent des cas assez semblables, qui nous mènent à la lecture de divers comportements face à l'étranger marié à une belle épouse. Notons la progression dans cet apprentissage de la maîtrise du regard porté sur la femme de l'étranger. À chacun son message, révélateur de son ouverture propre. En Égypte surviennent les plaies, violentes, et aucune sécurité n'est possible pour les étrangers. La fuite est seule envisagée. À Gherar, le séjour est prolongé et, suite à une leçon dispensée à l'aide d'un rêve et de maux, les étrangers sont accueillis. Pour Isaac, la leçon de la génération philistine précédente a été apprise. Il suffit du regard, d'une révélation par la vision perçante du roi, et de la frayeur que suscite la vérité, pour que celui-ci enjoigne à son peuple le respect et l'accueil des étrangers. De ces épisodes décrivant la menace suscitée par la beauté de l'épouse, nous déduisons la situation en Canaan. Pour Abraham et Sarah, ainsi que pour Isaac et Rébecca, il fait bon vivre en Canaan car, là, leur relation maritale ne doit pas être celée.

La jouissance des deux frères – Isaac et Ismaël

Un verbe, *metsakhek*, ne figure qu'à deux reprises dans tout le récit biblique. Ce jeu des occurrences multiples nous interpelle d'autant qu'il concerne chacun des fils d'Abraham. Le texte tient à nous signaler deux comportements, l'un louable et l'autre inscrit comme blâmable. Or, ce que nous y voyons est l'écriture politique présentant l' élu du récit. Ce rapprochement par un lien lexical juxtapose les modes d'activité sexuelle des deux frères. Ces deux façons de concevoir l'acte se situent aux extrémités d'un axe : la première, la procréation, est interprétée comme conforme à la règle biblique ; la seconde, l'acte non procréateur, est condamnée. Il s'agit en somme de la sexualité fécondante face à l'acte inutile, car stérile. "Sarah vit le fils de Hagar l'Égyptienne, que celle-ci avait enfanté à Abraham, se livrer à des railleries (*metsakhek*), et elle dit à Abraham : 'Renvoie cette esclave et son fils ; car le fils de cette esclave n'hériterait point avec mon fils, avec Isaac.' La chose déplut fort à Abraham, à cause de son fils. Mais Dieu dit à Abraham : 'Ne sois pas mécontent au sujet de cet enfant et de ton esclave : pour tout ce que Sarah te dit, obéis à sa voix.' " (Genèse xxi, 9-12.) La signification du verbe *metsakhek* varie selon les exégètes, et "railleries" renverrait à des jeux sexuels soit solitaires soit incestueux, ou même à des actes d'idolâtrie. Le texte mentionne l'identité égyptienne de Hagar, laissant entendre que la mère avait transmis à son fils sa religion. Dans ce passage lié à la sexualité, cette référence pourrait intervenir afin de rappeler l'ardeur des Égyptiens. Ce verbe est formé d'une racine trilitère [TS.KH.K] qui, sous d'autres formes, renvoie aussi à l'acte sexuel, ce qui laisse peu de doute sur le sens sexuel de l'acte d'Ismaël. Le récit oppose les deux frères. Ismaël reçoit la forme verbale intransitive et il incarne l'acte vain ; alors qu'Isaac et Rébecca, grâce au verbe transitif, agissent pour la mise au monde de la maison d'Abraham. Ce récit a choisi son élu. Mais Isaac, qui a-t-il choisi ?

L'élui et l'Autre : Abraham et Isaac, Avimelekh et Ismaël

Une signification non-dite émerge des groupes qui se forment selon le don prophétique : les deux Avimelekh,

Pharaon et Ismaël, d'une part ; Sarah, Abraham, Isaac et Rébecca, d'autre part. Le récit décrit des regards dénués de crainte divine, dépourvus de retenue. Les premiers transgressent, abusent, violentent ; tandis que d'autres ont une vision transcendante. Dans ce sous-récit initié par le songe d'Avimelekh, nous découvrons une réflexion systématique sur le lien entre une vision inspirée et une sexualité agréée, face à une vision transgressive et une sexualité autre. Abraham et Sarah reçoivent une vision transcendante ; ils sont en lien avec le divin, tout comme Isaac. Leur sexualité, bénie, est celle de personnages d'élection, annoncée par un ange ou guidée par Dieu. Et, sur l'autre bord, nous voyons les Égyptiens atteints dans leur capacité sexuelle, les femmes stériles de la maison d'Avimelekh, Ismaël dans une sexualité non procréatrice et, finalement, les puits obturés des Philistins.

Là, ne peut que commencer la lecture des non-dits de ces rencontres. Les élus que Dieu accompagne sont Abraham, Sarah, Isaac et Rébecca. Que devons-nous comprendre d'Avimelekh et des Philistins ? Un dialogue est mis en scène dans le rêve royal. Avimelekh se défend, plaide son cas, cite à sa décharge les propos de l'époux et de l'épouse, et entend que Dieu l'épargne. Malgré sa peur, nous constatons une reconnaissance de la croyance d'un autre. En outre, Abraham et Sarah se sentent accueillis sur cette terre. Pour Isaac, nous connaissons les paroles de Dieu à son égard, mais que pouvons-nous déduire du choix de ses lieux de méditation ? S'avancant à la rencontre de Rébecca, "Isaac revenait de visiter la source du Vivant-qui-me-voit" (xxiv, 62). Le nom de la source a été donné par Hagar lors de sa fuite pendant la grossesse d'Ismaël. Elle souhaite inscrire cet épisode pénible et sa fin heureuse dans la toponymie : Dieu la sauve, lui promet de la protéger et lui annonce une descendance nombreuse (xvi, 8-14). Après la mort du père, Isaac s'établit près de cette source (xxv, 11), en un lieu habité par la présence de son frère et de Hagar. Le dernier témoignage du lien entre les frères figure dans le verset qui suit l'annonce de la mort d'Abraham, inhumé par "Isaac et Ismaël". Cela implique la présence du frère aîné à une distance telle que le message lui arrive. En outre, Isaac sait où le rejoindre. Ces éléments du récit ne sont pas mis en exergue, mais ils figurent dans le texte biblique. Même les auteurs de *midrachim* ont fait état du lien entre Abraham et Ismaël. Dans les *Chapitres de Rabbi Éliézer*, la plus ancienne compilation de *midrachim*, figure l'histoire de

l'amour d'Abraham pour Ismaël. S'il consent à chasser Hagar et leur fils Ismaël, il ne rompt pas le lien. Après leur départ, Abraham rend visite à son fils pour s'enquérir de son état. À l'issue de ces visites, "Ismaël sut que son père avait encore de l'amour, de la tendresse (*rakhamim*) pour lui" (1992:180).

En dernier lieu, l'historique d'un nom propre se montre révélateur de sa place sociale. Il nous a semblé intéressant de suivre ce fil dans l'étude de certaines légendes (Korall 2009 : 80). Il en va de même pour Ismaël, nom porté par un prince de sang, de la lignée royale de Juda : Ismaël fils de Netania fils d'Elichama (II Rois xxv, 25). Quant à Hagar ou Nimrod, ce sont des prénoms communs dans l'Israël contemporain.

Une femme à sa fenêtre onirique

Le second roi philistin observe Isaac et Rébecca à travers un espace encadré. Son regard traverse le seuil entre l'espace intime et la place publique, *vayashkef bead hakhalôn*. Deux autres occurrences de ces trois mots concernent des femmes puissantes placées face à des personnages importants dans le récit biblique. La première est la mère de Sissera qui combat la juge Déborah et son général Barak (Juges iv-v). Sissera, le général du roi cananéen Yavin, est tué par Yaël. Sa mère le guette par la fenêtre. Elle l'attend en vain, chante Déborah (v, 28) *bead hakhalôn nishkefa*. Ce chant relate le combat des Hébreux et des Cananéens et la juge y décrit cette mère à sa fenêtre. La forme verbale est passive, identique au rôle que joue cette femme-ci opposée à deux autres personnages glorifiés : la femme prophétesse, guerrière et juge – Déborah – et la femme ingénieuse – Yaël. La mère cherche à connaître la vérité, à entendre les nouvelles du front. En deux lignes le texte livre une image.

Rien de passif quant à la troisième femme. La forme verbale est active s'agissant de ce personnage sans crainte :

Puis Jéhu entra à Jezreël. Or, Jézabel avait tout appris (*sham'a*) ; elle s'enduisit les yeux de fard, se para la tête et regarda par la fenêtre (*vatashkef bead hakahlôn*). Jéhu franchissant la porte, elle s'écria : "Est-ce la paix, Zimri, assassin de ton maître ?" Il leva son regard vers

la fenêtre : "Qui est avec moi, qui ?" dit-il. Deux ou trois officiers tournèrent les yeux (*vayashkifou*) vers lui, et il leur dit : "Précipitez-la !" Ils la précipitèrent. Son sang rejaillit sur le mur et sur les chevaux et il la foula aux pieds. Il pénétra dans la ville, mangea et but ; puis il dit : "Voyez donc après cette maudite ..." (II Rois 9, 30-33.)

Que savons-nous de Jézabel, la fille du roi et prêtre de Tyr et Sidon, Ethba'al ? Maudite, foulée aux pieds, dévorée par les chiens, Jézabel, l'épouse du roi d'Israël Achab, est la réprouvée par excellence du récit biblique. Mais cette noirceur trop absolue est suspecte. Annonçons d'emblée qu'au vu des preuves et indices contenus dans le récit Jézabel est le pendant de Bethsabée en puissance et intelligence royales. D'autant que certaines aspérités de la narration signalent une réécriture de son récit. Nous disposons en effet de deux versions d'une même histoire et soulignons *une rupture de cohérence* entre elles. Dans le premier livre des Rois (xxi), Jézabel apparaît comme l'instigatrice du meurtre de Naboth-le-Jezreélite, propriétaire d'une vigne que souhaite acquérir le roi Achab pour en faire un jardin adjacent au palais. Or, cet épisode sordide disparaît de la mention de cette expropriation dans II Rois ix. Avant d'étudier ces différences, résumons les faits liés à la reine. Elle entre en princesse dans le récit des Rois. C'est une femme au savoir économique, une matriarche nourricière, et fort probablement une prêtresse, ou du moins une femme entourée de prêtres et prophètes. Cette lecture non partisane est perceptible par un auditoire aux choix religieux, voire politiques neutres. En effet, le culte de Ba'al⁶ et la création d'une Achéra par le roi Achab ne sont pas uniquement un positionnement dans le rapport au divin, mais une démarche de stratégie politique du royaume d'Israël face au royaume de Juda, fort de la centralité de son lieu de culte, le Temple de Jérusalem, le *Bet haMikdash*. Le profil de la reine Jézabel n'est pas glorifié dans le texte dont nous disposons. C'est une princesse *étrangère* ; elle fait tuer de nombreux prophètes ; le prophète Élie et la reine, représentants de deux forces divines, sont en opposition. (I Rois, xvii-xix).

⁶ "Achab, fils d'Omri, fit ce qui déplaît au Seigneur, plus que tous ceux qui l'avaient précédé. Ne se contentant pas d'imiter les péchés de Jéroboam, fils de Nebat, il prit pour femme Jézabel, fille d'Ehtba'al, roi des Sidoniens, puis s'adonna au culte de Ba'al et se prosterna devant lui. Il érigea un autel en son honneur, dans le temple qu'il avait bâti à Samarie. Achab fit aussi une Achéra." (I Rois xvi, 30-33.)

Nous découvrons une dernière facette de sa relation au culte lors du régicide éradiquant la lignée d'Achab. Un prophète, mandaté par Elisée, a rejoint Jéhu, fils de Josaphat, et l'a oint en tant que nouveau roi au nom du Dieu d'Israël. Il enjoint Jéhu de frapper la maison de ses maîtres Achab et Jézabel. Le roi Joram, leur fils, se laisse approcher par lui... près du domaine de Naboth-le-Jezréélite (II Rois 9, 22-26).

Dès que Joram aperçut Jéhu, il dit : “Est-ce la paix, Jéhu ? – Peut-il être question de paix, fut la réponse, tant que durent les débordements de ta mère Jézabel et ses nombreux sortilèges ?” Joram tourna bride et prit la fuite, en disant à Achazia : “Trahison, Achazia !” Jéhu saisit l'arc de sa main, et la flèche atteignit Joram entre les épaules, de façon à transpercer son cœur : il s'affaissa dans son char. Jéhu dit à Bidkar, son officier : “Enlève son corps et jette-le à terre dans le champ de Naboth-le-Jezréélite ; car je me souviens avec toi du jour où nous chevauchions de concert à la suite d'Achab, son père, quand l'Éternel a émis contre lui cette prédiction : ‘À coup sûr, j'ai vu hier le sang de Naboth et le sang de ses enfants’, dit l'Éternel ; ‘je t'en paierai le prix dans ce champ même’, dit l'Éternel. Enlève-le donc et jette-le dans ce champ, conformément à la parole du Seigneur.”

Jéhu perçoit Jézabel comme une sorcière capable de sortilèges, mais il ne lui fait pas partager la responsabilité du crime de Naboth. Son état d'esprit et le style de son discours permettent de supposer qu'il ne se serait pas privé de l'en blâmer s'il l'avait crue coupable.

Nos indices sémiologiques confirment l'excellente analyse du personnage de “la reine étrangère” par Ahouva Ashman (2004). Nous lisons entre les lignes la marque d'une femme puissante qui pourrait avoir subi des transformations après le retour de l'exil de Babylone. Au temps des scribes Ezra et Néhémie, l'épouse étrangère ne doit plus trouver place au sein du monde juif. D'où la possible réécriture de cette princesse sidonienne, trop forte au goût de certains. Il est vrai que Jézabel ne craint pas ses adversaires. Jéhu vient de tuer les rois Joram et Achazia. De sa fenêtre, elle le nargue en lui demandant si ses intentions sont semblables à celles qui animaient Zimri, un régicide n'ayant régné que sept jours. Les propos relatifs à Jézabel nous intriguent : elle a tout appris, elle se farde les yeux,

se pare la tête et s'expose entre la sphère intime et la place publique, *hakhalôn*. Serait-ce un jeu entre connaissance consciente et savoir onirique ? Elle se situe dans un espace entre les mondes. Jézabel s'est posée dans le lieu d'où elle verra sa mort. Le verbe signalant qu'elle en a connaissance est *sham'a*, terme qui rappelle les deux grandes prophétesses de l'écoute, Sarah et Rébecca. En outre, Jéhu vient de lui attribuer une puissance occulte. Occulte pour qui se situe de l'autre côté de “la force transcendante”, certes. Mais n'est-ce pas un aveu, une trace supplémentaire de son pouvoir ? Jéhu introduit une trame de fond de la divination. Elle entend, elle détient la connaissance, soit par ses informateurs humains et ses contacts politiques, soit par des sources n'empruntant pas les voies de la communication humaine classique, telle la divination ou les autres formes de mantiques. Le jeu de miroir intervient dans ce passage. Le regard transcendant de Jézabel transperce le voile – *vatashkef* – et se trouve contrebalancé par le *vayashkifou* des officiers de Jéhu. Ces regards s'affrontent dans des visions de mondes qui s'opposent. Jéhu, l' élu oint par les prophètes de Dieu, vainc ; mais il ne vainc pas une femme quelconque. La dernière preuve est paradoxale, car son absence même prouve son importance. Jézabel est si dérangeante que le récit prévoit pour elle la sépulture des plus grands : nous n'en connaissons pas l'emplacement.

Conclusions

L'analyse sémiologique nous a permis de mettre en évidence plus d'une trace dont la littérature rabbinique ne conserve pas un souvenir positif. L'approche des sources juives est constituée de ces tensions entre une lecture biblique et une relecture rabbinique. Deux mouvements de pensée distincts sont présents dans le judaïsme, l'un émanant d'une lecture du texte biblique, de ses strates explicites et implicites, des indices qu'une réécriture ne peut effacer ; l'autre né de la vision du monde des sages et de l'interprétation biblique à laquelle procède le judaïsme rabbinique. Ils sont issus de deux contextes politiques différents. Le premier mouvement témoigne d'une écriture produite en situation de souveraineté ou d'égalité entre nations ; l'autre est imprégné de la nécessité de préserver sa spécificité culturelle, culturelle, sa foi et son éthique malgré l'exil et la dispersion. Dans l'intervalle, les priorités ont changé. La lecture du judaïsme rabbinique maintient l'idée du

souci de l'étranger, associée au devoir envers le pauvre, la veuve et l'orphelin. Mais la dimension d'ouverture à la différence n'est plus l'une des priorités des rabbins de la période post-Yavné. Les préoccupations aussi changent. Ils rédigent, compilent ou canonisent le *Talmud* après la destruction de l'espace souverain du peuple juif et de son lieu de culte central. Il nous a semblé opportun d'exposer ces tensions qui ont structuré une histoire, une culture et, évidemment, un système cognitif.

Les personnages exemplaires du premier temps sont Abraham et Moïse. Abraham est l'homme de la rupture. Au point que nous nous sommes interrogée au sujet d'un *filon signifiant*, encore inexploité, qui pourrait être lié à son désir d'éloignement de l'univers idolâtre de son père, Terah, le lunaire. Nous entrevoyons une expression de la brisure des idoles du cycle lunaire dans la difficulté des premières femmes monothéistes, les quatre matriarches, à entrer dans le cycle lunaire, mensuel, menstruel. Toutes, en effet, resteront stériles plus ou moins longtemps.

La rupture d'Abraham n'est pas un mouvement vers l'autre pour s'y fondre et oublier son parcours : il marche pour partir à sa rencontre, mais sa descendance élue épousera des filles nées dans son pays d'origine. De même, ni Isaac ni Jacob ne souhaitent le mariage de leurs enfants avec les Cananéens, quelle que soit leur ouverture envers l'étranger. Les héros de la *Torah* vivent aux côtés des autres sans que l'ouverture à l'Autre ne se confonde avec une immersion totale dans le nouveau paysage.

À titre de conclusion interculturelle, n'oublions pas les messages insérés entre les lignes du récit de la Genèse. Avant tout, il fait bon vivre en Canaan pour les époux Abraham et Sarah, ou Isaac et Rébecca. Ensuite viennent les Philistins : Avimelekh apprend et partage son savoir avec sa cour ; son successeur dévoile la fenêtre onirique. À cela s'ajoute une leçon offerte aux lecteurs du récit qui observent Isaac ou Abraham se trompant dans leur analyse

du rapport à l'Autre : Laban et Jacob se séparent au cours d'un face à face ponctué de serments, car Laban refuse la fuite de Jacob et de ses filles.

Le discours au sein d'une religion n'est pas celui adopté au cours des échanges ou du dialogue entre religions. Il ne peut l'être par essence, car les destinataires en sont différents, les espaces où s'opère le discours également, et cela modifie l'approche et la parole. Les trois religions prônent la révélation, ce qui implique une démarche excluant la révélation de l'autre tel que cet autre la conçoit. Le judaïsme ne reconnaît pas Jésus pour messie ; pour les chrétiens, Mohamed n'est pas un prophète ; l'islam reconnaît le prophète Îsâ, mais pas le fils de Dieu. À chacun ses croyances, sa foi, sa voie vers la transcendance et le divin. En ces mots se situe la clef du dialogue : la multiplicité des voies que peuvent parcourir en parallèle les croyants en un Dieu bon et soucieux des êtres.

Séparons-nous à l'aide des sciences cognitives et de la pragmatique interculturelle qui nous démontrent la nécessité de favoriser les passerelles entre cultures et systèmes cognitifs. Selon la théorie du prototype, notre cerveau organise la connaissance en catégories au sein desquelles s'organise le savoir. Le moineau et l'aigle sont des exemples situés au centre de la catégorie "oiseau" ; et le pingouin ou le kiwi aux extrémités, à la périphérie. Il existe le rouge, tel que nous l'imaginons sur une fraise, et "un genre de rouge" ou "un bleu presque vert". Le bleu est encore bleu mais il comprend déjà du vert, comprend le vert si nous poussons la métaphore. La théorie du prototype nous permet de saisir l'utilité de ces personnes d'un *bleu presque vert* qui jouent un rôle fondamental pour la coexistence des sociétés civiles. Les passerelles sont souvent créées par ces personnes situées un peu plus loin du centre tout en possédant son système cognitif. Elles peuvent favoriser la compréhension des différences et la rencontre de l'Autre. Grâce à elles, bien souvent, se fait le dialogue des religions.

"The Expulsion of Ishmael and His Mother" by Gustave Doré



Raphael Sanzio: *Isaac and Rebecca spied upon by Abimelech*

Bibliographie

Textes

Chapitres de Rabbi Éliézer ou Pirqé de Rabbi Éliézer. Midrach sur Genèse, Exode, Nombres et Esther. Traduction et annotation par Marc-Alain Ouaknin et Éric Smilévitch. Lagrasse, Éditions Verdier.

La Bible (1993). Texte hébraïque d'après la version massorétique, Tel Aviv, Sinai & Mikraot Gdolot.

Traité Berakhot. (1976) Traduction en hébreu par le rabbin A. Steinzalts. Institute of Talmudic Publication. Israel.

Études

ASHMAN AHOVA (2004). "Izebel (Jézabel), *eshet khaiï*". *Al Haperek* n° 20. Israeli Ministry of Education, Israel.

BARTHES ROLAND (1985). *L'Aventure sémiologique.* Paris, Seuil.

CLARK HERBERT H. (1996). *Using Language.* Cambridge, Cambridge University Press.

DE PURY ALBERT (2006). "The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch" in *A Farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Symposium Series 34, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006, pp. 51-72.

DODDS ERIC ROBERTSON (1959). *The Greeks and the Irrational.* Berkeley, University of California Press.

DOUGLAS MARY (1999[1975]). *Implicit Meanings. Selected Essays in Anthropology.* New York, Routledge.

DUNAND FRANÇOIS (1997). "La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos" in J.-G. Heintz (éd.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité.* Strasbourg, Publication de l'université Strasbourg II, pp. 65-845

DURAND JEAN-MARIE (1997). "Les prophéties des textes de Mari" in J.-G. Heintz (éd.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité.* Strasbourg, Publication de l'université Strasbourg II, pp. 115-134.

DUMÉZIL GEORGES (1992). *Mythes et dieux des Indo-Européens.* Paris, Flammarion.

ELIADE MIRCEA (1965). *Le Sacré et le Profane.* Paris, Gallimard.

ENCEL STÉPHANE (2006). *Histoire et religions : l'impossible dialogue ? Essai d'analyse comparative des grilles de lecture historique et monothéistes.* L'Harmattan. Paris.

FREUD SIGMUND (1965 [1923]). *Totem et Tabou.* Trad. S. Jankélévitch. Paris, Payot.

FREUD SIGMUND (1986 [1939]). *L'Homme Moïse et la religion monothéiste.* Trad. C. Heim. Paris, Gallimard.

GENOT-BISMUTH JACQUELINE (1995). *Le Sage et le Prophète. Le défi prophétique dans le monde juif des premiers siècles.* Paris, F.X. de Guibert.

GINZBURG CARLO (1980). "Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice." in *Le Débat*, numéro 6, pp. 3-44.

GIRARD RENÉ (1972). *La Violence et le Sacré.* Paris, Grasset.

GODELIER MAURICE (1995). "Qu'est-ce un acte sexuel ?" in *Revue Internationale de Psychopathologie* n° 19, pp. 351-382.

HALBERTAL MOSHE (1997). *People of the Book. Canon, Meaning and Authority.* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

HAUPTMAN JUDITH (1974). "Images of Women in the Talmud" in *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions.* (Ed.) Rosemary Radford Ruether. Simon and Schuster, New York, pp. 184-212

HÉRITIER FRANÇOISE (1996). *Masculin/Féminin. La pensée de la différence.* Paris, Odile Jacob.

HUTCHINS EDWIN (1995). *Cognition in the Wild.* Massachusetts Institute of Technology, Cambridge.

KORALL CLAUDINE (1995). *Le Féminin celtique dans le Roman de Tristan de Béroul*, mémoire de Master of Arts à l'université Hébraïque de Jérusalem, 1995.

KORALL CLAUDINE (2006). "La famille de Jacob et l'épreuve du pouvoir" in *Pardès 40-41 : La Cité biblique. Une lecture politique de la Bible.* Sh. Trigano (éd.). Éditions In Press.

KORALL CLAUDINE (2007). "Une écriture de sang et de fluides" in *Littérature et linguistique diachronie/synchronie. Autour des travaux de Michèle Perret.*

- Lagorgette Dominique et Lignereux Marielle (éds.). Chambéry, Publications du Laboratoire Langages, Littératures, Sociétés, pp. 384-396.
- KORALL CLAUDINE (2007). "Le second sens d'un récit. Méthodologie et cas d'étude dans *La Quête du Saint-Graal*" in *Le Rêve Médiéval. Études Littéraires réunies par Alain Corbellari et Jean-Yves Tilliette*, Genève, Publications de la faculté des Lettres de l'université de Genève - Librairie Droz (Recherches et Rencontres 25), pp. 73-90.
- KORALL CLAUDINE (2009). *La sémiologie des rêves dans la littérature en ancien français, XI^e - XIII^e siècles. Stratégies des non-dits et discours d'insoumission*. Thèse doctorale. École des hautes études en sciences sociales. Paris.
- KORALL CLAUDINE (2010). *Le Messager, le messenger et l'élection dans la Bible hébraïque. Pour une analyse sémiologique du dialogue interculturel*. Recherche post-doctorale pour la Fondation pour la recherche et le dialogue interreligieux et interculturels et l'université de Genève.
- KRISTEVA JULIA (1969). *Semeiotiké : recherches pour une sémanalyse*. Paris, Seuil.
- KRUCHTEN JEAN-MARIE (1997). "La terminologie de la consultation de l'oracle de l'Amon thébain à la troisième période intermédiaire" in J.-G. Heintz (éd.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité*. Strasbourg, Publication de l'université Strasbourg II, pp. 55-64.
- KUGEL JAMES L. (2001). *The Bible as it was*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- LAMBERT WILFRED GEORGE (1997). "Questions addressed to the Babylonian Oracle. The *Tamitu* texts", in Heintz J.-G. (éd.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité*. Strasbourg, Publication de l'université Strasbourg II, pp. 85-98.
- LAST STONE SUZANNE (2005). "Rabbinic Legal Magic : A New Look at Honi's Circle As the Construction of Law's Space" in *Yale Journal of Law & the Humanities*, pp. 98-122.
- LEIBOWITZ NEHAMA (1954-1993). *Iyounim khadashim laKhoumash. Commentaires continus sur le Pentateuque*. Quarante ans d'écriture exégétique. (en hébreu). Israël.
- LE GOFF JACQUES (1985). "Le Christianisme et les Rêves. (II^e-VII^e siècles)" in *I sogni nel medioevo. Seminario Internazionale*. Roma, Edizioni dell'Ateneo, pp. 171-218.
- LÉVI-STRAUSS CLAUDE (1974[1958]). *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS CLAUDE (1996[1973]). *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.
- LICHTHEIM MIRIAM (1978). *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol II : The New Kingdom. Berkeley, University of California Press.
- LIGHTSTONE JACK N. (1985). "Magicians, Holy Men and Rabbis : Patterns of the Sacred in Late Antique Judaism" in *Approaches to Ancient Judaism*, V, Studies in Judaism and Its Greco-Roman Context. (ed. Green W. S.). Brown Judaic Studies 32, pp.133-148.
- MAC CANA PROINSIAS (1976). "The sinless otherworld of *Immram Brain*" in *Ériu* vol. xxvii, pp. 95-115.
- MARCELLO-NIZIA CHRISTIANE (1981). "Entre l'histoire et la poétique, le 'Songe' politique" in *Revue des sciences humaines* 1983, pp. 39-53.
- MARCELLO-NIZIA CHRISTIANE (1985). "La rhétorique des songes et le *songe* comme rhétorique dans la littérature française médiévale" in *I sogni nel Medioevo*, (éd.) T. Gregory, Rome, Edizioni dell'Ateneo, pp. 245-259.
- MOIGNET GÉRARD (1978). "La grammaire des songes dans la *Quête du Saint Graal*" in *Langue Française* 40. *Grammaires du texte médiéval*. Paris, Larousse, pp. 113-119.
- MOORE ROBERT I. (1976). "Heresy as a disease" in *The Concept of heresy in the Middle Ages (11th-13th c.)*. *Mediaevalia Lovaniensia*, Louvain, Leuven University Press, pp. 1-11.
- NEHER ANDRÉ (1983[1955]). *Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme*. Paris, Éd. Payot et Rivages.
- JACOB NEUSNER (2002). "The social teaching of Rabbinic Judaism in Israelite context", *Review of Rabbinic Judaism*, pp. 198-227.
- OUAKNIN MARC-ALAIN (1994). *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*. Paris, Seuil.
- PAYER PIERRE J. (1984). *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code*. Toronto, University of Toronto Press.

- RACHLINE FRANÇOIS (2010). *La Loi intérieure*. Hermann Éditeurs. Paris.
- RECANATI FRANÇOIS (1997). "Can we believe what we do not understand?" in *Mind and Language*, 12 (1), Blackwell Publishing, pp. 84-100.
- SCHMITT JEAN-CLAUDE (1985). "Rêver au XII^e siècle" in *I sogni nel Medioevo*, T. Gregory (éd.), Rome, Edizioni dell'Ateneo, pp. 291-316.
- SCHMITT JEAN-CLAUDE (2001). *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essai d'anthropologie médiévale*. Paris, Gallimard.
- SCHMITT JEAN-CLAUDE (2003). *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*. Paris, Seuil.
- SHEMESH YAEL (2008). "The Elisha Stories as Saints' Legends" in *The Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 8, pp. 2-41.
- SIMMEL GEORG (1979 [1908]). "Digressions sur l'étranger" in *L'École de Chicago. Naissance d'une écologie urbaine*. Trad. par Philippe Fritsch et Isaac Joseph. Paris, Flammarion, pp. 53-59.
- STALNAKER ROBERT (1978). "Assertion" in *Syntax and Semantics 9: Pragmatics*. P. Cole (éd.), Kimball John, pp. 315-332.
- STRAUSS LEO ([1952]1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago & London, The University of Chicago Press.
- YERUSHALMI YOSEF HAYIM (1984). *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*. Trad. par Eric Vigne. Paris, Gallimard.

Usuels

- Soliéli M. & Berkuz M. (2000 [1965]) (éds.) *Lexicon Biblicum*, Dvir, Tel Aviv.
- Even Shoushan Abraham (Éd.) (2000 [1977]) *Concordanza khadasha*. HaMilon Hakhadash. Israël.