

Images de femmes dans la Bible

Dans ce chapitre, nous commencerons par étudier la condition féminine en Israël et Juda sur un plan général, telle que les lois religieuses ou coutumières la laissent apparaître. Puis, dans un second temps, nous focaliserons notre attention sur un certain nombre de femmes dont la Bible hébraïque a retenu les faits, pour les glorifier ou pour les critiquer.

Avant toute chose, il convient de rappeler que tout ce qui, dans la Bible, est dit des femmes ou sur les femmes provient des hommes. À l'exception, peut-être, du *Cantique des cantiques* qui, porte peut-être la marque du féminin¹, tous les récits bibliques, même les paroles prêtées aux femmes, nous sont rapportées par des hommes.

Et même si tous les auteurs ne portent pas nécessairement le même regard sur la femme, ils s'entendent quand même sur un point qui n'admet guère d'exception : la supériorité de l'homme sur la femme est ontologique et ne souffre nulle discussion. Elle est d'ailleurs inscrite dans les textes fondateurs eux-mêmes qui, en quelques versets, dressent sous la figure d'Ève le prototype mythique de la femme hébraïque.

1. Ève ou le modèle qui a failli

1.1. Une première femme fautive mais maternelle

Un *mythe fondateur* a ceci de particulier qu'il modélise de façon définitive les valeurs qu'il est censé porter. Les deux premiers protagonistes de l'histoire humaine, selon les auteurs bibliques, sont posés comme les modèles d'où seront tirés ensuite l'ensemble des hommes et des femmes. Et ces descendants posséderont, de façon innée, les caractères acquis de leurs illustres prédécesseurs.

Et, dès sa première apparition, la femme est enfermée dans une série de comportements dont elle ne pourra plus dévier.

Sans vouloir revenir sur le détail de ce mythe², rappelons les trois composantes constitutionnelles qui vont habiller la femme hébraïque pour le reste de ses jours :

– l'homme est créé en premier par la divinité à partir d'un mélange de terre et de souffle divin alors que la femme est élaborée à partir d'une côte (?) d'Adam et par l'action conjointe de YHWH, qui façonne la côte et de l'homme, qui crie son nom³, le verbe créateur **קָרָא** [*qârâ'*] étant le même que celui qui est mis dans la bouche de la divinité quand elle crée les divers éléments du cosmos ; cette naissance en second place donc, d'emblée, la femme comme une forme de créature filiale de l'homme ;

– c'est ensuite la femme qui, certes influencée directement par le serpent mais très consciente de la faute à commettre, incite très fortement l'homme à manger le fruit interdit de l'arbre de la Connaissance du Bien et du Mal, qu'elle lui tend après y avoir goûté elle-même⁴ ; c'est donc d'abord par elle que la perversion entre dans le monde ; elle ouvre en quelque sorte la boîte de Pandore ;

– enfin, quand viendra l'heure du châtement, elle recevra une double peine : si l'homme est seulement condamné au travail forcé, la femme reçoit en héritage la douleur des enfantements mais,

1. Voir Daniel FAIVRE, *La Bible ou le livre des plaisirs corrompus*, éditions L'Harmattan, Paris, 2019, pp. 179-182.

2. Daniel FAIVRE, *À la recherche du peuple de la Bible*, 1, éditions L'Harmattan, Paris, 2020, pp. 34-37 & 181-189.

3. *Genèse* II, 21-23.

4. *Genèse* III, 1-7.

en outre, elle devra obéissance absolue à l'homme¹, son "mari", c'est-à-dire son בַּעַל [ba"al] son "maître", voire son "propriétaire".

Et c'est seulement après ces différentes attributions qu'elle reçoit son nom :

Alors, l'homme cria à sa femme le nom d'Ève, parce qu'elle était la mère de tout vivant.

(Genèse III, 20)

Le seul privilège dont Ève peut se parer, c'est de recevoir un vrai nom avant l'homme, qui est toujours désigné ici par un terme générique qui n'est pas encore un patronyme. Mais ce nom, en hébreu חַוְוָה [hawnâh], est un terme qui enferme la femme dans sa fonctionnalité première, puisqu'il signifie "Vivante" et désigne donc Ève comme la mère universelle... mais place la maternité comme la seule destinée d'une féminité qui plaise à YHWH.

Mais il est curieux de constater par ailleurs que son co-générateur, l'homme, reste encore défini comme un genre et non comme une personne il faudra d'ailleurs un certain temps dans le récit pour que ce terme אָדָם [ádâm], au départ un nom commun, devienne le patronyme du premier homme : Adam. La première fois qu'il est mentionné sans article n'apparaît en effet que deux chapitres plus loin, dans la généalogie des dix patriarches antédiluviens, où son nom désigne désormais le père initial de la lignée des hommes².

1.2. Une autre première femme

C'est cependant un petit abus de langage de faire d'Ève la première femme de l'humanité, même sur le plan mythologique. En effet, dans l'ordre biblique de la création, le couple Adam et Ève n'apparaît qu'en second. Il est précédé par un duo qui ne dit pas son nom, mais qui est marqué par le sceau, certes très théorique, de l'égalité :

Élohîm dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance ! Qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux des cieux, toute la terre et toute la faune qui fourmille sur la terre ». Élohîm créa l'homme à son image. À l'image d'Élohîm il le créa. Mâle et femelle il les créa.

(Genèse I, 26-27)

Cela aurait pu être le début d'une belle histoire, mais la tradition a surtout retenu le second récit de la création, que nous venons d'examiner, ne conservant du premier que l'idée que l'homme et la femme ont été créés *imago Dei*.

Naturellement, ce doublement concernant la création de l'humanité s'explique facilement par la coexistence de deux sources de narration différentes, qui se manifestent en particulier par la manière de nommer la divinité : c'est Élohîm dans ce récit, c'est-à-dire "Dieu" ; c'est YHWH dans la seconde version. Et si cette dernière a largement pris le pas sur la première dans l'imaginaire populaire comme dans la catéchèse, ce doublon n'en a pas moins fortement perturbé les théologiens ultérieurs, en particulier au sein des milieux juifs du Talmud.

En effet, ce premier couple présente des caractères suffisamment remarquables pour qu'on s'y arrête, puisque l'homme, désigné toujours par l'hébreu אָדָם [ádâm] apparaît sous une forme assez étrange, puisqu'il est créé « mâle et femelle ». On a pu lire cet épisode de deux manières différentes. La plus simple, c'est bien qu'il s'agit d'un premier couple humain, formulée par d'autres auteurs, mais on peut aussi suggérer qu'il s'agit au départ d'une seule créature, dotée d'une androgynie qui rappelle vaguement le mythe d'Aristophane³, arrangé à la sauce biblique.

Pour les auteurs du Talmud, la Torah écrite étant l'émanation de YHWH, elle ne pouvait se contredire et il fallait donc trouver qui se cachait derrière cet hypothétique premier couple et, dès les premiers moments de création des *Midrashîm*, puis de l'élaboration du Talmud, cette première

1. Genèse III, 16-17.

2. Genèse V, 1.

3. Voir PLATON, « Discours d'Aristophane », dans *Le Banquet*, 189-193.

créature prit progressivement les traits de Lilith¹, comme étant la première épouse d'Adam. Mais cette interprétation ne repose sur aucun fondement biblique réel, puisque le terme de Lilith n'y apparaît qu'une seule fois et nullement pour désigner une femme. On le rencontre sous la plume du *Proto-Isaïe*, dans la description des anciennes forteresses abandonnées, dans un monde qui est retourné au Chaos initial :

Ce sera le repaire des chacals et la demeure de l'antruche. Les chats sauvages y côtoieront les hyènes et les satyres s'y interpellent. Là aussi se tiendra Lilith, où elle reposera en paix.

(Isaïe XXXIV, 14)

Lilith est ici une démons nocturne, sans doute d'origine babylonienne. Il s'agissait d'un démon androgyne, Lilû sous sa forme masculine et Lilîtu sous la féminine, humains morts avant d'avoir pu procréer et réincarner sous la forme d'un démon, particulièrement dangereux pour les femmes enceintes. Le nom de Lilith, לִילִית [lîlît] est probablement tiré de l'hébreu לַיְלָהּ [laylâh] "nuit". Si elle ne figure pas parmi les monstres cosmogoniques mentionnés dans les récits de création, pas plus que les satyres, elle n'en symbolise pas moins tous les démons des origines.

Ce mythe prend de l'importance dès le début de l'ère chrétienne, dans les premières compilations rabbiniques où Lilith apparaît comme la première épouse d'Adam². Comme son époux, elle est tirée également de la boue, mais une boue mêlée d'immondices³ car, naturellement, il n'était pas question d'en faire l'égale de l'homme.

Probablement inspirée par le mythe suméro-babylonien de la divinité androgyne Lilû, sous son nom babylonien⁴, Lilith apparaît sous les traits d'une femme monstrueuse, mais une femme stérile, antithèse de la Grande Mère. Ces mamelles sont vides mais son appétit de sperme humain est insatiable et elle profane ainsi la divine substance léguée par YHWH à l'homme pour assurer sa perpétuation. En outre, cette manière d'aspirer buccalement la force masculine la renvoie à une familiarité avec les monstres suceurs de sang⁵.

Nous aurons l'occasion de constater, un peu plus loin, que les prophètes auront probablement été, sur le plan idéologique au moins, à l'origine de ce rejet radical d'une certaine forme de féminité et que, si aucune Lilith ne vient illustrer leurs propos sur le plan formel, l'image démoniaque de la femme constitue un fatigant leitmotiv sous la plume de certains d'entre eux, Ézéchiël et Jérémie en particulier.

Le mythe de Lilith sera ensuite abondamment repris dans la littérature kabbalistique médiévale, en particulier dans le *Zohar*, le "Livre des Splendeurs", rédigé sans doute dans la seconde moitié du XIII^{ème} siècle. Mais nous sortons ici très largement du cadre chronologique que nous avons défini.

Signalons, pour conclure, que certains courants du mouvement féministe, dans les années 1970, ont repris l'image de Lilith comme le symbole de la femme libre, qui brisait les chaînes que lui imposait le patriarcat.

Mais si ce personnage n'est pas biblique, il aurait pu l'être, surtout quand on lit une certaine définition de l'homme et de la femme proposée par Paul dans le Nouveau Testament, lorsqu'il veut contraindre les femmes à porter le voile :

L'homme, lui, n'est pas obligé de se voiler la tête, car il est l'image et la gloire de Dieu. La femme, elle, est la gloire de l'homme.

(I Corinthiens XI, 7)

1. Vanessa ROUSSEAU, « Lilith : une androgynie oubliée », dans *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 123 (juillet-septembre), Paris, 2003, pp. 70-71.

2. *Midrash Bamidbar Rabba*, 16, 25.

3. *Midrash Bereshit Rabba*, 17, 4.

4. Jacques BRILL, *Lilith ou la mère obscure*, éditions Payot, Paris, 1981, p. 53.

5. Pour davantage de développement, voir Vanessa ROUSSEAU, « Lilith : une androgynie oubliée », pp. 64ss.

Même si cette phrase est mise dans la bouche d'un citoyen romain converti au christianisme, qui ne dit pas encore son nom, elle résume parfaitement l'idée que l'homme biblique se faisait de la femme en général.

Cependant, elle possédait quelque chose que l'homme ne maîtrisait pas et qui le faisait la regarder avec une certaine crainte.

2. L'inquiétante étrangeté de la femme

Cette expression, forgée par Marie Bonaparte en 1933 lors de la traduction d'un livre de Sigmund Freud¹, est assez efficace, nous semble-t-il, pour définir le regard que l'homme biblique posait sur la femme. Certes, l'homme était capable de la dominer physiquement, socialement, politiquement, mais la femme possédait sur lui – et possède toujours, d'ailleurs, tant que les docteurs Folamour de la génétique n'y auront pas mis le holà – le pouvoir de générer la vie.

C'était une attribution qui relevait de la magie pour les hommes de la Bible, au point qu'ils ont souhaité inverser le processus dans leur anthropogonie et faire de l'homme le co-générateur de la femme, comme nous venons de le voir. Mais c'est un pis-aller et, au regard d'une population masculine où science, religion et magie constituent un véritable ciment existentiel, la femme, par ce biais, jouissait d'un commerce privilégié avec le monde divin. Un commerce qu'elle payait au prix fort, puisque les douleurs de l'enfantement se trouvaient au sommet de l'échelle des souffrances, mais un commerce qui pouvait s'exercer dans des domaines où l'homme était impuissant.

2.1. La femme initiatrice de l'homme

Pour introduire cette thématique, nous allons sortir de la Bible pour nous tourner du côté de la Mésopotamie, où l'imaginaire religieux était, en définitive, assez proche de celui des Hébreux. C'est l'épopée de Gilgamesh qui va nous fournir les premiers éléments de réflexion. Il s'agit de l'initiation d'Enkidu, l'ami, le double même de Gilgamesh.

Au début du récit, Enkidu est un genre de sauvageon, un homme primitif assez semblable à ce que pourrait être le premier homme, ou comme une forme d'ébauche. Ce que pouvait être le premier homme biblique avant que son intelligence ne s'épanouisse. Il passe l'essentiel de son temps à courir dans la steppe avec les hardes de gazelles dont il partage la vie, se nourrissant d'herbe et s'abreuvant d'eau. Il va alors faire une rencontre qui va bouleverser sa vie : il s'agit d'une courtisane du nom de *Shamhat*, que l'on pourrait traduire par "Lajoyeuse"², ou encore "Fille de joie"³.

Le texte est un peu long, mais il est ici remarquablement traduit par Florence Malbran-Labat :

« C'est lui, Fille de joie ! Dévoile ton sein, ouvre tes cuisses pour qu'il prenne tes charmes ! Loin de t'enfuir, ravis-lui le souffle. [...] Fais-lui, à cet homme sauvage, l'initiation de la femme. Alors, étrangère lui deviendra cette harde qui a grandi sous son égide. [...] »

Six jours et sept nuits, Enkidu en rut posséda la Fille de joie.

Lorsqu'il fut rassasié de la jouissance qu'elle lui donnait, il voulut retourner vers sa harde. Mais voyant Enkidu, les gazelles de se mettre à détalier et les bêtes sauvages de fuir à son contact. Enkidu s'élançait, mais son corps était devenu sans force ; [...] Enkidu n'était plus comme auparavant.

Mais lui-même s'était épanoui : son intelligence s'était éveillée.

Il retourna s'asseoir aux pieds de la courtisane et se mit à contempler son visage. Ce que lui disait la courtisane, maintenant, ses oreilles l'entendaient.

(Colonne IV, 8-12)

1. Le livre est paru en 1919 sous le titre « Das Unheimliche », dans la revue *Imago* et fut traduit en 1933 par Marie BONAPARTE et Mme Édouard MARTY sous le titre « L'inquiétante étrangeté et autres essais », dans Sigmund FREUD, *Essais de psychanalyse appliquée*, éditions Gallimard, Paris, pp. 163-210.

2. Jean BOTTÉRO, *L'épopée de Gilgamesh, le grand homme qui ne voulait pas mourir*, éditions Gallimard, Paris, 1992, p. 72.

3. Florence MALBRAN-LABAT, « Gilgamesh », dans *Supplément au Cahier Évangile* 40, Paris, 1982, p. 12.

Dans la suite du récit, on voit la courtisane poursuivre son initiation : elle l'habille, lui donne du pain et de la bière pour remplacer avantageusement l'herbe et l'eau et l'enduit avec de l'huile pour achever ainsi son éducation, avant de l'accompagner à Uruk pour qu'il y rencontre Gilgamesh.

Il est important de constater que l'expression « initiation de la femme » revient à deux reprises dans cet extrait et c'est bien sûr ce point précis que nous avons envie d'insister. En effet, cette initiation est ni plus ni moins qu'une hominisation. Avant elle, Enkidu est pareil à un animal, à une gazelle dont il partage les conditions de vie. Après, il est devenu un homme et, à ce titre, les animaux de la steppe ne le reconnaissent plus comme l'un des leurs et ils le fuient. Il n'a alors plus la force de les suivre, mais c'est le prix à payer pour devenir un homme, surtout après des ébats amoureux d'une telle intensité. En revanche, cette nouvelle humanité lui donne accès au langage et, partant, à l'intelligence. L'hominisation se double alors d'une civilisation, qui passe par l'adoption d'un régime alimentaire normal et le renoncement à la nudité.

On s'est interrogé sur la nature de cette femme. Il est bien précisé qu'il ne s'agit nullement d'une déesse, ni sans doute d'une prostituée sacrée, mais d'une courtisane « privée » qui semble, selon le récit, jouir d'un certain luxe. Et si, d'une certaine manière, elle met au monde Enkidu – au monde des hommes bien sûr – elle le fait à la manière d'une femme, pas d'une mère. Cependant, elle semble n'y prendre aucun plaisir, seul compte celui de l'homme. C'est sans doute dans ce sens qu'elle exerce son pouvoir : elle remplit la mission qu'on lui a confiée.

Enfin, la durée de l'acte amoureux, sept jours, ne doit sans doute rien au hasard. C'est un nombre qui est lié aux phases de la Lune, symbole fécondant par excellence dans la plupart des constructions mythologiques et surtout chez un peuple qui l'avait divinisée depuis fort longtemps. Cette durée rend également compte symboliquement d'un temps de gestation.

Quelles peuvent être les raisons qui nous font rattacher ce récit aux mythes bibliques ?

On peut lancer tout d'abord quelques ponts entre Enkidu et Adam. Le premier qui saute aux yeux, c'est qu'Adam lui aussi vivait parmi les animaux et possédait le même régime végétarien qu'eux, avant qu'il ne connaisse la femme. Mais cette seule similitude ne suffit évidemment pas à justifier l'intérêt de cette comparaison. Ce qui est nettement plus intéressant, c'est le rôle de la femme dans la transformation de l'homme sauvage en homme civilisé. Stimulée par le serpent, elle pousse l'homme à ingérer le fruit de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal et, de ce fait, son intelligence s'éveille, littéralement, ses yeux se dessillent. Puis Adam comme Enkidu abandonnent leur nudité.

Certes, on rencontre de nombreuses dissemblances entre les deux récits. Dans le mythe biblique, la femme et l'homme sont dans le même état : ils sont nus et leur intelligence s'éveille en même temps alors que dans le récit babylonien, la femme a devancé largement l'homme dans la civilisation ; elle est vêtue, au moins au début et son intelligence est celle d'une initiatrice. De plus, les méthodes utilisées par Ève et par Shamhat sont complètement différentes.

D'autres différences apparaissent encore dans la méthode. Avec la courtisane, Enkidu découvre son humanité par l'amour avec une femme qui est, de toute évidence, rompue à cet exercice, une chose qu'il pouvait difficilement mettre en œuvre lorsqu'il était seul avec sa harde. Dans le texte de la *Genèse* au contraire, il n'y apparemment pas de connotation sexuelle puisque, avant la faute, l'homme et la femme sont nus et n'en ont pas honte.

Cependant, la dimension sexuelle est manifestée par la présence du serpent, symbole phallique par excellence. Le serpent qui est défini comme « avisé ». Or, il convient de rappeler que ce sont les mêmes lettres hébraïques qui servent à nommer le fait d'être "nu" et celui d'être avisé : עָרוֹם ["*arôm*"]; vocalisées "*ârôm*", elles désignent la nudité de la femme et de l'homme, en "*âroûm*", elles présentent le serpent comme "avisé"¹.

C'est précisément cette association entre la femme et le serpent – qui fera florès avec le mythe de Lilith par exemple – qui nous permet de mieux comprendre l'image de la femme dans la conscience masculine hébraïque.

1. Voir Daniel FAIVRE, *À la recherche du peuple de la Bible*, 1, op. cit., p. 188.

Ce rôle particulier de la femme sera surtout développé sous son versant négatif : la femme corrompt l'homme par ses conseils et surtout par sa sexualité. Dans un très large pan de la pensée prophétique, on assimile volontiers la femme à l'apostasie, par le biais de l'adultère et de la prostitution.

Dans l'imagerie prophétique qui se crée aux alentours de l'Exil, les Exilés apparaissent sous la forme d'un couple dont YHWH était le mari et Jérusalem l'épouse : le peuple, qui a failli, est alors clairement identifié à une femme dont la lascivité l'a conduite dans le lit des dieux étrangers. Florilège...

Moi, je relèverai ta jupe sur ton visage et ton sexe sera vu. Tes adultères, tes hennissements, ta prostitution indécente, sur les collines et les champs, je vois tes abominations.

(Jérémie XIII, 26-27)

Puisque tu as découvert ta vulve et que ta nudité a été dévoilée par tes prostitutions sur tes amants et toutes leurs idoles abominables [...], j'assemblerai tes amants et [...] je découvrirai ta nudité et ils verront ta nudité...

(Ézéchiel XVI, 35-37)

Cependant, tout espoir n'est pas irrémédiablement perdu pour le peuple que l'on invite à ruminer ses fautes dans la captivité babylonienne. Il faut simplement que le peuple en prenne confiance et s'amende :

Tu oublieras la honte de ta jeunesse et tu ne te souviendras plus des moqueries sur ton veuvage, car celui qui t'as créée est ton mari. YHWH des Armées, voilà son nom !

(Isaïe XLIV, 4-5)

Voici pourquoi je la séduirai. Je l'emmènerai au désert et je parlerai à son cœur. Je lui rendrai ses vignobles et je ferai de la vallée d'Akor une porte d'espérance.

Là, elle répondra comme aux jours de sa jeunesse, comme aux jours où elle montait de la terre d'Égypte.

(Osée II, 16-17)

Cet espoir passe naturellement par la soumission absolue à la loi cosmique imposée par la divinité, une loi que l'on retrouve, en petit mais tout aussi réaliste, dans le cadre de la famille, résumée dans la condamnation de la femme, au jardin d'Éden. Mais obéir à cette loi ne se fera pas sans douleurs :

« Je multiplierai beaucoup tes souffrances et ta grossesse, dans la souffrance tu enfanteras. Ton désir sera vers ton homme et lui, il te dominera. »

(Genèse III, 16)

Le sort de la femme est donc scellé, comme l'est le sort du peuple. Hors la soumission au maître, point de salut. Si le peuple se trouve, à Babylone, dans cet état de captivité, c'est parce que, aux yeux des prêtres et des prophètes, il s'est comporté comme une femme volage à l'égard de son mari. Il est donc dans la nature même de la femme de dévoyer l'homme, tout comme il est dans la nature de l'homme de dominer l'autre sexe pour obéir à la volonté divine.

2.2. La magie de la femme

Ce besoin de pouvoir masculin était peut-être produit par une forme de crainte informelle à l'égard du mystère féminin. En effet, derrière une fragilité physique évidente, la femme était investie d'une force morale incontestable et qui ne pouvait provenir que de son aptitude à capter les forces magiques dont le Proche-Orient ancien était imprégné.

Les prophètes l'ont en effet martelé, les femmes possèdent un pouvoir de séduction capable de rendre docile le bouc, le bélier ou le taureau le plus tempétueux. Pouvoir magique disons-nous, oui car elles le tirent en particulier de leurs charmes. Et ce mot pluriel de « charmes » est sans doute à prendre à son sens le plus fort car ceux-ci sont liés à la gestation, par le sexe et à la survie, par les seins nourriciers. De ce fait, ces attributs strictement féminins étaient investis, dans une pensée

commune qui mettait le surnaturel au centre de tout, d'une dimension nécessairement magique. Magique comme pouvait l'être le mystère de la conception qui se jouait dans le ventre maternel.

Qu'elle en ait joué ou non, la femme disposait là d'un atout de séduction doublement trouble au regard de l'homme et son sexe était, sans mauvais jeu de mot, la porte ouverte à toutes les apostasies. Et pas seulement sous la plume des prophètes :

Israël habita à Shittim. Le peuple se débaucha avec les filles de Moab. Elles invitèrent le peuple aux sacrifices de leurs dieux. Le peuple mangea et se prosterna devant leurs dieux.

(Nombres XXV, 1-2)

Le terme utilisé pour qualifier la débauche du peuple est זָנָה [*zānah*], dont le champ sémantique est centré autour de la prostitution. Il est très souvent utilisé pour qualifier l'étrangère, celle qui sert d'autres dieux, mais c'était aussi la hantise des auteurs bibliques que de voir le peuple s'égarer vers des religiosités réputées plus efficaces, en particulier pour ce qui est de la protection des personnes.

D'où vient cependant cette association entre prostitution et idolâtrie, qui est spécifiquement hébraïque ? D'abord, avec l'arrivée du monothéisme exclusif, les auteurs étaient nettement plus pointilleux sur l'orthodoxie. Quand la religion restait polythéiste, les pratiques liturgiques vers d'autres déités ne remettaient pas fondamentalement en cause le culte national autour de YHWH. Devenu unique, ce dernier n'admettait plus aucun rival.

La médiation de la femme est sans doute un peu plus complexe à expliquer. C'est par ses caractères sexuels qu'elle représente un danger pour l'homme car ceux-ci la lient avec un monde magico-religieux, celui de la vie qui se transmet. Or ce monde était régi, dans l'imaginaire populaire, par des formes de déités inaccessibles pour l'homme mais auxquelles la femme pouvait avoir accès. Des déités qui avaient à voir avec la vie et la mort.

C'est probablement pour cette raison que le sacerdoce en Israël était exclusivement masculin. Mais les femmes avaient apparemment la haute main sur d'autres pratiques magico-religieuses. En particulier sur tout ce qui concerne la nécromancie. Celle-ci apparaît de deux manières différentes dans le texte biblique. La première se borne à mettre en évidence l'efficacité du processus, sans se prononcer sur l'orthodoxie d'une telle pratique. Elle apparaît peu après la mort de Samuel, lorsque le roi Saül entreprend d'y recourir, devant le danger que représente la menace philistine. Après avoir vainement questionné YHWH par tous les recours possibles, il se rend chez une nécromancienne, à Endor. Il est précisé quelques versets plus haut qu'il en avait pourtant interdit la pratique.

Il dit : « Pratique donc pour moi la divination par le revenant et fait monter, pour moi, celui que je te dirai. »
[...]

La femme dit : « Qui ferai-je monter ? ». Il répondit : « Fais monter Samuel pour moi ! ».

La femme vit Samuel et poussa un grand cri. [...] Elle dit à Saül : « J'ai vu un élohîm qui montait de la terre ». [...]

Et Samuel dit à Saül : « Pourquoi as-tu troublé mon repos en me faisant monter ? »

(I Samuel XXVIII, 8-15)

Même s'il est précisé, dans ce récit, que la nécromancie est interdite en Israël, deux choses sont absolument claires : la femme en question, dont le nom ne nous est pas parvenu, exerce bien le métier de nécromancienne et, surtout, elle se montre plus efficace que les pratiques habituelles pour évoquer YHWH. Elle parvient même à faire remonter Samuel du monde des morts, contre sa volonté comme l'indique le verset 15. Ici encore, ce qui compte, ce n'est évidemment pas l'historicité réelle de ce récit. L'important, le réel même vient essentiellement de la forme. Ce type de consultation existait bien en Israël et les femmes semblent y avoir excellé.

Elle était d'ailleurs tellement efficace qu'elles seront condamnées d'une façon radicale par YHWH, sous la plume d'Ézéchiël :

Ainsi parle Adonai YHWH : « Malheur à celles qui consent des bandelettes pour les poignets et qui fabriquent des voiles de toutes tailles pour la tête afin de capturer des âmes ! Capturez-vous les âmes de mon peuple afin

de sauvegarder la vôtre ? Vous me profanez devant mon peuple pour des poignées d'orge et des morceaux de pain en faisant mourir les âmes qui ne doivent pas vivre et en mentant à mon peuple qui écoute le mensonge. »
(Ézéchiel XIII, 18-19)

Ici, ce ne sont pas des étrangères qui sont désignées à la vindicte de YHWH mais des « filles de ton peuple », comme il l'est précisé dans le verset qui précède. La nécromancienne d'Endor entre donc tout-à-fait dans cette catégorie. Le côté populaire se remarque aussi par la minceur de la rétribution : « des poignées d'orge et des morceaux de pain ».

Ainsi, cette pratique qui était déjà montrée comme interdite aux premiers moments de la monarchie restait encore très vivace à l'époque d'Ézéchiel, le grand prophète de l'Exil. La nécromancie féminine est montrée comme l'une des raisons de la corruption du peuple. Mais elle est décrite en des termes qui continuent à en attester l'efficacité. Ces femmes arrivent à capturer des âmes errantes avec des voiles uniquement destinées à cet effet.

Cependant, il est indéniable que ces considérations très péjoratives sur les nécromanciennes en particulier et sur les femmes en général proviennent des époques bibliques les plus tardives. Dans des époques plus anciennes, où YHWH voisinait sans dommage excessif avec d'autres divinités, le rapport des femmes à la magie était certainement vu de façon plus positive. En effet, dans les constructions polythéistes, les dieux étaient obligés de vivre en bonne intelligence avec les déesses, pour préserver l'harmonie du cosmos et un tel état d'esprit se répercutait nécessairement au niveau des rapports homme/femme, d'autant que les traditions des grandes Mères de fécondité étaient encore très présentes dans les esprits.

2.3. La femme qui se vend

La fonction de prostituée, dans la Bible, a plusieurs facettes selon qui en parle, à quelle époque il la situe et quelles fonctions il lui donne.

Une première remarque lexicale préalable nous montre que le mot qui désigne cette activité, le verbe זָנָה [*zânâh*] "se prostituer" apparaît à 94 reprises, 137 en y ajoutant les trois substantifs qui en sont tirés. En outre, il apparaît régulièrement dans les différents livres bibliques, ce qui montre une permanence dans l'histoire sociale d'Israël et de Juda. Enfin, elle n'est pas toujours décrite de façon péjorative.

Une prostitution socialement admise.

Dans une très large part de l'histoire biblique, la prostituée fait partie intégrante de la vie sociale, sans que sa fonction ne soit vilipendée. Les exemples ne manquent d'ailleurs pas pour le souligner : Jephthé, l'un des juges d'Israël, est présenté comme le fils d'une prostituée¹ ; sur injonction de YHWH, le prophète Osée épouse une prostituée² ; c'est Rahab, encore une prostituée, qui permet aux espions de Josué de pénétrer dans la ville de Jéricho avant d'y mettre le siège³ : elle et sa famille seront les seuls épargnés quand la ville tombera⁴...

Mais le cas le plus net est probablement celui de Tamar. Rappelons que son mari, Ér, le fils aîné de Juda, meurt sans lui laisser d'héritier. Selon la loi du lévirat, le frère du défunt doit l'épouser et lui faire un garçon, pour perpétuer la lignée de l'aîné. Mais le frère en question est Onan... on connaît la suite. Pour préserver son dernier fils, Juda renvoie Tamar chez son père. Pour faire valoir son droit, Tamar va donc devoir user d'artifice :

Elle enleva de sur elle ses vêtements de veuve et se couvrit du voile. [...] Juda la vit et la prit pour une prostituée, puisqu'elle avait recouvert son visage. Il obliqua vers elle, sur la route, et lui dit : « Allons, viens vers moi ! »

1. *Juges* XI, 1.

2. *Osée* I, 2-3.

3. *Josué* II, 1.

4. *Josué* VI, 17-25.

(Genèse XXXVIII, 14-16)

La première remarque que l'on peut faire, c'est l'absence de condamnation quant à l'exercice de cette profession : une prostituée se présente devant l'homme, il la hèle sans arrière-pensée. Et surtout sans reconnaître sa bru.

Vient ensuite la question de la rétribution :

Elle dit : « Que me donnes-tu pour venir vers moi ? »

Il dit : « Je t'enverrai un chevreau, pris sur mon bétail. »

Elle dit : « Quel gage me donneras-tu jusqu'à cet envoi ? »

Il dit : « Nomme le gage que je te donnerai »

Elle dit : « Ton sceau, ton cordon ainsi que le bâton qui est dans ta main. »

(Genèse XXXVIII, 16-18)

Ce marchandage ne manque pas d'intérêt. Il présente d'abord l'avantage de nous indiquer le prix de la consultation, qui est élevé mais n'est pas discuté, alors que le marchandage constituait l'une des activités les plus populaires du lieu et de l'époque. Mais il montre aussi autre chose. Juda n'hésite pas à laisser en gage des éléments essentiels de son pouvoir : son sceau, son cordon et son bâton de commandement, qui pourrait être une sorte de sceptre. Nous sommes donc, très clairement, entre gens de confiance. Il n'y a donc aucune forme de clandestinité dans cette profession.

La suite se passe comme on doit s'y attendre : Tamar se retrouve enceinte. La réaction de Juda est brutale, car il apprend en même temps que sa belle-fille s'est prostituée.

Juda dit : « Faites-la sortir et qu'elle soit brûlée ! »

(Genèse XXXVIII, 24)

Mais Tamar a conservé les gages donnés par Juda et elle s'en sert habilement :

Elle envoya dire à son beau-père : « Je suis enceinte de l'homme à qui ceci appartient. » Elle dit : « Reconnais donc à qui appartient ce bâton, ce cordon et sceau ! »

Juda reconnut et dit : « Elle est plus juste que moi, car je ne l'ai pas donnée à mon fils Shélah. »

(Genèse XXXVIII, 25-26)

Le bilan général que l'on peut tirer de cet épisode, c'est bien sûr que la prostitution était une pratique jugée courante, mais qu'elle a permis à celle qui l'a pratiquée de faire valoir un droit que son beau-père lui refusait. Simplement, la remarque intermédiaire laisse entendre qu'on préférerait que ce métier ne soit pas exercé par des membres proches de sa famille.

Mais le summum de la reconnaissance sociale des prostituées réside sans doute dans un autre épisode, quelques livres plus loin, quand il sert à mettre en évidence la grande sagesse de Salomon en matière de justice. En effet, les deux femmes qui viennent se disputer un nouveau-né devant le roi sont deux prostituées. Et si l'importance est mise sur la pertinence du jugement, le fait que ce soient deux prostituées nous éclaire davantage encore sur les mœurs de l'époque :

Alors, deux femmes, des prostituées, se rendirent auprès du roi et se tinrent devant sa face.

(I Rois III, 16)

Nous ne savons naturellement rien de la véracité de cette histoire, mais ce qui est très parlant, c'est qu'il était tout-à-fait imaginable que deux prostituées pussent venir ainsi devant le roi pour un problème qui devait être relativement bénin à l'époque, vu l'importance de la mortalité infantile.

Cela étant, nous ne savons pas grand-chose du statut de la prostitution en Israël. Mais l'épisode de Tamar nous en dit encore quelque chose. Si elle apparaît, dans les versets cités, comme זָנָא [zânâh], qui indique généralement la prostituée, elle est également désignée", lorsqu'il s'agit pour Juda de payer sa dette par celui de קְדֵשָׁה [qedeshâh], que l'on traduit habituellement par "courtisane. Le mot est intéressant, car il est étymologiquement lié au verbe קָדַשׁ [qâdash] signifiant "être sacré".

Ce bond lexical nous invite donc à nous intéresser maintenant à un autre type de prostitution, qui fera l'objet d'une plus grande critique de la part des tenants d'un monothéisme intégral.

La prostitution sacrée.

C'est une pratique difficile à expliciter clairement. Comme toutes les activités de cette époque, la prostitution était nécessairement érigée sous les auspices d'une divinité. À Babylone, la déesse qui patronnait cette lucrative industrie était Ishtar¹. Là-bas comme à Jérusalem, la prostitution n'était jamais très éloignée du temple

Il semble d'ailleurs que cette pratique ait été fort ancienne, puisqu'en certains passages elle n'est pas liée au temple de Jérusalem ou à un quelconque autre temple, mais à un sanctuaire nomade :

Éli, devenu très âgé, entendit raconter la manière dont ses fils se conduisaient vis-à-vis de tout Israël et qu'ils couchaient aussi avec les femmes en service à l'entrée de la Tente du Rendez-Vous.

(I Samuel II, 22)

Si le premier extrait n'est guère explicite sur la nature du "service" que rendent ces femmes, le second est beaucoup plus clair avec l'emploi du verbe שָׁכַב [*shákav*] "coucher", qui montre clairement que ces femmes remplissaient là une fonction très précise sur laquelle les fils d'Éli, fils de prêtre et prêtres eux-mêmes de YHWH, ne se trompaient nullement.

Cependant, nous connaissons surtout cette forme de prostitution par des jugements négatifs portés contre elle, et d'abord dans la loi :

Il n'y aura pas de prostituées sacrées parmi les filles d'Israël et il n'y aura pas de prostitués sacrés parmi les fils d'Israël. Tu ne feras pas entrer dans la maison de YHWH, quel que soit le vœu, la rétribution d'une prostituée ou le salaire d'un chien, car tous les deux sont une abomination pour YHWH, ton dieu.

(Deutéronome XXIII, 18-19)

Il n'y a pas de faute d'orthographe et c'est bien « prostitués » au masculin qu'il faut lire, une profession dont nous ne connaissons absolument rien et qui avaient bien mauvaise presse puisque ses pratiquants sont associés à un כֶּלֶב [*kèlèv*], c'est-à-dire un "chien". Cette loi sera laborieusement mise en application par les rois, en particulier Josias, lors de sa réforme de 622 :

Il démolit les maisons des prostitués sacrés qui étaient dans la maison de YHWH, là où les femmes tissaient des tuniques pour Ashérah.

(II Rois XXIII, 7)

Dans ce dernier extrait, il est clairement précisé que cette prostitution sacrée, masculine ou féminine, se pratiquait en hommage à la déesse Ashérah, qui a longtemps accompagné YHWH dans sa marche vers le monothéisme avant de devoir s'effacer elle aussi.

Cependant, ce qui semble assez clair, c'est le fait que cette pratique soit surtout liée à des divinités féminines et qui, lorsque le monothéisme s'imposera et qu'on aura fixé à YHWH de solides références masculines, va apparaître comme une forme d'idolâtrie. En effet, dans une théologie du dieu mari et du peuple épouse, la question de la fidélité devient centrale. Alors, la prostitution, qu'elle soit profane ou sacrée, devient le moyen de détourner le peuple de l'orthodoxie religieuse.

Et les prophètes peuvent alors se déchaîner contre les femmes adultères, synonymes à leurs yeux de prostituées, qui dévoient le peuple de son dieu, comme on a pu le voir précédemment.

1. Jean BOTTÉRO, « L'amour à Babylone », dans Jean BOTTÉRO (dir.), *Initiation à l'Orient ancien*, op. cit., pp. 134-136.

3. Matriarches ou épouses modèles ?

Nous allons étudier dans ce chapitre ce que dit la *Genèse* des femmes des patriarches, qui affinent davantage l'image de l'épouse et de la mère.

3.1. Le statut de l'épouse en Israël

L'épouse israélite ne pouvait cependant guère se prévaloir d'une excessive liberté.

Le vocabulaire hébraïque est d'ailleurs très clair sur la place de l'épouse auprès de son mari. Elle est אִשְׁתּוֹ [*'ishtó*] "sa femme" et il est בַּעַל הָאִשָּׁה [*ba'al há'ishsháh*] "mari de la femme", sachant que le mot בַּעַל [*ba'al*] désigne également la grande divinité sémitique de l'orage, Baal et qu'elle signifie également "maître" et même "propriétaire". Ce simple rappel linguistique est suffisamment parlant pour confirmer à lui seul cette inégalité ontologique qui apparaît déjà de manière flagrante dans le mythe de la création d'Adam et Ève. Le mari pouvait également être appelé אָדוֹן [*'adôn*] "seigneur", mais c'est tomber de charybde en scylla puisque c'était par ce terme que les esclaves devaient s'adresser à leur maître. Ces deux mots confirment parfaitement l'expression française heureusement tombée en désuétude : « mon seigneur et maître ».

Les Hébreux n'avaient d'ailleurs pas le monopole de cette inflexion sémantique, puisque l'akkadien, langue sémitique parlée en Mésopotamie procédait de même. Le mari y était également désigné comme *bel ashshatin*, de signification identique. Mais il semble que les femmes babyloniennes aient quelque peu bousculé cette étymologie défavorable.

Dans une telle disposition d'esprit, il n'est donc pas très étonnant que les jeunes filles d'Israël n'aient eu aucun rôle dans le choix de leur mari. Mais, pour atténuer cela, précisons tout de suite que cette absence de décision était réciproque. Le choix revenait généralement aux parents, qui mariaient les enfants en fonction d'impératifs familiaux, claniques ou simplement économiques.

L'exemple de Jacob est très significatif sur ce point : venu chez Laban sur ordre de son père Isaac, qui l'interdisait de prendre femme parmi les Cananéennes (intérêt clanique), il se rend chez Laban, au service de qui il devra travailler sept années avant de pouvoir prendre possession de la première épouse, Léah, puis sept autres encore pour la seconde, Rachel. Lorsqu'enfin il quitte la maison de son beau-père, ses deux épouses se plaignent auprès de lui de l'attitude de leur père :

« N'avons-nous pas été traitées par lui comme des étrangères, puisqu'il nous a vendues et a mangé notre argent. »
(Genèse XXXI, 15)

Il y a plusieurs informations à retenir dans ces propos, mais c'est d'abord la question économique qui domine. Certes, les paroles des deux femmes sont très polémiques, mais elles évoquent une pratique relativement fréquente en Israël : la vente de ses enfants pour servir chez les créanciers du père, voire comme épouses. Mais il s'agit plutôt ici de la question de la dot.

En hébreu, le terme מוֹבָר [*mobar*] désigne la "dot". S'il n'apparaît qu'à trois reprises, son usage semble constant dans toute l'époque biblique. Il se manifestait le plus souvent sous la forme d'une somme d'argent, qu'il n'est pas possible de fixer mais qui devait dépendre du degré de fortune des personnes concernées. Mais la dot pouvait prendre d'autres formes comme dans le cas de Jacob, qui s'en acquitte par sept années de travail au service de son beau-père. Mais on trouve des cas plus originaux encore, comme celle que fournit David à Saül :

« Donne-moi ma femme, Mikal, que j'ai acquise pour moi contre cent prépuces de Philistins ! »
(II Samuel III, 14)

Il semble cependant que le père de la jeune fille ne disposait que de l'usufruit de la dot, sauf bien sûr dans le cas de Saül, et que celle-ci devait retourner à sa fille en cas de veuvage ou de décès du père¹.

Ce principe permet de nuancer quelque peu l'impression générale d'asservissement de la femme qui émane du texte biblique. La femme n'était sans doute pas qu'une simple marchandise et la dot apparaît plutôt comme un moyen de compensation pour la perte d'une force de travail. La différence est sans doute assez minime, mais c'est ainsi que l'on peut expliquer le mécontentement de Rachel et Léah à l'égard de leur père qui aurait « mangé leur argent ». On retrouve d'ailleurs une législation similaire dans le droit assyrien où la dot, *tirbatu*, était versée directement à la fiancée. Et dans les contrats de mariage retrouvés au sein de la communauté juive d'Éléphantine, en Égypte, le *mohar* est compté parmi les biens de l'épouse.

Mais il y avait probablement plusieurs cas de figure possible pour marier sa fille, vente directe ou dot, qui dépendait là encore de la situation de chaque famille. Par ailleurs, l'usage de la dot était complètement dissocié des éventuels cadeaux que le fiancé était tenu de fournir pour entrer dans les bonnes grâces de son beau-père. C'était d'ailleurs une pratique fort répandue dans le Proche-Orient et que l'on retrouve, par exemple, dans le Code de Hammurabi.

La situation « normale » pour une femme, c'était donc d'être mariée, c'est-à-dire plus concrètement, être sous la protection d'un homme. Dans ce cadre, elle possédait une certaine forme de liberté, travaillant avec son mari pour les familles modestes, dirigeant sa maison pour les aristocrates. Mais elle pouvait payer très cher cette protection, en particulier en cas de stérilité. Nous l'avons déjà précisé, la conception anthropologique de l'époque ne brillait pas toujours par sa cohérence car, si la femme incarnait le mystère de la vie et de la mort, la fécondité dépendait de l'homme seul. Sa semence était toujours irréprochable et, si elle ne parvenait pas à se transformer en héritier, la faute en incombait à la seule femme, sans doute jugée incapable de faire en sorte que la magie séculaire de la gestation se déroule également dans ses entrailles. Elle pouvait alors être suppléée par une servante, comme nous le verrons avec Sarah, mais elle courait également le risque d'être répudiée.

C'était d'ailleurs la principale cause de divorce, même si la loi était un peu plus générique que cela :

Quand un homme prend une femme et l'épouse, si elle ne trouve pas grâce à ses yeux et s'il lui reproche quelque chose sur sa nudité, il écrira pour elle un acte de répudiation qu'il lui remettra en mains propres et il la renverra de sa maison.

(Deutéronome XXIV, 1)

Les reproches permettant une répudiation ne sont pas très clairs dans ce verset car le premier stique n'est pas aisé à traduire. Cependant, le mot עֶרְוָה ["*èrewáh*] "nudité" semble indiquer la source même de la tare imputée à l'épouse. Mais cette « tare » peut se trouver également dans l'adultère, qui est nettement plus pénalisée que l'infidélité du mari. Cependant, quelle qu'en fût la cause, la formalité de la répudiation était donc très simple, mais entre la loi et la réalité, il y a quelquefois plus qu'un pas et, dans une littérature plus tardive et marquée par l'hellénisme, on peut lire ceci :

À la femme mauvaise aucune liberté. Si elle ne marche pas selon ta direction, de ta chair retranche-la !

(Siracide XXV, 25-26)

Nous ne développerons pas davantage, sinon pour dire que, de toute évidence, seul l'homme semble autorisé à demander, ou plutôt imposer, le divorce. Cependant, s'il peut la répudier, il lui est impossible de la vendre, comme c'était le cas pour sa fille ou sa servante. En outre, la répudiation libère la femme qui peut ainsi se remarier. Mais, chose curieuse, si pour quelque raison que ce soit, elle se trouve à nouveau célibataire, son premier mari ne peut la reprendre².

1. Roland DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* *, op. cit., p. 49.

2. Josy EISENBERG, *La femme au temps de la Bible*, éditions Stock, Paris, 1993, pp. 189-191.

Il reste à questionner ce qu'il en advenait de la femme répudiée ou de celle qui ne trouvait pas de mari, ainsi que la veuve. Cette dernière récupère sa dot, s'il en reste, mais ne peut espérer aucun héritage de son mari, qui revenait au fils aîné.

Au plan législatif, le statut de la veuve était protégé :

Vous ne maltraiterez ni la veuve, ni l'orphelin. Si tu le maltraites et s'il crie vers moi, j'entendrai son cri. Alors, ma colère s'enflammera et je vous tuerai par l'épée. Vos femmes seront veuves et vos fils orphelins.

(Exode XXII, 21-23)

Il est difficile de savoir ce qu'il advenait de ces femmes délaissées par leur mari. Le mieux pour elle était de retourner dans leur famille, mais cela n'était pas toujours possible. La dot, quand elle était effectivement reversée, était sans doute insuffisante et, si elles ne trouvaient pas rapidement un protecteur, elles risquaient fort de tomber dans la mendicité ou la prostitution.

Mais maintenant, tournons-nous vers les épouses des patriarches, ces femmes emblématiques de la fidélité matrimoniales, de diverses manières.

3.2. Sarah première femme « historique »

Entre Ève, première nommée de la lignée, et Sarah, vingt générations de patriarches se succèdent dans la Bible : dix avant le Déluge, dix après. Mariés, sans aucun doute puisqu'ils ont eu des successeurs, mais le nom de leur épouse n'est pas passé à la postérité, pas même celle de Noé, qui fait l'objet d'un petit développement, ou celle de ses fils, Sem, Cham et Japhet.

Après Ève, et si on laisse de côté les quelques femmes qui s'insèrent dans la descendance de Caïn, la première femme qui apparaît, c'est Sarah ou, sous son nom initial, Saraï.

Saraï apparaît en même temps qu'Abram, écrit lui aussi sous sa forme originelle. La rencontre entre les deux s'est donc réalisée en dehors de l'histoire. Avec eux, l'histoire sort du mythe. Naturellement, les traditions patriarcales révèlent une histoire idéalisée, une histoire telle que les rédacteurs exiliques auraient voulu qu'elle se passe. Pour dire les choses simplement, on est encore dans le mythe. Mais après Ève qui était la figure de la mère universelle, Sarah va apparaître comme une mère singulière, incapable de procréer sous le nom initial de Saraï, ce nom du monde d'avant.

Elle incarne d'abord la femme qui suit aveuglément son mari. Avec lui, elle sort de la ville d'Ur pour venir jusqu'en Canaan. Puis, poussé par la famine, le couple descend en Égypte. Et la première qualité de Saraï, c'est sa beauté, qui pousse Abram à un invraisemblable subterfuge.

Comme il approchait de l'Égypte, il dit à Saraï : « Voici, je sais que tu es une femme belle à voir. Alors, quand les Égyptiens te verront, ils diront : "C'est sa femme !" puis ils me tueront et te laisseront la vie. Dis que tu es ma sœur pour que, par toi, il m'arrive du bien et que je reste en vie grâce à toi ! »

(Genèse XII, 11-13)

Effectivement, les choses se passent comme le craignait Abram. Sa femme est amenée auprès du pharaon et il reçoit, en échange, un grand renfort de bétail et d'esclaves. Et la stérilité de Saraï a ici été bien utile puisqu'il semble, de toute évidence, que ce second mariage a bien été consommé.

La première implication de Saraï dans l'histoire se trouve ici.

C'est par son intermédiaire qu'est expliquée la richesse d'Abram. En quelque sorte, Saraï a été vendue au pharaon. Mais c'est aussi par la beauté de sa femme qu'Abram obtient de la considération de la part du roi d'Égypte. Dans la logique de l'histoire patriarcale, Abram a été choisie par YHWH et Saraï par le pharaon, c'est-à-dire le souverain le plus puissant de l'époque, au moins durant le Bronze récent.

Et cette beauté est durable, sinon éternelle, car bien des années plus tard, il lui arrive la même mésaventure, alors qu'elle est supposée avoir dépassé les 90 ans. Cette fois, ce n'est plus le pharaon qui est en cause, c'est Abimélek, roi philistin de Gerar, mais le pouvoir de séduction de Sarah reste

intact et Abraham use de la même ruse. Mais cette fois, le mariage illicite ne sera pas consommé, ce qui n'empêche pas Abimélek d'accroître considérablement la fortune d'Abraham.

Sarah est donc symbole d'enrichissement matériel, elle sera aussi la nouvelle Ève, non la mère de l'humanité mais celle du peuple. Les deux données ne sont pas incompatibles. Mieux, elles se complètent. En faisant d'Abraham un homme riche, elle en fait un homme puissant. Donc, le peuple qui sortira de ses reins héritera de cette puissance.

Son nom même est significatif. Il ne change pas de nature en passant de שַׂרַי [Saraï] à שָׂרָה [Sarah], l'un est l'autre ayant le sens de "princesse" ou plus généralement de "grande dame". Il s'agit là d'un titre qui convient parfaitement à la future mère du peuple tout entier, telle qu'elle est restée dans la tradition :

Regardez Abraham, votre père, et Sarah, qui vous a fait naître ! Il était seul quand je l'ai appelé ; je l'ai béni et je l'ai multiplié.

(Isaïe LI, 2)

Pour qu'un prophète comme Isaïe, bien peu indulgent vis-à-vis des femmes, associe de façon aussi nette Sarah à la mère originelle, il fallait que cette tradition fût solidement ancrée dans l'imaginaire des Exilés. Adam et Ève s'effacent donc derrière la figure fondatrice d'Abraham et Sarah¹.

Cependant, c'est une mère définie comme stérile, ce qui semble quelque peu paradoxal.

Dans un premier temps, elle a pallié cette stérilité en confiant Abram à sa servante égyptienne, Hagar, qui lui donnera un fils, Ismaël². Mais ça ne la rend pas vraiment heureuse, au contraire elle est jalouse et maltraite la jeune mère. Son ventre ne s'éveillera que trois années plus tard, à l'âge de quatre-vingt-dix ans, par l'intervention miraculeuse de YHWH, qui provoqua d'ailleurs son très fameux rire :

Abraham et Sarah étaient vieux, d'un âge avancé et Sarah n'avait plus ce qui arrive aux femmes. Et Sarah rit en elle-même et dit : « Usée comme je le suis, pourrais-je encore éprouver de la volupté ? Et mon seigneur est si vieux ! »

(Genèse XVIII, 12)

C'était un double pari pour YHWH de rendre Sarah féconde, car elle faisait l'objet d'une double stérilité : l'une innée, qu'elle traînait depuis son plus jeune âge, l'autre naturelle, imposée par ce que les hommes ne qualifiaient pas encore de ménopause. Les rédacteurs bibliques connaissaient naturellement les traditions sélénolâtres répandues dans tout le Croissant Fertile et ce n'est probablement pas un hasard s'ils font souffrir Sarah d'une double infécondité. En effet, que YHWH parvienne à battre la Lune sur son propre terrain et la battre doublement constituait une manière d'affirmer sa prépotence sur tous les dieux existants.

Dans un premier temps, il avait fermé le ventre de Saraï alors que, par son nom, elle était placée directement sous la gouverne d'une divinité fécondante. Il l'ouvrira à une femme devenue Sarah, à un âge où toutes ses consœurs étaient incapables de procréer. Le couple Abraham Sarah peut alors se revendiquer comme les deux premiers éléments d'une humanité élue par YHWH. D'autant que le remplacement d'Abram en Abraham fait, de ce dernier, un "père de multitude"³.

La manière dont Sarah tombe enceinte mérite également que l'on s'y arrête.

YHWH visita Sarah ainsi qu'il l'avait dit et il agit à son égard comme il l'avait dit. Elle conçut et enfanta un fils à Abraham dans sa vieillesse, dans le temps qu'Élohîm avait indiqué.

(Genèse XXI, 1-2)

1. Voir Daniel FAIVRE, « Abraham, fondateur universel » dans Daniel FAIVRE (dir.), *De l'acte fondateur au mythe de fondation*, éditions L'Harmattan, Paris, 2016, pp. 39-72.

2. Genèse XVI.

3. Voir Daniel FAIVRE, *À la recherche du peuple de la Bible*, 1, op. cit., pp. 231-232.

C'est une formule assez étonnante, que l'on peut rapprocher de cette phrase, mise dans la bouche d'Ève, pour sa première gestation :

Elle conçut et enfanta Caïn. Puis elle dit : « J'ai acquis un homme grâce à YHWH. »

(Genèse IV, 1)

Dans les deux cas, on a clairement l'impression que le véritable père n'est pas le mari, mais la divinité. Pour Ève comme pour Sarah, l'enfantement a quelque chose de magique qui dépasse la simple notion homme/femme mais qui met le divin au cœur même des affaires sexuelles de l'homme.

Enfin, dans une logique naturellement plus chrétienne que juive, ces deux femmes annoncent, par leur enfantement enchanté, une troisième femme qui sera évidemment Marie.

Mais il s'agit là d'une autre histoire...

3.3. Rebecca, femme guide

Le personnage de Rébecca, l'épouse d'Isaac, est plus effacé, comme l'est d'ailleurs son mari, le moindre des grands patriarches. Celui-ci est surtout connu pour son sacrifice manqué, au début de sa vie et, autre signe de dérision peut-être, il porte dans son nom, רִיבְקָה [riḇḇāq] le rire de sa mère avant sa naissance puisqu'il signifie "il rit".

Le choix de Rébecca, c'est d'abord le choix d'une épouse endogène. Abraham, devenu veuf, envoie son serviteur chercher, pour Isaac, une fille de sa parenté et Rébecca est présentée comme la petite-fille de Nahor, le frère d'Abraham. Ce choix est naturellement dicté par la divinité elle-même. Sans même avoir vu Isaac, elle accepte de suivre le serviteur, ce qui est assez rare pour le souligner.

La manière dont Isaac la reçoit mérite qu'on s'y arrête car dès qu'il la voit, il prend les mesures qui s'imposent :

Isaac la fit entrer dans la tente, celle de Sarah, sa mère. Puis il prit Rébecca et elle devint sa femme. Il l'aima et Isaac put ainsi se consoler après la disparition de sa mère.

(Genèse XXIV, 67)

Une formulation des plus curieuse et on ne retrouve nulle part ailleurs dans la Bible la coutume de consommer son mariage dans la tente de sa mère. De même, il n'était pas habituel de sortir d'un deuil de cette façon. Il est difficile d'interpréter ce verset mais ce qui semble certain, c'est qu'il lie étroitement le sort de Rébecca à celui de Sarah.

Un autre point commun entre les deux femmes se trouve peut-être dans leur patronyme. Celui de Rébecca, en hébreu רִיבְקָה [Rivḇāḇ] pourrait être rattaché à un terme signifiant "vache"¹, mais il peut également être rattaché à une racine araméenne qui pourrait signifier "coucheuse"².

Comme feu sa belle-mère, elle possède un nom qui la prédestine à la maternité. Mais, comme Sarah, malgré la nuit dans la tente, il ne se passe rien. Elle est stérile. Belle et stérile, comme la première « femme historique ».

Le parallélisme avec Sarah se poursuit avec le déplacement du couple à Gerar. Là se déroule la même aventure qu'avec Abraham et Sarah, à quelques nuances près : Isaac fait passer Rébecca pour sa sœur afin d'éviter d'être tué, mais Abimélek, toujours roi de Gerar, le surprend à travers la fenêtre en train de « plaisanter » avec Rébecca et il se plaint du mensonge, car quelqu'un aurait pu être tenté de coucher avec sa femme, commettant ainsi une infamie.

Cependant, comme dans les deux récits précédents, tout s'arrange et Rébecca, pas plus que Sarah, n'a été polluée par les habitants de Gerar. Il est difficile de comprendre les raisons de tels

1. Olivier ODELAIN & Raymond SÉGUINEAU, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, éditions du Cerf, Paris, 1996, p. 316.

2. Pierre-Maurice BOGAERT, Mathias DELCOR, Edmond JACOB, Édouard LIPINSKI, Robert MARTIN-ACHARD, Joseph PONTHOT, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, éditions Brepols, Turnhout, 1987, p. 1094.

doublons autrement que par une pluralité de sources. On peut néanmoins noter que Rébecca, comme Sarah auparavant, a contribué à enrichir Isaac, donc le peuple lui-même.

Mais nous avons sauté une étape car, entre la tente de Sarah et la descente à Gerar au pays des Philistins, le problème de stérilité a été promptement réglé :

Isaac implora YHWH en faveur de sa femme car elle était stérile. YHWH fut propice à son égard et sa femme Rébecca conçut. Comme les fils s'entrechoquaient dans son ventre elle dit : « Pourquoi est-ce à moi que cela arrive ? »

(Genèse XXV, 21-22)

Ici, le parallélisme avec Sarah se poursuit, car Isaac semble à l'écart de cette conception, mais les choses sont dites de façon beaucoup plus rapide. En revanche, la gémellité qui en découle la relie davantage à Ève.

En effet, les jumeaux qui sortent, Ésaü l'aîné, Jacob le cadet, rééditent l'opposition entre les deux premiers fils d'Ève, Caïn et Abel qui, certes, n'étaient pas des jumeaux. Mais ils symbolisaient deux modes de vie différents, comme le font les deux fils de Rébecca :

- les aînés, Caïn et Ésaü symbolisent un mode de vie sédentaire et agricole ;
- les cadets, Abel et Jacob incarnent une vie de pasteurs nomades.

On se rappelle le jugement implacable de YHWH, qui avait accepté les holocaustes de viandes grillées du cadet et méprisé les légumes de l'aîné. Nous nous retrouvons donc devant un cas analogue. Avec une opposition entre les parents :

Isaac aimait Ésaü, car il appréciait le goût du gibier. Mais Rébecca préférait Jacob.

(Genèse XXV, 28)

On connaît la suite : à deux reprises, Jacob usurpe le droit d'aînesse de son père, d'abord en l'échangeant avec Ésaü contre un plat de lentilles dans un épisode qui paraît cousu de fil blanc ; ensuite, avec la complicité de sa mère, en se déguisant lui-même pour extorquer la bénédiction d'Isaac, malade et aveugle. Aveugle surtout aux desseins de YHWH, car il semble ignorer les paroles que YHWH adressa à Rébecca, lorsqu'elle se plaignait auprès de lui que les jumeaux, dans son ventre, l'empêchaient de dormir :

« Deux nations sont dans ton ventre et deux peuples se détacheront de tes entrailles : l'un sera plus puissant que l'autre, l'aîné servira le cadet. »

(Genèse XXV, 23)

Ainsi, il apparaît clairement que les rédacteurs bibliques font passer la volonté de YHWH par le biais de la femme et non du mari, en violant d'ailleurs une règle essentielle dans la transmission du patrimoine, le droit d'aînesse. La réponse d'Ésaü sera d'ailleurs la même que celle de Caïn mais, cette fois, YHWH interviendra pour protéger Jacob de la vindicte de son frère.

Enfin, la dernière intervention de Rébecca est tout aussi décisive :

Rébecca dit à Jacob : « Je suis dégoûtée de la vie à cause des filles de Héth. Si Jacob prenait pour femme parmi ces filles de Heth, ces filles du pays, à quoi bon pour moi de vivre ? »

(Genèse XXVII, 46)

Les « filles de Heth » sont supposées être des Hittites. Ici, elle joue auprès d'Isaac, le rôle d'Abraham qui, après la mort de Sarah, a dû décider seul du choix de l'épouse pour son fils. Docile, son mari ordonnera à Jacob d'aller chercher une épouse dans la maison de Béthuel, le père de Sarah.

Ainsi, Rébecca, par sa présence vigilante aux côtés d'Isaac lui permet, souvent malgré lui, d'accomplir la volonté de YHWH. Elle semble donc incarner, dans la tradition patriarcale, une forme d'éminence grise qui agit en sous-main mais toujours avec justesse.

Son rôle accompli, elle permet que se transmette l'héritage à Jacob.

3.4. Rachel et Léah, femmes plurielles

Jacob constitue le premier personnage dans l'histoire du peuple de la Bible auquel on attribue deux épouses. Certes, il y a eu, dans les premiers moments de la création, la branche qénite dans laquelle on trouve, en cinquième descendant de Caïn, un certain Lamek qui aurait eu deux épouses, Adah et Çillah, mais cette lignée est montrée comme étrangère au peuple hébreu.

Reprenons le fil du récit.

Jacob, à l'initiative de sa mère, se rend dans la maison de Laban, le frère de Rébecca, pour y trouver épouse. Cela commence comme une histoire d'amour. Rachel fait pâître le petit bétail et Jacob roule pour elle la pierre sur le puits pour que les brebis puissent s'abreuver. Elle porte d'ailleurs admirablement bien son nom, puisque l'hébreu לַרְחֵל [râhel] signifie "brebis".

Puis le charme de la jeune bergère le fait craquer :

Jacob baisa Rachel. Il éleva la voix et il pleura.

(Genèse XXIX, 11)

La suite se poursuit comme un conte de fée. Rachel court chez son père pour l'informer de la rencontre et Laban reçoit Jacob à bras ouverts. Puis, comme nous avons eu l'occasion de le préciser à propos de la dot, Jacob s'engage à travailler sept années pour obtenir la main de Rachel. Mais les choses se corsent car Laban a plusieurs filles, dont il entend probablement tirer un certain profit :

Le nom de l'aînée était Léah, celui de la cadette Rachel. Or les yeux de Léah étaient faibles et Rachel avait belle allure et était agréable à regarder.

(Genèse XXIX, 16-17)

Il est difficile de savoir avec précision ce que Léah avait aux yeux car le mot רָא [rak] a le sens générique de "mou", ce qui pouvait signifier que Léah avait la vue basse tout autant que le regard tendre. Peut-être est-ce en relation avec son nom, לֵאָה [lé'âh], étymologiquement lié à un verbe signifiant "être fatigué" ? Mais ce mot désigne également une vache sauvage.

Aveuglé par son amour pour Rachel, Jacob accepte donc de travailler sept années pour Laban afin d'obtenir sa main. Ce dernier accepte de lui donner sa fille, mais il le fait par une formulation qui n'est pas l'indice d'une grande exaltation :

« Pour moi, mieux vaut te la donner plutôt que la donner à quelqu'un d'autre »

(Genèse XXIX, 19)

Mais au terme de ces sept années, le rusé Laban – rusé et moyennement honnête, il faut bien le dire – introduit sa fille Léah dans la tente nuptiale en lieu et place de Rachel, au nom d'un principe qui ne reparait pas dans le texte biblique disant qu'il faut d'abord marier son aînée avant la cadette.

Il faut croire que la tente était suffisamment opaque¹ ou que les problèmes oculaires de Léah étaient contagieux, mais Jacob ne s'aperçoit de la supercherie que le lendemain, quand l'irréparable a déjà été commis. Quand il se plaint auprès de son beau-père, ce dernier lui en explique les raisons et, toujours très élégant, ajoute ceci :

« Termine la semaine de noce avec celle-ci, je te donnerai celle-là pour le service que tu feras chez moi pour sept autres années. »

(Genèse XXIX, 27)

Pas regardant, une fois de plus, Jacob accepte le marché et, au bout des sept ans révolus, devient bigame, avec une nette préférence pour Rachel. Le mot bigame ne convient d'ailleurs qu'imparfaitement, puisque chacune des deux épouses est dotée d'une servante, une sœur cadette

1. Les tentes d'Israël devaient être bien sombres car on se rappelle un autre cas d'amour à l'aveugle dans la Bible, lorsque Tamar, la veuve du fils de Juda couche avec lui dans sa tente, déguisée en prostituée, afin de faire valoir son droit de lévirat (Genèse XXVIII, 15-19).

que Laban met généreusement à leur service : Bilhah, qui servira Rachel et Zilpah qui sera attachée à Léah. Mais, dans un premier temps, ça n'arrange pas vraiment ses affaires car il semble qu'après quatorze années de convolage, ses deux épouses souffrent du même mal récurrent que leurs devancières. Heureusement, YHWH intervient rapidement :

YHWH vit que Léah était haïe et il ouvrit son sein, alors que Rachel restait stérile.

(Genèse XXIX, 31)

Il s'ensuit alors un impressionnant chassé-croisé de naissances que l'on peut résumer au moyen d'un tableau synthétique et chronologique qui classe les descendants de Jacob du premier-né au dernier.

Mère	Fils	Hébreu	Transcription	Sens approché
Léah	Ruben	רְאוּבֵן	<i>Re'ouvéen</i>	"Il a vu ma détresse"
	Siméon	שִׁמְעוֹן	<i>Shim'on</i>	"il a entendu"
	Lévi	לֵוִי	<i>Lévi</i>	"attaché à"
	Juda	יְהוּדָה	<i>Yeboúdáh</i>	"je louerai"
Bilhah	Dan	דָּן	<i>Dán</i>	"fait justice"
	Nephtali	נַפְתָּלִי	<i>Naphlâti</i>	"ma lutte"
Zilpah	Gad	גָּד	<i>Gád</i>	"bonheur"
	Asher	אָשֵׁר	<i>'Asher</i>	"pour ma félicité"
Léah	Issakar	יִשָּׂכָר	<i>Yissákâr</i>	"j'ai reçu mes gages"
	Zabulon	זְבֻלוֹן	<i>Zeboulôn</i>	"dieu m'a fait présent"
Rachel	Joseph	יֹסֵף	<i>Yoseph</i>	"que yhwh ajoute"
	Benjamin	בִּנְיָמִן	<i>Binyámin</i>	"fils du sud"

Quatre garçons sortent consécutivement du ventre de Léah. Naturellement, cela déplut fortement à Rachel et celle-ci reprend une formule qui a déjà servi avec Abraham : elle donne à Jacob sa sœur et servante, Bilhah, qui conçoit à deux reprises. Entre temps le ventre de Léah s'est brutalement refermé et c'est alors sa suivante, Zilpah, qui entre en lice avec deux gestations. Celles-ci ont le mérite de relancer la fécondité de Léah qui ajoute deux naissances supplémentaires à son palmarès. Enfin, sur le tard, Rachel se découvre une fécondité retrouvée et remonte légèrement au score avec deux fils, assez éloignés dans le temps.

Une telle pléthore avait de quoi perturber la question du droit d'aînesse, mais Le problème n'est pas là.

Ce qui paraît remarquable dans l'histoire de Jacob, c'est peut-être que ses épouses n'apparaissent vraiment que par leur fécondité. Pratiquement rien n'est dit sur elles, sur leurs actions en dehors de cette course à l'enfantement. C'est là une différence essentielle avec Sarah et Rébecca, qui intervenaient activement sur la destinée de leur mari.

Leur histoire semble se borner à un conflit qui ne cesse que lorsqu'elles ont terminé d'enfanter. Les noms des enfants portent d'ailleurs les traces de ces conflits : chacun d'entre eux marque une forme de victoire sur la rivale, à l'exception du dernier, qui demandera un mot de conclusion. Et à ce titre, le fait qu'il s'agisse de fils légitimes ou issus de la servante ne compte de rien. Elles rejouent, sous une autre forme le conflit entre Jacob et Ésaü ou celui entre Caïn et Abel.

Et à ce jeu-là, tous les coups sont permis. N'ayant toujours pas pu enfanter, Rachel confisque les mandragores que Ruben était allé cueillir pour sa mère, Léah. La mandragore était alors perçue comme un aphrodisiaque. En outre, dans ce récit, Jacob apparaît comme un véritable jouet entre ses femmes et YHWH a l'air de s'amuser comme un petit fou en levant ou en rétablissant les stérilités, dont seules sont exemptées les deux servantes.

Naturellement, ces douze naissances sont hautement symboliques puisqu'elles représentent la division du peuple en douze tribus, induisant celle de la Terre Promise en douze héritages différents. Cette division duodécimale, qui se retrouve également dans le peuple de l'Exode en

Égypte est maintenant considérée avec un grand scepticisme, voire comme une construction pure et simple.

Mais on comprend assez bien que pour être recevable, cette tradition nécessitait un nombre suffisant de mère pour arriver à amener à maturité douze fils issus d'un seul homme, surtout avec une mortalité infantile qui privait probablement deux enfants sur trois des joies de l'âge adulte.

Cette question de la bigamie de Jacob peut aussi être questionnée. Certes, elle n'est pas exceptionnelle et n'encourt pas les foudres de la loi, mais elle dénote quelque peu dans la geste patriarcale. La solution la plus simple est de penser que les deux épouses constituent une forme de réponse aux deux facettes patronymiques qui caractérisent leur époux : Jacob et Israël¹.

Rappelons brièvement les conditions dans lesquelles fut opéré le changement de nom ! Poursuivi par Ésaü, Jacob doit traverser à gué la rivière Yabboq, un affluent du Jourdain. Mais pour ce faire, il doit lutter contre une énigmatique créature qui se révélera, au matin, être YHWH en personne. Il sort de cette joute blessé au creux de la cuisse mais vivant et il recevra, grâce à cet épisode, le nom d'Israël, en hébreu **יִשְׂרָאֵל** [*yisrá'él*], que l'on peut traduire par "dieu a combattu".

Les deux facettes du personnage sont très différentes. Jacob est présenté comme quelqu'un de très habile dans l'art de l'esquive et de la ruse, voire de la tromperie, quand le nom d'Israël porte en lui des accents nettement plus guerriers. Il est donc effectivement assez probable d'imaginer que les narrateurs aient fondu deux traditions en une seule, liant ainsi les fils de Jacob et d'Israël au sein d'une seule paternité. En effet, nous l'avons vu avec Abraham, le changement de nom ne posait pas de problème insurmontable, dès lors qu'il était justifié par les faits.

Enfin, la mort des deux femmes semble mettre entre elle un clivage important. Celle de Rachel survient lors de l'accouchement du dernier de la phratie, Benjamin, une situation qui ne devait pas être très rare dans l'Antiquité.

Son esprit s'échappait déjà, car elle se mourait, quand elle cria son nom : Ben-oni. Mais son père cria le nom de Benjamin. Rachel mourut ; elle fut ensevelie sur la route d'Éphratah. Jacob éleva une stèle sur sa tombe.

(Genèse XXXV, 18-20)

Le changement de nom ici n'a pas d'autre but que d'éviter que la vie de l'enfant ne commence sous de noirs auspices : en effet, en hébreu, **בֶּן־וֹנִי** [*bèn-'óni*] signifie "fils de ma peine", nom que Jacob change en **בִּנְיָמִין** [*bin'yámîn*] "fils de la droite" ou "fils du sud", car les Hébreux s'orientaient par rapport au soleil levant.

La mort de Léah n'est pas détaillée mais, dans sa bénédiction finale, Israël dit ceci à propos du lieu où il veut être enseveli, le champ de Makpélah :

« C'est là que furent ensevelis Abraham et Sarah, sa femme, là que furent enseveli Isaac et Rébecca, sa femme, là aussi que j'ai enseveli Léah.

(Genèse XLIX, 31)

Ces ultimes oraisons funèbres laissent donc apparaître que le personnage de Rachel est sans doute à rattacher à Jacob, quand celui de Léah est dans la logique d'Israël. D'ailleurs, s'il faut désigner un héritier politique à Israël, ce sera naturellement Juda, quatrième fils de Léah, qui donnera son nom au royaume dont Jérusalem fut la capitale. C'est probablement aussi le sens politique de ce récit : lier dans une même paternité les peuples du royaume du Nord à ceux du royaume du Sud.

1. Voir Albert DE PURY, « Genèse XXXIV et l'histoire », dans *Revue Biblique*, 76, 1969, pp. 9-49 ; André LEMAIRE, « Les Benê Jacob », dans *Revue Biblique*, 85, 1978, pp. 321-337.