

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	28 (1978)
Heft:	3
Artikel:	Études critiques : Jacob à Béthel : un nouvel ouvrage sur la tradition patriarcale
Autor:	Barth, Christoph
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381119

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 05.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JACOB À BÉTHEL

Un nouvel ouvrage sur la tradition patriarcale¹

CHRISTOPH BARTH

Ce monumental et brillant ouvrage est centré sur l'épisode du rêve de Jacob à Béthel en Gn 28,10-22. Alors que l'auteur travaillait à l'Ecole biblique de Jérusalem (1964-66), le R. P. de Vaux lui proposa d'étudier les traditions religieuses du sanctuaire de Béthel ; la suggestion fut fructueuse, même si le thème fut en fin de compte défini différemment.

Un premier examen de la littérature relative à Genèse 28 révèle que l'exégèse critique des dernières décennies voit dans ce texte une *légende cultuelle* cananéenne concernant le sanctuaire de Béthel, sur laquelle vient se greffer une adjonction postérieure israélite représentée par la *promesse divine* adressée aux patriarches. Avec A. Alt (*Der Gott der Väter*, 1929) une modification s'était amorcée : aux yeux de cet auteur les promesses patriarcales remontaient déjà à la période nomadique pour le fond, même si leur forme datait de l'époque royale. Néanmoins, on continuait à admettre que, dans la péricope de Gn 28 et dans les récits similaires de la Genèse, les promesses patriarcales avaient été insérées après coup dans des légendes préexistantes. Des exégètes du rang de G. von Rad et de M. Noth ont soutenu cette opinion. A. de Pury a eu l'audace de la mettre en doute ; son étude conduit à des résultats aussi surprenants que convaincants.

* * *

L'ouvrage comprend cinq parties dont chacune traite, sous un angle différent, des relations entre les promesses divines faites aux patriarches et la légende cultuelle. L'auteur s'efforce de prouver chaque fois que ces deux éléments sont indissolublement liés dès leur origine. La première partie (p. 29 à 85) pose les fondements de toute l'étude dans une soigneuse critique littéraire de Gn 28,10-22. La présence de deux couches littéraires dans cette péricope, généralement admise, est confirmée à quelques détails près : au terme de son évolution rédactionnelle le songe

¹ ALBERT DE PURY, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*. Etudes Bibliques, Paris 1975, 721 p. en 2 vol.

de Jacob présente une harmonie presque parfaite ; les promesses relatives au don de la terre, à une descendance et à la sécurité personnelle (v. 13-15) remontent au Yahviste, alors que le vœu de Jacob (v. 20-22) vient de l'Elohist. L'élément de la promesse constitue-t-il l'apport théologique du Yahviste ? La critique littéraire de Genèse 28 ne permet pas à elle seule de répondre à cette question. C'est pourquoi l'auteur examine dans cette partie un autre récit, qui comme Genèse 28 relate une promesse accordée à Béthel : Gn 12-13 (cf. 12,9 ; 13,3-4. 14-17). Ce texte permet d'autant mieux de répondre à la question qu'il appartient pour l'essentiel à la couche yahviste — seuls les versets 12 ; 4b.5 ; 13,6.11b.12abα sont des adjonctions sacerdotales. Dans cette composition d'une grande unité littéraire, on constate en effet que le Yahviste a largement utilisé des éléments d'une tradition plus ancienne, déjà fixée littérairement. L'analyse de Gn 12-13 permet de reconnaître un récit primitif de la migration d'Abraham, allant de Mésopotamie par Sichem et Béthel à Mamré, où le patriarche s'établit pour de bon (12,1.4aa.6a.7.8. ; 13,14aa.b 15.17.18). Toutes les stations de cet itinéraire sont des lieux saints, dont l'importance est chaque fois soulignée par l'octroi d'une promesse divine et la construction d'un autel. Le mouvement de la promesse va s'amplifiant : à Harran la possession du pays n'est qu'esquissée (12,1), à Sichem elle est explicitement nommée (12,7) et à Béthel elle est solennellement confirmée (13,14-18 *), à Mamré (!) enfin elle entre en vigueur par un remarquable serment divin (15,17-21). De Pury attribue ce récit préyahviste à un auteur qui aurait vécu à Hébron au début du règne de David sur Juda et qui aurait « revendiqué » pour Abraham des promesses divines qui appartenaient traditionnellement au cycle de Jacob-Israël, cycle qui avait son origine en Palestine centrale. Un peu plus tard, l'épisode de la séparation d'Abraham et de Lot (Gn 13) aurait été incorporé à ce texte préyahviste pour préparer l'histoire de Sodome (Gn 18-19 *). En retravaillant ce récit, le Yahviste apporte deux contributions originales : il comprend d'abord la promesse de la terre comme une bénédiction (adjonction des v. 12,2-3 ; 13,16) et ensuite il fait entrer dans le texte l'épisode de la déviation égyptienne (12,10-20 avec les liens rédactionnels de 12,9 ; 13,1.3.4).

* *

Si les promesses relatives au don d'un pays appartiennent à l'élément préyahviste de la tradition en Gn 12-13, une conclusion identique paraît s'imposer pour Gn 28,10-22. L'auteur ne veut toutefois pas la tirer avant d'avoir examiné le contexte de l'œuvre yahviste dans son ensemble. Il consacre ainsi la deuxième partie de son ouvrage à « La promesse et l'œuvre du Yahviste » (p. 87-207) qui clarifie plusieurs problèmes jusqu'ici non résolus. Il étudie d'abord la théologie du Yahviste dans le

cycle de Jacob. Par l'analyse de la prière de Jacob au gué du Jabbok (Gn 32,10-13), prière que tous les spécialistes attribuent au Yahviste, il montre comment ce dernier donne une nouvelle intention aux traditions qu'il transmet. Le héros populaire, qui triomphe de tous les obstacles par son astuce, devient un homme qui a perdu tout espoir de se libérer de sa faute et dont l'avenir dépend de la seule fidélité du Dieu qui lui a jadis accordé sa bénédiction. Le contraste entre l'indignité du porteur de la bénédiction et la volonté salvifique de Dieu impose une tension nouvelle au cycle de Jacob, voire à toute l'œuvre du Yahviste. Contrairement à la tradition antérieure qui voyait dans la promesse d'une terre la promesse principale, le Yahviste insiste sur l'accomplissement de la bénédiction et la promesse d'une descendance. L'auteur s'efforce ensuite de comprendre le nouvel accent kerygmatisque du Yahviste dans son contexte historique et social. Il combat résolument l'opinion fréquemment avancée selon laquelle le Yahviste aurait entrepris la révision de la tradition patriarcale pour légitimer la royauté davidique. Les éléments relatifs au royaume de David, que l'on trouve dans le récit yahviste — p. ex. l'attribution à Abraham de traditions relatives à Jacob en Gn 12-13 ; la liste des peuples en Gn 15,19-21 ; la bénédiction de Juda en Gn 49,8-12 — appartiennent tous à une couche littéraire préyahviste. Les débuts de la compréhension de l'histoire d'Israël selon le schéma « promesse-accomplissement » remontent eux aussi à l'époque préyahviste et s'inscrivent déjà dans le cadre de la corrélation généalogique entre les trois patriarches. De Pury cherche ces premiers historiographes dans les cercles de sages vivant à la cour des premiers rois d'Israël. Le Yahviste et son contemporain, l'auteur qui écrivit l'histoire de la succession de David (2 Sam 9-20 ; 1 Rois 1-2), dans un même esprit théologique, mettent d'autres accents : l'accomplissement des promesses, contredisant désormais la logique sapientale, traduit la paradoxale victoire de la fidélité divine sur l'infidélité humaine. Il s'avère donc que la promesse d'un pays en Gn 28,13.15 correspond à l'intention de l'ancien récit préyahviste de Béthel ; la promesse d'une descendance en 28,14 (cf. 13,16 et 12,2s), en revanche, allant de pair avec une nouvelle accentuation théologique, exprime l'innovation kerygmatische du Yahviste. Il est donc en tous points impossible d'attribuer au Yahviste la formulation première de la promesse de la terre.

* * *

Après avoir analysé les promesses patriarcales sous l'angle de la critique littéraire et sous l'aspect de l'étude des traditions, la troisième partie de l'ouvrage s'attache à la question de la forme littéraire de ces mêmes promesses (Promesse et oracle de salut, p. 209-344). L'auteur constate que la promesse divine s'apparente par sa forme et son contenu

à ce qu'il est convenu d'appeler l'*oracle de salut*. Un tel oracle doit être accompagné par une ou plusieurs des formules suivantes : la présentation divine (*Selbstvorstellungsformel*), l'exhortation « ne crains rien » et l'exposé des motifs. Ainsi se trouve élargie la conception trop étroite de cet oracle que Westermann avait élaborée à partir de sa structure chez le seul Deutéroésaïe. L'auteur s'attache ensuite à l'examen du contexte humain (*Sitz im Leben*) et de la médiation des oracles de salut. Il constate que cette forme d'oracle était si répandue dans tout l'Ancien Orient et utilisée de manière si diverse qu'il est impossible de la ramener à une situation originelle unique, telle que la guerre par exemple. A l'époque des patriarches les sanctuaires des terres cultivées disposaient déjà d'une longue tradition d'oracles de salut. Dans ce contexte l'auteur présente des réflexions du plus haut intérêt sur la médiation de tels oracles à la lumière du prophétisme de Mari : les oracles à Mari étaient tantôt sollicités, tantôt spontanés, et ces derniers avaient souvent un caractère critique ; des prêtres-prophètes ou des laïcs voyants pouvaient les transmettre, mais leur médiation était l'une des fonctions essentielles des institutions cultuelles. La promesse faite aux patriarches est-elle un oracle de salut ? La réponse à cette question s'élabore surtout à partir d'une étude de Gn 15. Le texte de base de la vision d'Abraham (v. 1aβ.b.6.8.9-12.18a. ba.) ne rapporte pas une promesse mais raconte la confirmation d'un oracle de salut accordé à Abraham (v. 1.7*). Ce texte remonte en substance à l'époque nomade, mais il a été complété à l'époque royale (v. 4-5.18b - 21) avant d'être finalement incorporé au récit yahviste (cf. l'excellente discussion des thèses de L. Perlitt et E. Kutsch, qui voient en Gn 15 un texte tardif à la p. 297, note 313). De Pury en arrive à la conclusion que les promesses sont de véritables oracles de salut quand elles remontent aux traditions prélittéraires, soit en 15,1 (Abraham), 26,2.3a ; 26,24 ; 46,2-4 (Isaac) et 28,13.15 (Jacob). Dans tous ces passages nous trouvons les éléments communs suivants : 1) l'apparition préliminaire de Dieu, 2) un sanctuaire comme lieu de l'action, 3) la détresse de celui à qui s'adresse l'oracle et 4) la médiation spontanée de cet oracle. On en conclut que par sa forme aussi la promesse de Gn 28 est originelle.

* * *

Ce n'est que dans la quatrième partie (Promesse et légende cultuelle, p. 345-470) que l'étude revient à son objet premier : la légende cultuelle de Gn 28. Du premier chapitre qui traite de la compatibilité entre promesse et légende cultuelle, on retiendra ces trois résultats : 1) s'il est vrai que le Yahviste (28, 10.11a... 13-16.19a) s'intéresse principalement à la promesse et l'Elohist (28,10-12.17.18.20-22) surtout à la légende cultuelle, il n'en demeure pas moins que les deux versions témoignent du

même intérêt et pour l'origine du sanctuaire et pour le sort de Jacob ; 2) aucune des légendes cultuelles de la Bible n'est une pure étiologie ; elles s'attachent toutes aux conséquences pratiques de l'institution cultuelle pour le héros de la légende et pour ses descendants ; 3) d'après les fragments préservés de la version élohiste, le songe de Jacob est essentiellement une vision sans mots ; d'après le Yahviste il est une révélation avant tout verbale, mais les deux versions s'accordent à présenter ce rêve selon le modèle d'un «*songe-message*» (selon A. L. Oppenheim), où vision et audition sont intrinsèquement liées. — Par une analyse très soigneuse et une exégèse détaillée l'auteur s'efforce ensuite de reconstituer le récit primitif qu'ont dû utiliser le Yahviste et l'Elohiste. Il ressort de cette étude que : 1) ce récit devait avoir une structure transparente, à savoir l'exposition des circonstances (v. 10-11), l'action de Dieu (v. 12-15) et la réaction de Jacob (v. 16-22). 2) La promesse divine et l'engagement du patriarche font intégralement partie du récit primitif ; l'Elohiste les relate tous deux (cf. 35:3E), le Yahviste se limite à la promesse. 3) La pierre que Jacob érige comme «*massébah*» n'est ni la représentation ni le siège de la divinité ; légitimée par la présence et l'action de Dieu, elle sert de témoin à l'engagement pris par Jacob (elle est un bâton au sens technique des stèles de Sfiré). 4) L'échelle céleste et les anges de Dieu n'ont pas de fonction propre et ne servent qu'à marquer le caractère exceptionnel de la théophanie. 5) Sous sa forme actuelle (RJE) le récit du songe de Jacob est plus proche du récit primitif que ne le sont les versions yahvistes prises séparément. L'auteur montre enfin comment s'opère naturellement le passage de la tradition orale à la tradition littéraire et complète ainsi son argumentation de manière convaincante.

* * *

Dans la cinquième partie de son ouvrage, A. de Pury entreprend une dernière démarche pour élucider la relation entre «*Promesse et cycle narratif*» (p. 471-609). Il réfute d'abord l'axiome de Gunkel qui veut que le récit isolé soit toujours antérieur au cycle narratif, et il invite ses lecteurs à distinguer entre les cycles narratifs dans lesquels les épisodes sont simplement juxtaposés, ceux où ils s'inscrivent dans une séquence chronologique linéaire, et ceux enfin — comme le cycle de Jacob — où ils s'insèrent dans une tension thématique proprement cyclique. En étudiant la composition du cycle de Jacob, l'auteur critique sévèrement les travaux consacrés à la Genèse depuis Gunkel, particulièrement par les exégètes de langue allemande. L'important chapitre sur la structure du cycle de Jacob expose la manière dont les épisodes — en particulier Gn 28 — s'expliquent dans leur formulation par le rôle qu'ils jouent dans le cycle entier. De ce fait on ne peut plus distinguer en Gn 28 entre

un récit cultuel et un récit profane. Le cycle de Jacob trouvait primitive-ment son aboutissement en Gn 35,1-4,7. Il semble que des éléments d'un cycle d'Israël de type linéaire lui aient été incorporés. L'étude culmine dans la constatation que le cycle de Jacob a son point de départ à Béthel (Gn 28) et y trouve aussi son aboutissement (Gn 35). Ce fait permet de comprendre son origine sociale (*Sitz im Leben*) : le « geste de Jacob » aurait eu sa fonction première lors des fêtes annuelles des nomades du clan de Jacob, soit en automne au départ de la transhumance vers les steppes, soit au printemps lors du retour dans les terres cultivées. La promesse de la terre est ainsi partie intégrante de la légende cultuelle de Béthel ; elle est en outre la cheville ouvrière du cycle de Jacob tout entier.

* * *

Vu la richesse des conclusions de cet ouvrage, j'aimerais relever quelques résultats qui me paraissent particulièrement importants pour le développement des études sur la Genèse et le Pentateuque.

1) A. de Pury nous a permis de mieux comprendre la signification littéraire et théologique du *Yahviste*. Il a confirmé de manière convaincante l'opinion de ceux qui affirment que le Yahviste n'avait pas écrit pour glorifier le règne de David et Salomon. Ce n'est pas le Yahviste qui a actualisé la promesse divine aux patriarches en montrant son accomplissement dans la personne de David ; il a déjà trouvé cette interprétation sous une forme littéraire. Il a pour sa part réinterprété la tradition, en mettant l'accent sur la bénédiction et la promesse d'une descendance accordée de manière paradoxale à des porteurs indignes (p. 205ss). L'œuvre yahviste s'est développée dans le milieu sapiential, mais à l'inverse d'une sagesse de cour, elle préconise « une théologie de la grâce » aux accents pré-prophétiques (p. 152ss.).

2) En étroite relation avec cette clarification, de Pury fait progresser nos connaissances en établissant les *couches préyahvistes*, voire *prélittéraires* de la tradition patriarcale. En décapant soigneusement les couches primitives de Gn 12-13 * (p. 75), Gn 15 (p. 79), Gn 28,10-22 (p. 449) et Gn 35,1-15 * (p. 584), ainsi que les traditions relatives à Isaac en Gn 26 et 46 (p. 194ss), de Pury nous offre des résultats qui devront encore être contrôlés et précisés quant à leur étendue et à leur forme, mais la méthode qu'il utilise, en combinant critique littéraire, critique des traditions et critique des formes, me semble exemplaire et doit faire école.

3) Alors que la plupart des études concernant la Genèse se rallient encore à l'axiome de Gunkel, selon lequel le récit isolé (l'épisode) doit toujours être considéré comme primaire par rapport aux collections et aux cycles narratifs, de Pury emporte l'adhésion lorsqu'il démontre, grâce à de nombreux exemples, que les *cycles narratifs* peuvent être

primaires (p. 126-136, 473-476, 501-512). On ignorait jusqu'à maintenant que le cycle de Jacob décrivait déjà dans sa structure préyahviste une tension partant de Béthel (Gn 28) pour y aboutir (Gn 35). Cette découverte permet de reconnaître que promesse divine et vœu patriarchal ont une fonction intrinsèque en Gn 28. A l'avenir les exégètes vont devoir tenir compte plus sérieusement de l'influence des structures du cycle narratif sur les différents épisodes qui en font partie.

4) Dans la troisième partie de son ouvrage, de Pury montre que la promesse divine adressée aux patriarches devait à l'origine avoir la forme d'un *oracle de salut*. L'importance de ce résultat ne saute pas aux yeux ; sa signification n'en est pas moins évidente, dès que l'on prend conscience de la structure et de l'origine (*Sitz im Leben*) d'un tel oracle. Dans la vie réelle, l'oracle de salut doit être sollicité et ne peut être accordé que dans un sanctuaire, mais, transposé au niveau narratif de la légende cultuelle, cet oracle s'accompagne d'une apparition spontanée de la divinité qui entraîne la découverte du lieu saint. L'oracle assure le salut par les mots « ne crains rien » et en donne la raison par des expressions telles que « car je suis avec toi » ; celui à qui il s'adresse est toujours en détresse. Tous ces éléments montrent que le narrateur ne pouvait pas disposer librement du motif de la promesse accordée et reçue, car elle était enracinée dans un acte cultuel traditionnellement lié à un sanctuaire donné (p. 336s).

5) Cet ouvrage ouvre encore de nouvelles voies à l'exégèse par la définition de la *légende cultuelle*, telle qu'elle est formulée dans la quatrième partie. Jusqu'à maintenant on pensait qu'elle ne subsistait à l'état « pur » que là où elle n'était qu'étiologie cultuelle. De Pury le montre par de nombreux exemples, une telle légende dépasse toujours l'étiologie cultuelle et veut donner une nouvelle dimension à la vie des hommes qui y participent (p. 352-368). Cette dimension humaine de la légende cultuelle permet de comprendre de manière nouvelle la fonction et la nature de ce genre littéraire.

6) J'aimerais finalement mentionner les conséquences que cet ouvrage aura par rapport à l'hypothèse du « Dieu des pères » (A. Alt) généralement admise par la science vétérotestamentaire actuelle. Si l'on considère les couches les plus anciennes de la tradition, on doit se demander si vraiment l'appellation « Dieu de mon père » était typique dès avant l'élaboration du lien généalogique entre les trois patriarches (p. 192, note 333 au sujet de Gn 33 :20). L'image que se fait Alt d'une « religion des pères » est démentie par la transhumance régulière des nomades du type du clan de Jacob entre la steppe et les terres cultivées, car ils visitaient des sanctuaires donnés à intervalles réguliers. De ce fait il nous faut désormais renoncer résolument à l'origine exclusivement

«extra-palestinienne» du thème de la promesse, telle que l'a décrit A. Alt (p. 612s.).

* * *

Dans son ouvrage magistralement conçu et rédigé, A. de Pury a montré que, contrairement à l'opinion généralement admise, la promesse de la terre adressée à Jacob était profondément enracinée tant dans le récit de Béthel en Gn 28 que dans l'ensemble du cycle de Jacob, et que ce cycle a dû voir le jour bien avant la Conquête israélite, au sein du clan des fils de Jacob. Il faut voir dans les «Fils de Jacob» un clan (semi-) nomade qui s'était déjà installé — ou qui était sur le point de le faire — aux alentours du sanctuaire de Béthel, où il rendait depuis longtemps un culte à la divinité du lieu. Quand bien même des recherches ultérieures demanderaient des modifications mineures dans la reconstruction et l'interprétation de la «couche primitive» existant en deçà du texte, je ne pense pas que le résultat principal soit remis en question.

Cependant je suis étonné que l'auteur n'ait pas cru nécessaire de discuter en détail les anciennes traditions relatives à Jacob contenues en Osée 12. J'ai des réticences à accepter la thèse que les nomades moutonniers désirent «toujours» renoncer à la transhumance et quitter la vie nomade pour devenir les propriétaires sédentaires de l'*adamah* (p. 593). Cette image de la vie nomade semble bien schématique ; n'enlève-t-elle pas à la promesse d'un pays le caractère d'événement que de Pury lui-même a si bien décrit ? Avec H. W. Wolff, de Pury défend la thèse que la promesse de la terre ne figure pas en tête de la hiérarchie des bénédictions (*Heilsgüter*) établie par le Yahviste. Cette affirmation mérite d'être attentivement étudiée, car si elle est vraie, comme je le pense, nous avons gagné un nouveau point de vue pour répondre à la question toujours ouverte de la fin de l'œuvre yahviste.

Il est à souhaiter que l'ouvrage de A. de Pury trouve des lecteurs aussi nombreux qu'attentifs. Pour élargir son audience, il devrait être traduit en anglais ou en allemand, car les publications récentes sur le thème de la Genèse ignorent les résultats obtenus par de Pury ou n'en ont qu'une connaissance très superficielle (voir p. ex. *ZAW* et *VT* 1976 et 1977). Les exégètes de l'Ancien Testament — et particulièrement ceux de langue allemande — ne peuvent ignorer cet ouvrage que pour leur plus grand dommage.