
La fonction narrative des miracles d'Élisée

(2 R 2,19-25 et 4,1–6,7)

Thèse réalisée par
Carlos André da Cruz Leandro

Promoteur
Didier Luciani

Co-Promoteur
André Wénin

Lecteurs
Hans Ausloos
Elena di Pede

Année académique 2019-2020
Doctorat en théologie

INTRODUCTION

Les prophètes figurent parmi les principaux personnages de la Bible. Plusieurs fois anonymes, ils sont nombreux dans le livre des Rois et se caractérisent davantage comme porte-parole de la divinité que comme thaumaturges. Toutefois, deux prophètes en particulier se distinguent par leurs miracles : il s'agit d'Élie et d'Élisée. Les récits qui les concernent sont en général bien élaborés et occupent la partie centrale du livre (1 R 17–2 R 13). Ils sont liés par un cas de succession prophétique unique dans la Bible, puisque YHWH ordonne à Élie d'oindre Élisée comme prophète à sa place (1 R 19,16). Même si tous les deux réalisent des miracles, ils sont tellement abondants dans les récits d'Élisée que, selon l'évaluation faite par Gerhard von Rad dans sa classique *Théologie de l'Ancien Testament*, ils se confondent avec le prophète : « En quoi consista donc le 'ministère', la tâche particulière du prophète Élisée ? À cette question, les narrateurs donnent une réponse unanime : il a accompli des miracles »¹. Dans la perspective de cet auteur, chaque récit de miracle d'Élisée est une unité complète et différenciée (c'est pourquoi il parle de « narrateurs » au pluriel), alors que tous ont comme seul but de le caractériser comme faiseur de miracles. Ensuite, afin de trouver une explication à cette profusion de miracles caractérisant le ministère d'Élisée, von Rad ajoute :

Mais bien que ces récits de miracles occupent une grande place dans la littérature concernant Élisée, ils ne nous donnent certainement qu'une vision unilatérale de l'activité du prophète ; ce que cette section nous laisse entrevoir n'est même probablement pas l'essentiel, mais seulement ce que la tradition populaire a retenu².

Dans cette perspective, l'idée que les récits sur le personnage d'Élisée ont un arrière-fond historique semble être la raison pour laquelle l'auteur estime qu'il a fait plus que ce qui est raconté de lui en 2 Rois. Ceci étant, ce qui est raconté, ce sont les actes plus populaires, comme les miracles, probablement privilégiés au détriment de choses plus « essentielles ». Pourtant, il faut repartir du fait que les récits de miracles d'Élisée sont un artefact littéraire : on évitera ainsi de minimiser leur place par rapport à l'importance qu'ils semblent avoir dans le contexte du livre des Rois. En effet, l'activité du prophète racontée dans ces récits sert non seulement à caractériser celui-ci, mais elle est aussi porteuse de sens par rapport aux récits concernant le royaume du Nord. Ainsi, d'une certaine façon, la fonction narrative des récits de miracles

¹ Gerhard VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2 : *Théologie des traditions prophétiques d'Israël* (Nouvelle série théologique, 19), Genève, Labor et Fides, 1967, p. 27.

² Ibid.

d'Élisée se situe au croisement de ce qu'ils racontent et des liens qu'ils établissent avec le contexte.

Dans cette dissertation, avant que les récits de miracles fassent l'objet d'une lecture serrée (*close reading*) à l'aide de la méthode de l'analyse narrative (ch. II-IV), le contexte narratif où ils se situent sera d'abord analysé (ch. I). À la fin, une synthèse des résultats permettra de reprendre les données permettant de comprendre la fonction narrative des récits de miracles d'Élisée, aussi bien à partir de l'intrigue de l'histoire du royaume du Nord, qu'à partir de la caractérisation du prophète dans les récits de miracles (ch. V). Dans cette introduction, sont présentées de façon résumée les recherches récentes concernant les récits de miracles d'Élisée. Suivront un aperçu sur deux aspects importants de la méthode narrative pour notre étude et une brève mise au point concernant le concept de « miracle ».

1. *Les recherches récentes sur Élisée*

Les récits de miracle d'Élisée sont étudiés selon des approches et avec des méthodes très variées. Ainsi, sans vouloir les présenter dans l'ordre chronologique de leur apparition, on propose dans ce qui suit un rapide survol du panorama de la recherche exégétique. Dans le cas de nos récits, la distinction classique des méthodes d'analyse diachroniques et synchroniques n'est pas suffisante pour situer les différents résultats de la recherche, étant donné l'éclectisme de certaines études. Dans une perspective historico-littéraire, une suggestion de classification des récits de miracles vient de l'étude des genres littéraires dans la Bible, telle que proposée par H. Gunkel³. Cette étude identifie les miracles comme des « prophetic legends », dans le sens d'une hagiographie, qu'A. Rofé appelle « saint's legends » : « The term legenda denotes the type of stories which grew up in pious Christian circles around the figures of the saints of the Catholic church, relating their virtuous life, miracles, or martyrdom »⁴. Selon cette perspective, l'accumulation des récits de miracles ne peut qu'avoir la fonction d'exalter le pouvoir du prophète, justifiant ainsi l'attitude de vénération favorisée par la transmission des récits. En effet, cette classification des miracles d'Élisée comme « prophetic legends » s'est largement diffusée de sorte qu'elle est reprise par plusieurs commentateurs⁵. Cette classification répond

³ R. Moore offre un résumé de la classification des miracles d'Élisée depuis l'étude des genres littéraires de H. Gunkel jusqu'aux années 1990, voir Rick D. MOORE, *God saves : Lessons from the Elisha stories* (JSOT.SS, 95), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990, p. 11-68.

⁴ Alexander ROFÉ, *The classification of the prophetic stories*, dans *JBL*, 89 (1970), p. 427-440 (ici p. 429). Aussi Yael SHEMAH, *The Elisha stories as saint's legends*, dans *JHS*, 8 (2008), p. 1-41, en ligne : http://www.jhsonline.org/Articles/article_82.pdf (consulté le 05 mai 2015), (ici p. 38-41).

⁵ Voir par exemple Mordechai COGAN et Hayim TADMOR, *2 Kings* (AB, 11), New Haven-Londres, Yale University Press, 1988, p. 37 ; Burke O. LONG, *2 Kings* (FOTL, 10), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1991, p. 34, 50, 61 ; Steven L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16* (IECOT), Stuttgart, W. Kohlhammer, 2019, p. 36.

au désir d'identifier des sources littéraires pour les récits de miracles dans le contexte des méthodes historico-critiques⁶.

La recherche concernant les aspects socio-religieux et anthropologiques censés être sous-jacents aux récits de miracles a apporté également ses propres contributions à la compréhension de ces textes. Inspirés par les études de la mythologie cananéenne, certains auteurs pensent que les motifs littéraires relatifs à la nourriture et à la vie dans les récits d'Élie et d'Élisée ont la fonction de polémiquer contre le culte de Baal⁷. Dès lors, le conflit religieux entre Baal et YHWH est interprété, dans une perspective nettement sociologique, comme un conflit aux racines socio-économiques, de sorte que les récits d'Élie et d'Élisée ont la finalité de justifier le coup d'État de Jéhu, en polémique contre la maison de Omri⁸. Toutefois, il faut préciser que les motifs littéraires relatifs à la vie et à la mort présents dans les récits d'Élisée peuvent être associés à Baal autant qu'à YHWH, sans qu'il y ait forcément une relation polémique entre les deux divinités. En tout cas, si un tel conflit religieux est explicite chez Élie en 1 R 18, dans ceux qui concernent Élisée, il peut être tout au plus supposé⁹. Une autre suggestion, venue cette fois de la recherche de type anthropologique, propose de comparer Élie et Élisée à des chamans. Cette hypothèse pousse à attribuer aux récits de miracles la fonction d'exalter l'institution prophétique plutôt que le prophète¹⁰. Certes, ces études dérivées de la recherche du contexte

⁶ Selon les méthodes historico-critiques, la critique littéraire représente la critique des sources littéraires du texte en question, et non de sa composition artistique. Voir dans ce sens la notion de « prophetic marvel stories » dans Norman K. GOTTWALD, *The plot structure of marvel or problem resolution stories in the Elijah-Elisha narratives and some musings on « sitz im leben »*, dans ID. (éd.), *The Hebrew Bible in its social world and in ours* (SemeiaSt, 25), Atlanta, Scholars Press, 1993, p. 119-130 (ici p. 128-130).

⁷ Selon L. Bronner, « These stories endeavored to diminish the people's attraction for the seductive Baal cult » : Leila L. BRONNER, *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship* (POS, 6), Leiden, Brill, 1968, p. 138. Voir aussi James R. BATTENFIELD, *YHWH's refutation of the Baal myth through the actions of Elijah and Elisha*, dans Avraham GILEADI (éd.), *Israel's apostasy and restoration : Essays in honor of Roland K. Harrison*, Grand Rapids, Baker Book House, 1988, p. 19-37 (ici p. 34).

⁸ Voir Tamis H. RENTERÍA, *The Elijah/Elisha stories : A socio-cultural analysis of prophets and people in ninth-century BCE Israel*, dans Robert B. COOTE (éd.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective* (SemeiaSt, 22), Atlanta, Scholars Press, 1992, p. 75-126. Concernant l'analyse sociologique, selon la thèse de R. LaBarbera (*Social religious satire in the Elisha cycle*, [thèse inédite de doctorat en philosophie], University of California, Berkeley 1986), citée par Y. Shemesh, les trois récits d'Élisée où les rois d'Israël sont mentionnés (2 R 5,1-27 ; 6,8-23 ; 6,24-7,20) ont une fonction de satire socio-religieuse contre l'élite socioéconomique d'Israël, de sorte que « he holds that all three stories focus on the social tensions between an elite that is drawn to Baal worship and the lower class of peasant farmers, who are loyal to the Lord » : Y. SHEMESH, *The Elisha stories*, p. 5.

⁹ Voir une critique de cette approche dans R. D. MOORE, *God saves*, p. 39 ; Y. SHEMESH, *The Elisha stories*, p. 3.

¹⁰ Malgré la difficulté de définir un « chaman », en général ils sont vus comme « the technicians of the sacred who in some way are specially selected and trained, set apart to establish, in trance or ecstasy, communication with the spirits. The aim is to diagnose and cure illnesses, or to reveal hidden things – past, present, and future. The shaman is both mouthpiece for the spirits and head of the cult addressed to them » : Burke O. LONG, *Social setting for prophetic miracle stories*, dans *Semeia*, 3 (1975), p. 46-63 (ici p. 49). Dès qu'Élisée se comporte comme un chaman, selon T. W. Overholt, la fonction des récits de ses miracles est la légitimation de son autorité, voir Thomas W. OVERHOLT, *Cultural anthropology and the Old Testament* (GBSOT), Minneapolis, Fortress Press, 1996, p. 24-68.

historique des récits d'Élisée ont leur propre validité, mais force est de constater que les aspects littéraires ne sont pas approfondis.

Dans une perspective plus attentive aux aspects littéraires du récit biblique, l'étude de R. Gilmour sur la stratégie de juxtaposition offre un point de comparaison avec les études diachroniques d'analyse rédactionnelle. L'hypothèse de l'auteure est de voir la juxtaposition comme faisant partie du processus éditorial et pas seulement comme sa caractéristique finale. Ainsi, le principe d'interprétation d'un récit donné repose sur les relations qu'il manifeste avec les récits qui lui sont proches, de sorte que la juxtaposition crée de nouvelles possibilités de signification. Cependant, du fait que l'effet de juxtaposition se vérifie chaque fois que deux récits semblent être en tension du point de vue soit de l'idéologie soit de la cohérence, ce phénomène tend à produire des blancs entre les épisodes¹¹. Or, remplir les blancs par le contexte, comme le propose l'auteure, est une procédure qui, du point de vue de l'analyse narrative, peut être considéré comme arbitraire dans la mesure où le narrateur n'a pas choisi d'établir un tel lien entre les récits. Ce faisant, l'auteure conclut que les récits de miracles d'Élisée sont un « patchwork quilt », où le pouvoir du prophète est « as the central concern of the cycle and as a fundamental aspect of Elisha's role in Israel »¹².

Parmi les approches littéraires, certains auteurs offrent des études de caractérisation du prophète Élisée, où les concepts et les outils de la narratologie sont employés. Ainsi, pour W. Bergen, dans les récits d'Élisée, « the picture that finally emerges is of a prophet who fails to do precisely the things readers might expect of a prophet »¹³. Cette attente du lecteur est fondée, selon cet auteur, sur l'ordre de YHWH donné à Élie sur le mont Horeb concernant la mission d'Élisée, et cela, bien que la transmission de cette mission constitue un blanc du récit. Par conséquent, conclut l'auteur, Élisée « is a prophet with no message »¹⁴, puisqu'il n'a pas d'annonce prophétique de salut pour le peuple. Or, par rapport aux récits de miracles, cette conclusion de l'auteur est déjà viciée par des présupposés au regard de ce qui constitue les attentes du lecteur¹⁵. D'ailleurs, la caractérisation négative d'Élisée relativement aux autres

¹¹ Voir Meir STERNBERG, *The poetics of biblical narrative : Ideological literature and the drama of reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 242-247.

¹² Rachelle GILMOUR, *Juxtaposition and the Elisha cycle* (LHB/OTS, 594), Londres-New York, Bloomsbury, 2014, p. 216.

¹³ Wesley J. BERGEN, *Elisha and the end of the prophetism* (JSOT.SS, 286), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 14. Tout aussi négative est l'évaluation de P. Kissling : « While Elisha retraces Elijah's steps and thus takes his place there are subtle suggestions in the narrative that he differs from Elijah in a negative way » : Paul J. KISSLING, *Reliable characters in the primary history : Profiles of Moises, Joshua, Elijah and Elisha* (JSOT.SS, 224), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 199.

¹⁴ Wesley J. BERGEN, *The prophetic alternative : Elisha and the israelite monarchy*, dans Robert B. COOTE (éd.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective* (SemeiaSt, 22), Atlanta, Scholars Press, 1992, p. 127-137 (ici p. 136).

¹⁵ « My choice arises out of a particular reading strategy, one which attempts to enter the narrative world as much as possible, and to observe the effect this world has on the reader » : W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 46.

prophètes dans le livre des Rois ne semble pas un élément manifeste dans le texte, où il est plutôt exalté pour avoir fait de « grandes choses » (voir 2 R 8,4). En effet, cette image est contestée par d'autres auteurs qui identifient, dans les récits de miracles d'Élisée, une critique de la royauté plutôt que du prophète. En effet, selon B. Aucker, les récits dans 2 R 2–8 peuvent être lus « as an implicit indictment on the monarchy and its failed leadership and as the elevation of a prophetic figure to new heights »¹⁶.

Les études de caractérisation d'Élisée se poursuivent aussi par le biais de la recherche des rapports intertextuels avec les récits d'Élie¹⁷ et de Moïse-Josué¹⁸. Ainsi, pour certains auteurs, Élisée est, tout comme Josué, engagé à « conquérir » la terre d'Israël après une période d'apprentissage avec son maître Élie : « During the era of the conquest, Joshua embarks on a sweeping program to remove the Canaanite religious presence, while Elisha works to remove the ideology adopted by the Omride kings »¹⁹. Les interprétations de la fonction narrative des récits de miracles d'Élisée se multiplient davantage lorsqu'il s'agit de l'analyse d'une péripécie individuelle²⁰. Toutefois, la question de savoir pourquoi une séquence de miracles interrompt la chaîne de la succession royale demande une réponse qui soit consonante à la nature narrative du texte biblique concerné. L'analyse narrative est, dans ce sens, une invitation à une lecture serrée des récits de miracles, en lien avec le contexte narratif où ils se trouvent. Afin de

¹⁶ W. Brian AUCKER, *A prophet in king's clothes : Kingly and divine re-presentation in 2 Kings 4 and 5*, dans ID., Robert REZETKO et Timothy H. LIM (éd.), *Reflection and refraction : Studies in biblical historiography in honour of A. Graeme Auld* (VTSup, 113), Leiden, Brill, 2007, p. 1-25 (ici p. 2). L'auteur renvoie à l'argumentation détaillée de sa thèse doctorale non publiée *Putting Elisha in his place : Genre, coherence, and narrative function in 2 Kings 2-8*, (thèse inédite de doctorat en philosophie), University of Edinburgh, 2000. Pour l'interprétation des miracles d'Élisée comme une critique de la monarchie, voir aussi Walter BRUEGGEMANN et Davis HANKINS, *The affirmation of prophetic power and deconstruction of royal authority in the Elisha narratives*, dans *CBQ*, 76 (2014), p. 58-76.

¹⁷ La fonction des miracles serait de confirmer l'autorité et la mission d'Élisée en tant que successeur d'Élie, voir Floor MAEIJER, *Elisha as a second Elijah in the period of the prophetic actions against the Baal policy of the house of Ahab (I Kings 16,29–II Kings 11,20) : Excerpta ex dissertatione ad doctoratum in Pontificium Institutum Biblicum (Roma)*, Apeldoorn, s.n., 1989, p. 11-32 ; Nachman LEVINE, *Twice as much of your spirit : Pattern, parallel and paronomasia in the miracles of Elijah and Elisha*, dans *JSOT*, 85 (1999), p. 25-46.

¹⁸ Voir Robert P. CARROLL, *Elijah-Elisha sagas : Some remarks on prophetic succession in ancient Israel*, dans *VT*, 19 (1969), p. 400-415 (ici p. 413) ; David J. ZUCKER, *Elijah and Elisha : Moses and Joshua*, dans *JBQ*, 40 (2012), p. 225-230 (ici p. 228-229).

¹⁹ Keith BODNER, *Elisha's profile in the book of Kings : The double agent*, Oxford, OUP Oxford, 2013, p. 161. Voir aussi Philip E. SATTERTHWAIT, *The Elisha narratives and the coherence of 2 Kings 2–8*, dans *TynBul*, 49 (1998), p. 1-28 ; Sang-jin KIM, *The literary and the theological functions of the miracle narratives associated with Moses/Joshua and Elijah/Elisha*, Dallas, Dallas Theological Seminary, 2008,

²⁰ Par exemple, la fonction de « didactic salvation » est proposée par R. D. Moore dans son étude sur les récits dans 2 R 5,1-27 ; 6,6-23 ; 6,24–7,20 voir R. D. MOORE, *God saves*, p. 150. À partir de son étude sur 2 R 2,23-25, B. P. Irwin suggère que les récits d'Élisée ont la fonction non seulement de légitimer le prophète, mais d'établir le principe de l'obéissance à la parole prophétique comme porteuse de bénédiction, voir Brian P. IRWIN, *The curious incident of the boys and the bears : 2 Kings 2 and the prophetic authority of Elisha*, dans *TynBul*, 67 (2016), p. 23-35 (ici p. 35).

poursuivre ce type d'analyse du texte biblique, il faut se munir de quelques repères méthodologiques. Tentons de les broser rapidement.

2. *L'approche narrative : aperçu sur quelques points de méthode*

L'analyse narrative semble trouver ses commencements dans la *Poétique* d'Aristote, où ce dernier anticipe d'une certaine manière les variétés de théories littéraires connues jusqu'à aujourd'hui²¹. Cependant, même si le récit biblique a été toujours lu comme une œuvre littéraire, dans un premier temps, les études de critique littéraire dans le domaine biblique ne se sont pas intéressées au récit en tant que porteur de sa propre signification, mais comme moyen de corroborer une construction théologique ou une conception de l'histoire²². Ainsi, la critique littéraire comme étude de la configuration artistique du texte (et non dans le sens de « critique des sources » selon les méthodes historico-critiques) est un phénomène plus récent dans la recherche biblique²³. En effet, dès que « meaning and narrative shape bear significantly on each other »²⁴, c'est dans les détails que le récit manifeste davantage son rapport avec la signification dont il est porteur. Ainsi, les éléments qui interagissent dans la composition du récit sont ce qui permet la recherche du sens de la narration. Toujours est-il que parmi les composantes du récit étudiées par les théories littéraires, l'intrigue et le processus de caractérisation des personnages sont des concepts centraux dans l'analyse narrative.

2.1 *Intrigue et relecture*

Il faut tout d'abord remarquer que le mot « intrigue » est polysémique dans l'usage courant autant que dans la théorie narrative²⁵. Il est en rapport avec la notion de récit, en tant que véhicule (quelle que soit sa nature) d'une histoire, de sorte que l'intrigue est composée par

²¹ Par exemple, c'est Aristote qui, le premier, a désigné le récit (*diègèsis*) comme un des deux modes de l'imitation poétique (*mimèsis*) – l'autre étant la représentation directe – fondamentale pour l'analyse narrative. Voir Joseph H. MILLER, *Reading narrative*, Norman, University of Oklahoma Press, 1998, p. 5.

²² « Literal and figural reading of the biblical narratives, once natural allies, not only came apart, but the successors looked with great unease at each other – historical criticism and biblical theology were different enterprises and made for decidedly strained company » : Hans W. FREI, *The eclipse of biblical narrative : A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1974, p. 8.

²³ En effet, en 1946, E. Auerbach conclut son ouvrage *Mimésis : La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1969 (orig. allemand), en affirmant que les récits bibliques doivent être interprétés à partir de la critique littéraire. Mais c'est en 1981, avec R. Alter dans *L'art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, 1999 (orig. anglais) que les caractéristiques de la narration biblique sont présentées pour la première fois de façon systématique. Voir Mark A. POWELL, *What is narrative criticism ? A new approach to the Bible*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1990, p. 4-6 ; Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques : Initiation à l'analyse narrative*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2009, 4^e éd., p. 15-16.

²⁴ H. W. FREI, *The eclipse*, p. 11.

²⁵ Voir Raphaël BARONI, *L'intrigue minimale*, dans Françoise REVAZ et Sabrinelle BEDRANE (éd.), *Le récit minimal : Du minime au minimalisme : Littérature, arts, médias*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2017, p. 81-92 (ici p. 81-85).

l'agencement des événements selon un ordre logique et/ou chronologique. Ainsi, la « mise en récit » est la configuration de l'intrigue, permettant d'établir une causalité dans la séquence temporelle, le « fil rouge » qui connecte logiquement la séquence narrative. Dans ce sens, le schéma quinaire²⁶ (situation initiale – complication – action transformatrice – résolution – situation finale) est un instrument théorique utile à l'analyse de la dynamique de l'action qui configure l'intrigue²⁷. Par ailleurs, étant donné que la composition poétique de l'intrigue doit conférer un aspect passionnant ou du moins intéressant au récit, l'effet de la façon de raconter (la « mise en récit ») sur le lecteur constitue la tension narrative qui joue moins sur la logique (*logos*) qui structure l'action que sur l'émotion (*pathos*) qui anime l'acte de lecture, étant donné la fonction des éléments qui introduisent une ambiguïté (ou réticence) dans la séquence narrative. Selon M. Sternberg, « among these functions of ambiguity, the most basic consist in the manipulation of narrative interest : curiosity, suspense, surprise. [...] The dynamics of the three vary according to their dislocation of chronology »²⁸. R. Baroni articule cette conception de l'intrigue de la façon suivante :

L'histoire apparaissant comme provisoirement incomplète, la représentation "nouée" produirait l'attente d'un dénouement. Sur un plan fonctionnel, le nœud aurait donc pour charge d'intriguer le lecteur ou le spectateur en l'amenant à s'interroger sur la manière dont le récit va se poursuivre ; le retard consécutif aurait ensuite pour fonction d'entretenir le suspense ou la curiosité engendrée par le nœud, et cette lecture passionnante serait susceptible (mais pas toujours) de s'achever par un dénouement plus ou moins surprenant venant clôturer la séquence narrative²⁹.

D'emblée, l'applicabilité aux récits bibliques de cette notion d'intrigue comme capacité qu'a la narration d'affecter le lecteur est confrontée avec la condition radicale de sa lecture comme relecture. En tout cas, la situation de la Bible n'est pas différente d'autres récits face à la relecture. Selon M. Sternberg, c'est une qualité propre du récit que d'être capable de continuer à susciter l'effet de la tension narrative, de sorte que, dans la Bible aussi, « few things would appear more safely presupposable than Rebekah's marriage to Isaac, and yet it becomes the object of elaborate compositional foreshadowing and suspense »³⁰. L'auteur suggère que l'intérêt dans la narration est maintenu par des « acts of self-induced amnesia (or remembrance) »³¹ face à l'art du narrateur de manipuler l'information et ainsi de produire des

²⁶ Voir D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 58-66.

²⁷ Proposé par Paul Larivaille, le schéma quinaire s'inspire de la définition aristotélicienne de l'intrigue, selon laquelle pour qu'il ait récit, il faut un procès formé par « commencement », « milieu » et « fin ». C'est ce procès qui permet à Aristote de distinguer le récit de la chronique ou des annales. Voir Paul LARIVAILLE, *L'analyse (morpho) logique du récit*, dans *Poétique*, 19 (1974), p. 368-388 (ici p. 387).

²⁸ M. STERNBERG, *The poetics*, p. 259.

²⁹ Raphaël BARONI, *Juste une question de timing : Du schéma quinaire à la conception postclassique de l'intrigue*, dans Sylvie PATRON (éd.), *Théorie, analyse, interprétation des récits*, Berne, Peter Lang, p. 185-209 (ici p. 186).

³⁰ M. STERNBERG, *The poetics*, p. 261.

³¹ M. STERNBERG, *The poetics*, p. 262.

émotions. Au demeurant, les conséquences de la lecture réitérée ne sont pas négligeables pour les trois effets de la tension narrative mentionnés plus haut, de sorte que seul le « suspense » semble susceptible d'être partiellement préservé. Quant à la « curiosité », elle serait complètement perdue tandis que « la surprise serait susceptible de se convertir en suspense, car elle ferait alors l'objet d'une attente, d'une anticipation »³².

Par conséquent, l'idée de l'oubli volontaire suggéré par M. Sternberg pour expliquer la rémanence des effets de l'intrigue dans la lecture réitérée a besoin d'un complément. En prenant le cas du récit où le protagoniste est celui qui suscite la sympathie du lecteur, une certaine forme de suspense résiste grâce à l'intérêt que porte le lecteur au sort du personnage. Dans ce cas, la tension n'est pas sauvegardée par l'« oubli » du lecteur mais par ce qu'il « souhaite » voir advenir, de sorte qu'il produit des hypothèses improbables face au dénouement connu³³. En effet, le suspense se conserve, quoique modifié par la répétition, en un nouveau type de tension narrative, parce que le lecteur, bien que souhaitant une issue autre que celle qu'il connaît, doit se résigner à ce qu'il sait déjà de ce qui va inévitablement arriver aux personnages³⁴. Dans cette perspective, le problème du suspense se présente aussi dans le livre des Rois, alors qu'il est justement le récit de l'extinction des rois et de l'exil du peuple choisi de YHWH :

Of course, there is no real suspense about the outcome of this plot, for even the earliest readers already knew that both kingdoms would be destroyed by the end. Nevertheless, Kings speaks about the final ending with ambiguity, telling the story "as though" Israel and Judah had a prospect of obeying and surviving. It invites the reader to "play along" and suppose that the outcome could be in doubt³⁵.

Or, si le lecteur peut faire semblant d'ignorer le dénouement du récit sur le royaume du Nord, alors « jouer le jeu » du narrateur, c'est se laisser emporter par la configuration poétique du récit, c'est-à-dire par le fait que le récit est capable de produire l'incertitude du dénouement. Dans ce cas, en relisant le récit, le lecteur a le temps de s'interroger sur les éléments qui lui permettent d'identifier les virtualités non actualisées de l'histoire face à ce qu'il connaît déjà³⁶.

³² R. Baroni cite ici les tests réalisés par W. Brewer et publiés dans l'article « The nature of narrative suspense and the problem of rereading », dans VORDERER, P., WULFF, H. et FRIEDRICHSEN, M. (éd.), *Suspense, conceptualizations, theoretical analyses, and empirical explorations*, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, 1996, p. 107-127, voir Raphaël BARONI, *La tension narrative : Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 285.

³³ R. Baroni appelle cet effet de la relecture sur la tension narrative de « suspense paradoxal », voir R. BARONI, *La tension narrative* p. 279-288.

³⁴ Pour une application aux récits bibliques de l'étude de R. Baroni sur l'effet de la relecture sur le suspense et la curiosité, voir André WÉNIN, *Relecture et tension narrative : Considérations à partir de trois passages de 1 Samuel*, dans Régis BURNET, Didier LUCIANI et Geert VAN OYEN (éd.), *Le lecteur : Sixième colloque international du RRENAB, Université catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (BETL, 273), Louvain, Peeters, 2015, p. 295-307 (ici p. 296-306). Sur l'effet de la relecture par rapport à la tension narrative, voir R. BARONI, *La tension narrative* p. 279-294.

³⁵ Richard D. NELSON, *The historical books* (IBT), Nashville, Abingdon Press, 1998, p. 133-134.:

³⁶ « En effet, le texte travaille non seulement à raconter ce qui s'est passé, mais également à souligner ce qui aurait pu ou dû se passer. Ces virtualités ont un tel pouvoir d'attraction que certains lecteurs n'ont d'ailleurs pas hésité à transformer ces histoires virtuelles en des récits alternatifs, tel Roger Caillois qui imagine un *Ponce Pilate* qui

Dès lors que le pronostic du lecteur sur le développement de l'action dans le livre des Rois accepte qu'une certaine ambiguïté est toujours présente dans le rapport entre Dieu et l'humanité, postuler l'absence d'un vrai suspense dans le livre des Rois comme fait R. Nelson dans la citation précédente ne semble pas correct. Aussi, afin de préciser la notion de suspense qui convient aux récits bibliques, et plus précisément aux récits du royaume du Nord dans le livre des Rois, on suivra ce que dit R. Baroni, quand il propose de distinguer trois cas de suspense :

Le suspense "simple", qui colle parfaitement à la chronologie et se fonde sur l'indétermination radicale du futur, le suspense par "anticipation", qui exploite une prolepse ambiguë pour focaliser l'attention sur le dénouement de la situation narrative, et enfin le suspense "moyen" (que M. Sternberg désigne par l'expression : "*retardatory suspense*"), dont l'issue est déterminée par avance (par une prolepse évidente ou par le déterminisme générique), ce qui concentre l'attention sur le terme "moyen" de l'événement et nous conduit à nous interroger sur le "comment" du dénouement³⁷.

Le premier cas renvoie à un suspense qui ne se trouve pas dans le livre des Rois en cas de relecture. Les deuxième et troisième cas correspondent à deux types d'anticipation capables de susciter du suspense. Ainsi, dans le récit de l'histoire du royaume du Nord, lorsqu'un prophète annonce ce qui pourrait être le dénouement du récit, son annonce reste dans l'ambiguïté d'une parole divine qui ne peut être confirmée qu'après les événements, bien que le lecteur attende que, d'une manière ou d'une autre, elle se réalise. Quant au suspense « moyen », il est caractérisé par le souhait que les personnages puissent agir autrement, ce qui est rendu possible par la chance que leur donne le temps qui passe, avant que le moment final ne survienne. Ce dernier cas semble correspondre à l'effet produit par le délai dans le schéma « prophétie-délai-accomplissement » qui rythme le récit du livre des Rois. Après qu'un prophète annonce au roi les conséquences de son « péché », le retard de l'accomplissement de la parole prophétique nourrit le souhait que le roi se convertisse. À la lumière de cette conception du suspense à l'œuvre dans les récits du royaume du Nord, discerner le rôle des récits de miracles d'Élisée devient une question essentielle. C'est elle qui anime notre recherche.

2.2 Le personnage

Un autre élément fondamental dans l'art narratif c'est la compréhension du processus de construction du « personnage », singulier ou collectif, particulièrement lorsqu'il est le pivot de la mise en récit³⁸. Les modalités possibles pour caractériser un personnage sont de deux types :

refuse de s'en laver les mains et Nikos Kazantzakis qui offre au *Christ* une vie paisible de père de famille » : Raphaël BARONI, *Puissance de l'intrigue*, dans Jacques MIGOZZI et al. (éd.), *Finding the plot : Storytelling in popular fictions*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 16-31 (ici p. 26).

³⁷ R. BARONI, *La tension narrative* p. 277-278.

³⁸ Un bref résumé des théories sur le « personnage » reprises par les exégètes est offert par Christian DIONNE, *Le point sur les théories de la gestion des personnages*, dans Pierre LÉTOURNEAU et Michel TABOT (éd.), *Et vous, qui*

soit par une caractérisation directe, *by telling*, soit par une caractérisation indirecte, *by showing*³⁹. La caractérisation indirecte, la plus commune dans la Bible, suppose que le lecteur développe davantage de compétences⁴⁰ car il doit inférer la personnalité des personnages par le moyen d'indices intradiégétiques (actions ; *naming* ; monologue ; discours indirect ; point de vue raconté⁴¹ ; contraste/ressemblance avec les personnages secondaires), et parfois extradiégétiques (intertextualité ; contexte du monde biblique). D'ailleurs, l'effet de la caractérisation du personnage sur le lecteur est aussi important. Il définit l'identification du lecteur, au moins du point de vue évaluatif, en termes de sympathie (pour ce qui lui est similaire), d'empathie (pour ce qui est dans une situation particulière) ou d'attraction (pour ce qui est exemplaire)⁴². L'effet de la caractérisation du personnage sur le lecteur est conditionné par l'organisation rhétorique du texte (forme, agencement, structure), et notamment par le recours aux techniques de « focalisation »⁴³. Au demeurant, le responsable pour guider son lecteur par le point de vue évaluatif et les procédures de focalisation, c'est le narrateur⁴⁴.

Le narrateur a un rôle fondamental dans le récit biblique, particulièrement par rapport à la caractérisation, puisque sa voix représente l'instance de vérification de ce que disent ou font les personnages. Bien que le narrateur biblique soit omniscient la plupart du temps et qu'il soit censé être toujours fiable, ses informations sélectives et l'opacité des indices qu'il fournit

dites-vous que je suis ? La gestion des personnages dans les récits bibliques (Sciences Bibliques), Montréal, Médiaspaul, 2006, p. 11-45 (ici p. 13-29).

³⁹ « A character is not perceived by the reader directly, but rather mediated or filtered through the telling of the (implied) author, the narrator, or another character » : Adele BERLIN, *Poetics and interpretation of biblical narrative* (BLS, 9), Sheffield, Almond Press, 1983, p. 43.

⁴⁰ Cette exigence de compétence du lecteur apparaît aussi dans la définition de « texte » donné par Umberto Eco : « Un texte est un mécanisme paresseux (ou économique) qui vit sur la plus-value de sens qui y est introduite par le destinataire » : Umberto ECO, *Lector in fabula : Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset 1985, p. 66.

⁴¹ Le point de vue *raconté* se caractérise par l'absence de marques textuelles d'introduction de la perspective du personnage (au contraire du point de vue *représenté* et *asserté*), masquant ainsi la source énonciatrice. Voir Alain RABATEL, *Points de vue et représentations du divin dans 1 Samuel 17,4-51*, dans RRENAB (éd.), *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue : Actes du III^e colloque international du réseau de recherche en narrativité biblique*, Paris, 8-10 juin 2006, Paris, Cerf, 2007, p. 15-55 (ici p. 18-33) ; André WÉNIN, *Le « point de vue raconté », une catégorie utile pour étudier les récits bibliques ? L'exemple du meurtre d'Églôn par Éhud (Jdc 3,15-26a)*, dans ZAW, 120 (2008), p. 14-27 (ici p. 15).

⁴² Voir Vincent JOUVE, *Pour une analyse de l'effet-personnage*, dans *Littérature*, 85 (1992), p. 103-111 (ici p. 105). Un autre classement évaluatif est proposé par M. A. Powell : le lecteur éprouve de l'empathie pour le personnage qui lui est semblable (« realistic empathy ») ou représente ce qu'il voudrait être (« idealistic empathy »), sympathie quand l'identification est moins intense, et antipathie quand le personnage contredit le système de valeurs du lecteur, voir M. A. POWELL, *What is narrative* p. 56-57.

⁴³ La « focalisation » ou « point de vue » est l'angle de vision, et distingue celui qui voit (le focalisateur : le narrateur ou le personnage) de ce qui est vu (l'objet focalisé). Voir D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 101-107 ; Jean-Louis SKA, « Nos pères nous ont raconté » : *Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Evangile, 155), Paris, Cerf, 2011, p. 65-80.

⁴⁴ Voir Shimon BAR-EFRAT, *Narrative art in the Bible* (JSOT.SS/Bible and Literature Series, 70/17), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989, p. 16.

prédominant dans son exposition narrative des personnages⁴⁵. En effet, selon R. Alter, la dimension mystérieuse que cette manière de raconter imprime à la caractérisation des personnages bibliques est ce qui permet de mettre en scène leur transformation, de sorte que « this unpredictable and changing nature of character is one reason why biblical personages cannot have fixed Homeric epithets »⁴⁶. Cette dimension dynamique du personnage biblique a déjà été formulée par S. Bar Efrat qui l'a dérivée de la constatation qu'il est rare que le narrateur caractérise directement les protagonistes, de sorte que « their personalities emerge gradually from the totality of their appearances and actions during the course of the narrative »⁴⁷. Cela dit, ce n'est pas uniquement à cause de la caractérisation indirecte que les personnages se présentent comme indéfinissables. En effet, en tant qu'objet de communication, « le texte est structurellement destiné à être complété par le lecteur », donc, pour des « principes d'économie », il est impossible « de faire le portrait exhaustif d'un personnage »⁴⁸.

Bref, ce type de caractérisation sollicite du lecteur l'effort de construire l'image des personnages bibliques. Le travail n'est pas facile, car il suppose une attention à chaque détail de la narration et doit aussi tenir compte, et du contexte littéraire plus large formé par des allusions et des contrastes, et des interactions avec les autres personnages du récit. En effet, « when two characters are presented in similar circumstances, the similarity or contrast between their behavior emphasizes traits characteristic of both »⁴⁹. Dans ce sens, outre l'attention qu'il doit réserver aux personnages « protagonistes » et aux personnages « secondaires »⁵⁰, le lecteur doit prendre en compte comme une particularité du récit biblique le fait que « le personnage n'existe pas en lui-même, mais dans son rapport à la figure centrale du récit (Dieu ou Jésus) »⁵¹. Cet aspect est encore plus important lorsque le récit relate la réalisation de miracles, événement dont Dieu est censé être l'auteur derrière les prophètes, ses représentants.

⁴⁵ Voir Robert ALTER, *The art of biblical narrative*, New York, Basic Books, 2011, 2^e ed. revue et augmentée, p. 160 et 173.

⁴⁶ R. ALTER, *The art*, p. 173. Voir aussi M. STERNBERG, *The poetics*, p. 331.

⁴⁷ S. BAR-EFRAT, *Narrative*, p. 90.

⁴⁸ Vincent JOUVE, *Le lecteur et ses doubles*, dans Régis BURNET, Didier LUCIANI et Geert VAN OYEN (éd.), *Le lecteur : Sixième colloque international du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (BETL, 273), Louvain, Peeters, 2015, p. 3-18.

⁴⁹ Shlomith RIMMON-KENAN, *Narrative fiction : Contemporary poetics*, Londres-New York, Routledge, 1983, p. 72. Pour ce qui concerne la narrative biblique, voir aussi S. BAR-EFRAT, *Narrative*, p. 86-90 ; Uriel SIMON, *Minor characters in biblical narrative*, dans *JSOT*, 15 (1990), p. 11-19 (ici p. 18).

⁵⁰ Par rapport à l'intrigue, les personnages secondaires sont parfois classifiés comme personnage « ficelle », celui qui contribue au déroulement de l'action dans un second rôle, et personnage « figurant » qui est au fond de la scène sans y prendre part. Pour d'autres classifications des personnages, voir D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 85-88.

⁵¹ D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 91.

3. *Les miracles dans les récits d'Élisée*

L'existence de récits de miracles dans le livre des Rois constitue un phénomène particulier dans la Bible, comparable seulement aux récits de l'Exode. Ainsi, une brève clarification semble nécessaire pour préciser ce qui est nommé « miracle » dans les récits d'Élisée, puisque des choses bien distinctes sont regroupées sous ce même vocable. Par exemple, les 42 enfants dépecés par deux ourses, une soupe assainie et un enfant réanimé après sa mort ne sont pas de la même nature. En conséquence, l'effet extraordinaire de la parole ou de l'action d'un prophète dans le récit biblique trouve parfois d'autres désignations chez les auteurs. Par exemple, T. W. Overholt l'appelle « acts of power », les « reported actions of prophetic figures which in their narrative context appear somehow unusual, extraordinary, or miraculous »⁵². Un autre auteur, N. K. Gottwald, préfère « marvel stories » ou encore l'étiquette plus élaborée, « resolution of problems by spectacular means »⁵³. Tentons d'esquisser la notion de « miracle » employée dans la présente dissertation afin de justifier le choix de ce terme, car il ne se trouve pas dans les récits d'Élisée ni ailleurs dans la Bible.

Le concept de miracle

La définition de « miracle » privilégie en général une compréhension liée à des concepts de nature philosophique ou théologique, de préférence à la compréhension biblique du monde comme monde créé et toujours dépendant du créateur. Selon la définition classique donnée par la théologie et la philosophie, le miracle est « a violation of a law of nature by a god »⁵⁴, tandis que dans la pensée biblique « la structure du monde repose sur un pouvoir plutôt que sur des lois physiques ; une régularité morale fondée sur la fidélité de Dieu explique sa stabilité et sa sécurité bien plus qu'une détermination physique »⁵⁵. Par conséquent, un élément (une parole, un problème, un personnage humain ou non humain) qui produit de façon inattendue un événement qui dépasse la capacité humaine à le provoquer ou à l'expliquer (une révélation, une transformation, une « coïncidence » d'événements) revêt un aspect miraculeux. Dans ce sens, l'annonce de la naissance d'un enfant est bien naturelle pour un couple de jeunes fiancés, mais devient hors-norme s'il s'agit d'un couple âgé. Cet élément dévoile la possibilité d'une intervention divine dans le monde à partir de l'idée de la permanence de son œuvre créatrice. En effet, pour l'Ancien Testament, « ce qui fait d'un événement un miracle c'est moins son

⁵² Thomas W. OVERHOLT, *Seeing is believing : The social setting of prophetic acts of power*, dans *JSOT*, 23 (1982), p. 3-31 (ici p. 3).

⁵³ N. K. GOTTWALD, *The plot*, p. 123.

⁵⁴ Richard SWINBURNE, *The concept of miracle* (NSPR), Londres, Palgrave Macmillan, 1970, p. 11. L'interprétation rabbinique surmonte la difficulté de penser une rupture de la loi naturelle par le miracle comme un événement prévu depuis la création du monde, voir Kurt HRUBY, *Perspectives rabbiniques sur le miracle*, dans Xavier LÉON-DUFOUR (éd.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu, 16), Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 73-93 (ici p. 74-75).

⁵⁵ Léopold SABOURIN, *Les miracles de l'Ancien Testament*, dans *BTB(F)*, 1 (1971), p. 235-270 (ici p. 237).

caractère anormal que son pouvoir de manifester le gouvernement providentiel de Dieu et la présence de sa puissance invisible [...] et sans limites : "Y a-t-il rien de trop difficile pour YHWH ?" (Gn 18,4) »⁵⁶.

Du point de vue de l'anthropologie et de la sociologie, le miracle est associé à la pratique de la magie, courante dans le monde ancien. En effet, dans un monde où la distinction entre religion et magie est subtile, le terme magie « is not able to give us any information about the content of a system of faith. It can only serve to tell us about the relative social location of groups who accuse and are accused of practicing magic »⁵⁷. Dès lors, par rapport à la perspective biblique, les gestes d'Élisée ressemblent à une performance magique au sens où ils servent d'instrument de réalisation du miracle. Du point de vue littéraire, une caractéristique des récits de miracle est l'introduction d'un paradoxe dans la rationalité du monde réel. En fait, parmi les récits de miracles d'Élisée, le « sel », un élément qui, en principe, contamine l'eau en la rendant infertile, est justement ce qui est utilisé pour l'assainir ; l'huile qui devrait se tarir peut mystérieusement continuer à couler ; les pains qui devraient s'épuiser abondent et le fer de hache qui devrait rester au fond de l'eau se met à flotter. En effet, les miracles agissent comme dans un récit du genre « fantastique », où des éléments surnaturels s'intègrent dans le monde naturel de façon invraisemblable⁵⁸. Ainsi, la présence mystérieuse de Dieu derrière l'acte de pouvoir prophétique est soulignée par la façon paradoxale de transformer la réalité, permise par certains gestes d'Élisée. En analysant dans l'histoire d'Élisée les effets des éléments paradoxaux des récits de miracles, ce que L. Feldt appelle « fantastic effect », « his stories are not primarily or only about exalting him ; they are sites of transformation, reflection and controversy »⁵⁹. En fait, les récits de miracles d'Élisée semblent plutôt destinés à caractériser le prophète qu'à manifester son pouvoir déployé dans les miracles.

En conclusion, dans notre étude, il est préférable de donner au mot miracle le sens de l'expression biblique qui décrit les actes d'Élisée comme גְּדֻלּוֹת, les « grandes choses » (2 R 8,4),

⁵⁶ L. SABOURIN, *Les miracles*, p. 239. Observant que certains événements miraculeux sont mentionnés très brièvement dans la Bible, Y. Zakovitch propose de nommer miracle seulement l'action divine accompagnée de manifestations textuelles qui la soulignent, de sorte que selon lui « a miracle is divine intervention (overt or concealed) in the rules of creation, either by a break in this order or by means of a "fortuitous occurrence," provided that it leaves a strong impression in the literary text » : Yair ZAKOVITCH, *The concept of the miracle in the Bible*, Tel-Aviv, MOD Books, 1991, p. 42.

⁵⁷ Rodney R. HUTTON, *Magic or street-theater ? The power of the prophetic word*, dans ZAW, 107 (1995), p. 247-260 (ici p. 252). Pour une étude sur la distinction entre prophétie et magie voir David STACEY, *Prophetic drama in the Old Testament*, Londres, Epworth, 1990, p. 234-259.

⁵⁸ Selon la définition de T. Todorov, le genre fantastique « est l'hésitation éprouvée par un être qui ne connaît que les lois naturelles, face à un événement en apparence surnaturel. » Il ajoute encore qu'il y a du « merveilleux » quand, dans le récit, l'explication du phénomène surnaturel admet que la loi naturelle soit altérée, ce qui semble être le cas du miracle dans la Bible. Voir Tzvetan TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique* (Poétique), Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 29, 46.

⁵⁹ Laura FELDT, *The fantastic in religious narrative from Exodus to Elisha* (Bible World), Sheffield, Equinox, 2012, p. 213.

les merveilles, les choses extraordinaires opérées par le prophète. En effet, dans la Bible hébraïque, les גדלות « grandes choses » sont toujours attribuées à l'action de YHWH dans le contexte de la nature (Jb 5,9 ; 9,10 ; 37,5) et de la libération de l'Égypte (Dt 10,21 ; 2 S 7,23 ; Ps 106,21-22) et jamais à l'action de l'homme, à l'exception notable d'Élisée. D'ailleurs, dans la mesure où le mot « miracle » n'existe pas dans la Bible hébraïque, l'auteur biblique recourt à des expressions d'admiration et de pouvoir comme מופת « prodige, signe » (Ex 7,9), אֵתוֹת « signes » (Dt 11,3), גְּבוּרֹת « prouesses » (Dt 3,24), פְּלָא אוּ נִפְלְאוֹת « merveilles » (Ex 3,20 ; 15,11)⁶⁰ pour désigner l'action de Dieu. Ce qui suggère que dans le contexte biblique, le miracle est naturel à Dieu seul. Bref, l'utilisation du terme « miracle » sert à désigner les גדלות « grandes choses » réalisées par Élisée, et relève davantage de l'admiration pour les événements racontés que de l'exaltation de sa personnalité (2 R 8,5-6).

4. *Est-il pertinent de problématiser la fonction narrative des récits de miracles ?*

Cela a été dit : une caractéristique du livre des Rois est la présence de récits de miracles. Lorsqu'un miracle survient à la suite d'une parole prophétique, sa fonction de signe de l'authenticité du message est souvent implicite. C'est le cas de l'homme de Dieu venu de Juda donnant un מופת « signe » qui se réalise ensuite et authentifie sa parole prophétique (1 R 13,2-5). Certains actes de pouvoir relatés dans les récits d'Élie sont également destinés à confirmer son autorité, comme la sécheresse survenant à sa parole (1 R 17,1) et le feu qui descend du ciel sur les hommes du roi Akhazias (1 R 1,10 et 12). En revanche, même si les miracles d'Élie rapportés en 1 R 17,2-24 semblent avoir un rapport plus complexe avec l'annonce de la sécheresse, comme on le verra par la suite, ils ne sont pas sans lien avec la parole prophétique précédente (17,1). Ce n'est pas le cas chez Élisée, et donc la question se pose de savoir à quoi peut servir la manifestation d'un pouvoir extraordinaire alors qu'il est déconnecté d'une annonce prophétique ? En plus, les récits de miracles d'Élisée choisis pour cette étude ne semblent entretenir aucun lien explicite avec le fil de l'histoire du livre des Rois. Alors, quelle est leur fonction dans le contexte narratif où ils se trouvent ? Une piste pourrait être de voir dans le récit de miracles une fonction axiologique, comme le suggère D. Dorsey :

The unity may serve to illustrate – and underscore – the kind of righteous leadership that Yahweh wanted Israel's king to practice – defending and helping the poor and weak, as Elisha, Yahweh's representative, did so admirably, and as Israel's evil kings failed to do (cf. Ahab's treatment of Naboth). The unity may also serve as a key piece of evidence against Israel. It recounts Yahweh's many miracles through Elisha, which amply demonstrated Yahweh's power, his love for his people, and his disapproval

⁶⁰ Pour l'étude de la terminologie de l'Ancien Testament, voir L. SABOURIN, *Les miracles*, p. 242-246 ; Xavier LÉON-DUFOUR, *Approches diverses du miracle*, dans ID. (éd.), *Les miracles de Jésus selon le nouveau testament* (Parole de Dieu), Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 11-44 (ici p. 24-26) ; Y. ZAKOVITCH, *The concept*, p. 9-20.

of their disobedience – so that even foreigners like Naaman the Aramean were moved to respect Israel's God. Israel was without excuse in its rejection of Yahweh⁶¹.

Ainsi, la force morale qu'Élisée inspire par ses miracles ferait de lui un modèle de comportement pour le roi. Mais ses miracles ont-ils pour fonction de critiquer les rois d'Israël, afin de servir de « key piece of evidence against Israel » ? Même si on suppose une fonction éducative aux miracles, il n'est pas évident, dans un premier temps, que le roi soit bien le destinataire de l'éventuelle leçon. Quoi qu'il en soit, il semble intéressant de faire la distinction entre miracles comme action divine et miracles comme élément de caractérisation d'Élisée (hagiographie) : « The first implies a theological outlook, which may be summed up in the concept of the salvation-history. It runs into the second, in so far as a holy man may be the agent of God in effecting the work of salvation »⁶². Dès lors, on va poursuivre cette piste de l'histoire du salut dans le récit du royaume d'Israël en suivant le fil narratif des événements qui provoquent l'entrée en scène des prophètes avec leurs actes de pouvoir.

⁶¹ David A. DORSEY, *The literary structure of the Old Testament : A commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids, Baker Books, 1999, p. 143.

⁶² Barnabas LINDARS, *Elijah, Elisha and the gospel miracles*, dans Charles F. D. MOULE (éd.), *Miracles : Cambridge studies in their philosophy history*, Londres, A. R. Mowbray, 1965, p. 61-79 (ici p. 76).

CHAPITRE I

LE CONTEXTE NARRATIF DES MIRACLES D'ÉLISÉE

*Car tout ce que je raconte, je l'ai vu ;
et si j'ai pu me tromper en le voyant,
bien certainement je ne vous trompe point en vous le disant.*

(Stendhal, *Le rouge et le noir*, Ch. XXI. La note secrète)

*L'histoire est un roman vrai*⁶³.

L'histoire racontée dans le livre des Rois (1–2 R) commence par la conclusion de l'histoire de David et l'ascension de son fils Salomon sur le trône et, dans ce sens, elle est la continuation du livre de Samuel (1–2 S). Pourtant, à la différence de ce dernier, où Saul et David sont les personnages royaux qui unifient les récits, dans le livre des Rois différentes catégories de personnages interviennent comme protagonistes. Par conséquent, pour construire le sens d'ensemble de la composition, le livre des Rois développe plusieurs artifices qui se combinent à différents niveaux⁶⁴. Par exemple, la chronologie de la succession des rois dont les récits sont juxtaposés (*parataxis*) confère une dimension temporelle unifiée à la narration, tandis que des procédés littéraires variés relient les récits. Ainsi, dès lors que les récits des miracles d'Élisée intègrent ce *roman vrai* qu'est le livre des Rois, il est nécessaire de commencer par une interprétation du parcours narratif qui les précède, afin d'établir leur fonction dans le contexte narratif où ils se trouvent.

1. La structure narrative du récit du royaume d'Israël

Les récits d'Élisée se trouvent dans l'histoire du royaume d'Israël, formé par les tribus du Nord et configuré ainsi lorsque se concrétise la parole de YHWH communiquée à Salomon concernant la division du royaume de David (1 R 11,11-13). Après cette division, les récits sur les deux royaumes occupent la partie centrale du livre des Rois, depuis l'ascension de Jéroboam comme roi d'Israël jusqu'à la chute de son royaume et à l'exil de la population en Assyrie (1 R 12–2 R 17). Dans ce contexte se concentre l'étude narrative qui suit, en commençant par

⁶³ Paul VEYNE, *Comment on écrit l'histoire* (Points, 226), Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 10.

⁶⁴ Voir Burke O. LONG, *1 King with an introduction to historical literature* (FOTL, 9), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1984, p. 21.

le constat que, du point de vue de l'art littéraire, ces récits mettent en œuvre une stratégie narrative sophistiquée. Elle est faite de retours en arrière, de lacunes, d'un fil narratif interrompu et synchronisé oscillant entre l'histoire d'un royaume et celle de l'autre, de rapports de faits simultanés, de discours et de commentaires ralentissant la narration, mais aussi de sommaires et d'ellipses qui accélèrent le temps. Ce faisant, les récits des deux royaumes avancent comme une « onde porteuse » qui ouvre et referme alternativement les archives de la chronique des rois de Juda et de ceux d'Israël⁶⁵. Cependant, la parole de YHWH annoncée par ses prophètes⁶⁶ reste le fil rouge qui tisse entre elles ces archives des rois en y injectant du suspense.

Afin d'orienter l'analyse suivante, voici un canevas partiel et simplifié de la structure narrative du drame du royaume d'Israël, jusqu'à la mort d'Akhab (1 R 1,1–22,40)⁶⁷ :

Exposition : Les royaumes unis (1,1–10,29)

1^{re} complication : Le « péché » de Salomon (11,1-10)

1^{re} action transformatrice : L'annonce de la division du royaume (11,11-13)

2^e action transformatrice : YHWH suscita des adversaires à Salomon (11,14-25)

3^e action transformatrice : La rébellion de Jéroboam et l'annonce de Ahiyya (11,26-40)

Dénouement : L'échec de Roboam et l'accession de Jéroboam (12,1-24)

2^e complication (rebondissement) : Le « péché » de Jéroboam (12,25-31)

1^{re} action transformatrice : L'homme de Dieu venu de Juda (12,32–13,34)

2^e action transformatrice : Prophétie de Ahiyya (14,11-18)

Tension soutenue : Le lourd héritage du péché de Jéroboam (15,25–16,28)

3^e complication : Le « péché » d'Akhab : le baalisme (16,29-34)

1^{re} action transformatrice : Élie et son Dieu *versus* Baal (17–19)

2^e action transformatrice : Les prophètes *versus* Akhab (20,1–22,40)

⁶⁵ Voir Richard D. NELSON, *The anatomy of the book of Kings*, dans *JSOT*, 40 (1988), p. 39-48 (ici p. 44).

⁶⁶ YHWH parle 4 fois directement à Salomon sans la médiation d'un prophète : 1 R 3,5-14 ; 6,11-12 ; 9,2-9 ; 11,11-13. Après Salomon, la seule exception c'est le roi Jéhu, voir 2 R 10,30.

⁶⁷ Le canevas de l'intrigue dans les récits du royaume d'Israël sera complété au chapitre de conclusion, § 1.1. Quant aux récits concernant le royaume de Juda, ils sont beaucoup moins nombreux et ne seront pas pris en considération ici. Pour ce qui est de la transcription des noms des personnages bibliques, on s'est conformé à la version de la *TOB*.

2. *Du royaume uni à l'annonce de la division (1,1–11,25)*

Les récits de l'accession de Salomon au trône de son père David (ch. 1–2) et du succès du nouveau roi qui réussit à consolider son pouvoir (ch. 3–10) forment une longue exposition aux récits des histoires des royaumes divisés. Dans cette section du livre des Rois, la fidélité de Salomon à YHWH sur le modèle de son père David est rehaussée, d'abord par la mention que fait le narrateur de l'amour du roi pour YHWH (3,3), ensuite par la communication directe de YHWH avec le roi au moyen de deux songes (3,5-15 ; 9,1-9). Dans ces deux récits, « l'enjeu est la pérennité du trône (3,6 et 9,5) et la constance de la présence divine auprès du roi ("tous les jours" en 3,13 et 9,3) »⁶⁸. Toutefois, les sacrifices « dans les hauts lieux » pratiqués par le peuple et suivis par Salomon (3,2-3) est un indice laissé par le narrateur d'une certaine ambiguïté dans l'amour du roi pour YHWH⁶⁹. Par conséquent, lorsqu'en 11,1-10, le narrateur informe le lecteur que Salomon ne suivait plus YHWH comme le faisait son père David et que cela a irrité YHWH, la 1^{re} complication est déclenchée.

Dès lors, après un temps de progrès et de paix, le royaume de Salomon est ébranlé par l'accusation directe que YHWH adresse à Salomon, sans la médiation prophétique. Il reproche à Salomon de n'avoir pas gardé l'alliance et annonce les conséquences de cette attitude : la réduction de son pouvoir par la division du royaume (11,11-13). Pourtant, le jugement de YHWH est mitigé par sa fidélité à la promesse faite à David. Donc, selon YHWH, les conséquences du péché de Salomon ne toucheront ni sa personne ni la ville de Jérusalem, puisqu'une tribu sera donnée à son fils. Ainsi, dès lors que les conséquences de l'infidélité de Salomon sont reportées à une période consécutive à sa mort, un délai intervient, qui entretient le suspense et maintient la tension narrative, de sorte que le lecteur se demande si Salomon, comme son père David, peut se repentir et retrouver la faveur divine. En effet, puisque YHWH concède à Salomon que les conséquences de son péché n'atteindront pas lui directement, mais son fils, le lecteur n'a pas de raison de penser à une volonté divine de châtier le roi : il s'agit plutôt d'une tentative de faire revenir son cœur à lui (1^{re} action transformatrice). En ce sens, les adversaires envoyés par YHWH (11,14-25) ainsi que la rébellion de Jéroboam (11,26) semblent être des avertissements lancés au roi pour qu'il croie à la prophétie (2^e et 3^e action transformatrice). Malheureusement, Salomon ne regrette pas son péché et, jusqu'à la fin de sa vie (relatée en 11,41-43), aucun mouvement de retour vers l'amour de YHWH n'est mentionné

⁶⁸ Claude LICHTERT, *D'un songe à l'autre*, dans ID. et Dany NOCQUET (éd.), *Le roi Salomon, un héritage en question : Hommage à Jacques Vermeylen* (LiRou, 33), Bruxelles, Lessius, 2008, p. 261-281 (ici p. 281).

⁶⁹ En effet, en cela, Salomon ne suit pas les pas de son père David qui n'a jamais sacrifié « dans les hauts lieux », voir J. Daniel HAYS, *Has the narrator come to praise Solomon or to bury him ? Narrative subtlety in 1 Kings 1–11*, dans *JSOT*, 28 (2003), p. 149-174 (ici p. 162).

dans le récit, alors que le lien entre 3,1-15 et 11,1-13 dans la structure concentrique du récit de son règne permettrait d'attendre un tel retour⁷⁰.

3. *De l'ascension de Jéroboam à la mort du roi (11,26–14,20)*

Selon une procédure commune dans le livre des Rois, le récit de l'ascension de Jéroboam (11,26–12,24) est en touillage avec le récit de la fin du royaume uni (11,1–12,24), alors que la morte du roi Salomon est racontée en 11,41-43⁷¹. D'ailleurs, le récit de l'ascension et de la chute de Jéroboam est remarquable pour l'unité de l'ensemble, repérable non seulement à la présence constante de Jéroboam, mais aussi et surtout à la structure chiasique bien repérable. Cet artifice rhétorique mis en œuvre selon le canevas suivant, permet de noter le rôle de la prophétie dans la composition du cycle de Jéroboam⁷² :

- A - Exposition : Jéroboam et Salomon (11,26-28)
 - B1- Prophétie de Ahiyya (11,29-40)
 - B2- Accomplissement de la prophétie (11,41–12,24)
- C - Péché de Jéroboam (12,25-33)
 - D – Interlude de l'homme de Dieu (13,1-32)
- C' - Péché de Jéroboam (13,33-34)
 - B1' - Prophétie de Ahiyya (14,1-16)
 - B2' - Accomplissement (partiel) de la prophétie (14,17-18)
- A' - Conclusion : mort de Jéroboam (14,19-20)

Après l'introduction de Jéroboam en 11,26-28, les épisodes caractérisés par la séquence prophétie-accomplissement (B1-B2 // B1'-B2') forment l'encadrement du récit concernant le péché de Jéroboam (C-D-C'), au centre duquel l'histoire de l'homme de Dieu venu de Juda est une parabole d'avertissement pour la conversion du roi. Les annonces prophétiques de l'ascension puis de la chute du royaume de Jéroboam mettent en scène la tension entre la parole de YHWH et la liberté humaine. Elles se croiseront constamment dans l'histoire racontée dans le livre des Rois, où le drame de l'infidélité à YHWH qui a provoqué la division du royaume de David fonctionne comme un avertissement planant sur le règne de Jéroboam et sur le royaume d'Israël

⁷⁰ En effet, la structure concentrique du récit du règne de Salomon établit un lien entre ces deux passages parlant de l'amour de Salomon, voir Amos FRISCH, *Structure and its significance : The narrative of Solomon's reign (1 Kings 1–12,24)*, dans *JSOT*, 51 (1991), p. 3-14 (ici p. 10-11).

⁷¹ Ainsi, le récit de l'accession de Salomon au trône en 1 R 1-2 opère un « tuilage » avec la fin du règne de son père, alors que la mort de David est racontée en 2,10-11. Pour d'autres exemples, voir D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 76 ; J.-L. SKA, « Nos pères nous ont raconté », p. 14-15.

⁷² Le schéma est proposé par Robert L. COHN, *Literary technique in the Jeroboam narrative*, dans *ZAW*, 97 (1985), p. 23-35 (ici p. 24).

3.1 Jéroboam et Salomon (11,26-28)

Jéroboam est caractérisé par le narrateur au v. 26 comme עֶבֶד לְשִׁלְמָה « serviteur de Salomon », une présentation qui le distingue des précédents « adversaires » du roi suscités par YHWH en 11,14 et 23. Il y a là un rappel de ce qui a été annoncé directement à Salomon, וְנָתַתִּיָּהּ לְעֶבְדִּי « je le donnerai [le royaume] à ton serviteur » (11,11). Ensuite, lorsque le narrateur mentionne la rébellion de Jéroboam – וַיָּרֶם יָד בְּמַלְכֹּה « il leva la main contre le roi » (v. 26) – le lecteur est informé par un retour en arrière que Salomon avait accordé une promotion à Jéroboam pendant les travaux de fortification de Jérusalem. Celui-ci est alors caractérisé par le « point de vue (raconté) » de Salomon comme étant un גִּבּוֹר חָיִל « homme vigoureux et vaillant » (v. 28), raison pour laquelle le roi a fait de lui le chef des travailleurs sur toute la סִבְלַ בֵּית יוֹסֵף « la corvée de la maison de Joseph »⁷³. Cette relation plutôt amicale entre Salomon et son serviteur ne permet pas de comprendre le motif de la rébellion de ce dernier ; pourtant par ces deux traits qui le caractérisent tout en rappelant l'Exode – la corvée de fortification de Jérusalem par Salomon et la bravoure de Jéroboam – le roi et son serviteur sont présentés en analogie avec Pharaon et Moïse⁷⁴. Ce faisant, la rébellion de Jéroboam semble caractérisée comme le geste d'un libérateur.

3.2 La prophétie de Ahiyya (11,29-40) et son accomplissement (12,1-24)

Bien qu'au départ (11,26-27), les raisons de la rébellion de Jéroboam ne soient pas explicitées, la parole du prophète Ahiyya de Silo à Jéroboam manifeste clairement au lecteur que c'est lui le « serviteur » du roi mentionné par YHWH en 11,11, dans l'annonce de la division du royaume de Salomon. La prophétie de Ahiyya, au moyen de l'action symbolique de déchirer (קָרַע) un vêtement neuf, confirme la parole de YHWH à Salomon, qu'une tribu sera conservée pour le fils qui succédera au roi, לְמַעַן עֶבְדִּי דָוִד וְלְמַעַן יְרוּשָׁלַם הָעִיר « à cause de mon serviteur David et à cause de la ville de Jérusalem » (v. 32). Ensuite le prophète explique – en usant du pluriel – qu'ils ont abandonné YHWH pour rendre un culte aux dieux des Sidoniens, de Moab et des fils d'Ammon, ce qui signifie la rupture du pacte de YHWH avec David. Ainsi, dès que le geste symbolique de « déchirer » le manteau prépare l'annonce qu'une partie du royaume va être arracher à Salomon⁷⁵, l'infidélité à YHWH est la cause du « déchirement » du royaume (v. 31-33). Après cela, la prophétie reprend le contenu du verset 32 et répète l'annonce de la division et la raison de conserver une tribu à Salomon (v. 34-36). Or, ainsi que le note R.

⁷³ Selon HALOT, n. 6441, le terme סִבְלַ est synonyme de מַס, « travail forcé », trouvé aussi dans 1 R 12,18. Quant à l'expression « maison de Joseph », elle correspond plusieurs fois aux tribus du nord, voir Am 5,6 ; Za 10,6, mais aussi 2 S 19,21.

⁷⁴ Voir Amos FRISCH, *The Exodus motif in 1 Kings 1–14*, dans JSOT, 25 (2000), p. 3-21 (ici p. 14-15).

⁷⁵ Voir le même symbolisme dans 1 S 15,27-28

L. Cohn, on constate que « the length of the prophetic oracle indicates that the word of the Lord is the driving force of the narrative, the power behind the rise of Jeroboam »⁷⁶.

En effet, l'unité des deux royaumes qui était symbolisée par l'unique vêtement ensuite déchiré est doublement envisagée : d'abord par la promesse de garder la maison de Jéroboam stable comme la maison de David (v. 37-38) et ensuite par la parole mystérieuse sur la limite de l'« humiliation » de la descendance de David (v. 39)⁷⁷. Par conséquent, la division du royaume de Salomon est présentée comme une punition de son infidélité, car Jéroboam est surtout caractérisé comme un « choisi » – non comme un usurpateur – au moyen d'une promesse de pérennité, qui établit l'obéissance à YHWH comme condition de son accomplissement. Au demeurant, après une telle prophétie, le lecteur peut saisir l'effet d'ironie frappant le roi Salomon qui élève sans le savoir celui qui sera choisi par YHWH pour gouverner à la place de son fils sur une importante portion de son royaume. Jéroboam fuit en Égypte pour échapper à la mort alors que Salomon cherche à le tuer (v. 40), probablement à cause de sa rébellion (v. 26). Malgré le blanc du récit concernant les raisons que Jéroboam avait de se rebeller contre Salomon, la prophétie d'Ahiyya lui annonçant que YHWH l'a choisi comme roi d'Israël semble attribuer des motifs politiques à son geste de « lever le main » contre le roi. En ce sens, la rébellion de Jéroboam ainsi que les révoltes d'adversaires extérieurs représentent des actions transformatrices. Elles sont suscitées par YHWH qui a annoncé à Salomon que son « péché » aurait de fâcheuses conséquences (11,1-13).

Après la mort de Salomon (11,41-43), son fils Roboam se rend à Sichem pour se faire couronner roi (12,1). Cette exposition du récit fait monter la tension portant sur la réalisation de la prophétie concernant la succession royale. Ainsi, lorsque Jéroboam apprend la nouvelle, il revient d'Égypte à l'appel des gens d'Israël et est pleinement associé à leur assemblée qui, comme une entité unique représentée par le pluriel impersonnel, désigne ceux qui dialoguent avec Roboam (12,2-3). Ensuite, avant toute mention de couronnement, le peuple assemblé demande à Roboam que soit allégée la servitude imposée par son père Salomon, ce qui représente une renégociation du pacte entre Israël et Juda initié à Hébron, lorsque David fut couronné roi d'Israël (voir 1 S 5,1-5). Toutefois, la requête du peuple n'est pas écoutée, caractérisant ainsi Roboam comme manquant cruellement de sagesse, lui qui n'a pas su écouter non plus le conseil des anciens. L'envoi à Israël d'un chef de corvée, Adoram (voir 4,6), met un comble à la folie de Roboam qui ne veut pas savoir que le peuple ne l'a pas accepté comme roi (12,4-18)⁷⁸. La réaction à l'envoi d'Adoram est violente : « tout Israël » le lapide, ce qui oblige Roboam à fuir, scellant ainsi la séparation entre Juda et Israël (v. 19). À ce stade, Jéroboam est appelé à nouveau, mais cette fois pour être le roi d'Israël (v. 20). Son action dans

⁷⁶ R. L. COHN, *Literary*, p. 27.

⁷⁷ YHWH a aussi pitié de l'humiliation d'Israël en 2 R 14,26.

⁷⁸ Pour l'analyse narrative détaillée de ce passage, voir Elena DI PEDE, *Roboam et Jéroboam, héritiers de Salomon ?* (1 R 12), dans Claude LICHTERT et Dany NOCQUET (éd.), *Le roi Salomon, un héritage en question : Hommage à Jacques Vermeylen* (LiRou, 33), Bruxelles, Lessius, 2008, p. 282-299.

les événements qui mènent à la division est passée sous silence, de sorte qu'il n'est pas caractérisé comme un manipulateur, puisqu'il ne semble pas forcer les choses afin que la prophétie se réalise. Donc, au moment où Jéroboam devient roi d'Israël par la volonté du peuple, le lecteur sait que c'est l'oracle qui s'accomplit, dans le croisement entre la volonté divine et la volonté humaine.

Quant à Roboam, sa réponse à la crise a montré qu'avec ses compagnons, il était déjà trop habitué au luxe salomonien pour être sensible à la requête du peuple et aux conseils des anciens de Juda (v. 13-14)⁷⁹. En effet, lorsque le fils de Salomon prend deux conseils qui s'avèrent opposés, le lecteur voit qu'il aurait la possibilité d'agir autrement puisque, comme l'observe E. Di Peđe, l'absence de YHWH dans les 14 premiers versets semble indiquer que Roboam « garde une certaine liberté par rapport à l'oracle et peut dès lors accéder à la demande du peuple »⁸⁰. En revanche, avec une sorte de résignation, le narrateur confirme que la division est *כִּי־הָיָה סִבָּה מֵעַם יִשְׂרָאֵל* « un événement venu de la part de YHWH » (v. 15). Ainsi, selon la perspective de la prophétie du prophète Ahijya, la division du royaume constitue le jugement de YHWH sur l'infidélité de Salomon, tandis que le récit manifeste que c'est en toute liberté que Roboam fait son choix. C'est ainsi que le manque de sagesse du roi Salomon lorsqu'il choisit l'infidélité à YHWH est encore une fois percé à jour quand son fils Roboam durcit son cœur contre le peuple. Comme son père, il oublie la nature de sa royauté malgré le conseil des anciens qui ont cherché à la lui rappeler en évoquant la nécessité de faire le premier pas pour amorcer ainsi une réciprocité dans le service (v. 7)⁸¹. Enfin, quand le prophète Shemaya, parlant au nom de YHWH, ordonne à Roboam et au peuple de Juda de ne pas marcher contre les Israélites, l'obéissance de Roboam et du peuple confirme le rôle de la liberté dans cette affaire. Ce dernier geste fait émerger l'espoir qu'il aura appris la leçon d'obéissance qui lui est donnée à travers la révélation que la division est, en réalité, une chose permise par YHWH (v. 22-24)⁸².

3.3 Le péché de Jéroboam et l'homme de Dieu (12,25–13,34).

Considérer 1 R 12,25–13,34 comme une unité littéraire⁸³ est utile pour mieux focaliser le rebondissement de l'intrigue après la division du royaume de Salomon. Dans la perspective du

⁷⁹ Voir, avec d'autres auteurs, Luis ALONSO SCHÖKEL, *Biblia del peregrino*, t. 1 : *Antiguo Testamento : Prosa : Edición de estudio*, Bilbao-Estella, Mensajero-EGA-Verbo Divino, 1996, p. 670 ; E. DI PEĐE, *Roboam*, p. 293.

⁸⁰ E. DI PEĐE, *Roboam*, p. 295.

⁸¹ En fait, la requête du peuple montre que « la faute de Salomon est à la fois l'idolâtrie et l'injustice sociale » : Walter VOGELS, *Les prophètes et la division du royaume*, dans SR, 8 (1979), p. 15-26 (ici p. 20).

⁸² Voir Amos FRISCH, *Shemaiah the prophet versus king Rehoboam : Two opposed interpretations of the schism (1 Kings 12,21-4)*, dans VT, 38 (1988), p. 466-467 (ici p. 467).

⁸³ Un argument souvent utilisé pour plaider l'unité entre 1 R 12,25-33 et 13,1-34 est la présence de l'expression *הִנֵּה* « voici » au début de 13,1. L'irruption abrupte de l'homme de Dieu après l'exposition du péché du roi est analogue à celle d'Élie dans 1 R 17,1. Pour la problématique concernant la délimitation du récit, voir Uriel SIMON, *1 Kings 13 : A prophetic sign-denial and persistence*, dans HUCA, 47 (1976), p. 81-117 (ici p. 99-100) ; Walter GROSS, *Lying prophet and disobedient man of God in 1 Kings 13 : Role analysis as an instrument of theological*

schéma quinaire, les premières actions de Jéroboam en tant que roi racontées en 12,25 constituent la situation initiale du récit. La tension est déclenchée lorsque le soliloque de Jéroboam crée du suspense en 12,26-27, avant que les diverses pratiques religieuses introduites par le roi n'augmentent la tension (v. 29-33). Ainsi, après ce nouement du récit (12,26-33), la condamnation du péché de Jéroboam par l'homme de Dieu venu de Juda représente l'action transformatrice (13,1-32). Elle se développe en deux étapes : d'abord directement avec le roi (13,1-10) et ensuite avec le vieux prophète de Béthel (13,11-32). La validation de la prophétie de l'homme de Dieu par le prophète de Béthel (13,32) prépare le dénouement du récit concernant l'échec de la conversion du roi : *אַחַר הַדְּבָר הַזֶּה לֹא־יָשָׁב יִרְבֵּעָם מִדְּרָכּוֹ הָרָעָה* « Après cette chose, Jéroboam ne revint pas de son mauvais chemin » (13,33a). La situation finale reprend en partie le nouement du récit (voir 12,30-31) de sorte que rien ne semble avoir changé (13,33b-34a). Tentons à présent d'analyser le texte plus en détail à partir des éléments de l'intrigue que nous venons de proposer pour accompagner la lecture du récit.

3.3.1 *Le péché de Jéroboam (12,25-33)*

Le récit du règne de Jéroboam repose sur le contraste entre la très brève notice des actions d'ordre politique-militaire du v. 25 et l'attention accordée ensuite aux modifications dans la pratique religieuse du peuple. Le narrateur ne révèle pas lui-même l'inquiétude de Jéroboam, mais le laisse manifester ses sentiments dans un soliloque, laissant au lecteur le travail de les interpréter et les évaluer comme justifiés ou non. Ainsi, selon pense Jéroboam, si le peuple monte (ou continue à monter) à Jérusalem pour y offrir des sacrifices, dans la « maison de YHWH », alors *תָּשׁוּב הַמְּמִלְכָה לְבֵית דָּוִד* « le royaume retournera à la maison de David » (v. 26). Ensuite, à la peur de perdre le royaume, Jéroboam ajoute la peur d'être tué par son peuple : *וְיָשָׁב לֵב הָעָם הַזֶּה אֶל־אֲדֹנֵיהֶם אֶל־יִרְבֵּעָם מֶלֶךְ יְהוּדָה וְהָרָגוּ* « le cœur de ce peuple reviendra à son suzerain⁸⁴, à Roboam, roi de Juda et ils me tueront » (v. 27a). Jéroboam semble obsédé par l'idée de voir le royaume retourner à son concurrent et la répète pour la troisième fois à la fin du soliloque : *וְיָשׁוּבוּ אֶל־יִרְבֵּעָם מֶלֶךְ־יְהוּדָה* « et ils reviendront à Roboam, roi de Juda » (v. 27b). Une telle insécurité manifeste son sentiment d'infériorité par rapport à Roboam, qu'il appelle lui-même « suzerain du peuple », alors qu'il situe la raison de sa crainte dans le culte de YHWH à Jérusalem⁸⁵. En conséquence, Jéroboam semble douter soit de la fidélité de YHWH qui, par le prophète Ahiyya, lui a promis de rendre sa maison stable comme la maison de David (voir 11,29-39), soit du peuple du Nord qui l'a confirmé en l'appelant pour devenir son roi (12,1-20).

interpretation of an OT narrative text, dans *Semeia*, 15 (1979), p. 97-135 (ici p. 100-101) ; D. W. VAN WINKLE, *1 Kings 12,25–13,34 : Jeroboam's cultic innovations and the man of God from Judah*, dans *VT*, 46 (1996), p. 101-114 (ici p. 102-103).

⁸⁴ Le terme *אֲדֹנִי* pluriel a le sens de singulier, particulièrement avec suffixe, voir GKC, §124i.

⁸⁵ Voir D. W. VAN WINKLE, *1 Kings 12,25–13,34*, p. 109.

Or, à la différence de la perspective religieuse de la prophétie d'Ahiyya (voir 11,29-39), en termes politiques, la division du royaume ressemble plutôt à un coup d'État (rébellion et meurtre, voir 12,18). De ce point de vue, les craintes de Jéroboam sont fondées au point qu'il a raison de chercher à consolider son royaume, et cela même si Jéroboam n'est pas caractérisé comme un roi illégitime, un rebelle ou un meurtrier qui a pris le pouvoir de force, à la façon d'un usurpateur⁸⁶. En revanche, dès lors que sa réforme religieuse n'a pas été commandée par un ordre divin, elle prend une dimension de rébellion. En effet, selon le narrateur, Jéroboam « fait » deux taurillons, il en « place » un à Béthel et un autre à Dan ; il « fait » une maison sur les hauts lieux, il « fait » des prêtres non-lévites et instaure un nouveau calendrier liturgique⁸⁷. Cette description du nouveau culte comme création du roi et non comme institution divinement ordonnée, caractérise ce culte comme faux⁸⁸. Ainsi, lorsque, suite au conseil reçu, Jéroboam fait deux taurillons d'or, le narrateur rapporte ses paroles au peuple, des paroles très proches de celles que le peuple prononce lors d'un autre moment de falsification du culte à YHWH que fut le taurillon d'or (voir Ex 32,4)⁸⁹ : הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלִיךָ מִצְרָיִם מִצְרָיִם « Voici tes dieux Israël qui t'ont fait monter du pays d'Égypte » (v. 28)⁹⁰.

Ainsi, l'image figée de la divinité avec ses attributs de force et de puissance symbolisés par le taurillon d'or⁹¹ entre en opposition avec la promesse que YHWH a faite à Jéroboam, parce que la condition de la validité de celle-ci est de l'écouter et de marcher selon ses ordres (voir 11,38). Le culte instauré par Jéroboam est par conséquent un acte de rébellion contre

⁸⁶ Dans ce sens, le centre religieux de Béthel, dont l'antiquité remonte au temps du patriarche Jacob et à son changement de nom en « Israël » (Gn 35,10), renforcerait la légitimité de la création du royaume d'Israël. Voir Pierre GIBERT, *Sichem et Béthel, sanctuaires d'Israel (Genèse 35,1-5)*, dans Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (éd.), *Jacob, commentaire à plusieurs voix de Gn 25-36 : Mélanges offerts à Albert de Pury* (MoBi(G), 44), Genève, Labor et Fides, 2001, p. 248-256 (ici p. 254).

⁸⁷ Voir Gary N. KNOPPERS, *Aaron's calf and Jeroboam's calves*, dans Chris A. FRANKE et al. (éd.), *Fortunate the eyes that see : Essays in honor of David Noel Freedman in celebration of his seventieth birthday*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1995, p. 92-104 (ici p. 99).

⁸⁸ Puisque la construction de l'arche (Ex 25,10-22), de la tente de la rencontre (Ex 33,7-11) puis du temple de Jérusalem est issue d'une décision divine, la description des modifications « faites » par Jéroboam sont une caricature, voir Gary N. KNOPPERS, *Two nations under God : The deuteronomistic history of Solomon and the dual monarchies*, t. 2 : *The reign of Jeroboam, the fall of Israel, and the reign of Josiah* (HSM, 53), Atlanta, Scholars Press, 1994, p. 37-38.

⁸⁹ Voir aussi Ex 32,8 dans la bouche de YHWH répétant à Moïse la parole du peuple. Selon S. Lasine, ce rapport intertextuel produit un effet d'ironie car le lecteur connaît ce qui se passe après dans Ex 32. Mais, pourquoi Jéroboam est-il censé ne pas le savoir lui aussi, puisque manifestement il se rappelle la sortie d'Égypte ? Voir Stuart LASINE, *Reading Jeroboam's intentions : Intertextuality, rhetoric, and history in 1 Kings 12*, dans Danna N. FEWELL (éd.), *Reading between texts : Intertextuality and the hebrew Bible* (LCBI), Louisville, Westminster-John Knox Press, 1992, p. 133-152 (ici p. 143-144).

⁹⁰ En Ex 32, Aaron fait un unique taurillon poussé par le peuple, de sorte qu'il doit compter sur l'intercession de Moïse pour échapper au châtement. En revanche, Jéroboam fait deux taurillons et en est l'unique responsable, mais il ne le regrette pas. La comparaison entre les deux comportements signale un approfondissement dans le péché de Jéroboam, voir G. N. KNOPPERS, *Aaron's calf* p. 100-101.

⁹¹ Voir André WÉNIN, *Le serpent, le taurillon et le Baal : Variations sur l'idolâtrie dans le premier Testament*, dans RTL, 34 (2003), p. 27-42 (ici p. 34).

YHWH. En réalité, son manque de confiance dans les promesses divines révélé par le soliloque (v. 25-26) se traduit par le culte qu'il crée en opposition à celui qui est rendu dans la « maison de YHWH » à Jérusalem. En faisant des taurillons d'or, que ceux-ci soient ou non une représentation de YHWH, voire seulement un piédestal d'une divinité, le fait qu'ils sont identifiés comme des « dieux » leur confère une dimension idolâtrique. Pourtant, l'adhésion populaire (v. 30b) manifeste que la stratégie du nouveau roi ne heurte pas la sensibilité religieuse des gens accoutumés à aller au temple de Jérusalem pour y offrir des sacrifices à YHWH. Mais ensuite, le narrateur souligne que « cette chose » devient un « péché » pour Jéroboam (v. 30, aussi 13,31), initiant ainsi un refrain qui se répétera tout au long du récit de l'histoire d'Israël jusqu'à la chute de Samarie. Ainsi, alors que l'ascension de Jéroboam au pouvoir dans l'épisode précédent signifiait l'accomplissement de la parole de YHWH, sa réforme religieuse viole la loi deutéronomique interdisant le culte hors du lieu choisi par YHWH (Dt 12,1-28) qui est Jérusalem (1 R 11,32), et la fabrication de statues de métal fondu (Dt 9,12-16), l'idolâtrie (Dt 5,8-9) caractérisant ainsi sa rébellion.

3.3.2 *L'homme de Dieu venu de Juda (13,1-32)*

La réponse divine au péché de Jéroboam arrive par un homme de Dieu venu de Juda au moment où le roi brûle les offrandes à Béthel⁹². Il annonce qu'un descendant de David va sacrifier les prêtres des hauts lieux et profaner l'autel en brûlant sur eux des ossements humains (v. 1-2). L'annonce de la destruction du nouveau culte par quelqu'un de la maison de David réveille probablement le « fantasme » du retour d'Israël à Juda (voir 12,26)⁹³. En effet, la réaction du roi ordonnant de saisir l'homme de Dieu manifeste sa colère, avant que des signes de l'authenticité de la prophétie se réalisent de façon miraculeuse : l'« autel » se fend et la main tendue du roi sèche mystérieusement (v. 3-5). Après avoir vu tout cela, le roi supplie l'homme de Dieu d'apaiser la face de YHWH, appelé אֱלֹהֵי יְרֵמְיָהוּ « ton Dieu », pour que sa main « revienne » à lui. Alors, un troisième signe de ce que YHWH est bien à l'œuvre par l'homme de Dieu se réalise et la main du roi « revient » à lui (v. 6)⁹⁴. À ce stade, l'invitation que le roi adresse à l'homme de Dieu pour qu'il vienne manger chez lui pourrait signifier sa gratitude et un signe

⁹² Pour un résumé des principales interprétations et études dédiées à 1 R 13 voir James K. MEAD, *Kings and prophets, donkeys and lions : Dramatic shape and deuteronomic rhetoric in 1 Kings 13*, dans VT, 49 (1999), p. 191-205 (ici p. 191-193).

⁹³ Bien que les paroles de l'homme de Dieu soient adressées contre l'« autel », le terme est probablement une synecdoque pour le reste des pratiques religieuses instaurées par Jéroboam. Voir D. W. VAN WINKLE, *1 Kings 12,25–13,34*, p. 96.

⁹⁴ Le mot שׁוּב « revenir, retourner », utilisé ici dans le sens physique, peut aussi exprimer un sens métaphorique, quand il est associé à la préposition מִן « de » et au substantif דֶּרֶךְ « chemin ». Ainsi, répété 16 fois en 12,25–13,34, ce verbe est un *leitmotiv* qui à la lumière de la condamnation du péché de Jéroboam (voir 13,33) souligne le thème de la conversion. Voir Werner E. LEMKE, *The way of obedience : 1 Kings 13 and the structure of the deuteronomic history*, dans ID., Frank M. CROSS et Patrick D. MILLER, Jr. (éd.), *Magnalia Dei, the mighty acts of God : Essays on the Bible and archaeology in memory of G. Ernest Wright*, New York, Doubleday, 1976, p. 301-326 (ici p. 310-313).

qu'il est revenu de sa colère⁹⁵. Pourtant, le fait que le narrateur ne révèle pas la motivation du geste d'hospitalité du roi et du cadeau promis (v. 7) constitue un blanc qui permet aussi de penser que le roi tente un arrangement, à l'amiable ou non⁹⁶, suite à la condamnation du culte à Béthel.

Ensuite, en réponse à l'offre du roi, l'homme de Dieu révèle qu'il a reçu un ordre exprès de YHWH de ne pas manger ou boire dans ce lieu et de retourner par un autre chemin (v. 8-9), de sorte que son refus est un autre signe de sa fidélité à la parole divine (v. 10). Cependant, le récit rebondit, lorsqu'un vieux prophète de Béthel, qui n'était pas présent à la scène, est informé par ses fils et sort pour rattraper l'homme de Dieu sur son chemin (v. 11-14). Lorsqu'il le trouve, il l'invite à manger et, pour la deuxième fois, l'homme de Dieu refuse l'hospitalité offerte, donnant la même raison qu'il avait alléguée devant le roi. Alors, affirmant être un prophète comme lui et prétendant avoir reçu un message d'un ange de YHWH, le vieux prophète de Béthel détourne la parole de YHWH à peine mentionnée par l'homme de Dieu judéen (v. 18). Après avoir informé le lecteur du mensonge du prophète de Béthel, le narrateur rapporte comment l'homme de Dieu désobéit à la parole qu'il a lui-même reçue de YHWH : וַיִּשָּׁב... וַיֹּאכַל : « il retourna... mangea du pain... et but de l'eau » (v. 19).

À ce stade, la position supérieure du lecteur par rapport à l'homme de Dieu augmente le suspense portant sur les conséquences qu'aura le fait d'avoir accepté la parole du prophète de Béthel comme vraie⁹⁷. Bien qu'il ignore le mensonge, l'homme de Dieu n'est pas exempt d'une certaine responsabilité personnelle dans sa désobéissance à YHWH. En effet, sa conviction semble faiblir dans la mesure où l'instruction de ne manger ni boire, d'abord présentée par lui comme un « ordre » de YHWH (voir v. 9), devient une simple « parole » de YHWH dans sa bouche, au v. 17. Autre signe de faiblesse : il accepte d'annuler la parole qu'il a reçue personnellement de YHWH au profit d'une autre qui lui est communiquée par un ange à travers un autre prophète de Béthel. La scène pourrait signifier que ce dernier cherche à neutraliser l'efficacité de la prophétie prononcée par l'homme de Dieu contre le sanctuaire auquel il est attaché. Toutefois, l'intention du prophète de Béthel n'est pas explicitée quand il ment au nom

⁹⁵ Voir Thomas B. DOZEMAN, *The way of the man of God from Judah : True and false prophecy in the pre-deuteronomic legend of 1 Kings 13*, dans CBQ, 44 (1982), p. 379-393 (ici p. 384) ; Jerome T. WALSH, *The contexts of 1 Kings 13*, dans VT, 39 (1989), p. 355-370 (ici p. 358).

⁹⁶ Selon M. Gilbert, l'offre du roi est une proposition d'arrangement à l'amiable, mais selon U. Simon, il s'agit d'un piège, voir U. SIMON, *1 Kings 13*, p. 88 ; Maurice GILBERT, *Vrais et faux prophètes*, dans ID. (éd.), *Il a parlé par les prophètes : Thèmes et figures bibliques* (LiRou, 2), Bruxelles, Lessius, 1998, p. 169-189 (ici p. 172).

⁹⁷ Selon G. Knoppers, « the Bethel prophet's success in dissuading the man of God from fulfilling his divinely authorized mission seems to call into question the prophetic message itself » : G. N. KNOPPERS, *Two nations under God*, t. 2, p. 60. Certes, venir de Juda et y retourner d'une traite faisait partie du signe prophétique qui a commencé à se réaliser lorsque l'autel s'est fendu. Toutefois, la désobéissance de l'homme de Dieu ne semble pas mettre en cause la prophétie contre Jéroboam parce qu'elle est bien fondée par les signes donnés au roi (v. 1-10), voir Terence E. FRETHERM, *First and second Kings* (WeBC), Louisville, Westminster-John Knox Press, 2005, p. 80.

de YHWH⁹⁸, de sorte que le blanc du récit à ce propos suggère que la responsabilité de la désobéissance revient entièrement à l'homme de Dieu venu de Juda et n'est pas partagée par le prophète mensonger.

Ensuite, dès qu'ils sont à table, le prophète qui a menti proclame un oracle contre l'homme de Dieu au nom de YHWH, en l'accusant de désobéir à l'interdit divin et de manger et de boire à Béthel (v. 20-22). Cette fois, la position inférieure du lecteur et de l'homme de Dieu par rapport au prophète de Béthel empêche de savoir s'il prononce ou non un oracle authentique de YHWH, jusqu'à ce qu'il se réalise au v. 24. Or, lorsque l'homme de Dieu a accepté l'invitation de son collègue prophète, il semble qu'il croyait que YHWH parlait à travers lui. Donc, dans la mesure où il contredisait l'ordre initialement reçu, le dernier oracle aurait dû éveiller des soupçons chez l'homme de Dieu. Mais il ne réagit pas et se met à manger. Par conséquent, s'il peut avoir été naïf en prenant pour vraie la parole mensongère, l'oracle ne l'exonère pas pour autant des conséquences de sa désobéissance à l'ordre reçu de YHWH.

Ainsi, après l'oracle, l'homme de Dieu est appelé par le narrateur נָבִיא אֲשֶׁר הָשִׁיבוּ « le prophète qu'il [le prophète de Béthel] a fait retourner » (v. 23) et lorsqu'au v. 24, l'oracle s'accomplit et que l'homme de Dieu meurt, tué par un lion⁹⁹, le vieux prophète de Béthel l'identifie comme הוּא אֲשֶׁר מָרָה אֶת־פִּי יְהוָה « celui qu'a été rebelle à l'ordre de YHWH » (v. 26). Cette caractérisation focalise l'attention sur l'infidélité de l'homme de Dieu à la parole de YHWH et repousse complètement dans l'ombre la possible culpabilité du prophète mensonger. Le lion qui ne mange pas sa proie et épargne également l'âne semble être une représentation ironique de l'accomplissement de l'ordre de ne pas manger du pain et de ne pas boire d'eau que l'homme de Dieu a transgressé¹⁰⁰. Ainsi, la mort de l'homme de Dieu devient pour le prophète de Béthel un signe que la prophétie contre l'autel est une authentique parole de YHWH. De manière paradoxale, l'homme de Dieu venu de Juda est réhabilité dans la dignité de vrai prophète de YHWH grâce à l'accomplissement de l'oracle qui condamne son infidélité. La demande du prophète de Béthel d'être enseveli avec celui qu'à la fin il appelle « mon frère », est un autre signe qui atteste l'authenticité de la prophétie contre l'autel (v. 32, voir 2 R 23,18).

⁹⁸ Le prophète de Béthel teste l'homme de Dieu, peut-être par rivalité ? Voir les différents opinions dans W. GROSS, *Lying prophet* p. 121-122 ; T. B. DOZEMAN, *The way* p. 391-392. Toutefois, avec W. Gross, on constate que « the text remains impenetrable when it comes to the motivation of characters » : W. GROSS, *Lying prophet* p. 122.

⁹⁹ Un lion, un prophète et le châtiment de YHWH sont des éléments que l'on trouve ailleurs dans le livre des Rois, avec modifications : un fils de prophètes en 1 R 20,35-36 ; deux ourses en 2 R 2,23-25 ; des prêtres en 2 R 17,24-28.

¹⁰⁰ Selon U. Simon, l'effet du comportement des animaux dans ce récit est similaire au ridicule qui touche Balaam face à son âne, voir U. SIMON, *1 Kings* 13, p. 96, note 37. D'autres auteurs ont cherché les similitudes entre 1 R 13 et Nb 22, voir Hayyim ANGEL, *When God's will can and cannot be altered : The relationship between the Balaam narrative and 1 Kings 13*, dans *JBQ*, 33 (2005), p. 31-39 ; Kenneth C. WAY, *Animals in the prophetic world : Literary reflections on Numbers 22 and 1 Kings 13*, dans *JSOT*, 34 (2009), p. 47-62 (ici p. 56-57).

3.3.3 Jéroboam persévère dans son péché (13,33-34)

À la fin, le narrateur ajoute un commentaire qui renvoie le lecteur au début du récit, en 1 R 12,25-33, en donnant à la parabole des deux prophètes (v. 11-32) le sens d'une invitation à la conversion : *אַחַר הַדָּבָר הַזֶּה לֹא-יָשׁוּב יִרְבֹּעָם מִדְרָכּוֹ הַרְעָה* : « Après cette chose, Jéroboam ne s'est pas retourné (שׁוּב) de son mauvais chemin » (v. 33). En effet, le lecteur aurait pu souhaiter qu'après avoir reçu des signes de l'authenticité de la prophétie contre l'autel de Béthel, le roi se convertisse à YHWH. En enregistrant qu'il n'en a rien été, la conclusion du narrateur concernant la fin du règne de Jéroboam donne à la prophétie l'aspect d'un *ultimatum* plus que d'un *vaticinium* (v. 34). En effet, l'annonce de la destruction de la maison de Jéroboam est comme une « bombe à retardement » amorcée par le péché du roi. Celui-ci va-t-il être capable d'empêcher son explosion en arrêtant le mécanisme mis en marche par son infidélité envers YHWH ? Le suspense oscille entre « ce qui va se passer » et « quand et comment cela se passera », car si le roi continue à ne faire rien, sa destruction est seulement une question de temps. Par conséquent, du point de vue narratif, la liberté de choix des personnages de la parabole manifeste que la prophétie ne joue pas les Cassandra quand s'annonce le malheur pour le roi et le peuple.

3.4 La prophétie d'Ahiyya et son accomplissement (partiel) (14,1-20)

Dans l'exposition de ce dernier épisode du règne de Jéroboam, le narrateur rapporte qu'Aviya, le fils du roi d'Israël, tombe malade. La tension est déclenchée lorsque le roi envoie son épouse au prophète Ahiyya, identifié comme celui qui a dit qu'il « serait roi de ce peuple », pour qu'il lui dise ce qui va se passer pour l'enfant (v. 1-3). Jéroboam ordonne que sa femme ne soit pas reconnaissable, ce qui augmente le suspense en vue de la rencontre. Toutefois, cette stratégie de déguisement se révèle doublement inutile, d'abord parce que le prophète est aveugle, et surtout parce que YHWH lui annonce l'arrivée imminente de la femme (v. 4b-5)¹⁰¹. Par conséquent, la tension qui reposait sur la question de savoir si cette stratégie allait réussir se déplace vers les paroles communiquées au prophète mais cachées au lecteur, de sorte que le suspense porte désormais sur le moment où le prophète les révélera à la femme. En effet, lorsque la femme est démasquée par le prophète, leurs rôles permutent car ce dernier affirme que c'est lui qui a été envoyé vers elle, et non l'inverse (v. 6). Ce qui suit est une prophétie qui commence par le rappel et la condamnation de l'infidélité de Jéroboam (v. 7-11), se poursuit par la sentence de mort de l'enfant (v. 12-13) et s'achève par l'annonce des graves conséquences pour l'avenir de la maison de Jéroboam (v. 14) et du royaume d'Israël (v. 15-16).

Au début, la prophétie du prophète Ahiyya oppose l'infidélité de Jéroboam à la fidélité du roi David par deux métonymies : *הָלַךְ אַחֲרַי בְּכָל-לִבִּי* : « il [David] est allé derrière moi de tout son cœur » (v. 8), alors que, dans son reproche à Jéroboam, YHWH dit : *וְאִתִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי גִּנָּה*

¹⁰¹ En lui-même, le déguisement est déjà un mauvais présage : chaque fois qu'un personnage se déguise, cela porte malheur au roi en question (1 S 28 ; 1 R 20 ; 22). Voir l'étude de Richard COGGINS, *On kings and disguises*, dans JSOT, 16 (1991), p. 55-62.

« c'est moi que tu as jeté derrière ton dos » (v. 9). L'analogie entre les expressions « derrière moi » et « derrière ton dos » donne le ton du reproche contre Jéroboam dont le comportement a été à l'opposé de celui de David. Ainsi, même si ce dernier n'est pas irréprochable du point de vue moral (voir 15,5), le péché de Jéroboam est plus grave parce qu'il « méprise » YHWH¹⁰². En effet, le reproche concernant les images fondues est une allusion claire aux taurillons d'or, signes de la volonté de garder le pouvoir à n'importe quel prix (voir 12,26-27) et de l'échec de la confiance dans la promesse d'un royaume stable (voir 11,38). Ainsi, par la prophétie, YHWH ravive la mémoire de ses bienfaits en faveur de Jéroboam (voir 11,31-39), il lui rappelle qu'Israël est son peuple à lui, YHWH, et que le roi n'a pas agi comme son serviteur, à l'image de David (v. 7-8). Par ces mots qui rappellent la faute de Jéroboam, la prophétie manifeste combien YHWH est déçu par celui qu'il a choisi, accroissant ainsi le suspense portant sur les conséquences de l'infidélité du roi, qui ne se conforme pas à la condition de la promesse de YHWH en sa faveur. Le rappel de la faute du roi prépare le lecteur à entendre le langage acide – et peut-être vulgaire – des paroles de condamnation de la maison de Jéroboam.

Le prophète Ahiyya annonce le malheur qui va arriver à la maison de Jéroboam avec une intensité croissante et des images fortes, comme dans la phrase *וְהִכְרַתִּי לְיִרְבְּעָם מִשְׁתֵּין בְּקִיר* « je couperai/retrancherai à Jéroboam ce qui pisse contre un mur », signifiant que YHWH va éliminer (retrancher) les héritiers du trône, à moins qu'il s'agisse de les émasculer (couper) pour empêcher le roi d'avoir une descendance¹⁰³ ; ou lorsqu'il annonce que la descendance de Jéroboam sera balayée comme *יִבְעַר הַגִּלְל עַד־תָּמוּ* « on balaie complètement les crottes » (v. 10). Quant à la mort ignominieuse annoncée au v. 11, elle est probablement une réminiscence des malédictions de Dt 28,16 et 26 contre ceux qui n'écoutent pas la parole de YHWH : *הָמָת לְיִרְבְּעָם* : *בְּעִיר יֵאָכְלוּ הַכְּלָבִים וְהָמָת בְּשָׂדֶה יֵאָכְלוּ עוֹף הַשָּׁמַיִם* « ceux de la maison de Jéroboam qui mourront dans la ville les chiens les mangeront, ces qui mourront à la campagne les oiseaux du ciel les mangeront » (v. 11). La séquence des horreurs annoncées contre la descendance de Jéroboam est si sombre que le deuil pour la mort de l'enfant sera un soulagement et un signe positif, car en lui YHWH a trouvé quelque chose de bon dans la maison de Jéroboam (v. 13). Il convient de tenir compte que c'est par la mère d'un enfant malade que cet oracle est transmis à Jéroboam, ce qui ajoute un poids émotionnel au désastre qu'il annonce. Ainsi, l'image de la femme qui souffre face à la maladie mortelle de son enfant est emblématique du royaume de Jéroboam,

¹⁰² Avec le sens de « mépriser » que recèle l'expression « jeter derrière le dos » (voir encore Ez 23,35 et Ne 9,29), la parole d'Ahiyya est comparable au reproche du prophète Nathan au roi David en 2 S 12,9 : « Pourquoi as-tu méprisé (בִּזָּה) la parole de YHWH pour faire ce qui est mal à ses yeux ? » Voir W. VOGELS, *Les prophètes*, p. 21.

¹⁰³ Voir Helen PAYNTER, *Reduced laughter : Seriocomic features and their functions in the book of Kings* (BiInS, 142), Leiden, Brill, 2016, p. 77-78. Dans la suite de la phrase, la signification de *עָצוּר וְצוּר* « liés et libre » n'est pas clair, l'idée étant peut-être celle de la totalité, voir John HOLDER, *The presuppositions, accusations and threats of 1 Kings 14,1-18*, dans *JBL*, 107 (1988), p. 27-38 (ici p. 31-32).

aussi malade que cet enfant et comme lui condamné à mort à cause du péché du roi et du peuple¹⁰⁴.

Finalement, de façon analogue à ce que faisait l'homme de Dieu du chapitre 13 lorsqu'il accomplissait un signe pour confirmer sa parole concernant l'autel de Béthel (13,3-5), un signe de l'authenticité de la parole d'Ahiyya est donné : la mort annoncée de l'enfant de Jéroboam (v. 12-13) survient au moment fixé par le prophète (v. 17-18). Toutefois, avant cela, l'oracle contre la maison de Jéroboam est amplifié (v. 14-16), de sorte qu'il augmente le suspense concernant le futur de la maison de Jéroboam déjà amorcé par le narrateur en 1 R 13,34. Ainsi, dans les v. 14-15 le lecteur se demande : quand arrivera le roi qui éliminera la dynastie de Jéroboam, qui sera-t-il et comment s'y prendra-t-il (v. 14) ? Quand et dans quelles circonstances le royaume d'Israël sera-t-il frappé et déraciné (v. 15) ? De ces événements, on connaît la cause (v. 16) mais leur réalisation reste (partiellement) incertaine, car le délai pourrait être mis à profit par les intéressés pour se détourner de leur faute et se convertir. Ainsi, dans ces deux chapitres, 13-14, l'homme de Dieu venu de Juda et le prophète Ahiyya réalisent chacun un signe de l'accomplissement de leur oracle, de manière à dénoncer le péché du roi (1 R 13) et à l'avertir de ses conséquences (1 R 14)¹⁰⁵. Finalement, comme David, Jéroboam perd son fils à cause de son péché, mais si « the death of the child signals the death of the dynasty ; the mourning at his death signals the divine graciousness still at work among the people of God »¹⁰⁶. Certes, la sévérité de l'oracle prophétique est poignante, mais tout n'est pas perdu : le transfert de son accomplissement sur la descendance de Jéroboam offre à la génération suivante la chance de modifier son sort par la fidélité à YHWH.

3.5 L'enjeu narratif

Au début, dès que la division du royaume de Salomon se réalise, la tension initiale sur l'accomplissement de l'annonce prophétique qui en a été faite disparaît, avant que le péché de Jéroboam provoque le rebondissement de l'intrigue. Dès lors, la raison qui a provoqué la scission du royaume de Salomon se répète avec Jéroboam. C'est ainsi que le fil rouge qui rapproche ces épisodes est l'oracle de condamnation de l'idolâtrie du roi et l'annonce des conséquences pour son propre règne et pour sa descendance. En plus, si l'on considère ce qui est annoncé par l'homme de Dieu venu de Juda (1 R 13) et par le prophète Ahiyya (1 R 14) sur le futur d'Israël, la destruction du royaume semble déjà déterminée à l'avance au point qu'il est permis de penser qu'il n'y a rien à faire pour l'empêcher. Pourtant le narrateur continuera à

¹⁰⁴ Pour le facteur émotionnel de la maternité impliqué dans l'annonce du prophète Ahiyya, voir Adele REINHARTZ, « *Why ask my name ?* » *Anonymity and identity in biblical narrative*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 107. Pour l'image de la mère souffrante, voir Keith BODNER, *Jeroboam's royal drama* (Biblical Refigurations), New York, Oxford University Press, 2012, p. 137-138.

¹⁰⁵ « The Deuteronomist's literary strategy in shaping the story of Jeroboam's sick son is therefore similar to his strategy in shaping the tale of the two prophets (1 Kings 13) » : G. N. KNOPPERS, *Two nations under God*, t. 2, p. 75.

¹⁰⁶ T. E. FRETHEIM, *First and second Kings*, p. 87.

raconter ce qui se passe dans la succession des rois tandis que YHWH continuera lui aussi à envoyer ses prophètes ! Comme le récit de la division du royaume de Salomon permet de le voir, la prophétie dans le livre des Rois n'est pas une anticipation pure et simple des événements futurs vus comme relevant d'une décision divine, conçue comme irrévocable. Dans son langage propre, l'oracle prophétique est moins une prévision du futur qu'une invitation à l'écoute de YHWH. Par conséquent, le lecteur peut souhaiter la conversion du roi comme une résolution possible de la tension narrative déclenchée par le péché et sa condamnation.

En revanche, même si la prophétie qui annonce la fin du règne de Jéroboam et la destruction du royaume semble anticiper les événements, cela ne signifie pas que la tension du récit disparaisse. Le « comment » et le « par qui » nourrissent encore le suspense : qu'est-ce qui en précipitera la réalisation ? Comment s'accomplira-t-elle, dans quelles circonstances ? Mais si la prophétie ne détermine pas l'avenir, la raison d'espérer c'est que la réponse de la liberté à l'appel de la parole de YHWH laisse toujours ouverte une possibilité que l'accomplissement de la prophétie soit indéfiniment reporté. En effet, lorsque Roboam méprise les sages conseils des anciens et favorise ceux de ses collègues, il précipite la sécession des tribus du Nord, de sorte que le lecteur est en droit de se demander : « Et s'il avait écouté le sage conseil des anciens ? » Par conséquent, cet espace laissé à la liberté humaine entretient un des aspects du suspense concernant l'accomplissement de la parole prophétique. Dans ce cas, le lecteur espère un changement du comportement du roi, susceptible de transformer, ou au moins retarder, l'accomplissement de la prophétie contre lui et sa descendance.

4. *Excursus : Notices sur les rois de Juda (14,21–15,24)*

Avant de reprendre le fil narratif concernant le Royaume du Nord (en 15,25), le narrateur introduit des notices concernant des souverains du royaume de Juda (14,21–15,24), où la décadence du règne de Roboam devient manifeste quand il tombe dans l'idolâtrie et lors du pillage du temple de Jérusalem par Shishaq, roi d'Égypte. Son successeur, Abiyam est, tout comme son père, évalué négativement par le narrateur, parce que son cœur n'a pas été comme celui de David qui avait fait ce qui est droit aux yeux de YHWH, sauf dans l'affaire d'Urie le Hittite (15,5). Après la mort d'Abiyam, son fils Asa devient roi, alors que Jéroboam règne encore en Israël. Le règne d'Asa dure 40 ans, un chiffre qui semble symbolique de la récompense liée à l'évaluation positive qu'il reçoit du narrateur : « Asa fit ce qui est droit aux yeux de YHWH, comme son père David » (15,11). Pendant les règnes de ces trois rois de Juda, la guerre contre Israël ne cesse pas, jusqu'à ce qu'Asa conclue un accord avec Ben-Haddad, roi d'Aram. En échange des trésors du roi et du temple, Asa obtient le désengagement d'Aram de son alliance avec Baésha, roi d'Israël. L'acceptation de Ben-Haddad semble être à l'origine des guerres entre Israël et Aram racontées ensuite dans le livre. Le fils d'Asa qui lui succédera est Josaphat qui, au contraire des rois de Juda précédents, sera en paix avec Israël (voir 22,45).

5. *Le lourd héritage du péché de Jéroboam (15,25–16,28)*

Dans les pages concernant les successeurs immédiats de Jéroboam, le narrateur raconte qu'ils continuent à soutenir les pratiques cultuelles condamnées par l'oracle du prophète Ahiyya. Quoique beaucoup plus brefs, ces récits confirment que « Jeroboam's transgression is the crucial event in the history of the northern kingdom, rendering the succession of monarchs into a cursed procession of apostates »¹⁰⁷. En fait, en 15,25–16,28, les monarques n'introduisent pas de nouvelle complication dans l'intrigue du livre des Rois et la tension narrative est soutenue sans qu'intervienne de changement dans le culte installé par Jéroboam. En effet, à peine le roi Nadab, le fils de Jéroboam, est-il introduit dans le récit que le narrateur signale qu'il marcha dans le chemin de son père, avant de rapporter son assassinat par Baésha (15,25-27). Une fois devenu roi, Baésha continue de s'acharner contre la maison de Jéroboam jusqu'à l'exterminer, conformément à la parole du prophète Ahiyya que le narrateur rappelle (15,29-30). Toutefois, c'est seulement après coup que YHWH s'attribue la prise de pouvoir de Baésha (16,2a). Il le fait au début d'un oracle analogue à celui d'Ahiyya contre Jéroboam (16,3-4 // 14,7-11). Le récit des actes de Nadab et Baésha est réduit à l'imitation du péché de Jéroboam (15,26 pour Nadab ; 15,34 pour Baésha), mais au contraire du fils de Jéroboam, Baésha connaît le sort de Jéroboam quand il est enseveli avec ses pères (Baésha : 16,5-6 // Jéroboam : 14,19-20). Le parallèle entre les deux rois se prolonge dans la façon d'évoquer le règne d'Ela, fils de Baésha, semblable à ce qui a été raconté de Nadab, fils de Jéroboam : ils règnent 2 ans l'un et l'autre, sont tous les deux renversés par une conspiration ; l'usurpateur les assassine, puis extermine la maison de leur père, à cause du péché de ce dernier qu'ils ont imité, le nom du prophète qui a averti leur père – Ahiyya et Jéhu – étant mentionné (Éla : 16,8-14 // Nadab : 15,25-31).

Après la conspiration de Zimri, celui qui a renversé le roi Éla et l'a remplacé sur le trône (16,9-13) règne pour sept jours seulement (16,15a). Mais le fait qu'il persiste dans la pratique de « ce qui est mal aux yeux de YHWH », imitant le péché de Jéroboam (16,19) suffit à justifier le contre coup d'État qu'il subit et qui le pousse à mettre feu au palais où il se trouvait (16,16-18). Ainsi, pour la première fois, le renversement du pouvoir royal n'est pas présenté comme l'accomplissement d'une prophétie (voir 15,29 ; 16,12), une anomalie qui semble se répercuter dans la division des gens d'Israël : la moitié suit Omri, le chef de l'armée qui a marché contre Zimri après que son armée l'a fait roi, et l'autre moitié veut faire roi un certain Tivni (16,21). Toutefois, les partisans d'Omri s'avèrent les plus forts (16,22). Le règne d'Omri est ensuite très brièvement relaté, mais deux éléments y préparent le développement suivant : l'acquisition à titre personnel de la montagne de Shémer, où il édifie la ville de Samarie (un peu comme David

¹⁰⁷ Voir B. O. LONG, *1 King*, p. 28. La répétition du péché de Jéroboam atteint presque tous les rois du nord : Nadab, 1 R 15,26 et 30 ; Baésha, 1 R 15,34 ; 16,2 et 7 ; Zimri, 1 R 16,19 ; Omri, 1 R 16,26 ; Akhab, 1 R 16,31 ; 21,22 ; Ochozias, 1 R 22,53 ; Yoram, 2 R 3,3 ; Jéhu, 2 R 10,29 et 31 ; Joachaz, 2 R 13,2 et 6 ; Joas, 2 R 13,11 ; Jéroboam ben Joas, 2 R 14,24 ; Zacharie, 2 R 15,9 ; Menahem, 2 R 15,18 ; Peqahya, 2 R 15,24 ; Péqah, 2 R 15,28. Il est encore cité dans le discours sur la fin du royaume du nord, en 2 R 17,21-22, et à l'occasion de la réforme du roi Josias, en 2 R 23,15.

a fait avec le mont Sion), et le jugement du narrateur, וַיֵּרַע מִכָּל אֲשֶׁר לְפָנָיו « il fut pire que tous ces prédécesseurs » (16,24-25).

L'enjeu narratif

Dans cette rapide succession de rois, en raison de la prophétie qui annonce les conséquences du péché du roi, YHWH ne serait pas complice de la violence perpétrée par les usurpateurs qui conspirent contre le roi ? Or, l'expression קָשָׁר עַל « conspirer contre » apparaît pour la première fois dans le livre des Rois pour caractériser le coup d'État de Baésa contre Nadab, le fils de Jéroboam (1 R 15,27). Cette conspiration débouche sur l'élimination des héritiers de Jéroboam et est présentée en 1 R 15,29 comme l'accomplissement de la prophétie du prophète Ahiyya (voir 1 R 14,10-11). Toutefois, lorsque le narrateur commente la raison de la prophétie du prophète Jéhu contre Baésa, il ajoute à l'imitation du péché de Jéroboam (16,7a) le fait qu'il a frappé la maison de Jéroboam (16,7b). L'inclusion des actes meurtriers comme une des raisons de condamnation du péché de Baésa introduit une importante compréhension de la prophétie, en l'épurant d'une possible justification des actions sanguinaires : « The fact that the destruction of Jeroboam's house was ordained by God does not mean that Baesha bore no moral responsibility for his actions »¹⁰⁸. Cela ouvre la possibilité d'interpréter la fonction de l'oracle d'Ahiyya contre Jéroboam moins comme une sentence de condamnation du roi qu'un avertissement concernant les conséquences du péché. Dans ce sens, le délai avant l'accomplissement de la prophétie laisse un espace de conversion justement grâce à cette fonction d'avertissement de l'oracle, destiné surtout à obtenir la conversion à YHWH¹⁰⁹. Or, l'oracle est destiné à la conversion dans ce qu'il annonce parce que le délai existe. D'ailleurs, la prophétie n'est pas une sentence de mort, mais un avertissement concernant les conséquences du péché. Voilà qui place le futur du royaume d'Israël sous le signe de l'arbitraire du plus fort, au lieu de le fonder sur une relation de fidélité à l'alliance avec YHWH. Dans ces récits, la tension narrative s'en trouve soutenue, tandis que l'effet d'accumulation par la répétition du péché de Jéroboam et la croissance de la violence intensifient le suspense sur l'avenir d'Israël.

¹⁰⁸ Iain W. PROVAN, *1 and 2 Kings* (NIBC, 7), Peabody, Hendrickson Publishers, 1995, p. 130. En effet, le roi ne peut pas être excusé « car il n'avait pas été mandaté pour cela » : Pierre BUIS, *Le livre des Rois* (Sources Bibliques), Paris, J. Gabalda, 1997, p. 133.

¹⁰⁹ Selon 2 R 17,13, la repentance est ce que la prophétie cherche à provoquer, voir Terence E. FRETHEIM, *Repentance in the former prophets*, dans Mark J. BODA et Gordon T. SMITH (éd.), *Repentance in christian theology*, Collegeville, Liturgical Press, 2006, p. 25-45 ; Mark J. BODA, *A severe mercy : Sin and its remedy in the Old Testament* (Siphut, 1), Winona Lake, Eisenbrauns, 2009, p. 188-189.

6. La maison d'Akhab et le Baalisme (16,29-34)

Au début de l'histoire du roi Akhab, fils d'Omri, l'approfondissement du péché de Jéroboam est souligné par le narrateur par une question rhétorique, où le verbe קלל a le sens d'« être léger, sans valeur » : וַיְהִי הַנֶּקֶל לְכַתּוֹ בְּחַטָּאוֹת יִרְבָּעָם « Alors, était-il peu qu'il marche dans le péché de Jéroboam ? » (v. 31). En effet, ce roi dépasse le péché de Jéroboam en prenant pour épouse Jézabel – fille d'Ethbaal roi de Sidon –, en se prosternant devant Baal et en bâtissant pour lui, dans le temple de Samarie, un autel et הָאֲשֵׁרָה « le poteau-sacré » (v. 32-33)¹¹⁰. L'extension de l'éventail idolâtrique va de pair avec le grand nombre de prophètes mentionnés dans l'histoire d'Akhab¹¹¹ : Élie, Élisée, Michée, le groupe de 100 prophètes cachés par Ovadyahu, les 450 prophètes de Baal, les 400 prophètes d'Asherah et des prophètes de YHWH anonymes (voir 1 R 18,4 ; 18,19 ; 19,16 ; 20,13.22.28 et 35-42 ; 22,6-37).

En fait, comme le « péché de Jéroboam » est répété jusqu'ici comme un refrain dans les reproches adressés aux rois par les prophètes, le culte à Baal inauguré par Akhab provoque une nouvelle complication dans le macro-récit du livre des Rois. Bien que l'introduction de ce culte idolâtre fasse déjà croître la tension narrative, la mention du personnage féminin de Jézabel, l'épouse baaliste du roi, n'est pas anodine. Cette reine est en réalité le pendant des épouses de Salomon qui ont entraîné celui-ci derrière leurs dieux, ce qui provoqua la division du royaume. Ce mauvais présage se confirme lorsque, en finale de cette exposition du récit du règne d'Akhab, le narrateur raconte qu'un certain Hiel fortifie Jéricho, accomplissant ainsi la malédiction prononcée par Josué en Jos 6,24 (1 R 16,34). Bien que ce verset semble étranger au contexte, sa position à cet endroit invite à lire en parallèle les personnages Akhab et Hiel de Béthel, de sorte que l'accomplissement de la malédiction augmente le suspense portant sur les conséquences de l'idolâtrie du roi¹¹².

¹¹⁰ Selon 2 R 10,23, il y a en Samarie un temple dédié à Baal, mais un tel temple présuppose qu'il y ait déjà un autel. Ainsi, pour certains auteurs, il s'agit en réalité d'un temple à YHWH dont le nom a été supprimé du TM, voir Juha PAKKALA, *God's word omitted : Omissions in the transmission of the hebrew Bible* (FRLANT, 251), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 231-235. En réalité, un temple à YHWH n'est jamais mentionné dans le royaume du Nord et la redondance de l'information sur l'autel de Baal dans le temple qui lui est dédié pourrait souligner l'acharnement de l'idolâtrie d'Akhab, comme suggère John A. EMERTON, *The house of Baal in 1 Kings 16,32*, dans VT, 47 (1997), p. 293-300 (ici p. 294-295).

¹¹¹ Voir David T. LAMB, « A prophet instead of you » (1 Kings 19,16) : *Elijah, Elisha and prophetic succession*, dans John DAY (éd.), *Prophecy and prophets in ancient Israel : Proceedings of the Oxford Old Testament seminar* (LHB/OTS, 531), New York-Londres, T&T Clark International, 2010, p. 172-187 (ici p. 180).

¹¹² Sur la relation d'analogie entre Akhab et Hiel, voir Charles CONROY, *Hiel between Ahab and Elijah-Elisha : 1 Kgs 16,34 in its immediate literary context*, dans Bib, 77 (1996), p. 210-218. Mais aussi B. O. LONG, *1 King*, p. 174 ; A. L. H. M. VAN WIERINGEN, *The literary function of the Joshua-reference in 1 Kings 16,34*, dans E. NOORT (éd.), *The book of Joshua* (BETL, 250), Louvain, Peeters, 2012, p. 501-508 (ici p. 503-504) ; Filippo SERAFINI, *Hiel di Betel e la profezia di Giosuè : Una nota marginale ?*, dans Guido BENZI, Marco BONARINI et Donatella SCAIOLA (éd.), *La profezia tra l'uno e l'altro Testamento : Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo 75° compleanno* (AnBibSt, 4), Rome, G&B Press, 2015, p. 71-80.

7. *Élie et YHWH versus Akhab et Baal (17–19)*

Élie est le personnage principal depuis l'annonce de la sécheresse en 17,1 jusqu'à l'appel d'Élisée en 19,19-21. Dans ce long récit, au moins trois sections ou deux parties peuvent être distinguées. La première section (17,1-24) se passe au temps de la famine, quand la parole de YHWH se manifeste à Élie comme parole de vie. La deuxième section rapporte la confrontation entre Élie et les prophètes de Baal (18,1–19,5a). Elle conclut ainsi l'affaire de la sécheresse annoncée par Élie en 17,1, de sorte qu'elle forme une unité avec la section précédente, la première partie. La troisième section rapporte la rencontre d'Élie avec YHWH dans la montagne et avec Élisée à la campagne (19,5b-21), c'est la deuxième partie. Ici, Élie se trouve confronté aux conséquences personnelles de son action publique racontées dans la première partie. Au long de 17,2–19,21, les déplacements d'Élie forment une structure concentrique qui renforce l'unité littéraire et théologique de l'ensemble¹¹³ :

- A – Élie dans la vallée du Jourdain (17,2-7)
- B – Élie hors d'Israël, au nord (17,8-24)
- C – Parole de YHWH ; Élie revient en Israël (18,1)
- D – Akhab et Élie en route pour se rencontrer (18,2-20)
- E – Élie sur le mont Carmel (18,21-45)
- D' – Akhab et Élie en route vers Izréel (18,46)
- C' – Parole de Jézabel ; Élie fuit hors d'Israël (19,1-3)
- B' – Élie hors d'Israël, au sud (19,4-18)
- A' – Élie dans la vallée du Jourdain (19,19-21)

7.1 *La parole de YHWH est une parole de vie (17,1-24)*

L'exposition du règne d'Akhab en 16,29-34 est suivie sans transition par l'entrée en scène abrupte d'Élie en 17,1, où il annonce de façon surprenante une sécheresse sans trêve : טַל וְיָמָטָר « ni rosée ni pluie sinon à ma parole ». À ce stade, l'absence de référence à Élie comme « prophète » ou recevant « une parole de YHWH » permet au lecteur de s'interroger sur son lien avec YHWH¹¹⁴. Néanmoins, l'arrivée de la sécheresse (v. 7) semble suffire pour

¹¹³ Voir Jerome T. WALSH, *1 Kings* (BO), Collegeville, Liturgical Press, 1996, p. 283-284. Voir aussi autres caractéristiques qui unifient ces trois chapitres dans Robert L. COHN, *The literary logic of 1 Kings 17–19*, dans *JBL*, 101 (1982), p. 333-350 (ici p. 334).

¹¹⁴ Dans les études narratives, la fiabilité de la parole d'Élie est souvent mise en question, voir P. J. KISSLING, *Reliable characters*, p. 113-115 ; John W. OLLEY, *YHWH and his zealous prophet : The presentation of Elijah in 1 and 2 Kings*, dans *JSOT*, 80 (1998), p. 25-51 (ici p. 27-28) ; Neil GLOVER, *Elijah versus the narrative of Elijah : The contest between the prophet and the Word*, dans *JSOT*, 30 (2006), p. 449-462 (ici p. 455-458). Méthodologiquement éclectique, H. Brichto suppose que le rôle historique du prophète est trop bien connu pour demander une introduction, voir Herbert C. BRICHTO, *Toward a grammar of biblical poetics : Tales of the prophets* (HS, 34), Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 123.

attribuer à YHWH la parole d'Élie¹¹⁵. En revanche, quel que soit le motif pour lequel Élie ne mentionne pas YHWH dans l'annonce de la sécheresse, l'absence de la référence à YHWH est notée ailleurs dans les récits d'Élie ainsi que ceux d'Élisée (Élie : 2 R 1,10 et 12-14 ; Élisée : 2 R 2,8 ; 4,2-7 ; 13,21). Ici cette absence est peut-être atténuée par la formulation de son serment, où il affirme עֲמַדְתִּי לְפָנָיו « je suis debout devant lui », signifiant ainsi qu'il est un serviteur de Dieu et non du roi Akhab à qui il s'adresse¹¹⁶.

Pour autant que la relation entre la sécheresse et le culte de Baal¹¹⁷ soit comprise par le lecteur, la parole d'Élie attend d'être confirmée comme un signe miraculeux par lequel il défie le dieu cananéen soutenu par Akhab et mentionné en 16,31. Toutefois, la situation qui se crée ici n'est pas sans ironie, car plus tard Élie lui-même sera victime de la famine provoquée par la sécheresse¹¹⁸. Dès lors, une dangereuse ambivalence par rapport à l'image de YHWH ressort de l'annonce de la sécheresse. Le conflit autour du contrôle de la pluie, qui menace arbitrairement la vie de tout être vivant, risque de présenter YHWH comme un dieu-baal qui n'est pas meilleur que celui d'Akhab. En revanche, en conditionnant le retour de la pluie à sa propre parole et non à celle de YHWH, « Elijah is the one who is in charge of the situation and he is willing to destroy everything – Israel, Ahab, and YHWH's own life – with a drought to assure his own place »¹¹⁹. En fait, même si un ordre de YHWH peut être sous-entendu derrière le serment d'Élie, l'absence de référence à un oracle ordonnant la sécheresse trahit chez Élie une façon d'agir très personnelle, où c'est le prophète et non YHWH qui est mis en évidence¹²⁰.

Ensuite, en contraste avec cette annonce du signe de mort qu'est la sécheresse, par trois fois, le récit caractérise YHWH comme un Dieu de vie : deux fois par la provision de nourriture fournie à Élie, et une fois par la réanimation d'un enfant. Aux vv. 2-6, selon un schéma du type ordre – exécution de la parole de YHWH, Élie est nourri par les oiseaux au ravin de Kerith, et

¹¹⁵ Voir Vincenzo ANSELMO, « *Fece ciò che è male agli occhi di Yhwh* » : *La figura narrativa di Acab in 1 Re* (AnBib, 220), Rome, G&B Press, 2018, p. 59.

¹¹⁶ Voir Bernard GOSSE, *La reconstruction de Jéricho en 1 Rois 16,34 dans le cadre de la rédaction des livres historiques*, dans *SJOT*, 7 (1993), p. 152-155 (ici p. 153) ; C. CONROY, *Hiel*, p. 214-215 ; P. J. KISSLING, *Reliable characters*, p. 114-115. ; A. L. H. M. VAN WIERINGEN, *The literary function*, p. 505.

¹¹⁷ Dans la mythologie cananéenne, Baal est la divinité qui apporte la pluie dans son combat contre le dieu Mot, qui provoque la sécheresse et donc la mort. Décréter la sécheresse défie donc le dieu de la fécondité. Voir Alan J. HAUSER, *Yahweh versus death : The real struggle in 1 Kings 17–19*, dans ID. (éd.), *From Carmel to Horeb : Elijah in crisis* (JSOT.SS, 85), Sheffield, Almond Press 1990, p. 9-89 (ici p. 11-12).

¹¹⁸ Voir A. J. HAUSER, *Yahweh versus death*, p. 13. En revanche, selon Masson, l'ironie porte sur le fait qu'Élie semble être un « apprenti soucier » qui subit les conséquences de la sécheresse qu'il a lui-même provoquée : Michel MASSON, *Élie ou l'appel du silence*, Paris, Cerf, 1992, p. 38.

¹¹⁹ Voir Roy L. HELLER, *The characters of Elijah and Elisha and the deuteronomistic evaluation of prophecy : Miracles and manipulation* (LHB/OTS, 671), Londres, Bloomsbury Publishing, 2018, p. 49.

¹²⁰ D. Bach observe que l'unique fois que la sécheresse est en lien avec YHWH, c'est lors de l'annonce de la pluie (18,1), en laissant « l'impression que la sécheresse correspondait surtout au désir d'Élie, comme le juste châtiment que méritait à ses yeux le royaume idolâtre d'Israël » : Daniel BACH, *Élie, l'impulsif : Et pourtant, à chacun sa place*, Poliez-le-Grand, Éditions du Moulin, 2003, p. 30.

aux v. 7-16, il est nourri par la veuve de Sarepta, toujours selon le même principe : la confiance dans la parole de YHWH est ce qui peut assurer la vie¹²¹. En ce sens, l'objection que la femme oppose à la demande d'Élie de lui donner à manger offre au prophète l'occasion d'exercer sa confiance en YHWH de façon créative (v. 12-14). En effet, en prononçant l'oracle de la multiplication de l'huile et de la farine, il ne fait qu'explicitement ce qui il a compris de la volonté de YHWH (voir v. 9). Toutefois, cela ne suffit pas, car la réponse obéissante est la condition pour que s'accomplisse la parole de YHWH à Élie, c'est-à-dire pour que la vie l'emporte sur la menace de mort (v. 15-16)¹²². Ironiquement, la vie du prophète se trouve ainsi dépendante du personnage le plus faible, une veuve, alors que lors de l'annonce de la sécheresse, Élie s'opposait aux plus forts, le roi Akhab et Baal¹²³.

Ensuite, aux v. 17-24, la mort de l'enfant provoque une forte protestation de la femme (v. 18) qui met en cause le fait que la présence d'Élie est porteuse de vie depuis le miracle de la multiplication de la nourriture. Dès lors, pour la troisième fois, Élie va être confronté à l'image de YHWH comme Dieu de vie, mais cette fois dans des circonstances encore plus radicales. Dans sa prière à YHWH, Élie reprend le point de vue de la femme sur la mort de l'enfant et retourne sa plainte contre Dieu (v. 20), alors qu'en annonçant la sécheresse, lui-même avait menacé la vie des enfants d'Israël¹²⁴. Il demande alors à YHWH que « le souffle de l'enfant » revienne à lui (v. 21), וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל אֱלִיָּהוּ « et YHWH écouta la voix d'Élie » (v. 22). C'est ainsi qu'Élie expérimente que la vie, et non la mort, est l'effet de sa prière et de son écoute de la femme. Et lorsqu'il donne l'enfant vivant à sa mère, celle-ci attribue à la parole d'Élie le statut de vraie parole de YHWH : אִישׁ אֱלֹהִים אַתָּה וְדְבַר יְהוָה בְּפִיךָ אֱמֶת : « tu es un homme de Dieu et la parole de YHWH dans ta bouche est vraie » (v. 24). L'expérience d'Élie l'amène ainsi à découvrir le pouvoir de vie dont les gestes du prophète doivent être porteurs. En ce sens, les miracles qu'il réalise à Sidon soulignent le souci de YHWH de l'éduquer en vue de sa mission. Par ailleurs, la parole de la femme à la fin de l'épisode sert aussi à augmenter le suspense à propos de la réaction du roi suite à l'arrivée de la sécheresse : va-t-il reconnaître lui aussi que la parole de YHWH est vraie dans la bouche d'Élie afin de se convertir¹²⁵ ?

¹²¹ Voir B. O. LONG, *1 King*, p. 181.

¹²² Voir André WÉNIN, *Elia e la vedova di Sarepta (1 R 17,8-6)*, dans Guido BENZI, Marco BONARINI et Donatella SCAIOLA (éd.), *La profezia tra l'uno e l'altro Testamento : Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo 75° compleanno* (AnBibSt, 4), Rome, G&B Press, 2015, p. 45-55 (ici p. 55).

¹²³ En fait, la sécheresse défie le roi Akhab comme représentant du baalisme contre lequel Élie ouvre une dispute comme représentant de YHWH. À ce propos, voir Jerome T. WALSH, *Ahab : The construction of a king* (Interfaces), Collegeville, Liturgical Press, 2006, p. 26.

¹²⁴ Voir Claude-Henri ROCQUET, *Élie ou la conversion de Dieu*, Paris, Lethielleux, 2003, p. 71-73.

¹²⁵ Voir V. ANSELMO, « *Fece ciò che è male* », p. 62.

7.2 Élie versus les prophètes de Baal (18,1–19,5a)

La parole de YHWH envoyée à Élie en 18,1 relie l'épisode qui suit à la sécheresse annoncée en 17,1. Cette fois, il est clair qu'Élie est bien envoyé par YHWH pour se présenter à Akhab avec l'information que YHWH va donner la pluie, mais sans que soit précisé le but de cet envoi. Toutefois, l'exécution de l'ordre divin est retardée par le narrateur au moyen d'une digression qui décrit le comportement du couple royal et du serviteur du roi, Ovadyahou. Ainsi, pendant que la famine sévit en Samarie, Jézabel « élimine » (כרת) les prophètes de YHWH tandis qu'Akhab cherche le moyen de trouver l'eau pour ne pas devoir abattre (כרת) ses chevaux et mulets (v. 4-5)¹²⁶. Quant à Ovadyahou, dont le nom signifie « serviteur de YHWH », il est décrit comme un homme qui craint beaucoup YHWH (v. 3). En outre, il a sauvé 100 prophètes de YHWH de la persécution de Jézabel, celle-ci, on s'en doute, agissant par représailles envers Élie¹²⁷. En dépit de l'audace dont il a fait preuve en cachant les prophètes, Ovadyahou a peur d'obéir à l'ordre d'Élie d'aller annoncer l'arrivée de celui-ci à Akhab. Craignant pour sa vie (v. 9.12 et 14), il dit : *מָה הָטָאתִי כִּי־אַתָּה נָתַן אֶת־עַבְדְּךָ בְּיַד־אַחַזְבָּל לְהַמִּיתֵנִי* : « En quoi j'ai péché pour que tu donnes ton serviteur dans la main d'Akhab pour me faire mourir ? » (v. 9). Ainsi, Élie est vu par Ovadyahou comme une cause potentielle de mort, ce qui semble être une conséquence directe de l'affrontement d'Élie avec Akhab sur le terrain de la force. Le serment d'Élie débloque l'impasse, mais comme le lecteur connaît désormais le chaos provoqué par la sécheresse dans le pays d'Akhab, la peur d'Ovadyahou fait croître la tension avant la rencontre d'Élie et Akhab.

Finalement, Élie rencontre Akhab et le lecteur s'attend à ce qu'il annonce au roi le retour de la pluie. Pourtant le prophète ne dit rien de ce que YHWH lui a ordonné. L'échange d'insultes entre lui et Akhab anticipe la confrontation entre YHWH et Baal qui fera l'objet des versets suivants, et il confirme que le roi considère le prophète comme responsable de la sécheresse¹²⁸. Toutefois, la coopération du roi qui se conforme à l'ordre d'Élie de rassembler tout Israël, les 450 prophètes de Baal et les 400 prophètes d'Ashéra sur le mont Carmel (v. 19) surprend le lecteur. La raison pour laquelle Élie donne un tel ordre est laissée en suspens jusqu'à ce qu'il défie les prophètes de Baal dans le cadre d'une épreuve devant déterminer qui est le vrai Dieu devant le peuple rassemblé (v. 22-25). Ensuite, après s'être moqué de l'échec de ses adversaires (v. 27) et avoir préparé l'autel comme pour un sacrifice (v. 30-35), il prie YHWH, lui demandant par deux fois de faire connaître qu'il est Dieu. Ainsi, au lieu de demander la pluie, Élie contraint YHWH à faire tomber le feu du ciel, et le peuple à reconnaître que ce dernier est le vrai Dieu (v. 38-39). La descente du feu et la confession du peuple semblent dramatiser le

¹²⁶ Le souci matériel du roi contraste avec la persécution religieuse de sa femme et éclaire anticipativement ce qui se passera à la fin de l'épisode : après l'égorgement des prophètes de Baal, Akhab mange et boit en attendant l'arrivée de la pluie annoncée par Élie (18,41) pendant que Jézabel veut tuer le prophète (19,1).

¹²⁷ Voir André WÉNIN, *Élie et son Dieu (1 Rois 17–19)* (Horizons de la foi, 50), Bruxelles, Connaître la Bible, 1989, p. 22.

¹²⁸ Voir Dany NOCQUET, *Le « livret noir de Baal » : La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l'ancien Israël* (Actes et recherches), Genève, Labor et Fides, 2004, p. 98.

premier commandement, mais ce qui se passe ensuite le dément. En effet, la scène macabre du massacre des 450 prophètes égorgés dans le ravin du Qishôn (v. 40) est une caricature horrible de la Loi de l'alliance dont l'amour est le fondement et non la terreur face au pouvoir divin représenté par le feu. Au demeurant, la violence du duel provoqué par Élie est en contraste avec la parole de YHWH en 18,1, où l'annonce du retour de la pluie signifiait sa priorité pour la vie.

La conclusion de la dispute entre les prophètes de Baal et Élie laisse toujours ouvert le problème de la sécheresse. Ainsi, lorsqu'Élie finalement parle au roi de l'arrivée de la pluie, la tension du récit renoue avec l'ordre de YHWH au v. 1. Le fait qu'Élie ordonne à Akhab de monter pour prendre un repas implique que ce dernier était auprès de lui au ravin de Qishôn, comme spectateur de l'égorgement des prophètes de Baal (v. 41). Alors, pourquoi ne réagit-il pas pour protéger les prophètes qui sont sous l'égide de la cour royale ? En effet, l'unique parole du roi dans tout le récit est celle qu'il prononce lors de sa rencontre avec Élie, où il accuse le prophète d'être le *עֹרֵר יִשְׂרָאֵל* « fauteur de troubles d'Israël » (v. 17)¹²⁹. Ainsi, au vu du peu d'intérêt religieux qu'il manifeste depuis le début du récit, le silence du roi peut cacher un calcul politique. En effet, si ce qu'il faut c'est la pluie, le mieux à faire est d'être du côté de celui qui semble le plus à même de l'obtenir du ciel.

Quant au repas qu'Élie invite Akhab à prendre au v. 41 (voir les trois impératifs : « monte, mange et bois ! »), sa signification n'apparaît pas clairement. Si du point de vue d'Élie, c'est un repas après un « sacrifice de communion »¹³⁰, cela signifie que le prophète agit ici en médiateur d'une alliance entre le roi et YHWH (voir Ex 24,4-11)¹³¹. Toutefois, dans le récit du duel sur le mont Carmel, il n'y a aucun indice de la conversion d'Akhab, d'autant plus que le narrateur n'affirme même pas que le roi est présent lorsque le peuple s'exclame par deux fois « YHWH est Dieu ». Par conséquent, si le repas ordonné par Élie à Akhab vise une

¹²⁹ Le sens de cette accusation n'est pas clair. Certains commentateurs pensent qu'Akhab accuse Élie de provoquer la colère de Baal, l'auteur de la sécheresse dans la vision baaliste du roi, voir Gwilym H. JONES, *1 and 2 Kings*, 2 t. (NCB), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1984, t. 2, p. 315. D'autres estiment qu'il admet implicitement que YHWH contrôle la fertilité en Israël, voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 118. Pour d'autres encore, le roi accuse Élie de semer le trouble en Israël par sa disparition et par la sécheresse, alors que, selon Élie, le vrai malheur d'Israël est le choix religieux du roi. Ainsi, le glissement du récit vers le motif religieux explique l'ordalie qui remplace la fin de la sécheresse. Voir D. NOCQUET, *Le « livret noir de Baal »* p. 101 ; Toni EID, *Le perturbateur d'Israël : Étude des deux théophanies sur le Carmel (1 R 18,17-45)*, Paris, Cerf, 2017, p. 71-74; 79-80.

¹³⁰ Dans le sacrifice de communion suivi d'un repas sacré, « une part de la victime revenait de droit à Dieu, maître de la vie, tandis que la chair servait de nourriture aux convives » : Charles HAURET, *Sacrifice*, dans *VThB*, c. 1163-1170 (ici c. 1165). C'est ainsi que la scène est souvent interprétée, voir I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 139 ; J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 286 ; V. ANSELMO, « *Fece ciò che è male* », p. 72.

¹³¹ Voir Kathryn L. ROBERTS, *God, prophet, and king : Eating and drinking on the mountain in First Kings 18,41*, dans *CBQ*, 62 (2000), p. 632-644 (ici p. 638). D'autres commentateurs pensent que l'ordre d'Élie illustre son autorité et le pouvoir de YHWH en lien avec le motif de la nourriture présent depuis le début au ch. 17 ou au jeûne du roi pour la fin de la sécheresse. Mais rien ne fait penser que le roi fait pénitence et que l'autorité d'Élie s'est imposée à lui depuis la première rencontre. Voir P. BUIS, *Le livre des Rois*, p. 149 ; D. NOCQUET, *Le « livret noir de Baal »* p. 111 ; Marco NOBILE, *1–2 Re : Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici : Primo Testamento, 9), Milan, Paoline, 2010, p. 224.

réconciliation du roi avec YHWH, celle-ci risque de ne pas être sincère. Par ailleurs, en formulant la raison de son ordre, כִּי־קוֹל הַמֶּזֶן הַזֶּה « car on entend le grondement de la pluie », Élie semble s'attribuer la responsabilité du retour de la pluie¹³². Si le roi lui obéit en prenant le repas par pure convenance, sa soumission au prophète du Dieu vainqueur au Carmel signifierait qu'il veut faire plaisir à Élie pendant que celui-ci fait ce qu'il faut pour faire revenir la pluie¹³³. D'un autre côté, puisqu'Élie guette l'arrivée de la pluie pour en avertir le roi de sorte que l'averse ne l'empêche pas de rentrer à Izréel, cela signifie qu'au moins du point de vue du prophète, son rapport avec le roi s'est complètement pacifié¹³⁴. Ainsi, c'est le silence d'Akhab qui comporte le plus d'incertitude : en obéissant à l'ordre de manger, le roi est-il sincère dans sa soumission au prophète ? Instrumentalise-t-il le pouvoir prophétique dont Élie vient de faire la démonstration en fonction de sa préoccupation, la pluie ? Finalement avec l'arrivée de l'averse, la tension provoquée par l'oracle de YHWH à Élie en 18,1 disparaît, ne laissant en suspens que l'arrivée du roi et du prophète à Izréel (v. 45).

Le début du ch. 19 se relie à l'épisode précédent et invite à lire la suite comme son prolongement¹³⁵. À la fin du ch. 18, la « main de YHWH » est sur Élie, de sorte qu'il court jusqu'à Izréel avant le roi, lorsque la pluie arrive (voir v. 46). À ce stade, les succès d'Élie sont énormes. En plus d'avoir permis la fin de la sécheresse, il a triomphé des prophètes de Baal et obtenu la confession du peuple que YHWH est Dieu ainsi que sa possible réconciliation avec le roi. C'est une expérience euphorique à propos de laquelle l'expression « la main de YHWH » semble indiquer l'approbation divine¹³⁶. Pourtant, l'opposition mortelle de Jézabel à Élie tombe comme une douche froide sur l'illusion que l'alliance de YHWH aurait progressé chez le roi. Lorsque le narrateur rapporte les paroles du roi à sa femme concernant les événements du mont Carmel (19,1), le mot « tout » est répété par trois fois. Il souligne ainsi qu'Akhab raconte « tout » de ce à quoi sa femme sera le plus sensible : l'égorgement des prophètes de Baal. Est-il innocent de provoquer ainsi la colère de Jézabel contre Élie ? Le contraste avec son silence lors de la mise à mort des prophètes de Baal par Élie manifeste l'ambiguïté de son comportement.

¹³² L'ordre d'Élie au roi semble analogue à l'ordre donné par Jézabel au roi en 1 R 21,7 : קים אֶכְל־לָהֶם וְיֵטֵב לָךְ : « lève-toi, mange du pain et réjouis ton cœur ».

¹³³ L'obéissance sincère à l'alliance a pour effet la promesse de la pluie en Dt 11,13-14, selon K. L. ROBERTS, *God, prophet, and king*, p. 643. Toutefois, ici, seule la conversion du peuple est manifeste à travers la déclaration de reconnaissance de YHWH et l'égorgement des prophètes de Baal.

¹³⁴ Voir Moshe GARSIEL, *From earth to heaven : A literary study of Elijah stories in the book of Kings*, Bethesda, CDL Press, 2014, p. 82.

¹³⁵ Pour l'unité théologique et littéraire entre 1 R 18-19, voir Brevard S. CHILDS, *On reading the Elijah narratives*, dans *Int*, 34 (1980), p. 128-137 (ici p. 136) ; Frances FLANNERY, « *Go back by the way you came* » : *An internal textual critique of Elijah's violence in 1 Kings 18-19*, dans Brad E. KELLE et Frank Ritchel AMES (éd.), *Writing and reading war : Rhetoric, gender, and ethics in biblical and modern contexts* (SBLSS, 42), Leiden, Brill, 2008, p. 161-173 (ici p. 171).

¹³⁶ Voir M. GARSIEL, *From earth*, p. 83.

Le serment de mort que la reine Jézabel profère contre le prophète Élie fait rebondir la tension. La réaction d'Élie est surprenante après le courage qui était le sien quand il allait vers le roi Akhab au début du chapitre 18. Après être parti vers le désert pour sauver sa vie (19,3), Élie demande la mort, dans un contexte où se multiplient les symboles de mort : le désert, le jeûne, le fait de se coucher et de s'endormir (19,4-5a)¹³⁷. Malgré le désir de mourir qu'il manifeste ainsi, son comportement révèle que ce n'est pas la mort qu'il fuit lorsqu'il quitte le territoire d'Israël pour aller vers Juda. Lorsqu'il se débarrasse de son serviteur avant d'entrer dans le désert dans un éloignement progressif pour entrer dans la solitude, Élie semble plus frustré que craintif face à la persécution de Jézabel. À la lumière des prouesses qu'il a réalisées précédemment sur le mont Carmel, c'est ironiquement le manque de confiance en YHWH qui semble diriger ici les actions du prophète¹³⁸. Le désespoir qu'il exprime quand il affirme n'être pas meilleur que ses pères (19,4) semble signifier « qu'il a pris conscience d'avoir trahi celui qu'il croyait servir »¹³⁹. En effet, en rappelant ses propres limites, Élie se remet à sa place, mais sans nier l'image puissante qu'il a de lui-même et peut-être sans vouloir vraiment mourir : « what kind of person would want to die so soon after a great victory, and immediately after he has fled precisely in order to *save his life*¹⁴⁰ ? »

7.3 Élie et YHWH sur la montagne (19,5b-21)

Bien que la situation soit confuse pour Élie – et pour le lecteur –, son inertie lorsqu'il est nourri par un ange (un autre signe qu'il ne veut pas mourir vraiment !) manifeste qu'il résiste à se laisser guider par YHWH (v. 5b-6)¹⁴¹. Mais après avoir été nourri une deuxième fois et invité à partir, Élie se lève et marche 40 jours et 40 nuits vers l'Horeb, la montagne de YHWH (v. 8), où il passe la nuit dans « la grotte », scénario mosaïque qui confère sa solennité au dialogue entre YHWH et son prophète (v. 9)¹⁴². Ainsi, dans l'interlude qui sépare la double répétition de la question posée par YHWH, מַה־לְּךָ פֹּה אֵלֶיָּהוּ « Quoi pour toi ici, Élie ? » (v. 9b et 13), survient une théophanie. Les manifestations du pouvoir de YHWH sur les forces de la nature amènent Élie à sortir de la grotte, mais seulement quand il entend une קוֹל דְּמָמָה דַּקָּה « voix calme, légère » (v. 12). Quoi qu'il en soit de la signification de cette manifestation de YHWH, elle est précisément le contraire de l'image puissante d'un Dieu qui arrête la pluie et fait tomber le feu du ciel à la parole d'Élie. Elle devrait servir à la « reeducation and taming of Elijah as a better

¹³⁷ Voir Nathalie LACASSE, *Élie, le prophète qui voulait mourir*, dans *Scriptura*, 9 (2007), p. 69-78 (ici p. 70-72).

¹³⁸ Voir Gina HENS-PIAZZA, *1–2 Kings* (AOTC), Nashville, Abingdon Press, 2006, p. 186.

¹³⁹ A. WÉNIN, *Élie*, p. 32.

¹⁴⁰ Stuart LASINE, *Weighing hearts : Character, judgment, and the ethics of reading the Bible* (LHB/OTS, 568), New York-Londres, T&T Clark International, 2012, p. 130-131.

¹⁴¹ Voir J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 267.

¹⁴² Pour l'ensemble des traits mosaïques du récit, voir Richard A. CARLSON, *Élie à l'Horeb*, dans *VT*, 19 (1969), p. 416-439 (ici p. 432-435) ; Havilah DHARAMRAJ, *A prophet like Moses ? A narrative-theological reading of the Elijah stories* (PBM), Milton Keynes, Paternoster, 2006, p. 42-153.

and more effective prophet of the Lord »¹⁴³. En effet, c'est cette même image de Dieu qui émergeait déjà de l'expérience d'être nourri par des êtres privés de tout pouvoir, comme les oiseaux et la pauvre veuve de Sarepta.

Toutefois, même après la théophanie, Élie maintient son jugement sur le succès de sa mission prophétique et refuse de se détacher de sa conception du pouvoir de YHWH qui l'a jeté là où il se trouve, incapable d'arrêter la spirale de la violence qui se retourne contre lui¹⁴⁴ :

קנא קנאתי ליהוה אלהי צבאות כי עזבו בריתי בני ישראל את מזבחתיה הרסו ואת גביאיך הרגו כחרב
ואמר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה

Je suis comblé de zèle pour YHWH, Dieu des armées, car les fils d'Israël ont abandonné ton alliance et tes autels, ils (les) ont démolis et tes prophètes, ils (les) ont tués par l'épée et je suis resté moi seul, et ils cherchent à m'enlever la vie (v. 10 et 14).

Dans cette plainte répétée à l'identique avant et après la théophanie, Élie accuse les fils d'Israël de faire ce qui en réalité a été fait par le roi et son épouse (abandonner l'alliance, 18,8 ; tuer les prophètes de YHWH, 18,4 et 13) et par des inconnus (détruire l'autel de YHWH, 18,30), tandis que les prophètes de YHWH protégés par Ovadyahou (18,4 et 13) il semble en ignorer l'existence. Pourtant, les fils d'Israël « face contre terre » ont reconnu « YHWH est Dieu » (18,39) : il manque ainsi à la vérité, ce qui pourrait avoir pour but de se croire « l'unique » indispensable¹⁴⁵. En fait, dès qu'Élie entre dans le désert et, sans vouloir mourir, demande la mort, YHWH a tout agencé pour l'encourager, de sorte qu'un ange lui donnant à manger par deux fois est un rappel de la nourriture envoyée par YHWH à travers les oiseaux en 17,6, lorsque la sécheresse sévissait le pays. En revanche, il va à la « montagne de Dieu », à la « la grotte », où il ne semble pas être attendu par YHWH qui lui demande la raison de sa présence. Ce faisant, YHWH donne à Élie la chance de sortir de la « grotte personnelle » où il s'est enfermé¹⁴⁶.

La réponse de YHWH à Élie semble aller dans le sens d'une correction de ses excès. D'une part, en le renvoyant sur son chemin, mais vers le Nord, en direction de Damas (v. 15), YHWH lui donne une nouvelle mission et lui ordonne d'oindre Jéhu et Hazaël comme rois (v. 16). D'autre part, puisqu'Élie doit aussi appeler un autre prophète à sa place, il est clair que YHWH le démissionne, bien que cela puisse attendre. Quant à l'allusion à l'épée des rois, elle ne relève pas d'un ordre de YHWH (v. 17), qui par conséquent, ne constitue pas une mission pour Élie ou pour Élisée. Plus probablement, vu les épisodes précédents de l'histoire du royaume d'Israël, la mention à épée est une annonce que la violence va encore sévir à l'occasion

¹⁴³ M. GARSIEL, *From earth*, p. 99.

¹⁴⁴ Voir A. WÉNIN, *Élie*, p. 32-33.

¹⁴⁵ Dans ce sens, voir Bernard P. ROBINSON, *Elijah at Horeb, 1 Kings 19,1-18 : A coherent narrative ?*, dans *RB*, 98 (1991), p. 513-536 (ici p. 530).

¹⁴⁶ Voir, I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 146 ; J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 227.

de la succession des rois en Israël. Par ailleurs, la référence à l'onction d'Élisée et à sa mission de tuer qui échappera à l'épée des rois peut s'expliquer par ce que R. Carlson appelle « style obligé »¹⁴⁷. Toutefois, si vraiment YHWH annonce que, d'une certaine façon, la violence sera encore présente dans la mission d'Élisée, alors l'exercice de l'activité prophétique par la force d'Élie risque de trouver en Élisée un continuateur, et la spirale de la violence qui a poussé Élie à fuir au désert ne va pas s'arrêter. Enfin, dans sa réponse, YHWH révèle à Élie que sept mille Israélites ne se sont pas agenouillés devant Baal, dissipant les illusions qu'Élie se fait lorsqu'il se proclame l'unique à rester fidèle à YHWH en Israël (v. 18).

7.3.1 La rencontre entre Élie et Élisée (19,19-21)

Lorsqu'Élie revient de l'Horeb, sa rencontre avec Élisée est un signe qui met le lecteur dans l'attente de l'accomplissement total de l'ordre de YHWH. Mais ce signe est trompeur. En effet, dans la suite Élie ne s'occupera pas de l'onction des rois – et ne le fera jamais ! Par ailleurs, en tant que symbole du pouvoir prophétique, le manteau qu'Élie jette sur Élisée ne sera définitivement transmis à ce dernier que lorsqu'Élie disparaîtra (voir 2 R 2,12)¹⁴⁸. Ainsi, bien que l'intention d'Élie ne soit pas claire lorsqu'il pose ce geste, sa façon de répondre à la demande d'Élisée est un résultat de l'expérience de l'Horeb. En effet, lorsqu'Élisée demande l'autorisation d'aller prendre congé de ses parents, la réponse d'Élie – לָךְ שׁוּב כִּי מָה־עָשִׂיתִי לָךְ « Vas-y ! Retourne ! Que t'ai-je donc fait ? » (v. 20) – connote au moins l'idée d'un espace de liberté excluant toute obéissance sous la contrainte¹⁴⁹. Selon A. Wénin, cette nouvelle liberté,

¹⁴⁷ Selon R. Carlson, la triade est un élément de style caractéristique des récits d'Élie : « il s'étendit 3 fois sur l'enfant », fils de la femme de Sarepta (1 R 17,21) ; 3 ans est la durée de la famine (1 R 17,1) ; par 3 fois il fait verser de l'eau sur l'holocauste au mont Carmel (1 R 18,34). Mais aussi dans des formules plus développées, où le dernier membre de la triple répétition contient la pointe principale : par 3 fois la réponse de Naboth au roi est répétée (1 R 21,3,5 et 6) ; par 3 fois un groupe de 50 soldats arrive chez Élie (2 R 1,9-12). Ainsi, étant donné que מִשָּׁח « oindre » est répété 3 fois, la troisième mention s'explique par la figure de style des récits d'Élie. Toutefois, מִשָּׁח « oindre » dans le cas d'une succession prophétique est une anomalie obligée par raison de style, ce qui est appelé par R. Carlson de « style obligé ». Voir Richard A. CARLSON, *Élie à l'Horeb*, p. 424-425, 438. Aussi R. P. CARROLL, *Elijah-Elisha sagas*, p. 405. De façon similaire, S. McKenzie attribue à une exigence de symétrie l'association d'Élisée à l'onction de Hazaël et Jéhu, ainsi que à l'épée, voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 151.

¹⁴⁸ Le symbolisme du manteau est invoqué par plusieurs spécialistes. Selon J. Gray, le geste de jeter le manteau réalise un « rite of contactual magic », car son contact intime au corps l'imprègne de la personnalité et pouvoir de qui le porte. Inspiré par 1 S 26,18 et 29,8, C. Coulot pense que jeter le manteau est un geste d'investiture, car « lorsqu'il reçoit le manteau d'Élie, non seulement Élisée entre au service d'un maître, mais il acquiert aussi sa personnalité, son esprit et sa fonction ». Cette valorisation du geste de jeter le manteau est encore plus radical chez V. Fritz : « The mantle is filled with the power of its owner ; in the gesture Elisha become Elijah's property and is forced to serve him. The mantle symbolizes the new bond and marks the change of affiliation ». Voir John GRAY, *I & II Kings : A commentary* (OTL), Londres, SCM Press, 1977, 3^e ed., p. 413 ; Claude COULOT, *L'investiture d'Élisée par Élie (1 R 19,19-21)*, dans *RevScRel*, 57 (1983), p. 81-92 (ici p. 88) ; Volkmar FRITZ, *1 & 2 Kings* (CC), Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 200. En revanche, malgré l'importance qui peut avoir le manteau d'Élie, elle se révèle seulement plus tard, en 2 R 2,12, parce qu'il ne devient pas tout de suite un prophète selon la désignation faite par YHWH sur le mont Horeb en 1 R 19,16.

¹⁴⁹ Les interprétations de la phrase לָךְ שׁוּב כִּי מָה־עָשִׂיתִי « Que t'ai-je donc fait ? » sont très variées : est-elle une décharge de responsabilité d'Élie ? (P. Buis ; C. Coulot) un reproche ? (P. Buis) Une affirmation ? (S. L. McKenzie) Une permission ? (S.L. McKenzie; M. Garsiel; J. Gray) Une exclamation ? (M. Nobile), voir J. GRAY, *I & II Kings*, p.

acquise par Élie et offerte à Élisée, marque un changement chez Élie, de sorte que l'appel d'Élisée clôtüre l'intrigue ouverte par le « prophétisme de puissance » qui était le sien depuis 17,1 et se prolonge au chapitre 18¹⁵⁰. Malgré tout, Élie continue à être le prophète attitré en Israël, même si Élisée, qui ne sera jamais mentionné à son côté avant 2 R 2,1, laisse tout pour le suivre comme serviteur (v. 21). En fait, le sacrifice d'un bœuf et la destruction de son outil de travail, démontre qu'il s'engage totalement vis-à-vis de son maître. Les deux signes d'enthousiasme donnés par Élisée – courir derrière Élie et offrir un repas sacrificiel – contrastent avec l'esprit déprimé qui afflige Élie dans ce chapitre 19.

7.4 L'enjeu narratif

La confrontation entre Élie et Akhab constitue le premier *round* du combat entre YHWH et Baal depuis l'arrivée d'Akhab au pouvoir en Israël. L'entrée en scène abrupte du prophète en 17,1 avec une parole puissante qui arrête la pluie pour trois ans et amène la sécheresse dans le pays, entraîne l'opposition du pouvoir royal. La puissance de sa parole continue à se manifester, que ce soit par le feu qui dévore le sacrifice sur le mont Carmel ou par la violence qu'il déploie avec le peuple contre les prophètes de Baal, ses adversaires inféodés à la maison royale (1 R 18). La violence caractéristique des luttes pour obtenir la couronne en Israël depuis le péché de Jéroboam devient aussi l'instrument du prophète dans sa lutte pour l'hégémonie de YHWH sur Baal. Mais l'effet *boomerang* de la violence cible Élie qui doit fuir pour protéger sa vie en même temps qu'il dit vouloir mourir. L'ambiguïté de ses sentiments – exprimée par une volonté douteuse de mourir et par l'illusion qu'il se faisait d'être resté l'unique prophète fidèle à YHWH – l'accompagne jusqu'à l'empêcher d'accepter l'interprétation du pouvoir de YHWH que l'expérience théophanique sur la montagne lui a suggérée. Le Dieu qu'il prétend servir n'est pas présent dans la triple manifestation de puissance, l'ouragan, le tremblement de terre et le feu, mais dans la voix fragile d'un « murmure ». La tentative d'Élie de justifier son zèle montre qu'il reste à l'écart de ce que YHWH lui révèle sur la montagne, ce qui a pour résultat son remplacement par un autre prophète, Élisée. Néanmoins, la nouvelle mission qu'il reçoit pour aller oindre les rois Jéhu et Hazaël indique qu'il n'est pas encore au terme de sa carrière.

Si, sur cette base, on revient au début de l'histoire d'Élie, la fonction des miracles de la nourriture pendant la sécheresse semble prendre un sens nouveau. Là, son obéissance à YHWH est parfaite et le narrateur montre qu'il accepte d'être conduit par la parole de Dieu pendant la famine. Toutefois, la force éducatrice qui émane des miracles par lesquels YHWH le nourrit par l'intermédiaire d'oiseaux et d'une veuve étrangère suite à la multiplication de la farine et de l'huile se manifeste plutôt à la fin. Que la puissance de vie de Dieu se manifeste à travers ceux qui semblent les plus faibles est une leçon qu'il fallait apprendre pour ne pas oublier la

413 ; C. COULOT, *L'investiture*, p. 89-90 ; P. BUIS, *Le livre des Rois*, p. 156 ; M. NOBILE, *1-2 Re*, p. 230 ; M. GARSIEL, *From earth*, p. 104 ; S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16-2 Kings 16*, p. 152-153.

¹⁵⁰ Voir A. WÉNIN, *Élie*, p. 41.

priorité de la vie au cœur du conflit avec le roi. YHWH est plus fort que Baal non parce qu'il a le pouvoir de tout détruire, mais au contraire parce qu'il est capable de soutenir la vie même de qui ne le connaît pas, comme la femme de Sarepta. La force de YHWH est tendre, il est miséricorde. Il nourrit même son prophète, plongé dans une dépression qui le rend irrationnel (il veut sauver sa vie... puis veut mourir). Enfin, bien qu'il n'ait pas réussi à changer l'opinion d'Élie, Dieu lui donne encore la consolation d'accomplir une dernière mission avant d'être remplacé.

8. L'appel à la conversion d'Akhab (20,1–22,40).

Dans ces trois chapitres (ch. 20–22), le roi Akhab est le principal personnage et la participation d'Élie est réduite à la seconde partie du chapitre 21, alors que beaucoup d'autres prophètes interviennent, particulièrement dans les récits des guerres d'Israël contre Aram dans les chapitres 20 et 22¹⁵¹. Dans ces chapitres, YHWH semble mettre Élie de côté lorsqu'il s'agit de politique et de conflits, pour le confiner dans les questions privées d'ordre éthique dans la pratique du pouvoir. Ainsi au chapitre 20, l'intervention de prophètes anonymes peut être un indice de la « méfiance » de YHWH et de la « disqualification » d'Élie pour accomplir la tâche. En tout cas, bien que les annonces prophétiques de victoire militaire, soient accompagnées par l'invitation à la conversion d'Akhab (20,13-14 et 28), c'est la prophétie d'Élie dans le chapitre 21 qui provoque la pénitence du roi (v. 27), mais qui ne tiendra pas. En effet, au chapitre 22, la parole du prophète Michée donne à Akhab la chance d'obéir à la parole de YHWH et d'ainsi échapper au risque de perdre la vie dans la guerre.

8.1 L'appel à la conversion (20,1-43)

Le premier de ces trois épisodes est composé de deux parties¹⁵². L'une a pour scénario deux combats entre Ben-Hadad, roi d'Aram, et Akhab, roi Israël : le siège du mont de Samarie et la bataille dans la plaine d'Apheq (v. 1-34) ; l'autre relate un petit événement et fait rebondir la narration (v. 35-43). Dans la première partie, le récit se déroule en deux phases composant une structure chiasique¹⁵³ :

A – Négociations : Ben-Hadad et Akhab (v. 1-11)

¹⁵¹ Ces chapitres confirment qu'Élie n'est pas l'unique prophète de YHWH en Israël, au même temps que laissent des signes de son ministère prophétique. En effet, « both of these texts tease the reader by generating some expectation of Elijah being mentioned before the point where he is, in fact, finally absent » : David G. FIRTH, *Backward masking : Implicit characterisation of Elijah in the Micaiah narrative*, dans *OTE*, 13 (2000), p. 174-185 (ici p. 174-177).

¹⁵² Pour plus de détail sur l'unité littéraire de l'ensemble, voir Jonathan M ROBKER, *Satire and the king of Aram*, dans *VT*, 61 (2011), p. 646-656 (ici p. 647).

¹⁵³ À propos de la structure chiasique du récit, voir Burke O. LONG, *Historical narrative and the fictionalizing imagination*, dans *VT*, 35 (1985), p. 405-416 (ici p. 406).

B – Bataille : Siège de Samarie (v. 12-21)

C – Transition : Conseil prophétique (v. 22)

B – Bataille : Aphek (v. 23-30)

A – Négociations : Ben-Haddad et Akhab (v. 31-34)

Par deux fois, lorsque la bataille contre Aram est prête à commencer, une parole prophétique non sollicitée est abruptement annoncée par un prophète anonyme au v. 13 et par un homme de Dieu également anonyme au v. 28¹⁵⁴, créant un nouveau suspense. Les deux oracles annoncent l'intervention divine en faveur d'Akhab, avec le même but : וְיָדַעְתָּ כִּי-אֲנִי יְהוָה : וְיָדַעְתָּ (v. 28) « et tu connaîtras (vous connaîtrez, v. 28) que je suis YHWH » (v. 13). Ainsi, la conversion du roi idolâtre est censée être la finalité de la promesse de victoire, car « to know that YHWH is God is to recognize his right to exclusive worship »¹⁵⁵ ou au moins accepter de se plier devant son pouvoir. En plus, le passage du singulier au pluriel dans le deuxième oracle semble en rapport avec la méconnaissance de YHWH de la part d'Aram (v. 23), ce qui signifie probablement qu'Aram aussi, et pas seulement Israël, est appelé à se soumettre au pouvoir de YHWH. Le glissement du suspense concernant l'issue des combats vers le nouveau suspense créé par l'oracle prophétique de victoire renforce celui-ci par la description de la disproportion des forces dans la préparation à la guerre.

Les prophètes apparaissent dans les moments les plus critiques du récit, lorsqu'Israël semble perdu face à la puissance d'Aram. Les deux moments sont présentés par des images hyperboliques : avant la première bataille (v. 10), quand Ben-Hadad a juré de détruire la Samarie et de la réduire en poussière, et avant la seconde (v. 27), lorsque le narrateur oppose l'extrême faiblesse d'Israël (car il était devant eux כְּשֵׁנֵי חֲשָׁפֵי עֵזִים « comme deux troupeaux de chèvres ») à l'énorme puissance des Araméens (מְלֹא אֶת-הָאָרֶץ « ils remplissaient le pays »). Par ce biais, le narrateur souligne, avant les batailles, que seul un miracle peut sauver Israël¹⁵⁶. Ainsi, lorsque le premier combat commence, la focalisation sur le roi d'Aram peut suggérer l'idée que son ivresse est une stratégie de YHWH pour donner la victoire à Israël (v. 16, aussi

¹⁵⁴ Les prophètes (v. 13 et 22) et l'homme de Dieu (v. 28) pourraient être un même personnage, mais rien ne le confirme. Voir Mordechai COGAN, *1 Kings : A new translation with introduction and commentary* (AB, 10), New Haven-Londres, Yale University Press, 2001, p. 467 ; M. NOBILE, *1-2 Re*, p. 246.

¹⁵⁵ S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16-2 Kings 16*, p. 164. Chez Ézekiel, cette formule de reconnaissance a le sens d'une soumission à YHWH : « The man affected by God's action properly answers God's address to him through the prophet's word and the deed of judgment by recognizing God, by acknowledging him and submitting to him » : Walter ZIMMERLI, *The message of the prophet Ezekiel*, dans *Int*, 23 (1969), p. 131-157 (ici p. 148). Dans une intrigue de révélation cette formule se trouve aussi en Ex 1-15, dont l'*anagnorisis* est Ex 14,25, voir Jeremy SCHIPPER, *Parables and conflict in the hebrew Bible*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 88.

¹⁵⁶ Après le deuxième combat, le chiffre des Araméens tombés à la bataille et lors de la chute du mur de la ville d'Aphel (100.000 + 27.000) amplifie encore la perception que la victoire est donnée par YHWH, tandis que la mention « au septième jour de la bataille » est un écho de la chute de Jéricho (Jos 6,20). Voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16-2 Kings 16*, p. 166.

v. 12)¹⁵⁷. Plus tard, pourtant, les serviteurs du roi d'Aram reconnaîtront l'action de YHWH dans la victoire d'Israël, sans rien dire de l'action du roi Akhab relatée au v. 21. Quant à Akhab, dans cette première partie, il parle seulement avant la première bataille (v. 1-14) et après la deuxième victoire, quand il appelle le roi d'Aram « frère » (v. 32). Il dissimule sous ce mot son « oubli » des menaces de mort du roi d'Aram, de façon à ouvrir la voie pour une négociation des termes de la reddition (v. 32)¹⁵⁸. Le pacte passé alors entre les deux rois remplace la soumission à YHWH réclamée par les annonces prophétiques de victoire.

Apparemment, cette négociation de paix entre les rois semble constituer un geste de « bonne politique ». Pourtant, la vignette qui suit (v. 35-43) donne une autre perspective sur ce fait. En effet, le récit rebondit lorsqu'un fils de prophètes demande à son compagnon de le frapper et qu'il refuse. Comme il s'agissait d'un ordre de YHWH, le refus est une désobéissance à Dieu, sanctionnée quand l'homme est tué par un lion (v. 35-37, voir aussi 1 R 13,24). Le même fils de prophètes demande alors à un autre de le frapper et il obéit, de sorte que, blessé et vêtu de façon à se rendre méconnaissable, il va attendre le roi sur le chemin. Lorsqu'il « crie » vers Akhab pour qu'il juge son cas, son stratagème se révèle : il donne du réalisme à la parabole qu'il invente. Le prophète raconte qu'il a laissé fuir un prisonnier important, alors qu'il connaissait les conséquences d'une telle négligence : la payer de sa vie ou payer une énorme somme d'argent¹⁵⁹. Akhab répond sans compassion, sans savoir que ses paroles le condamnent lui-même : בְּנֵי מִשְׁפָּטֶיךָ אֶתָּה הִרְצִיתָ « Tel est ton jugement, tu as décidé » (v. 40). L'hypocrisie du roi qui a épargné la vie de Ben-Haddad se manifeste dans ce jugement sans miséricorde pour son serviteur blessé (v. 39-40)¹⁶⁰. Sans attendre, le prophète se fait reconnaître par le roi et lui révèle la réalité de son jugement.

Le prophète applique au roi la sentence que ce dernier a rendue, et lui annonce qu'il rendra sa vie en échange de celle de Ben-Haddad, אִישׁ-הֶרֶם « homme de mon *herem* » (v. 42). Le syntagme « mon *herem* (anathème) » surprend le lecteur à ce point du récit. Quelle est sa signification dans le contexte ? Probablement pas que la situation de Ben-Haddad doit être comprise comme celle d'un homme destiné à l'« extermination », mais plutôt qu'elle est celle

¹⁵⁷ Voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 164. Le narrateur renforce encore cette information : en citant la réponse de Ben-Haddad à ses serviteurs, une réponse que la répétition rend illogique (v. 18), il montre combien ce dernier était ivre. J. M. ROBKER, *Satire*, p. 652-653.

¹⁵⁸ Voir Walter BRUEGGEMANN, *Testimony to otherwise : The witness of Elijah and Elisha*, Saint Louis, Chalice Press, 2001, p. 116-118. Toutefois, dès que le roi d'Israël agit pour bénéficier de la défaite de l'ennemi à l'insu de YHWH, son geste de paix semble relever davantage de l'opportunisme que de la bonne diplomatie.

¹⁵⁹ La somme d'un talent d'argent, environ 3.000 sicles, équivaut au prix de cent esclaves, selon Ex 21,32. Donc, la somme exigée est impayable, ce qui indique que la mort est la vraie punition, voir I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 156 ; Raymond WESTBROOK, *Law in Kings*, dans Baruch HALPERN et André LEMAIRE (éd.), *The books of Kings : Sources, composition, historiography and reception* (VTSup, 129), Leiden, Brill, 2010, p. 445-466 (ici p. 459).

¹⁶⁰ Voir Tchavdar HADJIEV, *The king and the reader : Hermeneutical reflections on 1 Kings 20–21*, dans *TynBul*, 66 (2015), p. 63-74 (ici p. 66-68) ; V. ANSELMO, « *Fece ciò che è male* », p. 96 et 100 ; S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 169.

d'un « uomo interdetto, sottratto alle negoziazioni umane »¹⁶¹. En effet, le contexte n'est pas celui des guerres de conquête (voir Jos 6,17-19), et le concept de « guerre sainte » selon lequel le butin de la guerre appartient à Dieu (voir Dt 20,16-18) ne semble pas s'appliquer dans ce cas¹⁶². Pourquoi, alors, accuser le roi de désobéissance alors qu'il a fait la paix en épargnant son adversaire ? Dieu a-t-il informé au roi Akhab de tuer le roi d'Aram ?

La sentence de condamnation du prophète contre Akhab pourrait avoir un lien avec le dialogue en 20,13-15, où il s'engage à combattre contre Aram sous les ordres de YHWH. Ainsi, après l'oracle annonçant que Dieu livrera « cette grande multitude » dans ses mains et qu'à cela, il connaîtra YHWH, le roi pose deux questions (v. 14) : la première – בְּמִי « Par qui ? » – permet au prophète de révéler le caractère miraculeux de la victoire : בְּנִצְרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינֹת « par les chefs des districts », car on découvre ensuite que ces chefs sont seulement 232 (v. 15) ; la seconde question – מִי־יִאָסֵר הַמִּלְחָמָה « Qui engagera le combat ? » – peut concerner plus que simplement la stratégie militaire. Le verbe אָסַר « to bind, to tie », signifie ici « to begin the battle », de sorte que la réponse du prophète au roi – « toi ! » – peut correspondre au double sens d'« engager » le combat et de le « lier »¹⁶³. Ainsi, une fois que YHWH promet de livrer Aram au pouvoir d'Akhab, laisser partir Ben-Haddad signifie ne pas mettre fin à la menace qu'Aram représente, ce qui, ironiquement, se montrera fatal pour le roi au chapitre 22 : « In letting Ben Haddad go free, Ahab was neglecting his God-given responsibility to clinch, put an end to the war by the logical means of killing the king »¹⁶⁴.

Alors qu'éliminer le roi d'Aram signifierait accomplir la parole du prophète et par conséquent protéger la vie en Israël, la libération de Ben-Haddad est un acte de rébellion contre YHWH. La diplomatie d'Akhab rend hommage à celui qui a menacé de détruire la ville de Samarie (v. 10), mais « oublie » de reconnaître celui qui lui a donné la victoire. Par ce biais, Akhab est caractérisé comme déloyal et irresponsable, car son oubli de YHWH met en danger la vie du peuple et pas seulement la sienne (v. 42).

¹⁶¹ Le suffixe pronominal pourrait indiquer que Ben-Haddad est une possession de YHWH et dès lors, Akhab n'avait pas le droit de négocier sa liberté. Voir V. ANSELMO, « *Fece ciò che è male* », p. 97. En revanche, la désobéissance d'Akhab est parfois comprise en rapport avec le pacte accordé à Ben-Haddad, dans le contexte de la condamnation prophétique de l'alliance avec les puissances étrangères, voir J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 313-314..

¹⁶² Pour l'interprétation selon le concept de « guerre sainte », voir B. O. LONG, *1 King*, p. 207 ; S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 169. L'association entre ce récit et ceux de la guerre de conquête du livre de Josué (Jos 6–7) est proposée par Lissa M. WRAY BEAL, *1 and 2 Kings* (AOT, 9), Downers Grove, InterVarsity Press, 2014, p. 267-269. Pour l'interprétation à partir de la loi de la guerre en Dt 20, voir T. E. FRETHERM, *First and second Kings*, p. 114 ; Richard D. NELSON, *First and second Kings* (IBC), Louisville, Westminster-John Knox Press, 2012, p. 137. Toutefois, il y a ici plusieurs différences avec la guerre sainte ou guerre de conquête, voir Philip D. STERN, *The herem in 1 Kgs 20,42 as an exegetical problem*, dans *Bib*, 71 (1990), p. 43-47 (ici p. 44) ; M. COGAN, *1 Kings*, p. 467.

¹⁶³ Voir HALOT, n. 736. La suggestion de conserver les deux sens est de J. Gray, qui traduit la demande du roi par « Who will clinch the fighting ? », voir J. GRAY, *I & II Kings*, p. 419 et 425.

¹⁶⁴ P. D. STERN, *The herem in 1 Kgs 20,42*, p. 46. Voir aussi IDEM, *The biblical herem : A window on Israel's religious experience* (BJS, 211), Atlanta, Scholars press, 1991, p. 181.

8.2 La convoitise (21,1-29)

En lien avec le récit précédent – וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה « et il arriva après ces choses » (v. 1) –, le narrateur change de contexte, mais le roi Akhab reste le personnage principal à côté de son épouse Jézabel¹⁶⁵. Après l'échec d'une tentative d'acheter la vigne de Naboth, le narrateur raconte en focalisation interne que le roi rentre chez lui סָר וְנָעַר « sombre et irrité » (v. 4), une phrase déjà trouvée en 20,43, lorsque le prophète l'accuse et le condamne pour avoir désobéi à YHWH en laissant partir Ben-Haddad. L'échec de la négociation concernant la vigne est dû à la loyauté de Naboth envers les règles sur l'héritage présentes dans la loi et dans les traditions familiales, qui l'empêchent de la vendre : חֲלִילָה לִי מִיְהוָה מִתְּתִי אֶת־נַחֲלַת אֲבוֹתַי לָךְ « Il m'est interdit par YHWH de te céder l'héritage de mes pères » (v. 3)¹⁶⁶. Toutefois, dans l'écho qui résonne chez le roi, la réponse de Naboth change de signification : dans un soliloque, il se répète les paroles de Naboth en omettant YHWH (v. 4). Ensuite, dans l'intimité de sa chambre avec la reine Jézabel, il rapporte les paroles de Naboth en les modifiant encore une fois : לֹא־אֶתֶּן לָךְ אֶת־כַּרְמִי « Je ne te céderai pas ma vigne » (v. 6)¹⁶⁷. Ainsi, la fidélité de Naboth à YHWH est tournée par le roi en un acte de refus frontal, signifiant qu'il ne vendrait pas son bien au roi mais qu'il pourrait le vendre à un autre, de sorte que « the emotion of the original answer gives place to an equable tone, its logic of the heart to arbitrariness, and its apologetic detail to a curt negative »¹⁶⁸.

Au départ, il n'est pas clair que le roi manipule délibérément le refus de Naboth. En transformant les paroles de Naboth en affront à sa dignité royale, veut-il manipuler sa femme provoquant son orgueil ? Après la conversation avec Naboth, le roi rentre chez lui triste, se couche sur son lit, tourne son visage et refuse de manger. Ce faisant, Akhab se comporte comme un enfant qui ne tolère être contrarié, ce qui pourrait servir davantage à attirer l'attention de sa femme. Si c'est le cas, la réaction de la reine Jézabel, habituée à user de violence contre ses opposants (voir 1 R 18,4 et 19,2), montre qu'elle a mordu à l'hameçon. En effet, la distorsion de la réponse de Naboth a pour résultat de changer la motivation religieuse en humiliation du roi, ce qui est intolérable pour Jézabel. En prenant la chose comme si Naboth l'avait offensée elle-même, Jézabel annonce qu'elle va apprendre à Akhab à exercer le pouvoir royal sans lui

¹⁶⁵ Le récit est objet de nombreuses études ; pour une analyse des perspectives littéraire, voir Jerome T. WALSH, *Methods and meanings : Multiple studies of 1 Kings 21*, dans *JBL*, 111 (1992), p. 193-211.

¹⁶⁶ L'interjection négative qui ouvre la réponse de Naboth manifeste qu'il est bien ancré dans les traditions tribales (Rt 4,1-10) et dans la Loi (Lv 25,8-17 et 23-34 ; Nb 27,1-11). Elle signifie qu'« il ne peut pas vendre son héritage parental, même à son roi », réalité inscrite d'ailleurs dans son nom, נְבוֹת, qui renvoie par paronomase aux mots qu'il prononce נַחֲלַת אֲבוֹת, (l'héritage des pères), voir M. GARSIEL, *From earth*, p. 113.

¹⁶⁷ Voir André WÉNIN, *Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique*, dans ID. et Camille FOCANT (éd.), *Analyse narrative et Bible : Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (BETL, 191), Louvain, Peeters, 2005, p. 43-71 (ici p. 51).

¹⁶⁸ M. STERNBERG, *The poetics*, p. 435.

expliquer comment, mais l'assurant l'efficacité de ce qu'elle va faire (v. 7)¹⁶⁹. Cependant, le narrateur laisse un indice d'une possible responsabilité du roi dans les actes de la reine, dans la mesure où le sceau royal utilisé par Jézabel est au moins le signe de sa complicité (v. 8)¹⁷⁰. En plus, lorsque la machination de Jézabel contre Naboth a fonctionné et qu'il a été assassiné (v. 8-15), le roi ne se soucie pas de savoir ce qui est arrivé à Naboth pour prendre possession de la vigne (v. 16), autre indice qu'Akhab avait donné carte blanche à sa femme. Par conséquent, son silence et sa passivité pendant que Jézabel fait le sale travail disparaissent soudain quand il obtient ce qu'il voulait dès le début, laissant ouverte la possibilité qu'il soit un manipulateur plutôt qu'un roi faible face à son épouse baaliste¹⁷¹.

Lorsqu'Élie reçoit la parole de YHWH, l'accusation de culpabilité du roi dans le meurtre de Naboth est mise en avant (v. 18-19), avec une sévérité qui rappelle celle du prophète déguisé en soldat blessé qui s'est lui aussi exprimé à la manière de la *lex talionis* (voir 20,42). Grâce à une ellipse, le récit passe sans délai à la rencontre entre Élie et le roi. La réaction défensive d'Akhab en voyant Élie – הַמְצָאתִי אֹיֵב « tu m'as trouvé mon ennemi ? » (v. 20a) – signifie qu'il sait probablement dans son for intérieur pourquoi le prophète le cherche¹⁷². Une expression particulière utilisée par Élie au v. 20b et reprise par le narrateur au v. 25 résume l'accusation contre le roi : הַתְּמַכְּרָךְ לַעֲשׂוֹת הָרָע « tu t'es vendu pour faire le mal ». En effet, « se vendre pour faire le mal » est explicitement associé à l'idolâtrie aux v. 25-26 et se retrouvera encore dans les commentaires du narrateur suite à la chute d'Israël, en 2 R 17,17¹⁷³. Toutefois, l'oracle de

¹⁶⁹ Selon J. WALSH, « the kind of simplistic consolation she gives him has a parent-to-child tone about it : "Don't cry. Mommy will make everything all right" » : J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 321. Cette interprétation psychologique de l'humeur d'Akhab tend à souligner la responsabilité de Jézabel, voir T. E. FRETHERM, *First and second Kings*, p. 118 ; M. NOBILE, *1-2 Re*, p. 251 ; V. ANSELMO, « *Fece ciò che è male* », p. 111, 189. Autres commentateurs qui considèrent que Jézabel est responsable sont cités par Patrick T. CRONAUER, *The stories about Naboth the Jezreelite : A source, composition and redaction investigation of 1 Kings 21 and passages in 2 Kings 9* (LHB/OTS, 424), New York-Londres, T&T Clark International, 2005, p. 131.

¹⁷⁰ Voir A. WÉNIN, *Personnages humains*, p. 48-56. Aussi J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 327-328 ; Yairah AMIT, *Reading biblical narratives : Literary criticism and the hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 2001, p. 88 ; P. T. CRONAUER, *The stories*, p. 129 ; S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16-2 Kings 16*, p. 184.

¹⁷¹ Aussi G. HENS-PIAZZA, *1-2 Kings*, p. 207 ; S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16-2 Kings 16*, p. 184. Selon V. Anselmo qui défend la thèse du roi faible, Akhab « appare come un ragazzino capriccioso e sconsolato », pourtant cela peut aussi être une artifice de manipulation, voir V. ANSELMO, « *Fece ciò che è male* », p. 111. Selon J. Walsh, à ce point du récit, l'ambiguïté de la caractérisation d'Akhab comme faible ou manipulateur est maintenue à cause des blancs du récit, comme celui qui concerne l'accord du roi dans l'utilisation que Jézabel fait de son sceau royal. Plus de détails, voir J. T. WALSH, *Ahab*, p. 51-53.

¹⁷² Voir J. T. WALSH, *Ahab*, p. 55.

¹⁷³ Au v. 20b, le verbe מכר « vendre » semble avoir la connotation de « se laisser induire » pour faire le mal, voir Edward LIPÍŃSKI, מכר, dans *TDOT*, t. 8 p. 291-296 (ici p. 294). En revanche, l'expression הָרָע בְּעֵינֵי יְהוָה « pour faire le mal aux yeux de YHWH » se trouve 42 fois dans Dt—2 R, toujours connectée avec l'idolâtrie, dont 27 fois dans 1-2 R : 1 R 11,4-6 ; 15,26 et 34 ; 16,19,25 et 30 ; 21,20 et 25 ; 22,53 ; 2 R 3,2 ; 8,18 et 27 ; 13,2 et 11 ; 14,24 ; 15,9,18,24 et 28 ; 17,2 ; 21,2,6 et 20 ; 23,32 et 37 ; 24,9 et 19. Quant au verbe מכר « vendre », il se trouve 6 fois dans la Bible en référence à YHWH qui livre Israël au pouvoir de ses ennemis à cause du péché d'idolâtrie : Jg 2,13-14 ; 3,7-8 ; 4,2 ; 10,6-7 ; 1 S 12,9-10 ; Ps 44,13 (excepté Jl 4,8 : des nations seront vendues à Juda). Dans tous ces cas, « vendre » Israël est un acte de condamnation de son infidélité. Cette utilisation idiomatique du verbe מכר « vendre » semble se trouver aussi dans la forme réflexive hithpaël dans trois cas, 2 cas

YHWH condamne Akhab pour l'affaire de la vigne et ne parle pas d'idolâtrie, de sorte que les deux versions de l'oracle manifestant chacune un point de vue différent sur les péchés du roi : pour YHWH, c'est le meurtre et la prise de possession injuste de la vigne de Naboth (21,19) ; pour Élie, c'est l'idolâtrie (21,20-24)¹⁷⁴. L'interprétation du prophète introduit une relation entre l'injustice d'Akhab et l'infidélité à YHWH, relation observée particulièrement dans l'expression *וַתַּעֲשֶׂה אֶת-יִשְׂרָאֵל* « et tu as fait pécher Israël » (v. 22). En effet, utilisée ailleurs en référence au péché d'idolâtrie (voir 1 R 14,16 ; 15,26.30 et 34 ; 16,2.13.19 et 26), cette expression ici sert aussi pour condamner la responsabilité du roi dans le complot contre Naboth.

Par ailleurs, la prophétie d'Élie se rattache au fil de l'histoire des rois d'Israël, car les v. 21 et 22 reprennent les mots de la prophétie contre Jéroboam en 14,10 et 16, tandis que le v. 24 est similaire soit à 14,11 (oracle contre Jéroboam) soit à 16,4 (oracle contre Baésha). Au v. 23, le narrateur fait état d'une seconde parole de YHWH, qui annonce la condamnation de Jézabel, mais sans la formule oraculaire, et qui mentionne Izréel comme le lieu du châtiment, l'unique lien avec la vigne de Naboth. Bref, sans rapport direct avec le récit de la vigne, la prophétie d'Élie condamne Akhab pour des faits plus génériques que ceux que YHWH lui reproche. Ainsi, comme cela s'est déjà vérifié auparavant (voir 18,17-18), la brusque interpellation d'Akhab (v. 20a) provoque Élie qui en « oublie » la parole de YHWH, incapable de sortir de son conflit avec le roi pour être fidèle aux ordres divins. Dans son sommaire aux v. 25-26, le narrateur relie l'accusation contre le roi (v. 25a) à Jézabel, accusée de l'inciter¹⁷⁵ à « faire le mal aux yeux de YHWH » (v. 25b), et aux Amorites que YHWH avait « dépossédés » (*hiphil* *יָרַשׁ*) devant les fils de Israël (v. 26). La comparaison avec les Amorites suggère que la « prise de possession » (*יָרַשׁ*) de la vigne de Naboth (voir v. 15.16.18 et 19) constitue un retour en arrière, au temps de l'entrée du peuple dans la terre promise (voir Jos 25,15). En effet, alors que la loyauté de Naboth par rapport au don de la terre l'a empêché de la vendre, le geste usurpateur d'Akhab manifeste, au contraire, son mépris pour YHWH et pour le don de la terre. Toujours est-il que le lien entre l'affaire de la vigne et l'idolâtrie ne se trouve pas de manière explicite aux v. 1-16, ce qui amène à la conclusion que « in social life the idolatry manifests itself as injustice and oppression and ultimately results in destruction and death »¹⁷⁶.

La suite surprend le lecteur qui ne s'attend pas à ce qu'Akhab fasse pénitence et s'engage dans une démarche par laquelle il reconnaît sa culpabilité (v. 27). Mais, le roi est-il sincère ou

en référence à Akhab en 1 R 21,20 et 25 et l'autre au royaume d'Israël en 2 R 17,17 (en Dt 28,68 le verbe a la connotation usuel). La référence à l'idolâtrie signifiant que « they have, in other words, freely chosen to reject YHWH's sovereignty and to sell themselves into slavery to other gods » : P. T. CRONAUER, *The stories*, p. 87 et n. 46.

¹⁷⁴ Voir M. GARSIEL, *From earth*, p. 133.

¹⁷⁵ En Dt 13,7, un chapitre où l'idolâtrie est durement condamnée, le verbe *סָוָה* « inciter » est utilisé en référence à l'idolâtrie encouragée par des membres de l'entourage, voir P. T. CRONAUER, *The stories*, p. 82-83.

¹⁷⁶ T. HADJIEV, *The king*, p. 71.

répète-t-il avec YHWH la stratégie déjà utilisée pour manipuler sa femme (voir v. 4-5)¹⁷⁷ ? En tout cas, l'humiliation du roi suspend l'accomplissement du châtement de YHWH, comme celui-ci le dit à Élie (v. 29)¹⁷⁸. En revanche, cette fois, la parole divine est adressée seulement à Élie, sans que YHWH demande à ce dernier de répercuter la décision auprès du roi. La révélation est donc destinée particulièrement au prophète qui est invité à reconnaître que Dieu n'est pas implacable, mais désire plutôt la conversion du pécheur et retient sa force par miséricorde¹⁷⁹. Quoi qu'il en soit, la pénitence d'Akhab et le renvoi à plus tard de l'accomplissement de l'oracle que YHWH a communiqué à Élie confirment que le but premier de cet oracle n'était pas d'annoncer un châtement irrémédiable, mais d'appeler à la conversion au moyen de la révélation des conséquences néfastes du péché. En ce sens, en s'humiliant, le roi reconnaît que Dieu est juste en le condamnant. La pénitence d'Akhab ne constitue cependant pas une réelle conversion, qui supposerait qu'il abandonne les idoles et écoute les prophètes.

8.3 Reconnaître YHWH ou perdre la vie (22,1-40)

Trois ans après l'accord de paix entre Akhab et Ben-Hadad (voir 20,34), le roi d'Israël relance la guerre contre Aram, afin de reprendre une partie de son territoire : c'est l'objet du troisième et dernier épisode de la séquence formée par 1 R 20–22. Le roi d'Israël invite le roi de Juda, Josaphat, à faire la guerre avec lui. Ce dernier accepte mais demande que l'on consulte la parole de YHWH avant de marcher contre Aram (v. 5). Une assemblée de prophètes est sollicitée, mais le résultat ne convainc pas Josaphat qui, comme le lecteur, a des raisons de se méfier. Déjà le nombre des prophètes rassemblés par Akhab rappelle les 400 prophètes d'Ashéra mentionnés en 18,19, mais qui plus est, ils ne sont pas identifiés par le narrateur comme prophètes de YHWH. La parole prophétique qu'unanimement ils annoncent promet la victoire, mais ils ne déclarent pas au nom de quelle divinité ils parlent. Même le nom du « roi » vainqueur ou vaincu n'est pas mentionné, comme dans l'oracle delphique où l'ambiguïté permet une interprétation toujours favorable au roi à qui il s'adresse¹⁸⁰. Le roi Josaphat semble avoir perçu l'ambiguïté et il insiste poliment pour savoir s'il n'y a pas « encore » un prophète

¹⁷⁷ Voir J. T. WALSH, *Methods and meanings*, p. 207.

¹⁷⁸ Pour des parallèles avec le début de l'histoire de David et Bethsabée, voir M. GARSIEL, *From earth*, p. 125-127.

¹⁷⁹ La pénitence du roi a une touche ironique car montre que la parole qu'Élie a prononcée de sa propre initiative a été efficace ! Il a donc contribué à différer l'exécution d'un jugement qu'il n'a pas annoncé (celui du v. 19b) – et il le sait puisque YHWH le lui dit.

¹⁸⁰ Remarqué par Adam Clarke, la comparaison avec l'oracle delphique est reprise en détail par Daniel I. BLOCK, *What has Delphi to do with Samaria ? Ambiguity and delusion in israelite prophecy*, dans Piotr BIENKOWSKI, Christopher MEE et Elizabeth SLATER (éd.), *In writing and Ancient Near Eastern society : Papers in honour of Alan R. Millard* (LHB/OTS, 426), New York-Londres, T&T Clark International, 2005, p. 189-216 (ici p. 201). Voir aussi Adam CLARKE, *The Holy Bible containing the Old and New Testaments, with a commentary and critical notes*, t. 2 : *Joshua to Esther*, New York, G. Lane & P. P. Sandford, 1843, éd. corrigée, p. 475.

de YHWH à consulter (v. 6-7)¹⁸¹. Mécontent, le roi d'Israël répond (v. 8) qu'il ne veut pas répéter l'expérience négative relatée dans les deux épisodes précédents où, à chaque fois qu'il trouve un prophète de YHWH, c'est son malheur qu'il lui annonce : ainsi le prophète anonyme en 20,39-43 et Élie en 21,20-26. Pourtant, la mention d'un prophète de YHWH inconnu du lecteur, « Michée, fils de Yimla », et la forte réticence du roi à l'idée de l'appeler nourrissent le suspense¹⁸².

Avant l'arrivée de Michée, les rois en tenue d'apparat écoutent les autres prophètes, particulièrement un d'entre eux, Cidqiyahou. Il répète le premier oracle de victoire mais cette fois-ci, avec le symbolisme des cornes de fer et sans les ambiguïtés de la première prophétie, tandis que les autres renchérissent en invitant Akhab à partir en guerre pour y être victorieux (voir v. 10-11)¹⁸³. Cidqiyahou met de l'emphase dans sa déclaration, sans doute à cause de l'appel à un autre prophète de YHWH à la demande de Josaphat, les autres reprenant leur parole du v. 6 tout en la précisant. Pendant ce temps, Michée est pressé par le fonctionnaire d'Akhab de se montrer favorable au roi, à l'instar des autres prophètes, mais il jure de répéter seulement ce que YHWH lui dira (v. 13-14). De cette façon, la scène de l'arrivée du prophète de YHWH est retardée, à la fois par la scène à la cour royale (v. 10-12) et par celle du serment de Michée (v. 13-14), faisant ainsi augmenter le suspense. Enfin, lorsque le roi Akhab répète à Michée la question qu'il a posée aux 400 prophètes (v. 6), il n'utilise plus la première personne du singulier mais du pluriel : probablement veut-il inclure le roi Josaphat, dans l'espoir de désamorcer le coup auquel il s'attend. Ainsi, la narration induit à penser qu'une parole favorable au roi d'Israël est bien peu probable de la part de Michée. Il annonce pourtant la même bonne parole que celle des autres prophètes (voir v. 12) : *עֲלֵה וְהָצַלְתָּ וְנָתַן יְהוָה בְּיַד הַמֶּלֶךְ* « monte, et tu réussiras ! YHWH livrera dans la main du roi » (v. 15). Cependant, étonnamment, le roi d'Israël lance des reproches au prophète Michée, l'accusant de mensonge. A-t-il noté un ton railleur ou ironique dans cette répétition des mots des autres prophètes par Michée ? Quel que soit le motif qui incite le roi à douter de la parole de ce dernier, cela provoque un rebondissement du récit (v. 16).

Le vrai et le faux se confondent à ce point du récit. Est-ce que le roi, attendant une parole de malheur, doute de la parole de Michée et reconnaît ainsi indirectement que la parole des

¹⁸¹ D'autres raisons expliquant le scepticisme du roi Josaphat peuvent être ajoutées, comme le manque de formule oraculaire ou le possible engagement de ces prophètes à la cour royale, leur parole étant alors susceptible de flatterie, voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 203.

¹⁸² Le suspense est nourri en partie par l'attente que le prophète de YHWH en question soit Élie, celui qui peu avant le roi a appelé « mon ennemi » (1 R 21,20), voir D. G. FIRTH, *Backward*, p. 177-181.

¹⁸³ Voir J. T. WALSH, *Ahab*, p. 130. Au v. 11, une certaine ambiguïté peut résulter de l'interprétation de l'impératif *hiphil* de *עָלָה* « réussir » comme un *souhait* plutôt que comme une *promesse de victoire*, voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 203.

autres prophètes était fausse¹⁸⁴ ? Mais comme le narrateur rapporte le serment du prophète Michée de ne dire que ce que YHWH lui dira, la parole que le roi tient pour fausse devrait être comprise comme une vraie parole de YHWH. Provoqué par la réaction du roi, Michée répond alors par la description d'une vision prophétique confirmant l'attente du roi qui pensait qu'il lui annoncerait du malheur¹⁸⁵ (v. 17), ce qui pousse Akhab à déclarer à Josaphat qu'il avait raison de se méfier de ce prophète (v. 18, voir v. 8). Mais Michée continue à prophétiser en relatant une autre vision, cette fois de la cour céleste (v. 19-23)¹⁸⁶. Cette seconde vision confirme peu à peu que Michée, conformément à son serment, a toujours parlé au nom de YHWH, même quand il a menti. À ce stade, le rapport de YHWH avec le mensonge se complique. En effet, l'annonce du succès du roi à la guerre est présentée comme mensongère, mais aussi voulue par YHWH afin de tromper le roi¹⁸⁷. À ce propos, Michée parle d'un רוּחַ שֶׁקֶר « esprit de mensonge » envoyé par YHWH aux prophètes rassemblés, un esprit comme celui de YHWH qui, parlant par sa bouche, révèle maintenant la vérité au roi¹⁸⁸. Après quoi, quand le prophète Cidqiyahou frappe Michée pour l'insulter, il lui donne ironiquement raison : « אֵי-יְהוָה עֶבֶר רוּחַ יְהוָה מֵאַתִּי לְדַבֵּר אִתְּךָ » « Par où est sorti l'esprit de YHWH de moi pour parler à toi ? » (v. 24).

La vision prophétique de la cour céleste, où YHWH décide de séduire Akhab par un esprit de mensonge, provoque la question sur la fiabilité de YHWH dans ce récit. Cependant, une fois

¹⁸⁴ Ainsi Eep TALSTRA, *The truth and nothing but the truth : Piety, prophecy, and the hermeneutics of suspicion in 1 Kings 22*, dans Jacques VAN RUITEN et J. Cornelis DE VOS (éd.), *The land of Israel in Bible, history, and theology : Studies in honour of Ed Noort* (VTSup, 124), Leiden, Brill, 2009, p. 355-371 (ici p. 370). Plusieurs suggestions sont formulées par les commentateurs pour expliquer la réaction du roi, voir Peter J. WILLIAMS, *Lying spirits sent by God ? The case of Micaiah's prophecy*, dans Paul HELM et Carl TRUEMAN (éd.), *The trustworthiness of God : Perspectives on the nature of Scripture*, Leicester, Apollos, 2002, p. 58-66 (ici p. 61-63).

¹⁸⁵ La parole de malheur que le roi Akhab attend du prophète Michée peut être comprise à la lumière de l'idée que Dieu ne donne pas succès militaire à qui n'obéit pas à ses commandements (voir Jos 7 ; 1 S 17,45, mais un contre-exemple existe en 2 R 16,1-6). Voir Lena-Sofia TIEMEYER, *Prophecy as a way of cancelling prophecy : The strategic uses of foreknowledge*, dans ZAW, 117 (2005), p. 329-350 (ici p. 340).

¹⁸⁶ Pour J. Walsh, le contraste entre la description de la cour céleste et la description des rois en tenue d'apparat est sardonique : le vrai pouvoir (divin) décide du sort du roi alors que lui se croit important, voir J. T. WALSH, *Ahab*, p. 72.

¹⁸⁷ La parole des 400 prophètes est plus ambiguë que mensongère, parce que d'une certaine façon, elle se réalise lorsque le roi décide de l'interpréter favorablement, voir D. I. BLOCK, *What has Delphi to do with Samaria ?*, p. 208.

¹⁸⁸ L'agent divin cité au v. 21 avec l'article défini הַרוּחַ « l'esprit » exécute un rôle, comme הַשָּׂטָן « le satan » dans une scène analogue en Job 2. Cela pourrait indiquer que le narrateur utilise ce personnage divin comme une catégorie littéraire, sans l'intention de représenter « Dieu » : « it may simply be a shocking means to convey a theological message most forcefully » : J. T. WALSH, *Ahab*, p. 72-73. Ainsi, l'esprit du v. 21, l'esprit de mensonge des v. 22-23 et l'esprit de YHWH du v. 24 sont probablement identiques, voir IDEM, *1 Kings*, p. 351 ; Esther J. HAMORI, *The spirit of falsehood*, dans CBQ, 72 (2010), p. 15-30 (ici p. 19) ; S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 205. Pour d'autres, l'esprit de YHWH n'est pas l'esprit qu'introduit le mensonge (M. Nobile), mais en l'envoyant Dieu manifeste qu'il est souverain (P. J. Williams), voir M. NOBILE, *1–2 Re*, p. 267 ; P. J. WILLIAMS, *Lying spirits*, p. 65-66. Toutefois, le problème théologique d'associer le mensonge à Dieu n'est pas un vrai problème dans le contexte narratif du récit qui joue plutôt sur l'ambiguïté que sur la fausse parole. En effet, Dieu n'a pas le contrôle sur la réponse du roi qui peut choisir. Voir T. E. FRETHEIM, *First and second Kings*, p. 126-128.

informé, le roi n'est pas dupé par YHWH, raison pour laquelle la description de la vision de la cour céleste accroît le suspense en attendant la réponse du roi. Ainsi, le centre du problème n'est pas la question de la fiabilité de YHWH, mais l'effet que la parole du prophète de YHWH est à même d'avoir sur l'obstination du roi qui veut aller à la guerre¹⁸⁹. En ce sens, la parole des 400 prophètes annonce ce que le roi veut entendre, mais dès que Michée la répète, le roi le lui reproche manifestant ainsi qu'il sait qu'elle ne représente pas la parole de YHWH. En conséquence, la vie du roi dépend de sa capacité à *écouter* la parole de YHWH comme vraie (voir l'appel à l'écoute lancé au roi au v. 19 et au peuple au v. 28), de sorte que « Ahab's sin is not only disobedience to YHWH's word but also dismissal of it as a divine word in the first place »¹⁹⁰. La vision céleste offre au roi une chance d'échapper à la sentence de mort que la promesse ambiguë de victoire représentait, ce qu'il ignorait jusqu'ici. Donc, se rebeller contre cette révélation, c'est signer sa propre sentence de mort, au mépris du signe de la miséricorde de YHWH qu'elle constitue pour lui¹⁹¹.

Après l'agression physique de Cidqiyahou, Michée est saisi et jeté en prison sur l'ordre du roi, jusqu'à son retour de la guerre, כָּשָׁלוֹם « sain et sauf »¹⁹². Ce faisant, le « *shalom* » du roi décidera du « *shalom* » du prophète. Akhab prend donc le risque et met sa vie en jeu (v. 24-28). Le départ à la guerre témoigne dès lors de ce qu'au fond, le roi d'Israël admet que la parole de Michée puisse s'accomplir, de même que le stratagème consistant à se déguiser en soldat et à laisser le roi de Juda prendre sa place à la tête du combat, stratagème qui révèle chez Akhab la volonté de démentir la menace mortelle anticipée par le prophète (v. 30). Au début du combat, l'ordre que donne le roi d'Aram de n'attaquer que le roi d'Israël (v. 31) semble donner raison à Akhab de s'être déguisé ; pourtant la manœuvre va se révéler inutile. En effet, une flèche lancée לְחַיִּי « en son innocence » (dans le sens que le soldat ne savait pas qu'il visait le roi ?) le frappe mortellement, et la nouvelle de sa mort à la fin de la journée met fin à la guerre (v. 34-36), accomplissant ainsi les deux visions de Michée, (v. 17 et 20). Après la mort d'Akhab, l'humiliation de son cadavre (v. 38) contraste avec la mémoire de ses constructions (v. 39), symboles de son arrogance et de son idolâtrie mentionnée dès le début de sa carrière en 16,32¹⁹³.

¹⁸⁹ Voir E. TALSTRA, *The truth*, p. 370-371.

¹⁹⁰ J. T. WALSH, *Ahab*, p. 73.

¹⁹¹ Aller à la guerre signifie mépriser la miséricorde dont la révélation de Michée témoigne. Voir Jeffries M. HAMILTON, *Caught in the nets of prophecy ? The death of king Ahab and the character of God*, dans CBQ, 56 (1994), p. 649-663 (ici p. 656) ; Geoffrey D. MILLER, *The wiles of the Lord : Divine deception, subtlety, and mercy in I Reg 22*, dans ZAW, 126 (2014), p. 45-58 (ici p. 56).

¹⁹² L'intention du roi est peut-être moins de punir le prophète que d'éloigner le danger que sa parole se réalise s'il va à la guerre, voir Walter BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings* (Smyth & Helwys Bible Commentary, 9), Macon, Smyth & Helwys, 2000, p. 273 ; M. NOBILE, *1-2 Re*, p. 267.

¹⁹³ En 21,19, la parole de YHWH ne mentionne pas la Samarie ni les prostituées comme le fait le narrateur en 22,38. L'allusion à l'idolâtrie est probablement la raison pour associer ces deux éléments à la prophétie.

8.4 L'enjeu narratif

L'unique personnage présent dans ces trois épisodes (20–22) est le roi Akhab, flanqué de plusieurs prophètes qui donnent voix à la parole que YHWH lui adresse. Lorsqu'après la guerre contre Aram, au chapitre 20, le roi conclut un accord de paix avec le roi ennemi, le lecteur semble pouvoir se réjouir de son habileté diplomatique, et est porté à penser que les conseillers de Ben-Hadad avaient raison de croire que les rois d'Israël étaient miséricordieux. Pourtant, la stratégie du fils de prophètes déguisé en soldat blessé corrige cette impression, parce que le roi décide de l'abandonner à son sort malheureux au lieu de réclamer le pardon de sa faute, comme il a pardonné l'agression de Ben-Hadad. Pareillement, sous un comportement apparemment innocent par rapport aux actes meurtriers de sa femme Jézabel, la parole de YHWH (21,18-19) détecte pleinement sa culpabilité. Finalement, le roi parvient à se tromper lui-même lorsqu'en se déguisant, il prétendait échapper à la parole de YHWH par une tromperie (ch. 22). La capacité de manipulation du roi l'a toujours poussé à chercher son propre bénéfice, que ce soit dans les affaires du royaume, lorsqu'il négocie avec Ben-Hadad malgré les faveurs reçues de YHWH dans la guerre (ch. 20), ou dans ses affaires personnelles, lorsqu'il manipule sa femme et lui permet d'utiliser son autorité royale au détriment des droits légitimes de ses sujets (ch. 21). Dès lors, la flèche « innocente » qui accomplit la vision prophétique de Michée semble une métaphore de la fine ironie du narrateur dans la caractérisation d'Akhab : celui qui manipule et dissimule tombe un jour dans son propre piège.

Cette caractérisation du roi dans ce ch. 22 relie ces trois chapitres (20–22) au fil narratif dont l'objet principal est l'action progressive des prophètes de YHWH pour susciter la conversion du roi en lui annonçant les conséquences de son péché¹⁹⁴. Ainsi, à l'accusation contre le culte idolâtre inauguré par Jéroboam, le péché d'Akhab semble ajouter une dimension personnelle à l'appel à la conversion inclus dans les condamnations prophétiques. De l'appel à reconnaître que YHWH est Dieu dans les victoires contre Aram (20,13) à l'invitation à prendre en considération la parole de YHWH pour sauver sa vie (22,19-23) en passant par la dénonciation du péché commis contre Naboth (21,19), ces récits montrent que le culte n'est pas l'unique champ possible de la conversion à YHWH. Le roi Akhab, en effet, n'est pas accusé ici d'adorer Baal, mais de ne pas reconnaître YHWH et de mépriser sa parole. En dépit de la possibilité que la révélation en 22,19-22 lui offre de choisir la conversion, le roi Akhab s'obstine à faire de son désir d'aller à la guerre son idole. Bref, dans les ch. 17–22, l'activité prophétique vise toujours la conversion du roi, en sorte que face à l'unique geste de pénitence d'Akhab (voir 21,29), YHWH s'est montré miséricordieux. En ce sens, d'une certaine manière, l'histoire d'Akhab, ainsi que celle de chaque roi, semble être aussi en miniature l'histoire d'Israël.

¹⁹⁴ « La narrazione fa emergere con perizia la tensione tra insistenza divina attraverso l'invio dei profeti e l'ostinazione di un re che liberamente continua a fare il male » : V. ANSELMO, « *Fece ciò che è male* », p. 263.

9. *Le contexte narratif immédiat des miracles d'Élisée*

Après la mort du roi Akhab en 22,40, le narrateur récupère l'information selon laquelle Josaphat est devenu roi de Juda quand Akhab était encore roi d'Israël. De même, le temps de paix entre les deux royaumes, mentionné par le narrateur en 22,45, explique qu'il soit allié dans les deux guerres racontées en 1 R 22,1-38 et 2 R 3,1-27. Ensuite, la narration revient au royaume d'Israël en 22,52-54, et le roi Akhazias, fils de Akhab, est introduit, et aussitôt jugé pour idolâtrie à la suite de Jéroboam. Au verset suivant, 2 R 1,1, le narrateur informe le lecteur d'une révolte de Moab contre Israël à la mort d'Akhab, avant de reprendre sans délai le récit du règne d'Akhazias (2 R 1,2). La narration reviendra à la rébellion de Moab en 2 R 3,4-5, comme exposition d'un épisode relatant la guerre contre ce vassal rebelle. Cependant, une analyse de l'ensemble permet d'observer qu'une telle disposition favorise la formation d'une structure rhétorique concentrique. Les notices sur la conduite des rois Akhazias (1 R 22,52-54) et Yoram (2 R 3,1-3) qui précèdent chaque mention de la rébellion de Moab (en 2 R 1,1 et 2 R 3,5), forment l'un des anneaux. Au centre de la structure se trouve la succession entre les prophètes Élie et Élisée (2 R 1,2-2,25)¹⁹⁵. Le parallélisme autour de ce centre s'élargit d'ailleurs aux guerres auxquelles le roi Josaphat a participé en 1 R 22,1-40 et 2 R 3,4-27¹⁹⁶. Voici cette structure :

A. Guerre contre Aram et alliance entre Akhab et Josaphat, 1 R 22,1-40

B. Péchés d'Akhazias, fils d'Akhab, et révolte de Moab, 1 R 22,52-2 R 1,1 :

- a. Chronologie, v. 52
- b. Il fit ce qui est mal et suivit le chemin de son père et de sa mère, v. 53a
- c. Il suivit le chemin de Jéroboam, qui a fait pécher Israël, v. 53b
- d. Il servit Baal, comme faisait son père, v. 54
- e. Révolte de Moab, 2 R 1,1

C. Élie et Élisée : la succession, 2 R 1,2-2,25

B'. Péchés de Yoram, fils d'Akhab, et révolte de Moab, 2 R 3,1-5 :

- a'. Chronologie, v. 1
- b'. Il fit ce qui est mal, *seulement* non comme son père et sa mère, v. 2a
- d'. car il supprima la stèle de Baal que son père avait faite, v. 2b
- c'. *Seulement* du péché de Jéroboam qui a fait pécher Israël il ne s'en écarta pas, v. 3
- e'. Révolte de Moab, 2 R 3,4-5

¹⁹⁵ Pour l'unité littéraire entre ces deux chapitres, voir T. Raymond HOBBS, *2 Kings 1 and 2 : Their unity and purpose*, dans *SR*, 13 (1984), p. 327-334 (ici p. 331-332).

¹⁹⁶ Plusieurs éléments communs rapprochent ces deux récits, voir Nadav NA'AMAN, *Prophetic stories as sources for the histories of Jehoshaphat and the Omrides*, dans *Bib*, 78 (1997), p. 153-173 (ici p. 166).

A'. Guerre contre Moab et alliance entre Yoram et Josaphat, 2 R 3,6-27

Dans l'élément central (C.), la structure en chiasme se vérifie aussi, de sorte que la succession prophétique est située entre les derniers actes de puissance d'Élie (1,2-17) et les premiers d'Élisée (2,19-25)¹⁹⁷. Ainsi, le récit de l'enlèvement d'Élie et de la réception de son manteau par Élisée (2,1-18), qui constitue la transition entre les deux prophètes, se trouve au centre¹⁹⁸ :

A. Derniers actes d'Élie (1,2-17) (v. 18 : formule de conclusion)

B. Transition prophétique (2,1-18)

A'. Premiers actes d'Élisée (2,19-25)

Du point de vue de la succession des rois d'Israël, après le sommaire qui conclut le règne d'Akhazias en 1,18, c'est en 3,1 seulement que l'on trouve l'autre sommaire qui annonce le commencement du règne du roi Yoram, fils d'Akhab. Cet espace entre les deux règnes constitue une sorte de pause qui souligne l'importance donnée par le narrateur à la transition d'un prophète à l'autre¹⁹⁹.

9.1 Derniers actes d'Élie : (1 R 22,52–2 R 1,18)

L'exposition du récit présente une concentration de personnages qui jusqu'ici composent le répertoire des rois idolâtres : suivant le chemin de son père, de sa mère et de Jéroboam, Akhazias, le fils d'Akhab, devient roi et il « fait ce qui est mal aux yeux de YHWH » (1 R 22,52-54). Après cette exposition, le narrateur rapporte la rébellion de Moab sans mentionner de réaction d'Akhazias (2 R 1,1), ce qui semble être non seulement un indice de la faiblesse militaire de ce nouveau roi et du déclin de son règne²⁰⁰, mais encore le résultat de son comportement idolâtre à peine mentionné. En effet, Akhazias s'entête dans l'idolâtrie lorsqu'il envoie des messagers pour consulter Baal-Zeboub, dieu d'Eqrôn, afin de savoir s'il survivra à une chute (1,2). L'introduction abrupte de cette information après la notice de la rébellion de Moab semble donner à la « chute » du roi une signification aussi métaphorique vu sa décadence religieuse²⁰¹. En réponse aux « messagers du roi » envoyés consulter Baal-Zeboub, un

¹⁹⁷ Pour une analyse en détail de la structure en chiasme de 2 R 1–2, voir Jack R. LUNDBOM, *Elijah's chariot ride*, dans *JJS*, 24 (1973), p. 39-50 (ici p. 40-43).

¹⁹⁸ Une construction chiasmatique encore plus large, où tout le livre des Rois tourne autour de cette transition prophétique, a été proposée *grosso modo* par George W. SAVRAN, *1 and 2 Kings*, dans Robert ALTER et Frank KERMODE (éd.), *The literary guide to the Bible*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 146-164 (ici p. 149). Elle est reprise aussi par Jerome T. WALSH, *Style and structure in biblical hebrew narrative*, Collegeville, Liturgical Press, 2001, p. 23-24.

¹⁹⁹ Voir B. O. LONG, *1 King*, p. 27.

²⁰⁰ Voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 228.

²⁰¹ Selon M. Sweeney, « The emphasis on YHWH's power suggests that, like the lucky arrow that killed Ahab (1 Kgs 22,34), Ahaziah's fall was not entirely accidental » : Marvin A. SWEENEY, *I & II Kings : A commentary* (OTL), Louisville, Westminster-John Knox Press, 2007, p. 269.

« messenger de YHWH » s'adresse au prophète Élie et l'envoie les intercepter pour annoncer la mort du roi. L'annonce de la mort du roi est fait de sorte qu'elle semble moins une décision divine qu'une conséquence du mépris du roi vis-à-vis du Dieu de Israël (1,3-4). Ensuite le récit s'accélère grâce à l'ellipse de la rencontre entre Élie et les « messagers du roi », et en vient immédiatement au retour des mêmes messagers porteurs du message livré à Élie (1,5-6).

Dès qu'il a reconnu le prophète Élie comme étant l'auteur de l'oracle, le roi lui envoie des hommes. Le but de cette manœuvre n'est pas explicité. Veut-il mettre Élie en prison comme l'a fait son père avec le prophète Michée en 1 R 22,27 ? Entend-il le tuer comme sa mère a promis de le faire en 1 R 19,2 ? Bien que l'intention du roi ne soit pas révélée, son attitude hautaine est manifeste dans l'ordre que ses hommes donnent à Élie. En communiquant l'ordre royal *הֵרֵד* « descends », ils cherchent à s'imposer à lui alors qu'ils le reconnaissent comme un « homme de Dieu » – à moins qu'ils veuillent se moquer de lui (1,9 et 11). Ainsi, par deux fois, les envoyés du roi ne réussissent pas à se faire obéir. Au contraire, à la parole d'Élie, un feu descend du ciel et consume le chef et ses cinquante hommes (1,9-12)²⁰². La mort de ses hommes ne semble pas susciter chez le roi d'autre réaction que celle de s'obstiner à en envoyer d'autres, pour tenter de soumettre Élie à son autorité au lieu de prendre la voie de la conversion face à une telle manifestation de pouvoir de la part de l'homme de Dieu. Lorsque le troisième groupe s'approche d'Élie, le chef tombe à ses genoux et le supplie pour sa vie et celle des siens, dans un geste d'humilité face au prophète qui est aussi une rébellion vis-à-vis du roi. En effet, le chef ne demande rien au prophète, si ce n'est de considérer leur vie précieuse pour laquelle le roi n'a aucun égard puisqu'il les envoie avec la même mission que les autres troupes que le feu du ciel a consumées (1,13-14).

Cette humble reconnaissance de l'autorité du prophète révèle le comportement que le roi devrait adopter pour que sa vie soit sauvée elle aussi. Ainsi, lorsque le messenger de YHWH ordonne à Élie de descendre avec le chef, c'est à cet ordre divin et non au roi qu'il obéit. La recommandation du messenger de YHWH de ne pas avoir peur d'accompagner le chef signifie qu'il ne cherche pas à tromper Élie pour mieux le capturer ou le tuer. En tout cas, la référence à la peur pourrait être ironique vu le pouvoir dont Élie a fait preuve, mais c'est peut-être aussi une allusion à la persécution de Jézabel qu'il avait fuie par peur de mourir (1 R 19,1-3)²⁰³. En revanche, aucune réaction du roi Akhazias n'est mentionnée, ni à l'arrivée d'Élie, ni à sa parole. L'oracle communiqué à ce dernier par le messenger de YHWH (1,3) est répété pour la seconde fois au roi (1,6 et 16), accompagné d'une question qui est fondamentale aussi pour tout le cycle d'Élie : *הַמֶּלֶךְ אֵין־אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל לְדָרֹשׁ בְּדָבָרוֹ* « n'y a-t-il pas de dieu en Israël pour consulter sa parole ? » Bien que la question soit rhétorique, la réponse pourrait ne pas être univoque, étant

²⁰² Dans la dynamique de la narration, « monter » et « descendre » est un *leitmotiv* qu'unifie le récit, voir Robert L. COHN, *Convention and creativity in the book of the Kings : The case of the dying monarch*, dans *CBQ*, 47 (1985), p. 603-616 (ici p. 610).

²⁰³ Voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 232.

donné la présence d'un autel de Baal construit à Samarie par Akhab, le père d'Akhazias (voir 1 R 16,32). Ainsi, une fois que le roi cherche ailleurs un dieu pour consulter, la question d'Élie semble vouloir déclasser Baal de sa condition divine, plutôt que rappeler que YHWH est Dieu en Israël²⁰⁴. En effet, du point de vue d'Élie, pour consulter le Dieu qui a le pouvoir de guérir et de sauver la vie, il n'y a que le prophète de YHWH. C'est ce qu'illustre le salut dont a bénéficié le troisième groupe de soldats grâce à son changement d'attitude vis-à-vis d'Élie, un changement qui montre que la guérison et la vie du roi dépendaient de sa conversion. À défaut, c'est la mort du roi qui manifeste la vérité de la parole d'Élie (1,17).

9.2 Élisée entre en scène (2,1-18)

En 2,1, le narrateur annonce d'entrée de jeu qu'Élie va monter au ciel dans « la tempête ». L'article défini semble faire référence à un événement connu du lecteur. Pourtant, cette montée d'Élie au ciel crée plutôt une atmosphère de mystère, puisqu'un tel phénomène est unique dans la Bible²⁰⁵. En tout cas, l'anticipation de ce qui va se passer pour Élie – il ne va pas mourir, mais ne restera pas sur cette terre – dirige la tension du récit vers Élisée dont on sait depuis 1 R 19,16 qu'il est son successeur désigné par YHWH²⁰⁶. Le suspense portant sur l'avenir d'Élisée est encore amplifié par les deux paroles des fils de prophètes qui lui répètent que son maître va être pris par YHWH (v. 3 et 5)²⁰⁷. Élisée leur impose le silence, peut-être parce qu'il ne veut pas hâter l'inévitable afin de jouir le plus longtemps possible de la présence d'Élie. Sur cet arrière-fond, le suspense est entretenu par la triple tentative d'Élie de se débarrasser d'Élisée, rendue chaque fois en mode scénique (v. 2.4 et 6). Le lecteur s'étonne de cette résistance d'Élie à avoir son serviteur Élisée à ses côtés au moment crucial. Car il sait probablement qu'il va être pris par YHWH : veut-il être seul à ce moment-là (voir 1 R 19,3) ? Reçoit-il de vrais ordres de YHWH, ou les invente-t-il pour décourager son serviteur de le suivre ? Est-il jaloux d'Élisée, qui a été élu pour prendre sa place, ou le met-il à l'épreuve²⁰⁸ ? Quoi qu'il en soit de ce blanc sur les intentions d'Élie, Élisée confirme par serment qu'il ne se séparera pas de son maître²⁰⁹.

²⁰⁴ Voir T. E. FRETHERM, *First and second Kings*, p. 134.

²⁰⁵ Dans la disparition d'Hénok en Gn 5,24, il n'y a pas une montée au ciel, simplement « Dieu le prend ».

²⁰⁶ Voir Jan P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique : Une introduction pratique* (LiRou, 13), Bruxelles, Lessius, 2002, p. 97.

²⁰⁷ Voir Jacob LICHT, *Storytelling in the Bible*, Jérusalem, Magnes Press, 1986, p. 106-107.

²⁰⁸ Ces possibilités sont suggérées dans Mark A. O'BRIEN, *The portrayal of prophets in 2 Kings 2*, dans *ABR*, 46 (1998), p. 1-16 (ici p. 7) ; Carlos A. DA CRUZ LEANDRO, *Élie et Élisée, prophètes en transition ou collision ?*, dans Diane DU VAL D'ÉPRÉMESNIL et al. (éd.), *Les transitions de vie : Théologie positive, spéculative et pratique* (ETE, 13), Zürich, Lit Verlag, 2017, p. 43-51 (ici p. 46) ; Antonio NEPI, *Il mantello e la stanza, l'olio e la strada : Incontri e simboli di fraternità con il profeta Eliseo* (Ascolto orante della Parola), Padoue, Messaggero, 2019, p. 34.

²⁰⁹ La résilience d'Élisée ressemble à celle de Ruth à l'égard de sa belle-mère (voir Rt 1,8-16). Voir Ruth WALFISH, *Ruth and Elisha : A comparative study*, dans *JBQ*, 41 (2013), p. 236-242.

Ainsi, si l'on considère que le tour des villes est une épreuve imposée par le maître à son serviteur, la fidélité d'Élisée est dans ce cas sans défaut²¹⁰.

Ensuite, 50 fils de prophètes sont témoins de la façon miraculeuse dont les deux prophètes traversent le Jourdain, Élie ayant ouvert un passage dans les eaux avec son manteau (v. 8). Il confirme alors à Élisée qu'il sait qu'il va être pris et lui concède un dernier souhait (v. 9). Cependant, lorsqu'Élisée lui demande une *פִּי-שְׁנַיִם*, « double portion »²¹¹ de son esprit, Élie reconnaît que c'est difficile – YHWH seul étant à même de l'accorder (voir Nb 11,25)²¹² – mais qu'elle lui sera donnée s'il le voit pendant son élévation (v. 9-10). Dans ce dialogue, Élie ne semble pas avoir le souci de transmettre son ministère prophétique à Élisée, en contraste avec d'autres « passage de témoins » dans la Bible, par exemple en Gn 26,26-29 (bénédiction d'Isaac à Jacob), Nb 27,22-23 (imposition des mains de Moïse à Josué) ou 1 R 2,1-9 (recommandations de David à Salomon). Mais au moment où Élie monte au ciel, le geste d'Élisée qui déchire son vêtement – traditionnellement une expression de deuil – est aussi le signe qu'il réalise l'exigence posée par Élie pour recevoir la double portion de son esprit. Dans ces conditions, les gestes consistant à déchirer son propre vêtement puis à ramasser le manteau d'Élie, symbole de son pouvoir²¹³, sont le signe d'un changement de vêtement, signifiant l'investiture définitive d'Élisée comme prophète à la place d'Élie (v. 12-13)²¹⁴. La vision d'un *רֶכֶב־אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ* « char de feu et des chevaux de feu » (v. 11) est une autre allusion à l'Exode (Ex 3,14-15) qui s'harmonise avec l'image d'un Élie comme Moïse *redivivus*²¹⁵. Au comble de son affection envers Élie, Élisée l'appelle *אָבִי אָבִי רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו* « mon père, mon père, chars et cavalerie

²¹⁰ Voir G. HENS-PIAZZA, *1–2 Kings*, p. 234 ; M. A. SWEENEY, *I & II Kings*, p. 272 ; R. D. NELSON, *First and second Kings*, p. 159. Toutefois, selon J. P. Fokkelman, lorsqu'Élisée demande d'hériter d'une « double portion » de l'esprit d'Élie (v. 9), son insistance précédente à le suivre apparaît comme une manœuvre calculée, voir J. P. FOKKELMAN, *Comment lire*, p. 98.

²¹¹ La signification littérale, « une bouche de deux », est liée à la double portion d'héritage du premier-né, dont parle Dt 21,17. Pour d'autres solutions, voir Richard A. CARLSON, *Élisée, le successeur d'Élie*, dans VT, 20 (1970), p. 385-405 ; N. LEVINE, *Twice as much* ; Łukasz POPKO, *פִּי-שְׁנַיִם* in 2 Kgs 2,9 as a metaphor of double speech, dans RB, 125 (2018), p. 353-374.

²¹² La transmission de l'esprit semble impliquer aussi la transmission du leadership d'Élie, voir Ze'ev WEISMAN, *The personal spirit as imparting authority*, dans ZAW, 93 (1981), p. 225-234 (ici p. 232).

²¹³ Dans le contexte des récits d'Élie, le manteau peut être aussi considéré comme un symbole de la crise de son ministère (1 R 19,8-18) et un rappel de sa mission inachevée (1 R 19,19-21), voir Gene RICE, *Elijah's requirement for prophetic leadership* (2 Kings 2,1-18), dans JRT, 59 (2007), p. 1-12 (ici p. 9) ; Christina M. FETHEROLF, *Elijah's mantle : A sign of prophecy gone awry*, dans JSOT, 42 (2017), p. 199-212 (ici p. 202, 212).

²¹⁴ Foresti a suggéré comme parallèle le geste de David au moment où il apprend la mort de Saul et voit les insignes du roi décédé, en 2 S 1,11. Voir Fabrizio FORESTI, *Il rapimento di Elia al cielo*, dans RivBib, 31 (1983), p. 257-272 (ici p. 268-269). Aussi S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 246. L'investiture est maintenant définitive, en contraste avec le geste de jeter le manteau en 1 R 19,19.

²¹⁵ Voir Martinus A. BEEK, *The meaning of the expression « the chariots and the horsemen of Israel »* (2 King 2,12), dans ID., Sebastian P. BROCK et Frederick F. BRUCE (éd.), *The witness of tradition : Papers read at the joint british-dutch Old Testament conference* (OTS, 17), Leiden, Brill, 1972, p. 1-10 (ici p. 4) ; Jerome T. WALSH, *Elijah*, dans ABD, t. 2 p. 463-466 (ici p. 464).

d'Israël » (v. 12), une expression que le roi Joas lui attribuera plus tard à l'approche de sa mort (2 R 13,14).

Élisée refait ensuite en sens inverse le chemin parcouru avec Élie, en commençant pour la retransversée du Jourdain (v. 13). Au bord du fleuve, il frappe les eaux comme Élie, démontrant sa certitude confiante d'avoir reçu son pouvoir. Pourtant, l'effort d'Élisée contraste avec la facilité d'Élie pour réaliser le même geste (voir v. 8). La question qu'il formule après la première tentative – אֵיךְ יְהוָה אֱלֹהֵי אֶלְיָהוּ אֵיךְ הוּא « Où est YHWH, Dieu d'Élie lui-même ? »²¹⁶ – semble être un indice de faiblesse, dont d'autres symptômes sont la répétition du geste de frapper les eaux avant qu'elles s'ouvrent (v. 14) et la mention de la traversée du Jourdain sans qu'il soit précisé, comme au v. 8, qu'elle se fait « à pied sec ». Bref, en dépit du résultat semblable, Élisée semble avoir encore à compléter son « apprentissage » pour pouvoir jouer son rôle de prophète, puisque « the overall impression is that Elisha is not yet fully at ease with the power he wields »²¹⁷. Ensuite, lorsque les fils de prophètes s'approchent d'Élisée, leur prosternement devant lui (v. 15) atteste que la transition entre les prophètes est achevée. Toutefois, le fait qu'ils se mettent à rechercher Élie (v. 16) confirme qu'ils n'ont pas vu ce que seul Élisée a vu, peut-être en vertu d'un pouvoir prophétique dont il donnera la preuve quelques fois encore (5,26 ; 6,16 et 32 ; 8,10)²¹⁸. À leur retour, les fils de prophètes retrouvent Élisée à Jéricho, la ville par où il est passé juste avant d'aller au Jourdain avec Élie. Là, ils lui confirment – bien inutilement, d'ailleurs – la disparition d'Élie (v. 17-18).

9.3 Les premiers actes d'Élisée (2,19-25)

Le lecteur découvre en 2,19-25 le récit des premiers miracles d'Élisée, qui constitue le deuxième volet de la structure rhétorique dont l'enlèvement d'Élie est le centre. En effet, les déplacements d'Élie et d'Élisée réalisés ensemble au début du chapitre sont ensuite répétés par Élisée après le départ d'Élie. La composition chiasmatique met en relief le passage du pouvoir prophétique d'Élie à Élisée, comme le met en évidence ce bref schéma :

²¹⁶ Dans le texte massorétique, l'expression אֵיךְ הוּא « aussi lui », est séparée de ce qui précède par l'*atnah*, donc elle peut aussi être lue avec la phrase qui suit (« Lui aussi frappa les eaux », *TOB*). Cela signifie qu'Élisée ne frappa les eaux qu'une fois, insistant sur le fait que, tout comme Élie, lui aussi frappa les eaux, mais en appelant la présence divine. Voir M. NOBILE, *1-2 Re*, p. 285-286. Toutefois, l'interprétation d'un double frappe des eaux par Élisée se trouve aussi dans les anciennes versions grecque et latine, dont les manuscrits ajoutent un commentaire après le premier frappe des eaux, καὶ οὐ διέστη « et ils ne se sont pas divisés ». Voir James A. MONTGOMERY, *The book of Kings* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1951, p. 356 ; S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16-2 Kings 16*, p. 240.

²¹⁷ S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16-2 Kings 16*, p. 246.

²¹⁸ Au-delà de la dimension spirituelle, la vision peut aussi être considérée une métaphore du leadership d'Élisée, voir G. RICE, *Elijah's requirement* p. 10-12.

(v. 1-2) Guilgal – A		A' – Vers le Carmel et Samarie (v. 25)
(v. 3-4a) Béthel – B		B' – Béthel (v. 23-24)
(v. 4b-6) Jéricho – C		C' – Jéricho (v. 18-22)
(v. 7) près du Jourdain – D		D' – près du Jourdain (v. 15-17)
(v. 8) Passage du Jourdain – E		E' – Passage du Jourdain (v. 14)
(v. 9-13) Enlèvement d'Élie – F		

Le retour d'Élisée sur le chemin qu'il a parcouru quand il suivait Élie de ville en ville passant par Béthel et Jéricho (2,1-4) donne l'impression qu'il va aller jusqu'à Guilgal. Toutefois, au v. 25, Élisée continue vers le Carmel et Samarie, ce qui casse la symétrie avec la route qu'il a faite avec son maître, mais maintient l'allusion à Élie²¹⁹. En effet, en 1,1-18, Élie doit descendre de chez lui, probablement le mont Carmel, pour aller chez le roi qui est à Samarie. De plus, dans la mesure où le mont Carmel est l'endroit par excellence de la confrontation entre Élie et les prophètes de Baal (1 R 18,19) et que Samarie est le siège du baalisme promu par la famille royale, ces deux lieux relient la mission d'Élisée à celle d'Élie. Par rapport à ce qui suit, la mention de Samarie au v. 25 sert aussi de maillon pour connecter Élisée au récit de la guerre contre Moab en 3,1-27, où se trouve la dernière allusion directe à la relation entre les ministères des deux prophètes. En effet, lorsque l'armée est en marche vers Moab, un serviteur du roi atteste, pour la dernière fois dans le livre des Rois, la relation entre Élisée et Élie. Il caractérise Élisée par ces mots : *בְּרֶשֶׁפֶט אֲשֶׁר־יִצְקָן מִים עַל־יְדֵי אֱלִיָּהוּ* « fils de Shafath, qui versait l'eau sur les mains d'Élie » (3,11). Ainsi donc, le parallélisme entre l'itinéraire d'Élie et celui d'Élisée qui organise le récit de 2,1-25 de façon symétrique, a pour fonction rhétorique d'assurer le lien entre les deux prophètes, en confirmant ainsi le changement de leadership prophétique, conformément à la parole de YHWH à Élie sur la montagne (voir 1 R 19,16b).

10. Conclusion

Dans ce parcours de lecture synchronique de l'histoire du royaume d'Israël proposé jusqu'ici (de 1 R 12 à 2 R 2), j'ai cherché à montrer que les interventions prophétiques sont à lire comme des appels à la conversion, même quand ces oracles ont la forme d'une condamnation. Dès que la conduite du roi est qualifiée par le narrateur comme « ce qui est mal aux yeux de YHWH », elle représente une menace pesant sur l'alliance, créant une situation de conflit. En effet, selon le cadre idéologique qui sous-tend le monde du récit, le problème qui déclenche l'action est constitué par l'idolâtrie promue par le roi. La violation de la Loi de Moïse

²¹⁹ Voir J. T. WALSH, *Style and structure*, p. 106-107. Bien qu'elle soit imparfaite, la symétrie du récit garde sa valeur rhétorique, voir Shimon BAR-EFRAT, *Some observations on the analysis of structure in biblical narrative*, dans VT, 30 (1980), p. 154-173 (ici p. 170-172).

qui fait de l'idolâtrie le « moment déclencheur »²²⁰ de l'intrigue est d'une certaine façon manifestée à l'avance en 1 R 2,3-4, lorsque David avant de mourir instruit son fils Salomon :

וְשָׁמַרְתָּ אֶת־מִשְׁמַרְתּוֹ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִלְכֹּת בְּדַרְכָּיו לְשָׁמֵר חֻקֹּתָיו וּמִצְוֹתָיו וְעֲדוּתָיו בְּתוֹרַת מֹשֶׁה לְמַעַן תִּשְׁפִּיל אֶת כָּל־אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה וְאֶת כָּל־אֲשֶׁר תַּפְנֶנָּה שָׁם : לְמַעַן יָקִים יְהוָה אֶת־דְּבָרוֹ אֲשֶׁר דִּבֶּר עָלֶי לֵאמֹר אִם־יִשְׁמְרוּ בְּנֵיךָ אֶת־דְּרָכָם לִלְכֹּת לִפְנֵי בְּאֻמַּת כָּל־לְבָבָם וּבְכָל־נַפְשָׁם לֵאמֹר לֹא־יִכָּרֵת לָךְ אִישׁ מֵעַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל

Garde les instructions de YHWH, ton Dieu, pour marcher dans ses chemins, pour garder ses ordonnances, ses commandements, ses jugements et ses lois, comme il est écrit dans la Torah de Moïse, afin de réussir dans tout ce que tu feras et partout où tu te tourneras ; pour que YHWH accomplisse sa parole qu'il m'a parlée, en disant : « Si tes fils gardent leur chemin pour marcher devant moi avec fidélité, de tout leur cœur, de toute leur âme, il ne manquera pas pour toi un homme sur le trône d'Israël ».

Puisque la divinité à qui Israël doit son existence est YHWH, la violation de la Loi de Moïse par l'idolâtrie a des conséquences complexes. Dès la fin de l'histoire de Salomon, son infidélité à l'alliance provoque la division du royaume, présentée par le prophète Ahiyya comme la conséquence de son idolâtrie (1 R 11,4-8). Mais cela n'entraîne pas la fin de la dynastie grâce à la parole de YHWH à David (1 S 7,11-16). C'est en vertu de cette promesse et de la fidélité de David que Roboam gardera une tribu (1 R 11,11-13 et 36), malgré l'infidélité de Salomon. La même dynamique se répète ensuite avec Jéroboam dans le royaume d'Israël : YHWH promet à Jéroboam une maison stable comme celle de David (1 R 11,37-38), mais d'abord il doit remplir la condition d'être fidèle à l'alliance²²¹. Toutefois, il n'est pas respectueux du pacte et le prophète Ahiyya lui annonce les conséquences, encore plus graves que celles de l'infidélité de Salomon. En effet, il n'est plus seulement question de diviser le royaume tout en en conservant une partie pour le successeur du roi, comme ce fut le cas avec Salomon. Selon l'oracle d'Ahiyya, le résultat de l'infidélité de Jéroboam à l'alliance est d'abord la destruction de sa dynastie (1 R 14,7-11), mais aussi le futur du royaume (1 R 14,12-16). En résumé, c'est cette dynamique qui configure le prophète comme le porte-parole de YHWH (dont l'oracle correspond à l'action transformatrice), suite à la violation de l'alliance (qui tient lieu de complication de l'intrigue).

L'intervention du prophète développe alors une stratégie qui se répète et qui produit les mêmes effets narratifs chez le lecteur. Chaque fois qu'un prophète de YHWH délivre une parole de condamnation d'un roi idolâtre, il pose pour ainsi dire une « bombe à retardement ». Le fait

²²⁰ « C'est le moment dans lequel le conflit ou le problème apparaît pour la première fois et suscite l'intérêt du lecteur » : J.-L. SKA, « *Nos pères nous ont raconté* », p. 27.

²²¹ La promesse inconditionnelle faite à David en 1 S 7,5-16 d'une dynastie éternelle (v. 16) est devenu conditionnelle lorsqu'elle a été répétée à Salomon (1 R 2,3-4 ; 8,25-26 ; 9,4-5) et lorsqu'elle est offerte ensuite à Jéroboam (1 R 11,38), voir E. Theodore MULLEN, *The sins of Jeroboam : A redactional assessments*, dans CBQ, 49 (1987), p. 212-232 (ici p. 215-216). Pourtant, puisque la promesse d'une dynastie à Jéroboam est comparée à celle de David, elle pourrait être déclarée aussi éternelle et inconditionnée, pour autant qu'il soit fidèle comme David. Dès lors, « the choice which Jeroboam makes will have profound consequences for the future Israel » : Gary N. KNOPPERS, *Two nations under God : The deuteronomistic history of Solomon and the dual monarchies*, t. 1 : *The reign of Solomon and the rise of Jeroboam* (HSM, 52), Atlanta, Scholars Press, 1993, p. 203.

d'anticiper dans l'oracle les conséquences catastrophiques que l'idolâtrie va provoquer a pour effet d'augmenter le suspense en poussant le lecteur à souhaiter que la bombe puisse être désamorcée, avant qu'il ne soit trop tard, par la conversion du roi suite à la menace de châtement de la part de YHWH. Avant cela, la tension narrative se maintient tant que l'un des deux dénouements rendus possibles par la parole des prophètes ne s'est pas concrétisé : soit la conversion du roi et du peuple, soit la destruction de la maison royale et, dans le futur, du royaume.

Ainsi, par rapport au péché de Jéroboam caractérisé par le culte des images (Ex 20,4), le baalisme d'Akhab approfondit l'infidélité à YHWH, parce qu'il introduit d'autres dieux (Ex 20,3). Dans ce contexte, par l'atmosphère exodique des récits d'Élie, le narrateur accentue l'impression que le roi et le peuple ont oublié YHWH et ses prodiges d'antan. Dès lors, après que le feu est tombé du ciel au mont Carmel, la reconnaissance par le peuple que « YHWH est Dieu » semble manifester qu'il a besoin de nouveaux signes du pouvoir de YHWH (1 R 18). Toutefois, reconnaître que YHWH est Dieu signifie surtout accepter que sa force réside dans sa tendresse et non dans l'imposition violente, une leçon que Élie refuse à apprendre (1 R 17 et 19), mais va lui coûter cher : il va être substitué par Élisée, tandis que d'autres prophètes prennent le relais dans les questions importantes du royaume (ch. 20 et 22). Ainsi, dans l'invitation que le prophète anonyme lance à Akhab pour qu'il « connaisse » YHWH lorsque s'accomplira la victoire contre Aram (1 R 20), on perçoit un écho du récit d'Ex 14, où YHWH manifeste son pouvoir pour que le Pharaon « connaisse » qu'il est Dieu. Pourtant, Akhab est invité à reconnaître que YHWH est Dieu grâce à sa générosité, en lui donnant victoire contre ses ennemies et non en lui envoyant ses « fléaux » (voir Ex 9,14).

Au demeurant, l'infidélité à l'alliance n'est pas seulement caractérisée, dans le livre des Rois, par le culte aux idoles, mais aussi par un éventail plus vaste qui prend en compte l'injustice et la convoitise. C'est dans le récit de la vigne de Naboth (1 R 21) qu'apparaît plus clairement cet aspect. Là, les actions perverses contre Naboth commencent par un mépris de la Loi, que ce dernier entendait bien respecter, et se terminent par un meurtre. Enfin, les accusations prophétiques contre les rois semblent montrer que l'idolâtrie passe de la réalisation des images sculptées – de YHWH ? – (Jéroboam) à l'« oubli » qu'il est le Dieu d'Israël (Akhab), comme le montre les récits qui racontent la mort des rois Akhab et son fils Akhazias. Ainsi, le récit où le roi Akhab s'obstine à aller contre la parole de YHWH et meurt est emblématique de la méconnaissance de YHWH. Le récit qui se termine par la mort de son fils Akhazias manifeste encore une fois cet oubli de YHWH : Élie ne le lui rappelle-t-il pas quand, après avoir appris qu'il a consulté Baal-Zeboub pour savoir si son infirmité était mortelle ou pas, il lui dit : « N'y a-t-il pas de dieu en Israël pour consulter sa parole ? » (2 R 1,16)

Bref, la problématique qui assure la cohésion de l'ensemble des récits étudiés jusqu'ici et permet de créer une tension narrative sans cesse relancée semble justifier notre hypothèse de travail. Elle est fondée sur la présence d'une intrigue articulée autour du péché des rois, dont l'action transformatrice correspond à l'action des prophètes en tant que représentants de YHWH

et défenseurs de l'alliance de celui-ci avec Israël. Dans un tel contexte, en tant qu'action de YHWH, le miracle n'est pas seulement un moyen général de valider la parole prophétique. Il soulève aussi la question de savoir pourquoi il est raconté et quel rôle précis joue ce récit dans le contexte particulier où il se trouve. En effet, au regard humain, un miracle ou un signe prophétique semble supérieur à la parole : c'est ainsi que la femme de Sarepta, après la réanimation de son enfant par Élie, reconnaît à son propos que « la parole de YHWH est vraiment dans ta bouche » (1 R 17,24). Ainsi, avant de pouvoir interpréter la fonction narrative des miracles d'Élisée, une lecture serrée de la séquence des récits de miracles en 2,19-25 et 4,1-6,7 s'avère indispensable. C'est cette lecture qui est proposée dans les chapitres suivants.

CHAPITRE II

ÉLISÉE, L'APPRENTI PROPHÈTE (2 R 2,19-25)

La traversée du Jourdain réalisée par le geste de frapper l'eau avec le manteau d'Élie a été le premier acte de puissance d'Élisée. Le récit suivant en tant qu'une prolongation de cette première heureuse expérience du pouvoir prophétique, manifeste l'enthousiasme du nouveau prophète. Par l'empressement à agir de façon miraculeuse en faveur de la vie des habitants de toute une ville, la figure d'un homme d'action soucieux du bien commun commence à se dessiner dans ce petit récit. Dès lors, dans la mesure où les premières actions d'un personnage peuvent avoir une fonction programmatique pour toute son histoire, il n'est pas exclu que l'assainissement de l'eau, qui assure la vie à la population de Jéricho de façon durable, puisse anticiper quelque aspect du rôle d'Élisée dans le reste du récit. Toutefois, la vignette suivante marquée par la moquerie des enfants (v. 23-25) vient nuancer l'enthousiasme initial, parce qu'elle provoque une ambiguïté concernant le pouvoir prophétique d'Élisée.

Bien qu'Élisée prenne une part fondamentale aux événements relatés dans le récit suivant (3,1-27), l'histoire de la guerre entre Israël et Moab interrompt la séquence des miracles d'Élisée, notamment ceux qui prennent la forme de « fioretti » et qui font l'objet de cette étude. Toutefois, l'épisode n'est pas isolé du contexte des premiers actes du nouveau prophète et il fonctionne bien pour compléter le parallélisme avec 1 R 22,1-38 dans une formation en anneaux autour de la transition prophétique, comme cela a été signalé plus haut. Enfin, si dans cet épisode l'apparition de l'eau dans le désert peut être comptée comme un vrai miracle, l'ambiguïté de l'issue de la guerre fait planer un doute sur la réalisation de l'annonce de victoire (3,16-17). Il faudra donc se poser la question de savoir quel effet a ce récit sur la caractérisation initiale du prophète et sur l'agencement des actes de puissance qui se suivent. C'est ce que l'on analysera dans un excursus à la fin du chapitre.

1. *L'assainissement de l'eau (2,19-22)*

Dans cet épisode, la vie dans la ville est menacée à cause de l'eau mauvaise et Élisée prend immédiatement une initiative pour sauver la situation, dès que les gens du lieu l'ont informé du problème. Le nom de la ville n'est pas cité dans le récit, mais clairement indiqué dans l'épisode précédent au v. 18 comme la ville de Jéricho, et les personnages sont seulement Élisée et le personnage collectif « les gens de la ville ».

1.1 Texte, unité et structure

2,¹⁹Et les hommes de la ville dirent à Élisée : « Voici, je te prie, la résidence dans la ville est bonne, comme monseigneur [le] voit, mais les eaux sont mauvaises et la terre cause stérilité²²² ». ²⁰Il dit : « Apportez-moi une écuelle neuve et mettez-y du sel ». Et ils [la] lui apportèrent. ²¹Il sortit vers la source des eaux, il y jeta du sel et dit : « Ainsi a dit YHWH : J'assainis ces eaux, il ne viendra plus de là ni mort ni stérilité ». ²²Et les eaux furent assainies jusqu'à ce jour, selon la parole qu'Élisée avait prononcée.

La brièveté du récit impose une articulation très simple, où tout est réduit au minimum. Le début du récit est clairement marqué par le dialogue entamé par les « hommes de la ville » avec Élisée (v. 19), juste après sa réponse aux « fils de prophètes » qui clôturaient le dialogue précédent (v. 18). Dans la mesure où le cadre temporel et spatial n'a pas changé – ce qu'indique déjà la forme narrative du verbe hébraïque, le *wayyiqtol* וַיִּאְמְרוּ « et ils ont dit », impliquant une succession de l'action –, la ville ici est encore Jéricho²²³. Ainsi, le récit déclenche immédiatement la complication, quand les hommes parlent au prophète du problème de la ville, un problème qu'il peut constater lui-même. Sans délai, Élisée demande des objets et réalise des gestes qui constituent l'action transformatrice. L'assainissement des eaux annoncé par le narrateur confirme le succès de l'action prophétique d'Élisée qui a résolu le problème de départ. Ainsi, la structure narrative est réduite à l'essentiel tandis qu'une action unifiée fait l'objet d'un récit, selon le canevas ci-dessous²²⁴. C'est sur cette base que l'on développera l'analyse narrative du récit.

Complication :	Les hommes parlent au prophète, v. 19
Action transformatrice :	Élisée demande des objets et réalise des gestes, v. 20-21
Résolution :	L'assainissement des eaux, v. 22

²²² Les traducteurs ne sont pas d'accord quant à la signification précise de מְשַׁכֵּלָה. HALOT, n. 1492 traduit ce mot par « cause an abortion », tandis que DCH, t. 8, p. 353, §1b et 4 préfère le double sens de « bereave of children, make childless » et « be unproductive, infertile ». Certains commentateurs traduisent par avortement ou mortinatalité, voir M. COGAN et H. TADMOR, *2 Kings*, p. 36 ; M. A. SWEENEY, *I & II Kings*, p. 266.

²²³ En effet, dans le cadre du récit, la permanence du séjour d'Élisée à Jéricho a été désignée par le verbe יָשָׁב « demeurer » (v. 18), une allusion au fait qu'il attend que les fils de prophètes soient revenus de leur quête. Donc, c'est à la faveur de ce séjour plus long que les « hommes de la ville » viennent auprès d'Élisée pour lui parler des avantages de demeurer là-bas, parce qu'il en a fait l'expérience (v. 19a). Dans ce sens, le participe du verbe רָאָה « voir » renforce encore le sens de la durée de sa permanence sur place.

²²⁴ La structure narrative selon le modèle quinaire classique appliqué aux récits bibliques est présenté par Robert C. CULLEY, *Studies in the structure of hebrew narrative* (Semeia.Sup), Philadelphia, Fortress Press, 1976, p. 72-75 ; D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 55-60. Lorsque, dans un récit, une étape du schéma quinaire fait défaut, il se produit un blanc qu'il revient au lecteur de combler. Ici, manquent les étapes « situation initiale » ou « exposition » et « situation finale ».

1.2 Analyse du récit

1.2.1 Les hommes avertissent le prophète (v. 19)

Le narrateur fait l'économie d'une exposition et met immédiatement Élisée en dialogue avec le personnage collectif que sont « les hommes de la ville ». Ces gens ne sont pas caractérisés comme des « fils de prophètes » – bien que dans la ville certains fassent partie de ce groupe (voir 2,15) – et le narrateur ne précise pas qui ils sont. Ils parlent avec politesse : celle-ci est soulignée au début par la particule *נָא* « je te prie » et ensuite par le titre qu'ils donnent à Élisée, *אֲדֹנָי* « monseigneur », sans lui attribuer aucun qualificatif qui le caractérise comme prophète. Ils font l'éloge de la ville de façon à impliquer Élisée dans leur point de vue, comme indique l'expression *הִנֵּה-נָא* « voici, je te prie », tout en suggérant que leur interlocuteur partage leur opinion *כַּאֲשֶׁר אֲדֹנָי רָאָה* « comme monseigneur voit »²²⁵. Pour le lecteur, la raison pour laquelle ces hommes s'adressent à Élisée en parlant de leur ville d'une manière flatteuse n'est pas claire, car il n'est connu que des fils de prophètes. Cette ellipse a un autre effet : les intentions des gens de la ville restent inconnues au lecteur, même si, ensuite, celui-ci perçoit qu'ils semblent croire qu'Élisée dispose de quelque pouvoir spécial, bien que rien ne laisse suggérer comment il pourrait être mis en œuvre.

En effet, sans avancer aucune requête, les gens de la ville ajoutent une observation sur le mal qui afflige celle-ci : *וְהַמַּיִם רָעִים וְהָאֲרֶז מְשַׁכֵּלֶת* « mais les eaux sont mauvaises et la terre cause stérilité » (v. 19b). La logique syntaxique permet de donner des valeurs différentes aux deux *waw* introduisant les deux phrases nominales prédicatives²²⁶. La première a un sens adversatif, car elle oppose le *טוֹב* « bon » de la proposition précédente (« résider en ville est bon ») au *רָעִים* « mauvaises » qualifiant les eaux. La deuxième a plutôt le sens d'une conjonction consécutive, « par conséquent ». Donc, la mauvaise qualité de l'eau est présentée comme explication de la *מְשַׁכֵּלֶת* « ce qui cause stérilité », tandis que la mention de la terre implique que ce manque de fécondité touche l'ensemble de la vie naturelle, dans la mesure où le mot *אֲרֶז* « terre » peut être compris au sens large de terre cultivable avec ses habitants, ce qui fait percevoir la gravité du mal qui afflige la ville. On peut comprendre ainsi pourquoi Élisée se contente d'assainir les eaux : c'est là le seul problème dont les répercussions affectent la terre (v. 21)²²⁷. Or, cette situation contredit clairement l'idée que la ville est un lieu agréable pour y demeurer. Sans fécondité, en effet, il n'y a pas de futur possible. En ce sens, l'image positive que les interlocuteurs d'Élisée donnent de la ville est un euphémisme ironique, destiné sans doute à attirer sa pitié.

Malgré tout, les hommes parlent à Élisée sans demander directement son secours. En fait, ils ne s'adressent pas à lui en l'appelant prophète ou « homme de Dieu » et l'on ne sait même pas s'ils le reconnaissent comme tel ou s'ils attendent de lui une quelconque démonstration de

²²⁵ Voir A. BERLIN, *Poetics*, p. 91.

²²⁶ Voir J.-M., §168a.

²²⁷ Voir I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 174.

puissance. Dans d'autres récits où l'autorité prophétique d'Élisée est reconnue par la personne qui s'adresse à lui, on note aussi l'absence de toute demande de secours, même quand il y a un cri de supplication (4,1 et 40 ; 6,5). Dès lors, c'est probablement la méconnaissance du pouvoir dont est capable Élisée, plutôt que « fear and admiration towards the Man of God »²²⁸ qui peut expliquer le mieux l'absence de requête directe. En plus, le titre « monseigneur » que l'on retrouve ailleurs dans les récits d'Élisée pour s'adresser au prophète est une simple marque de respect²²⁹. Aussi, pour autant qu'il soit possible de tirer une conclusion de cette façon de faire des gens de la ville, il semble qu'elle relève davantage de la diplomatie que de la distance sacrée due à l'égard d'Élisée et du pouvoir qu'il vient de recevoir.

1.2.2 *Élisée demande des objets et réalise des gestes (v. 20-21)*

Dans la suite du récit, au moyen de la simple demande qu'Élisée adresse à ceux qui l'interpellent, le narrateur montre qu'il est prêt à agir et qu'il a déjà son plan. Sans poser de questions ni dire quoi que ce soit de la situation qu'on lui a décrite, en effet, il demande une écuelle neuve et du sel. Comme le lecteur ne peut pas identifier la raison pour laquelle Élisée réclame des choses sans lien apparent avec le problème qu'on lui a décrit, sa *curiosité* est éveillée. De plus, il se demande comment le sel, un élément qui est signe de stérilité (Dt 29,22 ; Jg 9,45) et de mort (Gn 19,26 ; So 2,9) et qui normalement altère l'eau, comme il en va de la mer Morte, peut servir la cause des habitants de la ville. En revanche, en dehors du cadre du récit, le caractère étrange de la demande de sel peut être atténué par le sens symbolique que cet élément a dans différents contextes de la culture et de la tradition religieuse en Israël, sens probablement inspiré par sa capacité naturelle de purification et de conservation de la nourriture²³⁰. Dans le cas où les vertus purificatrices seraient envisagées par Élisée, l'écuelle neuve doit garantir que le sel ne sera pas contaminé par le récipient utilisé. Par conséquent, même si elle amorce la curiosité du lecteur avisé, au courant de la symbolique des choses demandées, l'étrangeté de la requête d'Élisée n'est pas pour autant éliminée. Après tout, et

²²⁸ Alexander ROFÉ, *The prophetic stories : The narratives about the prophets in the hebrew Bible, their literary types and history*, Jérusalem, Magnes Press, 1988, p. 16.

²²⁹ Les occurrences du titre « monseigneur » attribué à Élisée dans une relation de soumission se trouvent sur les lèvres de Guéhazi en 5,20 et 22 et d'un serviteur anonyme en 6,15. Dans tous les autres cas, c'est la révérence respectueuse qui s'exprime ainsi (2,19 ; 4,16 et 28 ; 8,12)

²³⁰ Le sel est jeté sur l'offrande afin de la purifier de sa condition profane (Lv 2,13 et Ez 43,24). L'autre valeur symbolique du sel est l'association métaphorique à la pérennité de l'alliance de YHWH dans l'expression « alliance de sel » (Nb 18,19 et 2 Ch 13,5). De plus, il existe probablement une croyance ancienne selon laquelle les enfants doivent être arrachés aux esprits mauvais en leur appliquant du sel juste après leur naissance, voir Theodor H. GASTER, *Myth, legend and custom in the Old Testament : A comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*, 2 t., New York, Harper Torchbooks, 1975, t. 2, p. 516. C'est la croyance qui sous-tend Ez 16,4-5, où il est dit métaphoriquement que la ville de Jérusalem, à sa naissance, לֹא הָיְתָה לְחֶלֶם « n'a pas été salée dans le sel », voir John B. TAYLOR, *Ezekiel (TOTC)*, Nottingham, InterVarsity Press, 1969, p. 86 ; Steven TUELL, *Ezekiel (UBOT)*, Grand Rapids, Baker Books, 2012, p. 87-88. Ainsi, la métaphore d'Ézéchiél est-elle la plus proche de la signification que pourrait avoir le geste Élisée : à l'endroit où jaillissait l'eau qualifiée de « mauvaise » (v. 21), donc à sa « naissance », le sel est jeté.

contrairement à ce que certains auteurs proposent²³¹, la valeur symbolique des éléments demandés ne permet pas d'imaginer que le prophète s'apprête à accomplir une sorte de rituel magique, d'autant plus que l'oracle dira que ce qui purifie l'eau est la parole de YHWH.

Cela dit, la demande d'Élisée a pour effet d'impliquer d'une certaine façon les « hommes de la ville » dans la solution à leur problème. C'est en effet l'obéissance de ceux qui apportent le sel et l'écuelle qui permet à Élisée d'agir en leur faveur : son action est certes purificatrice mais elle ne l'est qu'après qu'on a répondu activement à sa parole. Ces conditions une fois remplies, Élisée qui se tient déjà auprès de la source d'eau prononce l'oracle de YHWH qui l'assainit. En l'entendant, on apprend que ce qu'avaient dit les « hommes de la ville » a un sens plus large, parce que, de ces eaux, *לֹא־יִהְיֶה מָשֶׁם עוֹד מָוֶת וּמִשְׁכָּלֶת* « il n'en viendra plus ni mort ni stérilité ». L'oracle d'Élisée interprète ce que lui ont dit les gens au v. 19 en mettant en relation l'eau et la mort : les eaux mauvaises apparaissent ici clairement comme la raison pour laquelle la terre cause stérilité, et par conséquent, est porteuse de mort. Dès lors, en ajoutant la mention de la mort, l'oracle d'assainissement de l'eau manifeste la portée du pouvoir prophétique confié à Élisée. Qui plus est, la mention de la stérilité et de la mort en rapport avec la ville de Jéricho rappelle au lecteur la malédiction lancée par Josué sur qui osera la reconstruire (voir Jos 6,24), et ce lien intertextuel confère davantage d'importance au geste prophétique d'Élisée²³². Bien que le lien entre sa parole et la malédiction de Josué ne soit pas souligné par le narrateur – comme c'est le cas en 1 R 16,34 lors de la reconstruction de la ville par Hiel de Béthel – la proclamation de l'oracle qui assure la vie à la ville porte le lecteur à associer ces deux paroles prophétiques antithétiques : la parole de malheur de Josué et la parole de bonheur prononcée par Élisée. Ainsi, après que la mort des fils de Hiel a attesté que la malédiction des descendants du bâtisseur de la ville de Jéricho était valide, c'est par l'assainissement de l'eau que l'on apprend que YHWH annule par Élisée ce qu'il avait dit par Josué²³³.

1.2.3 Assainissement des eaux (v. 22)

Le narrateur enregistre alors le résultat de l'action d'Élisée en assimilant la parole de ce dernier à l'oracle de YHWH : *כְּדִבְרֵי אֱלִישָׁע אֲשֶׁר דִּבֶּר* « selon la parole qu'Élisée avait prononcée ». Voilà qu'en remplaçant YHWH par Élisée – l'auteur du message par son messager – le narrateur ne se contredit pas, il montre le « point de vue raconté » des gens de la ville. Ils ont bénéficié de l'assainissement de l'eau, c'est ainsi qu'ils témoignent ensuite que la parole d'Élisée dispose d'un tel pouvoir. L'écho de son prestige est tel qu'il est encore explicite dans

²³¹ Certains auteurs interprètent le geste d'Élisée comme un rituel magique, voir J. GRAY, *I & II Kings*, p. 427 ; A. ROFÉ, *The prophetic*, p. 17 ; R. D. NELSON, *First and second Kings*, p. 161 ; R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 96. Contre cette opinion, voir R. R. HUTTON, *Magic or street-theater?*, p. 249 ; V. FRITZ, *1 & 2 Kings*, p. 237 ; S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 247.

²³² Voir R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 98.

²³³ Voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 247.

la phrase relevant cette fois du point de vue du narrateur, וַיִּרְפוּ הַמַּיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה « Et les eaux furent assainies jusqu'à ce jour ». Ce faisant, ce dernier renvoie le lecteur au moment où le récit est écrit (« ce jour »), en l'assurant de la permanence de l'efficacité de la parole d'Élisée et pour souligner le prestige qu'il a acquis²³⁴.

1.3 Conclusion

Le bref récit s'achève sans que les gens de la ville réagissent à la manifestation du pouvoir d'Élisée²³⁵ – à la différence de ce qui se passe avec les fils de prophètes dans l'épisode précédent (2,15). Mais en adoptant leur point de vue raconté, le narrateur confirme qu'ils reconnaissent que la parole d'Élisée a été efficace. Ainsi, au regard des gens de la ville, la parole d'Élisée se confond avec celle de YHWH et son pouvoir apparaît comme identique à celui de la parole divine. Bien qu'il soit clair que le bénéfice de la vie lié à l'assainissement de l'eau est si grand que Dieu seul peut l'accorder, la coïncidence du pouvoir d'Élisée avec le pouvoir divin est, pour le lecteur comme pour le prophète lui-même, une réalité nouvelle qui vient de se révéler.

2. *La moquerie des petits jeunes (2,23-25)*

Dans la vignette qui suit, on reconnaît aisément Élisée dans le personnage anonyme en marche vers Béthel et qui est identifié seulement par le pronom personnel, celui-ci renvoyant à ce qui précède immédiatement. Le personnage collectif « les petits jeunes » qui suit Élisée en se moquant de son apparence vient troubler sa marche, chose qu'il lui est difficile de supporter sans réagir. Ainsi, le chemin d'Élisée vers Béthel crée un contraste avec la protection de la vie, assurée auparavant par l'assainissement de l'eau.

2.1 Texte, unité et structure

2,²³Il monta de là à Béthel. Il montait par le chemin quand des petits jeunes sortirent de la ville et se moquèrent de lui et dirent : « Monte, chauve ! Monte, chauve ! » ²⁴Il se retourna, il les vit et les maudit au nom de YHWH. Et deux ourses sortirent du bois et déchirèrent parmi eux 42 enfants. ²⁵Il alla de là au mont Carmel, et de là il revint à Samarie.

Comme cela a déjà été montré, ce dernier épisode du chapitre 2 s'enchaîne au précédent grâce à la mention du déplacement effectué par Élisée. Ses bornes sont marquées par les verbes de mouvement מָשָׁה « il monta de là » (v. 23) au début, וַיֵּלֶךְ מָשָׁה « il alla de là » (v. 25a) et וַיָּשָׁב « et de là il revint » (v. 25b) à la fin. La situation initiale de cette petite histoire campe donc Élisée en chemin vers Béthel. La complication est déclenchée par la moquerie des petits jeunes et provoque la malédiction prononcée par Élisée. Ensuite, sortent du bois deux ourses et déchirent 42 enfants d'entre eux : telle est l'étonnante résolution du récit. Le voyage final vers le Carmel et Samarie reprend la situation initiale où Élisée va d'une ville à une autre. Ainsi,

²³⁴ Voir V. FRITZ, *1 & 2 Kings*, p. 238.

²³⁵ Voir Robert L. COHN, *2 Kings* (BO), Collegeville, Liturgical Press, 2000, p. 16.

bien que le récit soit très bref, la structure quinaire classique est complète et sert de base à l'analyse narrative du récit :

Situation initiale :	En chemin vers Béthel, v. 23a
Complication :	La moquerie des petits jeunes, v. 23b
Action transformatrice :	Malédiction d'Élisée, v. 24a
Résolution :	Deux ourses déchirent 42 enfants, v. 24b
Situation finale :	Le voyage final au Carmel puis à Samarie, v. 25

2.2 Analyse du récit

2.2.1 En chemin vers Béthel, moquerie des petits jeunes (v. 23)

La situation initiale du récit est constituée par la mention du déplacement du prophète et l'action est déclenchée par la moquerie contre Élisée lancée par des קטנים וְעַרְיִים « petits jeunes », sans que ne soient donnés ni le sens de cet acte de dérision, ni la motivation de ces garçons²³⁶. En raison de ces blancs du récit, c'est là que l'on cherche d'ordinaire les motifs permettant de justifier la réaction énergique du prophète à la moquerie, si tant est qu'elle puisse se justifier. Ainsi, nous allons passer en revue les problèmes suscités par les jeunes et leurs paroles, en commençant par le lieu d'où ils sortent. Si, d'un côté, il est naturel de penser que les jeunes sortent de Béthel, la ville où Élisée se rend (v. 23), d'un autre côté, il n'est absolument pas exclu qu'il s'agisse d'habitants de la ville de Jéricho, d'où Élisée vient se sortir (מִשָּׁם « de là »). Un argument plaidant en faveur de Jéricho peut se trouver dans la description du geste d'Élisée, וַיִּפֹּן אַחֲרָיו « il se tourna derrière lui » (v. 24), lequel indiquerait un mouvement vers la ville d'où il sort plutôt que vers l'endroit où il va²³⁷. En conséquence, si on pouvait interpréter l'impératif עֲלֵה « monte » au sens de « monte d'ici », cela produirait une expression d'effronterie du type : « Va-t'en ! » Toutefois, ici la préposition מִן n'accompagne pas le verbe עֲלֵה, comme dans les autres occurrences de cette expression (Voir Nb 16,24 et 27 ; 2 S 2,27 ; 1 R 15,19 ; 2 R 12,19 ; Jr 7,5)²³⁸.

²³⁶ Les קטנים וְעַרְיִים « petits jeunes » (v. 23) sont vraiment jeunes, ils sont ילדים « enfants » (v. 24). Ainsi, pour identifier le groupe des moqueurs d'Élisée, ces deux termes sont utilisés comme synonymes. Toutefois, les auteurs qui n'adoptent pas cette interprétation semblent influencés par la rigueur du châtement de la moquerie, de sorte que « Understanding the mockers as older than "small boys" mitigates the severity of their punishment spurred by Elisha and YHWH » : Julie F. PARKER, *Valuable and vulnerable : Children in the hebrew Bible, especially the Elisha cycle* (BJS, 355), Providence, Brown Judaic Studies, 2013, p. 92-93.

²³⁷ Voir Fred E. WOODS, *Elisha and the children : The question of accepting prophetic succession*, dans *BYU Stud*, 32 (1992), p. 47-58 (ici p. 49) ; Y. SHEMESH, *The Elisha stories*, p. 11 ; R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 99.

²³⁸ Voir M. COGAN et H. TADMOR, *2 Kings*, p. 38 ; Y. SHEMESH, *The Elisha stories*, p. 12.

On pourrait encore ajouter que le comportement poli des gens de Jéricho au v. 19 n'est pas incompatible avec la façon de parler des jeunes (v. 23)²³⁹, justement parce que ce sont des jeunes. Pourtant, on peut opposer à cet argument la logique naturelle du texte, car des habitants de la ville qui vient d'être bonifiée par le prophète n'ont pas de raison de l'expulser de leur ville²⁴⁰. Dès lors, ces arguments ne sont pas décisifs pour trancher la question du lieu d'où proviennent ces jeunes. Le mouvement de se tourner en arrière peut facilement s'expliquer par le fait que le prophète est en train de marcher, tandis que les jeunes qui se moquent de lui le suivent sur le chemin. D'ailleurs, du point de vue de la structure parallèle des récits mise en lumière plus haut, le fait que le prophète soit à Béthel semble important pour le contexte de la succession prophétique. En effet, c'est de Béthel qu'un groupe des fils de prophètes était sorti (וַיֵּצְאוּ) pour lui parler quand il était avec Élie en 2,3-4 ; ici c'est un groupe de jeunes qui sortent (וַיֵּצְאוּ), probablement de la même ville²⁴¹.

Quant à la moquerie que profèrent les jeunes à l'encontre d'Élisée, il est difficile de lui trouver une signification précise : עֲלֶה קָרָם עֲלֶה קָרָם « monte, chauve ! monte, chauve ! » Un argument a été avancé : c'est le mouvement ascendant du prophète vers Béthel, marqué par la répétition du verbe עֲלֶה « monter » reprise deux fois par le narrateur et deux fois par les jeunes (v. 23). En tant que mot-clé, ce verbe serait lié, selon certains auteurs, au motif de la montée d'Élie au ciel²⁴² (voir 2,11), les jeunes le répétant avec l'intention d'humilier Élisée, en quelque sorte²⁴³. Pourtant, cette association avec l'ascension d'Élie est arbitraire, parce qu'il n'y a aucune relation entre ces deux récits en dehors du verbe עֲלֶה²⁴⁴. Qui plus est, le mouvement de montée est naturel quand on considère que les villes anciennes sont très souvent construites sur des collines. Toujours en exploitant le mouvement ascendant du prophète, d'autres commentateurs suggèrent que la provocation réside dans le fait de l'inviter à monter vers le sanctuaire idolâtre construit par Jéroboam à Béthel (voir 1 R 12,28-32)²⁴⁵. Mais Béthel est aussi

²³⁹ L'ancien commentaire de Rashi, cité par Woods, interprète que les « petits jeunes » sont sortis de Jéricho, parce qu'ils étaient des travailleurs qui portaient de l'eau à la ville et ont été affectés par l'assainissement de l'eau réalisé par Élisée, voir F. E. WOODS, *Elisha and the children*, p. 49-50 ; Louis GINZBERG, *Legends of the Jews : Bible times and characters*, t. 2 : *From Moses in the wilderness to Esther*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 2003, 2^e ed., p. 1025.

²⁴⁰ Voir J. F. PARKER, *Valuable and vulnerable*, p. 91.

²⁴¹ Ainsi R. L. COHN, *2 Kings*, p. 17.

²⁴² Selon Woods, la moquerie implicite serait : « Go ahead, try to ascend to heaven as Elijah did, you usurper of authority ! » Ensuite le thème de la rébellion de Coré qui revendiquait l'autorité de Moïse et Aaron (voir Nb 16,3) est invoqué, grâce à la ressemblance des termes קָרָם « chauve » et קָרָה « Coré » en hébreu et grâce à la punition des rebelles supposée dans les deux épisodes, voir F. E. WOODS, *Elisha and the children*, p. 53-54. D'anciens commentateurs avaient déjà associé la provocation des jeunes à l'ascension d'Élie, voir Thomas H. HORNE, *An introduction to the critical study and the knowledge of the Holy Scriptures*, 4 t., Londres, Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1856, 10^e ed., t. 1, p. 609.

²⁴³ Voir P. J. KISSLING, *Reliable characters*, p. 166.

²⁴⁴ Voir R. A. CARLSON, *Élisée*, p. 404.

²⁴⁵ Voir Donald J. WISEMAN, *1 and 2 Kings : An introduction and commentary* (TOTC, 9), Nottingham, InterVarsity Press, 1993, p. 211 ; P. E. SATTERTHWAITHE, *The Elisha narratives*, p. 9 ; Mark K. MERCER, *Elisha's*

la ville où se trouvent les fils de prophètes qui sont sortis à la rencontre d'Élisée et d'Élie (voir 2 R 2,2-3)²⁴⁶, et donc, dans le contexte proche, la ville est mentionnée de manière plutôt positive, et en tout cas sans critique. Bref, le mouvement de monter vers un lieu plus haut ou d'aller à la ville de Béthel n'explique pas le sens de la moquerie des jeunes. Reste donc à examiner la signification de l'autre membre de la phrase prononcée contre le prophète : la mention de sa calvitie.

Bien que la mention de l'aspect physique des personnages bibliques soit rare, la chevelure du prophète Élie offre un élément de comparaison intéressant avec la calvitie qui touchait Élisée²⁴⁷. En 1,8, Élie est identifié par le roi Akhazias, comme אִישׁ בְּעַל שֵׁעַר, littéralement « un homme qui possède cheveu ». De plus, dans l'épisode où cette affirmation intervient (2 R 1,1-18), le verbe עלה « monter » est aussi un mot-clé, avec ses 8 usages, et le thème de l'autorité prophétique d'Élie est également important. Toutefois, dans ce passage, la chevelure d'Élie n'a pas la connotation de signe de son pouvoir ou de son autorité, elle est mentionnée comme un trait physique particulier qui permet au roi d'identifier celui dont parlent ses serviteurs quand ils reviennent avec un message du prophète (1,6). Malgré tout, pour certains auteurs, la moquerie des jeunes est une provocation de l'autorité prophétique d'Élisée, dont la calvitie est une sorte de tonsure qui la rend visible²⁴⁸. Dans ce cas, la réaction de ce dernier est interprétée comme un effet de la jalousie que lui inspirent les cheveux de son prédécesseur²⁴⁹. Pour d'autres auteurs, puisque la moquerie des jeunes est punie, cela signifie qu'ils ont tort²⁵⁰, quoi qu'il en soit de la signification symbolique que peut avoir la calvitie. Pourtant, aucune de ces explications de la moquerie susceptibles de justifier la réaction du prophète ne trouve d'appui dans le cadre du récit lui-même.

Cependant, la chevelure ou l'absence de cheveux peut avoir une valeur symbolique dans la Bible²⁵¹. En effet, dans certains passages bibliques, ne pas couper les cheveux peut connoter

unbearable curse : A study of 2 Kings 2,23-25, dans *AJET*, 21 (2002), p. 165-198 (ici p. 190-191) ; K. BODNER, *Elisha's profile*, p. 58-59 ; L. M. WRAY BEAL, *1 and 2 Kings*, p. 306.

²⁴⁶ Voir W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 69-70. En plus, il n'est pas évident qu'Élie ou Élisée soient rentrés dans la ville de Béthel, voir Joel S. BURNETT, « Going down » to Bethel : *Elijah and Elisha in the theological geography of the deuteronomistic history*, dans *JBL*, 129 (2010), p. 281-297 ; L. M. WRAY BEAL, *1 and 2 Kings*, p. 295.

²⁴⁷ Voir T. Raymond HOBBS, *2 Kings* (WBC, 13), Dallas, Word Books, 1985, p. 10 ; M. COGAN et H. TADMOR, *2 Kings*, p. 38. La chevelure ou son manque chez chacun des deux prophètes sert aussi à lier ces deux récits dans le cadre de la stratégie rhétorique de composition de 2 R 1-2, voir T. R. HOBBS, *2 Kings 1 and 2*, p. 332.

²⁴⁸ Voir P. BUIS, *Le livre des Rois*, p. 189 ; M. A. SWEENEY, *I & II Kings*, p. 275.

²⁴⁹ Voir T. R. HOBBS, *2 Kings*, p. 24 ; R. L. COHN, *2 Kings*, p. 17.

²⁵⁰ Voir Robert C. CULLEY, *Punishment stories in the legends of the prophets* dans Richard A. SPENCER (éd.), *Orientation by disorientation : Studies in literary criticism and biblical literary criticism presented in honor of William A. Beardslee* (PTMS, 35), Pittsburgh, The Pickwick Press, 1980, p. 167-181 (ici p. 169).

²⁵¹ Un rituel de purification (Lv 14,8-9 ; Nb 6,9-18 ; 8,7) ou une tonsure comme marque caractéristique de prophète pourraient expliquer la calvitie d'Élisée comme volontaire et non naturelle, voir H. C. BRICHTO, *Toward a grammar*, p. 198.

un certain pouvoir ou un honneur²⁵², alors que les raser ou les perdre est un indice d'humiliation ou de honte²⁵³. Est-il possible, sur la base de cet arrière-fond, de déterminer le sens que peut avoir la moquerie dans la phrase « monte, chauve ! » ? Puisque celui qui a des cheveux garde une certaine dignité, la répétition du mot « chauve » par les jeunes pourrait au moins être comprise comme une provocation par dénigrement de l'honneur personnel du prophète²⁵⁴. Par conséquent, cette moquerie des jeunes concernant l'apparence d'Élisée ressemble plus à un jeu infantile²⁵⁵, ce qui fait ressortir par contraste la réaction du prophète.

2.2.2 *Élisée maudit les enfants et les ourses déchirent 42 d'entre eux (v. 24)*

Dès qu'Élisée s'offusque et invoque le nom de YHWH, la question de fond surgit : pourquoi une phrase qui a la saveur d'une blague puérile devrait-elle être considérée comme une grave offense²⁵⁶ ? Commençons par observer l'organisation du récit, pour tenter de déterminer la fonction de la réaction d'Élisée à partir du déplacement de la « caméra » du narrateur d'un personnage focalisé à l'autre.

A / Élisée	^{23a} <i>Il monta de là à Béthel. Il montait par le chemin</i>
B / Jeunes	^{23b} <i>quand de petits jeunes sortirent de la ville (מְנַחֲמָיִם)</i> et se moquèrent de lui, en disant : « Monte, chauve ! Monte, chauve ! »
X / Élisée	^{24a} <i>Il se retourna, il les vit et les maudit au nom de YHWH.</i>
B' / Ourses + Jeunes	^{24b} <i>Et deux ourses sortirent du bois (מְנַחֲמָיִם)</i> et déchirèrent d'entre eux 42 enfants.
A' / Élisée	²⁵ <i>Il alla de là au mont Carmel, puis il revint à Samarie.</i>

²⁵² Samson et Absalom sont deux exemples notables de ce que les cheveux sont symbole de force et de prestige. Dans le cas de Samson, ses cheveux jamais coupés sont la source de sa force (Jg 16,17). En revanche, Absalom ne coupait ses cheveux qu'une fois par an et faisait de sa chevelure une démonstration de sa condition prestigieuse de prince héritier (2 S 14,25-26).

²⁵³ Raser les cheveux et se faire une tonsure est un signe de deuil (Mi 1,16 ; Ez 27,31 ; Jr 16,6) qui est interdit aux prêtres (Lv 21,5) et parfois aussi au prophète (Ez 24,17). Couper les cheveux à quelqu'un est un moyen de provoquer humiliation et déshonneur (2 S 10,4 ; Is 7,20). Les cheveux peuvent tomber à cause de la lèpre (Lv 13,40) ou du travail excessif des esclaves (Lv 29,18), deux conditions honteuses pour qui les subit.

²⁵⁴ Voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 248.

²⁵⁵ Il va de soi que des mots drôles sont utilisés pour rire, parfois avec un sens opposé au sens obvie. Même le fait d'appeler Élisée « chauve » peut être pris comme une blague, sans rapport avec sa condition physique, si on pense à une certaine manière d'un voyageur de s'habiller en se couvrant la tête, voir David MARCUS, *From Balaam to Jonah : Anti-prophetic satire in the hebrew Bible* (BJS, 301), Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 60. Pour la suggestion sur la façon de s'habiller des voyageurs, voir Joseph ROBINSON, *The second book of Kings* (CBCOT), Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 28 ; J. GRAY, *I & II Kings*, p. 480.

²⁵⁶ Selon Shemesh, l'action des jeunes est si grave qu'elle ne pourrait pas être ignorée ou oubliée. Selon Nelson, se moquer d'un prophète équivaut à se moquer de Dieu, ce qui explique que les jeunes ont mérité leur châtement. Selon Rofé, la malédiction vise à apprendre aux plus jeunes le respect pour les plus âgés, plus encore s'il s'agit d'un ministre de Dieu. Mais n'est-ce pas parce que l'on attribue déjà à Élisée le statut élevé de « saint homme de Dieu », qu'on lui reconnaîtra dans la suite du récit, que la moquerie des jeunes devient intolérable ? Voir A. ROFÉ, *The classification* p. 430 ; Y. SHEMESH, *The Elisha stories*, p. 13 ; R. D. NELSON, *First and second Kings*, p. 161.

L'alternance de la focalisation sur Élisée et sur les jeunes produit une structure en chiasme. Le parallélisme entre A et A' est renforcé par le syntagme formé par les verbes de mouvement et l'adverbe de provenance *וַיַּעַל מִשָּׁם* « et il monta de là » (v. 23a) et *וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם* « et il alla de là » (v. 25) en rapport avec Élisée. B et B' sont rapprochés par la répétition du syntagme *יָצָא מִן* « sortir de » + nom de lieu et par la ressemblance des mots *עִיר* « ville » (v. 23b) et *יַעַר* « bois » (v. 24b) qui suggèrent aussi un parallélisme. Mais en B', les jeunes sont impliqués de façon inversée : ils passent de la position de sujets de l'action (se moquer, dire) à celle d'objets de l'action dont les ourses sont le sujet (sortir, déchirer). Par ce biais, le cadre interne de la symétrie chiasmique suggère un certain type de rapport entre les jeunes et les ourses : les premiers sortent de la ville et les secondes sortent elles aussi de leur habitat ; les jeunes sortent *וַיִּתְקַלְסוּ* « et ils se moquent » du prophète, les ourses sortent *וַתִּבְקַעַנָה* « et ils déchirent » les jeunes. La symétrie de l'ensemble pointe vers le centre où le narrateur focalise sur les gestes d'Élisée qui se retourne, dans une brève description qui ralentit le rythme de la narration.

En effet, le changement de rythme attire l'attention du lecteur. Le récit se déroule assez rapidement puis il ralentit à la fin du v. 23 avec les mots des jeunes contre Élisée. Ensuite, en alignant trois verbes le narrateur prend encore plus de temps pour raconter la réaction d'Élisée (v. 24a), avant de relater très rapidement une scène qui a dû durer un certain temps, le temps que les deux ourses déchirent les quarante-deux enfants (v. 24b). De la sorte, la narration de la réaction d'Élisée crée un effet de *slow motion*²⁵⁷, puisqu'entre le moment où « il se retourna » et celui où « il les maudit », le narrateur interpose une opération mentale, « il les vit »²⁵⁸. Or, ce que le verbe « voir » ajoute à la réaction de « se retourner » c'est la focalisation d'Élisée sur les moqueurs avant que la phrase qui suit – *וַיִּקְלַלֵם בְּשֵׁם יְהוָה* « et les maudit au [ou : par le] nom de YHWH » – montre combien il s'est senti offensé. La fonction de cet artifice c'est de déléguer à Élisée la focalisation de la scène composée par les jeunes moqueurs qui sont derrière lui. Ainsi, par le point de vue représenté, le narrateur manifeste qu'Élisée, avant de les maudire, peut constater que ce sont des jeunes.

Par conséquent, le geste d'Élisée révèle plus que de l'impatience, puisqu'il commence par considérer du regard les jeunes qui se moquent de lui. Bien que la forme *piel* de *קלל* « maudire, mépriser » suivi du syntagme *בְּשֵׁם יְהוָה* « au nom [ou : par le] de YHWH » ne se trouve qu'ici, l'association à un dieu est attestée une autre fois, en 1 S 17,42-43. Dans cet épisode de combat, le narrateur révèle par le point de vue représenté de Goliath combien David par son apparence puérile a heurté son orgueil de champion philistin : *וַיִּרְאֵהוּ אֶת-דָּוִד וַיִּבְזֶהוּ* « il vit David et le méprisa » (v. 42). Ensuite Goliath accuse son adversaire de le prendre pour un chien

²⁵⁷ Voir Seymour B. CHATMAN, *Story and discourse : Narrative structure in fiction and film*, Ithaca, Cornell University Press, 1978, p. 72-73.

²⁵⁸ Voir W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 70.

en venant au combat avec un bâton, וַיִּקְלֵל הַפִּלִּשְׁתִּי אֶת־דָּוִד בְּאֶלְהָיו « et le Philistin maudit David par son dieu » (v. 43). Ainsi, le regard méprisant de Goliath sur l'apparence de David constitue une évaluation qui précède sa réaction consistant à le déshonorer : « Goliath 'belittles' David as the Homeric warriors belittled their opponents, casting aspersions on his honor »²⁵⁹. Par analogie avec la réaction de Goliath maudissant David parce que blessé dans son orgueil, la malédiction qu'Élisée lance contre les jeunes se moquant de son apparence peut être comprise comme s'enracinant dans une image de soi trop orgueilleuse pour ne pas se sentir gravement offensé.

En prenant ces éléments en compte, il reste à interpréter le sens que peut avoir la malédiction d'Élisée, dans la mesure où les mots qu'il prononce ne sont pas livrés par le narrateur. Quant au verbe קלל, il conserve à la forme *piel* la signification de base de « make small, deprive someone of their stature or importance (through words or actions), make contemptible »²⁶⁰, d'où « to declare someone as insignificant or contemptible also means to make that person insignificant and contemptible »²⁶¹. Toutefois, selon H. Brichto dans sa monographie *The problem of « curse » in the hebrew Bible*, le verbe קלל n'a ici le sens d'une imprécation que parce qu'il est suivi par l'expression בְּשֵׁם יְהוָה « au [ou : par le] nom de YHWH ». Il ajoute que la mention de YHWH explique la relation de cause à effet entre « Elisha's act of *qillel* and the disaster which befell the youngsters »²⁶². Néanmoins, même si le lecteur est porté à lire dans le verbe וַיִּפְצְצוּהָ « et [deux ourses] sortirent » un *wayyiqtol* de succession suggérant une relation de cause à effet du type *post hoc, propter hoc* – auquel cas c'est bien la malédiction au nom de YHWH qui provoque le carnage –, cela ne démontre pas qu'Élisée souhaitait effectivement la mort des enfants.

Or, si dans le cas présent, le sens imprécatoire du verbe קלל est déduit de ce qui se passe ensuite, puisque ses conséquences ne tardent pas à se manifester, il faut comprendre l'apparition des ourses dans le cadre du macro-récit. Ici, une forêt et des ourses surgissent de nulle part, à la grande surprise du lecteur qui ne soupçonnait pas les dangers auxquels le prophète et les jeunes étaient exposés sur le chemin de Béthel²⁶³. Or, l'attaque d'ourses constitue un risque pour qui, comme Élisée et les enfants, est hors des remparts d'une ville, tout comme l'agression par

²⁵⁹ Voir Joseph SCHARBERT, קלל, dans *TDOT*, t. 13 p. 37-44 (ici p. 39).

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Voir HALOT, n. 8396.

²⁶² Voir Herbert C. BRICHTO, *The problem of « curse » in the hebrew Bible* (SBLMS, 13), Atlanta, Society of Biblical Literature, 1963, p. 175. Aussi J. Scharbert : « of course Elisha 'cursed' (*way^eqall^elēm*) the small boys who made fun of him, since they were mauled by bears immediately afterward » : J. SCHARBERT, קלל, p. 40. En revanche, dans la Bible, il n'existe pas de prière de malédiction adressée à Dieu comme agent du malheur, voir Sheldon H. BLANK, *The curse, blasphemy, the spell, and the oath*, dans *HUCA*, 23 (1950), p. 73-95 (ici p. 77).

²⁶³ Le danger des ours est si réel que cet animal était utilisé comme symbole du malheur auquel on ne peut échapper (Lm 3,10) ou de la colère de YHWH au jour de jugement (Os 13,8 ; Am 5,19 ; Dn 7,5). Les ours qui sortent du bois après la malédiction d'Élisée sont des femelles, détail associé ailleurs à un surplus de férocité lié au fait qu'on lui a pris ses petits (2 S 17,8 ; Pr 17,12). Voir aussi M. K. MERCER, *Elisha's unbearable curse*, p. 189.

d'autres bêtes sauvages comme les lions en 1 R 13,24 ; 20,36 et 2 R 17,25²⁶⁴. Ainsi, en 1 R 13,24, sur un chemin aux environs de Béthel, un lion tue le prophète qui a désobéi à la parole de YHWH²⁶⁵. En 2 R 17,25, la Samarie occupée par des peuples étrangers qui ne craignent pas YHWH est attaquée par des lions. Ce sont deux circonstances où, sans la protection divine, les humains sont livrés aux bêtes sauvages, lions et ours, alors que les fidèles en sont protégés par Dieu, comme l'est David en 1 S 17,37 ou Daniel en Dn 6,23, gardé par un ange même dans une fosse pleine de lions. Par conséquent, étant donné l'analogie entre ours et lions en tant que bêtes sauvages, on peut estimer qu'échapper à l'un ou à l'autre est un signe de bénédiction divine. Au contraire, être victime de leur férocité meurtrière signifie ne pas bénéficier de la protection de YHWH.

S'il en est ainsi, dans le passage qui nous occupe, la malédiction d'Élisée provoquée par la moquerie soustrait les jeunes à la protection de YHWH, et c'est ce qui les expose au malheur. En effet, les ours sortent de la forêt à l'endroit où les jeunes et le prophète se trouvent, mais alors que ce dernier poursuit son chemin, les premiers sont attaqués par les bêtes. Le narrateur renforce encore la cruauté de la scène en mentionnant le chiffre de quarante-deux enfants, un chiffre qui rappelle deux autres massacres : les quarante-deux mille Éphraïmites tués par les hommes de Jephté en Jg 12,6 et les quarante-deux officiers du roi de Juda massacrés sur ordre de Jéhu en 2 R 10,14. De là, on peut déduire que le chiffre retenu ici vise probablement à amplifier le désastre²⁶⁶. Finalement, si le puissant contraste entre la banalité de la moquerie des jeunes et la gravité du malheur qui tombe sur eux choque le lecteur à quelque époque que ce soit²⁶⁷, cela n'empêche pas que l'on puisse admettre que ces jeunes ne sont pas complètement

²⁶⁴ L'ours est souvent nommé en parallèle avec le lion (Pr 28,15 ; Is 11,7 ; Os 13,8 ; Am 5,19). La menace d'une apparition à l'improviste étant possible (Lm 3,10) : « Il est pour moi un ours à l'affût, un lion en embuscade ». Parmi les tâches du berger, il y a celle de défendre les brebis de l'attaque soudaine du lion et de l'ours, comme David dit l'avoir fait (1 S 17,34-37).

²⁶⁵ L'arrivée des bêtes sauvages figure parmi les malédictions contre ceux qui transgressent la Loi (Lv 26,22), voir M. K. MERCER, *Elisha's unbearable curse*, p. 190-191 ; B. P. IRWIN, *The curious incident of the boys and the bears : 2 Kings 2 and the prophetic authority of Elisha*, p. 26-28.

²⁶⁶ Voir Joel S. BURNETT, *Forty-two songs for Elohim : An Ancient Near Eastern organizing principle in the shaping of the elohistic psalter*, dans *JSOT*, 31 (2006), p. 81-101 (ici p. 93-95) ; L. M. WRAY BEAL, *1 and 2 Kings*, p. 306. En revanche, parmi les auteurs, il y en a qui trouvent une valeur symbolique à ce chiffre. Selon C. M. Dias da Silva, par ex., il est symbolique de la chute des 42 rois des royaumes du Nord et du Sud provoquée par les deux empires, l'Assyrie et Babylone, ici représentés par les deux ours ; selon R. A. Carlson, la mort des 42 enfants montre qu'Élisée a reçu deux tiers de l'esprit d'Élie et non double part, comme on traduit souvent le פִּי־שְׁנַיִם en 2 R 2,9. Selon B. Gosse, à partir de l'étude des occurrences dans la Bible et dans le « livre des Morts » de l'ancienne Égypte, le symbolisme du chiffre 42 est ambivalent, signifiant à la fois « bénédiction » et « malédiction ». Voir Cássio M. DIAS DA SILVA, *A careca de Eliseu, os moleques e as ursas*, dans *PerTeol*, 39 (2007), p. 379-386 (ici p. 146) ; R. A. CARLSON, *Élisée*, p. 405 ; Bernard GOSSE, *The 42 generations of the genealogy of Jesus in Matt 1,1-17, and the symbolism of number 42, curse or blessing, in the Bible and in Egypt*, dans *StBiSl*, 10 (2018), p. 142-151.

²⁶⁷ Il ne faut pas imaginer que, pour le lecteur du passé, ce récit soit moins choquant que pour le moderne. Voir R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 100. Pour un excellent panorama de la réception de ce texte dans l'histoire, voir Eric J. ZIOLKOWSKI, *The bad boys of Bethel : Origin and development of a sacrilegious type*, dans *HR*, (1991), p. 331-

innocents²⁶⁸. En effet, à cause d'une moquerie infantile, ils se sont trouvés privés de la protection dont ils avaient besoin pour échapper aux ourses qui sortent de la forêt.

2.2.3 *Fin du voyage : le Carmel et la Samarie (v. 25)*

Le narrateur n'ajoute aucun commentaire après avoir raconté les conséquences de la malédiction d'Élisée et ne laisse pas imaginer au lecteur que le prophète a eu l'intention de punir les jeunes en envoyant des ourses sur eux. Dans la finale du récit, le lecteur apprend que le chemin d'Élisée annoncé au début a pris une autre direction, et il comprend que le prophète s'est désintéressé de tout ce qui se passait derrière lui. En revanche, les ellipses frappantes masquant le contenu des paroles de malédiction au nom de YHWH et la raison du changement d'itinéraire donnent l'impression que le narrateur ne veut pas imputer à Élisée une quelconque responsabilité : ce n'est pas sa faute si les enfants ont subi les conséquences dramatiques pour s'être écartés de la protection de YHWH qui accompagne son prophète.

2.3 Conclusion

Étant donné le caractère elliptique de la scène, qualifier la moquerie des enfants de dérision ciblant l'autorité prophétique d'Élisée n'est pas possible sans s'autoriser des conjectures comblant les blancs du récit. On pourrait alors faire l'hypothèse que les mots des garçons n'étaient qu'un jeu d'enfant et qu'il n'y a donc aucune commune mesure entre l'action de ces enfants et ses conséquences, après la réaction d'Élisée. Somme toute, celui-ci a exposé aux dangers du chemin des garçons qui, par leurs moqueries, ont méprisé – peut-être sans le savoir – non seulement Élisée, mais aussi la protection divine qui l'accompagnait. Même si Élisée n'a pas encore été nommé « homme de Dieu », l'observation de A. Rofé semble appropriée à ce contexte :

The Man of God performs miracles for those around him without the need for moral justification ; his presence brings them blessing. However, it constitutes a danger too, which can be averted by not approaching the Holy and maintaining an attitude of awe and respect²⁶⁹.

Par conséquent, dans cette scène, Élisée se révèle être, aux dépens des jeunes qui se sont mal comportés, un personnage revêtu de la force protectrice que YHWH réserve à ceux qui le suivent ou comptent sur lui²⁷⁰ ; au contraire, se moquer de lui équivaut à sortir de cette sphère de protection divine et attirer ainsi sur soi le malheur qui menace la vie. Dès lors que l'autorité du prophète a été authentifiée, c'est là un signe que la vie est menacée pour qui méprise sa protection. Mais au terme, pour le lecteur, subsiste le sentiment amer du contraste entre la

358 (ici p. 12-14). Pour un résumé des commentaires plus anciens sur cet aspect, voir Richard G. MESSNER, *Elisha and the bears*, dans *Grace Journal*, 3 (1962), p. 12-24.

²⁶⁸ Selon Parker, la punition pour s'être amusé aux dépens du prophète et, par extension, de YHWH pourrait être considérée comme un acte de justice, voir J. F. PARKER, *Valuable and vulnerable*, p. 99.

²⁶⁹ A. ROFÉ, *The prophetic*, p. 16.

²⁷⁰ L'idée de protection divine est évoquée aussi par J. ROBINSON, *The second book of Kings*, p. 29.

futilité de la provocation et la gravité des conséquences de la réaction d'Élisée. Mais comme cette scène suit celle de l'assainissement de l'eau, où Élisée rend un avenir de vie à toute une ville, on est en droit de tempérer la critique que l'on peut lui adresser et soupçonner qu'il est dans la phase d'apprentissage du ministère prophétique, qu'il n'en est donc qu'au début de son parcours. En fait, il est en train de découvrir les potentialités de la parole prophétique. Cependant, une fois qu'Élisée se découvre porteur d'une telle parole susceptible de protéger la vie comme de semer la mort, le lecteur se trouve dans l'incertitude sur la leçon qu'il doit en tirer : Élisée va-t-il déployer le pouvoir prophétique comme un service à la vie du peuple ou va-t-il reproduire la façon impulsive d'agir de son prédécesseur, fort de sa condition d'héritier de l'esprit d'Élie ?

3. *Excursus : La prophétie inachevée (3,1-27)*

Dans l'histoire racontée au ch. 3, après la victoire des rois alliés contre Moab (v. 24-25), le lecteur ne s'attend pas à une issue aussi décevante de la parole d'Élisée que celle que relate la fin du récit. En effet, Élisée a annoncé « YHWH donnera Moab en votre main » (v. 18b), mais le récit se termine quand une « grande colère » (une action divine ? voir ci-dessous) provoque la fuite de l'armée des rois coalisés à qui le prophète avait annoncé la victoire. Ainsi, le résultat final incite le lecteur à se questionner : pourquoi la parole du prophète ne se réalise-t-elle pas jusqu'au bout, même si une partie s'est accomplie²⁷¹ ?

3.1 *L'exposition et le moment déclencheur de l'intrigue (v. 1-5)*

Le premier personnage à être introduit dans le récit est Yoram, fils d'Akhab roi d'Israël (v. 1). Cette caractérisation directe est suivie du jugement du narrateur, *וַיַּעַשׂה הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה* « il fit le mal aux yeux de YHWH », atténué par l'observation selon laquelle ce roi d'Israël s'est détaché de l'idolâtrie de ses parents, Akhab et Jézabel, en enlevant la stèle de Baal qu'ils avaient érigée (v. 2). Le deuxième personnage est Mesha, caractérisé comme roi de Moab et éleveur de

²⁷¹ La question de la fiabilité de la parole du prophète Élisée dans ce texte est centrale et divise les commentateurs. Pour certains, la prophétie est vraie mais son interprétation trompe le roi d'Israël, voir Raymond WESTBROOK, *Elisha's true prophecy in 2 King 3*, dans *JBL*, 124 (2005), p. 530-532. Pour l'opinion contraire, basée sur la critique littéraire, voir Jesse C. LONG JR., *Elisha's deceptive prophecy in 2 Kings 3 : A response to Raymond Westbrook*, dans *JBL*, 126 (2007), p. 168-171. Pour d'autres, tromper les rois relève d'un plan de YHWH, voir Jesse C. LONG JR., *Unfulfilled prophecy or divine deception ? A literary reading of 2 Kings 3*, dans *SCJ*, 7 (2004), p. 101-117 ; Jesse C. LONG JR. et Mark SNEED, *'Yahweh has given these three kings into the hand of Moab' : A socio-literary reading of 2 Kings 3*, dans John KALTNER et Louis STULMAN (éd.), *Inspired speech : Prophecy in the Ancient Near East : Essays in honour of Herbert B. Huffmon* (JSOT.SS, 378), New York-Londres, T&T Clark International, 2004, p. 253-275 (ici p. 259-260). Proche de cette évaluation, voir aussi I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 184 ; P. E. SATTERTHWAITE, *The Elisha narratives*, p. 11. Pour R. Chisholm la parole d'Élisée a failli à cause du manque de foi d'Israël dans la promesse, voir Robert B. CHISHOLM, *Israel's retreat and the failure of prophecy in 2 Kings 3*, dans *Bib*, 92 (2011), p. 70-80 (ici p. 71-77). Une interprétation plus négative au regard du prophète est proposée par P. J. KISSLING, *Reliable characters*, p. 187 ; W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 82-83 ; R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 115.

troupeaux (v. 4). La description du lourd tribut de vassalité qu'il verse annuellement à Israël suggère l'importance du problème provoqué par sa rébellion (v. 5), qui constitue le moment déclencheur de l'intrigue, tandis que Yoram fait, du moins au départ, figure de héros²⁷².

3.2 1^{re} complication : la guerre et la crise de l'eau (v. 6-12)

Après s'être lancé dans la guerre et avoir passé « tout » Israël en revue (v. 6), Yoram implique Josaphat dans un dialogue qui rapproche la scène d'un autre récit de guerre, 1 R 22,1-38 : en effet, Josaphat qui a été déjà mentionné comme roi de Juda au v. 1, répond à la demande d'aller à la guerre de façon identique dans les deux récits : אֶעֱלֶה כְּמוֹנִי כְּמוֹךָ כְּעַמִּי כְּעַמְּךָ כְּסוּסֵי כְּסוּסֶיךָ « Je monterai ! Je serai comme toi, mon peuple sera comme ton peuple, mes chevaux comme tes chevaux ! » (1 R 22,4 et 2 R 3,7). Après cette répétition *verbatim*, le narrateur ne précise pas qui pose la question אֵי-נֶהָ הַדֶּרֶךְ נֵעֲלֶה « Quel chemin monterons-nous ? » (3,8a). Il laisse ainsi le lecteur face à la question de savoir lequel des deux a l'autorité pour décider quel chemin prendre. Si c'est Yoram qui pose la question, alors il cède à Josaphat le soin de répondre, ce qui peut expliquer le choix du chemin du désert d'Édom qui implique de passer par Juda (3,8b)²⁷³. Donc, dans cet épisode, l'invitation « Je te prie, consulte d'abord la parole de YHWH » (1 R 22,5) est remplacée par une question de type stratégique, qui suggère que la guerre s'organise sans que l'on prenne l'avis de YHWH.

Le choix de la route du sud passant par le territoire d'Édom (v. 8b) implique un troisième roi dans la guerre, celui d'Édom, précisément, le seul à rester anonyme dans le récit (v. 9). L'itinéraire passant par le désert d'Édom explique le manque d'eau qui survient, mais le roi d'Israël accuse YHWH d'être la cause de leur désarroi (v. 10)²⁷⁴. Devant l'impasse où se trouvent les rois, Josaphat demande : הֲאֵין פֹּה נָבִיא לַיהוָה « N'y a-t-il pas ici un prophète de YHWH... ? » (v. 11). La réponse du serviteur du roi d'Israël est ambiguë, parce qu'en disant qu'il y a ici אֵלִישָׁע בֶּן-שַׁפְּתַי אֲשֶׁר-יָצַק מַיִם עַל-יְדֵי אֱלִיהוּ « Élisée, fils de Shafath, celui qui versait l'eau sur les mains d'Élie », il laisse ouverte la question de savoir si Élisée peut être ou non considéré comme un prophète de YHWH. Probablement en raison de la relation entre Élie et Élisée, le roi de Juda attribue un rôle prophétique à ce dernier en disant : יֵשׁ אִיתוֹ דְּבַר-יְהוָה « la parole de YHWH est avec lui » (v. 12), suggérant ainsi qu'il connaît la réputation d'Élie comme prophète de YHWH. Par conséquent, selon le roi de Juda, c'est Élisée qui détient la solution à la tension

²⁷² Yoram, jusqu'au v. 14, a) est le sujet de la quête, b) est présent la plupart du temps et c) c'est lui qui fait preuve d'initiative : ce sont les trois conditions pour identifier le héros d'une intrigue selon J. P. FOKKELMAN, *Comment lire*, p. 87. Voir aussi André WÉNIN, *Cohérence narrative de 2 Rois 3 : Une réponse à Jesús Asurmendi*, dans *BibInt*, 14 (2006), p. 444-455 (ici p. 449-450). Cependant, après le v. 15, Yoram disparaît derrière le personnage collectif, « les Israélites », et c'est la parole du prophète qui devient le cœur de l'intrigue.

²⁷³ Voir Erasmus GASS, *Topographical considerations and redaction criticism in 2 Kings 3*, dans *JBL*, 128 (2009), p. 65-84 (ici p. 77) ; S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16-2 Kings 16*, p. 262.

²⁷⁴ Du reste, la plainte du roi est une reconnaissance indirecte que c'est YHWH et non Baal qui est le maître de l'eau, comme son père Akhab en avait fait l'expérience (1 R 17-18), voir A. WÉNIN, *Cohérence*, p. 449.

qu'exprime la plainte de Yoram. Si le rapport entre Élisée et Élie n'est pas clairement défini par l'expression utilisée par le serviteur, « verser l'eau sur les mains », l'image est au moins appropriée au moment présent, puisqu'Élisée versait précisément ce dont ils ont besoin²⁷⁵.

3.3 L'action transformatrice : la rencontre avec Élisée (v. 13-19)

À l'arrivée des rois, le prophète réagit de façon abrupte et refuse de recevoir Yoram (v. 13). La crise des rois s'en trouve accentuée, ce qui pousse le roi d'Israël à réaffirmer la conviction dont il a déjà fait part à ses collègues auparavant (v. 10) : *אֵל בְּיָקְרָא יְהוָה לְשָׁלֶשֶׁת* : « Non ! Certainement YHWH a appelé ces trois rois pour les livrer en la main de Moab ! » (v. 13b). Malgré l'humeur d'Élisée contre le roi d'Israël (v. 14), c'est par égard pour le roi de Juda qu'il demande un joueur de lyre pour que la musique provoque la prophétie. Finalement, le désespoir de Yoram n'est pas confirmé. Tout au contraire, la parole de YHWH se fait rassurante (v. 17). En se centrant initialement sur la résolution de la crise de l'eau, l'oracle prophétique répond strictement à la question de la soif qui menace la vie des rois et de ceux qui les accompagnent, laissant de côté le sujet de la guerre.

Mais Élisée poursuit son discours, sans plus utiliser cependant le style oraculaire employé jusque-là. En effet, par deux fois, au v. 16 et au v. 17, il a recouru à la « formule du messenger », *כֹּה אָמַר יְהוָה* « ainsi parle YHWH », pour annoncer l'arrivée de l'eau, mais il l'abandonne quand il parle de la guerre et de son issue. L'insistance initiale sur la formule oraculaire prépare l'effet de son absence quand la prophétie change d'objet et devient plus grave : *וְנִקְלָ זֹאת בְּעֵינֵי יְהוָה וְנָתַן* : « Cela sera peu de chose²⁷⁶ aux yeux de YHWH, il livrera Moab en votre main » (v. 18). Ainsi donc, l'annonce de la victoire dans la guerre contre Moab ne fait apparemment pas partie de l'oracle précédent, mais semble en effet un ajout à la prophétie à propos de l'eau²⁷⁷. C'est du reste une avancée par rapport à l'objet de la demande des rois. En réalité, cette phrase qui introduit l'annonce de victoire parle de YHWH à la 3^e personne et se présente comme une extrapolation relevant du prophète et de sa façon de comprendre le pouvoir de son Dieu. Dans ce cas, c'est un argument *a fortiori* qui est formulé par Élisée : qu'est-ce qui est plus difficile, faire jaillir l'eau dans le désert ou donner la victoire à l'armée ? Si YHWH est capable de faire jaillir l'eau dans le désert, il est bien plus encore capable de leur donner la victoire²⁷⁸.

Par ailleurs, en annonçant un déploiement de brutalité qui va bien au-delà de la simple victoire²⁷⁹, Élisée prédit un comportement qui ignore la loi deutéronomique interdisant aux

²⁷⁵ Voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 263.

²⁷⁶ Pour la forme nifal du verbe *קָלַל*, voir aussi ce qui dit David en 1 S 18,23 : « c'est peu à vos yeux de devenir le gendre du roi ».

²⁷⁷ Voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 264.

²⁷⁸ Voir G. H. JONES, *1 and 2 Kings*, t. 1, p. 398.

²⁷⁹ Voir W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings*, p. 311.

assiégeants d'abattre des arbres fruitiers (Dt 20,19)²⁸⁰ à quoi il ajoute l'inédite dévastation des champs²⁸¹. L'exagération de la destruction infligée à Moab semble aller dans la même direction d'une extrapolation du prophète au sujet de l'intention divine sur ce qui suivra le miracle de l'eau²⁸². La promesse d'Élisée crée donc des attentes, mais le suspense portant sur la réussite de la guerre diminue considérablement. Ainsi, la rencontre entre les rois et Élisée devient un point de basculement du récit, dont l'axe se déplace décisivement vers le prophète et surtout vers l'accomplissement de sa parole²⁸³.

3.4 Résolution de la 1^{re} complication : le miracle de l'eau (v. 20-25)

La simultanéité du constat du miracle de l'eau en Israël et en Moab (v. 20 et 22) est signalée par la répétition du mot indiquant le moment de l'apparition de l'eau, בִּבְקֹר « au matin ». Pour ce qui est du camp adverse, le narrateur fait partager au lecteur le point de vue des Moabites qui voient de loin l'eau rougeoier כְּדָם « comme du sang » (v. 22) et pensent que c'est réellement du sang (v. 23). On remarque que, dans ce cas, si action de YHWH il y a, elle est passée sous silence, car, selon le narrateur, c'est l'effet du soleil sur l'eau qui crée une impression de couleur rouge et non une action miraculeuse qui aurait changé l'eau en sang (comme en Ex 7,19-21) ou lui en aurait donné la couleur de façon à tromper les Moabites. Ici, l'erreur est entièrement celle des Moabites qui interprètent mal ce qu'ils voient et se précipitent alors contre l'armée plus nombreuse des alliés. Après tout, quand la destruction de Moab semble totale, toutes les paroles du prophète sont confirmées : l'oracle sur l'eau des v. 16-17 et l'annonce de victoire des v. 18-19. Dès lors, le lecteur n'a plus rien à attendre du récit de guerre, et l'autorité d'Élisée comme prophète est assurée par l'accomplissement de ses paroles, du moins jusqu'à ce que la caméra du narrateur se tourne vers le camp de Moab et qu'une autre finale surprenne le lecteur.

3.5 Le rebondissement : la « grande colère » (v. 26-27)

Lorsqu'il a quasiment terminé de raconter comment les paroles d'Élisée se sont accomplies (v. 25), le narrateur raconte la vaine tentative du roi de Moab d'avancer sur les

²⁸⁰ La « colère » qui s'abat sur Israël est parfois interprétée à partir de la transgression de la loi deutéronomique, voir Joe M. SPRINKLE, *Deuteronomic « just war » (Deut 20,10-20) and 2 Kings 3,27*, dans ZAR, 6 (1999), p. 285-301. Pour une critique de cette opinion, voir Michael G. HASEL, *The destruction of trees in the moabite campaign of 2 Kings 3,4-27 : A study in the laws of warfare*, dans AUSS, 40 (2002), p. 197-206 (ici p. 201-206).

²⁸¹ Voir V. FRITZ, *1 & 2 Kings*, p. 246.

²⁸² L'idée que la prophétie a été amplifiée par l'initiative du prophète a déjà été suggérée, voir P. J. KISSLING, *Reliable characters*, p. 175 ; T. E. FRETHERM, *First and second Kings*, p. 142.

²⁸³ Voir Nadav NA'AMAN, *Royal inscription versus prophetic story : Mesha's rebellion according to biblical and moabite historiography*, dans Lester L. GRABBE (éd.), *Ahab agonistes : The rise and fall of the Omri dynasty (LHB/OTS, 421)*, Leiden, Brill, 2007, p. 145-183 (ici p. 160).

forces alliées du côté d'Édom (v. 26)²⁸⁴, puis, au v. 27a, le sacrifice de son fils, l'héritier du trône. C'est alors que, quand la totale défaite de Moab semblait inéluctable, le récit rebondit : Israël se retire et laisse passer sa chance de capturer le roi rebelle et de finalement le soumettre (v. 27). Le narrateur parle d'une « grande colère » qui s'abat sur Israël, et cet événement est tellement grave qu'il pousse l'armée des coalisés à rentrer chez eux, laissant derrière elle une terre dévastée. Très elliptique par rapport à Moab et au sacrifice du roi, la phrase laisse dans le récit un immense blanc à propos ce qui s'est passé dans le camp d'Israël pour justifier une telle retraite²⁸⁵.

Ainsi, l'expression קֶצֶף-גָּדוֹל « une grande colère » pose une question à laquelle diverses explications ont été données, en particulier à propos du sujet de cette colère²⁸⁶. D'un point de vue linguistique, le mot קֶצֶף « colère » concerne le plus souvent YHWH (26 fois sur 28)²⁸⁷, de sorte que son attribution à un agent non humain est la plus probable. Les deux exceptions (Si 5,16 et Est 1,18) sont tardives et ne suffisent pas pour contester cet avis. Il n'est cependant pas facile de préciser quelle divinité est en colère. Dans le contexte du sacrifice du prince héritier de Moab par son père²⁸⁸, le contexte pourrait désigner l'une des divinités nationales concernées, YHWH ou Kemosh, le dieu tutélaire de Moab²⁸⁹. Par conséquent, le seul point de consensus sur lequel les commentateurs se retrouvent, c'est qu'une ambiguïté plus ou moins voulue affecte le récit. Tentons de l'explicitier.

Au v. 27, alors que sur le rempart de la ville assiégée, le roi de Moab a offert son fils aîné en sacrifice, la narration donne le point de vue du roi en suggérant de la sorte qu'il a obtenu la grâce de son dieu qui par une « grande colère » a repoussé Israël « loin de lui ». L'omission du

²⁸⁴ La participation d'Édom a essentiellement deux fonctions dans le récit : d'abord, elle introduit le contexte du désert où survient la crise de l'eau et, à la fin, fait échouer les chances du roi de Moab de trouver une sortie dans une dernière tentative pour échapper au siège avant de sacrifier son fils. À côté de cela, son nom – qui permet un jeu de mots suggestif en hébreu entre les termes rougeâtre et sang – voir אֶדוֹם « Édom », רֹגֶזִים « rougeâtre » et דָּם « sang » – produit l'effet ironique sur la tromperie des Moabites (v. 22).

²⁸⁵ Voir W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 81-82 ; R. D. NELSON, *First and second Kings*, p. 170.

²⁸⁶ La question est débattue, voir B. O. LONG, *2 Kings*, p. 44. Pour un résumé des différentes positions, voir E. GASS, *Topographical*, p. 80, n. 60. Certains défendent l'idée que la colère est une peste tombée par hasard sur le camp, voir Scott MORSCHAUER, A « diagnostic » note on the « great wrath upon Israel » in *2 Kings* 3,27, dans *JBL*, 129 (2010), p. 299-302 (ici p. 301).

²⁸⁷ Voir Gary A. HERION, *Wrath of God (OT)*, dans *ABD*, t. 6 p. 989-996 (ici p. 990).

²⁸⁸ Le sens de ce geste peut être trouvé en Mi 6,7, où le sacrifice du fils aîné est censé être capable d'expier le péché. Or, selon l'interprétation de R. Westbrook, Mesha a péché au regard de son dieu, Kemosh, quand il a violé le serment de vassalité en faveur d'Israël. Ainsi, le sacrifice sur le rempart a eu un double effet : apaiser le dieu de Moab et retourner sa colère contre les ennemis, voir R. WESTBROOK, *Law in Kings*, p. 465. Une autre explication de l'efficacité du sacrifice du roi, c'est que celui-ci annule la prophétie de victoire d'Élisée, selon une conception d'origine mésopotamienne, voir L.-S. TIEMEYER, *Prophecy*, p. 346.

²⁸⁹ Pour l'opinion pro Kemosh, voir John Barclay BURNS, *Why did the besieging army withdraw ? (II Reg 3,27)*, dans *ZAW*, 102 (1990), p. 187-194 (ici p. 191-193) ; A. WÉNIN, *Cohérence*, p. 451-453. Pour l'opinion pro YHWH, voir H. C. BRICHTO, *Toward a grammar*, p. 207 ; J. C. LONG JR. et M. SNEED, *Yahweh*, p. 261 ; T. E. FRETHEIM, *First and second Kings*, p. 143 ; S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 266.

point de vue de l'armée alliée au moment décisif de sa retraite nourrit cette interprétation de la raison de la fuite avant de s'emparer de la ville. En revanche, si c'est la « grande colère » du dieu de Moab qui empêche l'accomplissement total de l'annonce de la soumission et de la destruction de Moab faite par Élisée, alors on peut comprendre que la parole de YHWH est en cause. Ainsi, en ménageant un dénouement surprenant, le narrateur invite le lecteur à retourner en arrière et à se demander ce qui provoque la défaite, ou qui en est le responsable²⁹⁰. Toutefois, ce mouvement implique non seulement de relire le récit à la lumière de l'élément inattendu pour y trouver des indices susceptibles d'expliquer la fuite de l'armée, mais aussi de reconsidérer l'interprétation de la prophétie qui a provoqué la fausse anticipation. À ce propos, selon R. Baroni,

Par rapport à la *curiosité* et au *suspense*, qui polarisent l'interprétation vers l'"à-venir" du texte, la surprise, le fait de l'"éclat" particulier que prend le survenir du texte, conduit au contraire à reconsidérer une partie antérieure de celui-ci, ou plutôt à réévaluer la manière dont nous l'avions actualisée préalablement : en effet, la remise en question porte davantage sur notre fausse anticipation de l'état présent du texte que sur une éventuelle lacune de ce dernier²⁹¹.

Bref, l'omission portant sur le sujet de la colère qui a dispersé l'armée assiégeante met en cause l'authenticité de la deuxième partie de la prophétie d'Élisée. Si, d'une part, on considère que toute la prédiction à propos de la guerre est une authentique parole de YHWH, alors la retraite d'Israël par la « grande colère » jette le soupçon soit sur le pouvoir du Dieu d'Israël, soit sur son honnêteté, selon que le dieu qui se met en colère est Kemosh ou YHWH : si que Kemosh est le responsable de la retraite d'Israël, c'est que le pouvoir du Dieu d'Israël a été mis en échec par l'effet du sacrifice offert au dieu de Moab ; si la « grande colère » est le fait de YHWH qui avait promis par son prophète que Moab serait soumis, alors sa volonté de tromper met en cause la fiabilité de sa parole, dans la mesure où le narrateur ne révèle pas cette intention trompeuse, à l'opposé de ce qu'il a fait en 1 R 22,22. Mais si, d'autre part, la « grande colère » fait en sorte que la victoire finale prédite par Élisée n'est pas confirmée²⁹², alors ce serait l'authenticité de la parole prophétique qui serait mise en cause, dans la mesure où il ne s'en

²⁹⁰ Selon M. Sweeney, « the failure of the campaign is not due to any failing on the part of G-d or Elisha, but is due to the unwillingness of Israel to pursue the battle upon seeing such an objectionable act », à savoir le sacrifice du fils de Mesha sur le rempart de la ville : Marvin A. SWEENEY, *Prophets and priests in the deuteronomistic history : Elijah and Elisha*, dans Mignon R. JACOBS et Raymond F. PERSON (éd.), *Israelite prophecy and the deuteronomistic history : Portrait, reality, and the formation of a history* (SBLAIL, 14), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, p. 35-50 (ici p. 45). Toutefois, cela n'explique pas la signification de la « grande colère ».

²⁹¹ Voir R. BARONI, *La tension narrative* p. 298-299. Pour le mécanisme de la surprise dans la Bible, voir aussi M. STERNBERG, *The poetics*, p. 314.

²⁹² En effet, selon S. Parker, « In this final reading, Israel's ultimate failure was both ordained by Yahweh and deserved, and the role of Chemosh is further diminished » : B. Simon PARKER, *Stories in Scripture and inscriptions : Comparative studies on narratives in northwest semitic inscriptions and the hebrew Bible*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 127.

tient pas à annoncer l'arrivée de l'eau conforme la parole qui lui a été confiée et pousse les rois à la guerre extrapolant sur les intentions de YHWH.

3.6 Conclusion

Le récit de la guerre contre Moab ne met pas en cause de manière absolue l'autorité prophétique d'Élisée, puisque sa parole se réalise pleinement dans le miracle de l'eau dans le désert et partiellement dans les destructions réalisées en Moab par la coalition. Il est vrai que, nulle part dans le récit, la marche des rois alliés contre Moab n'est caractérisée comme une guerre de conquête²⁹³, mais dès lors que l'expression « livrer en votre main » utilisée par Élisée connote l'idée que le roi rebelle sera capturé ou soumis, une victoire totale est attendue²⁹⁴. Il n'est pas question ici de remettre en cause la cohérence narrative de l'ensemble, parce qu'elle est fondée²⁹⁵, mais d'interpréter le sens de la parole d'Élisée en lien avec la retraite finale d'Israël où il s'avère que la victoire n'inclut pas la soumission du roi de Moab.

Certes, la manière moqueuse avec laquelle Élisée reçoit le roi d'Israël inspire au lecteur un pronostic défavorable aux rois alliés. Pourtant, la prophétie d'Élisée montre que le manque d'eau ne va pas empêcher ceux-ci d'aller se battre contre Moab, parce que YHWH fera jaillir de l'eau dans le désert. Par conséquent, la prophétie montre d'abord que ce n'est pas à cause du manque d'eau que Moab n'est pas tombé aux mains d'Israël, mais à cause d'un phénomène apparemment beaucoup plus imposant. En ce sens, c'est la main mystérieuse de YHWH qui détient les clés de l'issue de la guerre, plutôt que la faiblesse naturelle d'une armée souffrant de la soif dans le désert. Ainsi, à l'égard de la prophétie, le renversement final des attentes des personnages humains et de celles du lecteur échappe à tous les détenteurs du pouvoir dans l'histoire²⁹⁶.

Finalement, le narrateur montre clairement que la souveraineté de YHWH s'étend aux forces de la nature lorsque l'eau se met à couler dans le désert. Toutefois, la participation de YHWH dans l'affaire de la guerre n'est pas manifeste, même dans la colère qui empêche que Moab tombe dans les mains d'Israël. Par conséquent, une limite est posée à la prétention du prophète à pouvoir déterminer l'intention de YHWH concernant la victoire d'Israël²⁹⁷. En fait,

²⁹³ Voir A. WÉNIN, *Cohérence*, p. 448.

²⁹⁴ La destruction du pays déjà au v. 25 ne peut pas être considérée comme une victoire achevée, voir Jesús M. ASURMENDI, *Élisée et la guerre : 2 R 3,4-27*, dans *BibInt*, 13 (2005), p. 1-12 (ici p. 3) ; R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 114.

²⁹⁵ La cohérence narrative de 3,1-27 est très clairement justifiée, voir P. E. SATTERTHWAITHE, *The Elisha narratives*, p. 10 ; A. WÉNIN, *Cohérence*, p. 444-455.

²⁹⁶ Selon Walter Bruggemann, « power ultimately eludes all its dominant bearers in the story » : W. BRUEGGEMANN et D. HANKINS, *The affirmation of prophetic power*, p. 62.

²⁹⁷ À la lumière de Dt 18,20, « the prophet must not manipulate the word of YHWH to accomplish his own purposes. He must speak only the word of YHWH – nothing more, nothing less, nothing else » : Roy L. HELLER, *Power, politics, and prophecy : The character of Samuel and the deuteronomistic evaluation of prophecy* (LHB/OTS, 440), New York-Londres, T&T Clark International, 2006, p. 31.

à la fin de la lecture de l'épisode, le lecteur peut confirmer que l'annonce de la victoire sur Moab (v. 18-19) était bien une extrapolation d'Élisée. La retraite après la bataille victorieuse confirme la nécessité de se soumettre à YHWH, une leçon imposée aux rois par la soif au désert, mais aussi donnée au prophète par l'ambiguïté du résultat de sa parole²⁹⁸. En effet, comme le narrateur ne raconte que le point de vue de Moab, la relation entre la « grande colère » et le sacrifice du fils du roi suggère que l'échec final d'Israël est dû à des circonstances étrangères à la prophétie. Ce faisant, l'autorité prophétique d'Élisée est au moins préservée, mais même en maintenant la force de la parole de son prophète, YHWH laisse intacte sa souveraine décision et conduit les événements.

²⁹⁸ Cette ambiguïté se répète en 4,16, lorsque la promesse d'Élisée à la Shounamite se réalise mais que l'enfant de la promesse meurt avant de devenir adulte (4,20). Dans une dynamique analogue, la promesse de victoire dans 3,18 se réalise dans un premier temps (3,25), mais ensuite Israël laisse Moab s'échapper avant qu'il ait pu soumettre son roi (3,27).

CHAPITRE III

ÉLISÉE, L'« HOMME DE DIEU » (2 R 4,1-44)

Ce chapitre du livre des Rois est composé de 4 épisodes qui peuvent être lus en deux blocs de deux récits chacun. L'un est formé par les deux premiers épisodes (v. 1-7 et 8-37) qui ont en commun le fait qu'une femme en est le protagoniste, l'enjeu étant pour elle la vie de ses enfants. Des contrastes aussi les rapprochent : l'une est pauvre et veuve, l'autre est riche et mariée ; l'une vient chez le prophète et l'autre le reçoit chez elle ; l'une veut tenir ses enfants contre un créancier insensible et l'autre ne semble pas avoir envie d'enfanter. Quant au deuxième bloc, il est formé par les deux derniers épisodes (v. 38-41 et 42-44), où de la nourriture est distribuée, les deux épisodes ayant une même phrase pour le dire (v. 41 et 43), de sorte que l'information concernant la famine au v. 38 semble être le contexte de l'ensemble. Ces deux scènes se rapprochent encore par l'absence d'identification des personnages qui interagissent avec l'homme de Dieu et par le motif de la farine, élément qui enlève le mal de la soupe, dans un épisode, et est implicite dans le don de pain et de grain d'orge dans l'autre.

Une formation par anneaux semble tisser aussi le lien entre ces quatre épisodes, en leur donnant une unité rhétorique qui permet d'envisager une intention précise du narrateur, apparemment soucieux de ne pas les réunir de façon arbitraire. Dans le premier et le dernier des quatre épisodes, un surplus suit la multiplication de la nourriture (יָתַר « rester », v. 7 et 44). Dans le deuxième et le troisième, une deuxième intervention du prophète s'avère nécessaire après une première parole qui débouche sur un malheur : pour la femme Shounamite, l'enfant né après la promesse d'Élisée est mort mais, sur l'insistance de la mère, celui-ci le ressuscite (v. 32-35), tandis que, pour les fils de prophètes, la soupe demandée par Élisée a été empoisonnée, mais suite à leur cri, l'homme de Dieu enlève ce qui avait de mauvais dans la soupe (v. 40-41).

1. La multiplication de l'huile (4,1-7)

Ce bref récit recèle un précieux exemple de l'art narratif biblique, où les renversements opérés retiennent l'attention du lecteur jusqu'à la fin. Les personnages principaux sont Élisée et une femme veuve, la vraie protagoniste du récit. Quant aux deux fils de la femme, ils sont le pivot de l'intrigue, mais ils ne participent pas à l'action, sauf pour collaborer à la pleine exécution de la tâche accomplie par la mère. Les autres personnages sont la toile de fond du

récit, comme le « fils de prophètes » mort, le créancier et les voisins de la femme. Ainsi, la vie, une fois rachetée par l'obéissance à la parole de l'homme de Dieu, se prolonge dans l'abondance.

1.1 Texte, unité et structure

4,¹Une femme, une parmi les femmes des fils de prophètes, supplia Élisée en disant : « Ton serviteur mon mari est mort ; et tu sais que ton serviteur craignait YHWH. Or, le créancier va venir pour prendre mes deux enfants pour lui comme esclaves ». ²Élisée lui dit : « Que puis-je faire pour toi ? Raconte-moi, qu'y a-t-il pour toi dans la maison ? » Elle répondit : « Il n'y a rien du tout pour ta servante à la maison si ce n'est un flacon d'huile ». ³Il dit : « Va ! demande pour toi des récipients dans la rue, chez tous tes voisins, des récipients vides, n'en ramasse pas peu. ⁴Puis rentre et ferme la porte derrière toi et derrière tes fils et verse dans tous ces récipients ; les remplis, tu les mettras de côté ». ⁵Et elle s'en alla de chez lui et elle ferma la porte derrière elle et derrière ses fils ; eux lui approchaient tandis qu'elle versait. ⁶Or, quand les récipients furent pleins, elle dit à son fils : « Approche-moi encore un récipient ! » Il lui dit : « Il n'y a plus de récipients ». Alors l'huile cessa. ⁷Elle vint raconter à l'homme de Dieu. Et il dit : « Va, vends l'huile et rembourse ta dette ; et toi et tes fils, tu vivras avec le reste ».

L'unité narrative est délimitée au début par la composition *we + x + qatal*, signal typique d'un commencement de séquence narrative, et par l'introduction d'un nouveau personnage, la veuve d'un des fils de prophètes, et à la fin par la résolution de la complication de l'intrigue. L'absence d'identification du lieu où se déroule la rencontre entre la veuve et le prophète est en contraste avec 2 R 4,8, où le narrateur situe immédiatement le nouvel épisode à Shounem. L'unité du récit est consolidée par une unique complication, les renversements opérés témoignant d'une structure bien construite : vide > plein ; dette > surplus ; mort > vie ; prendre > donner. La cohésion du texte repose ainsi sur les correspondances entre chacun de ces pôles, lesquels produisent un arrangement symétrique entre les v. 1 (la dette ; prendre les enfants) et v. 7 (le surplus ; rembourser la dette) et entre le v. 2 (le vide) et v. 6 (le plein). Un autre parallélisme se vérifie encore aux v. 3-5, où l'instruction donnée par le prophète de fermer la porte et de verser (v. 3-4) est exécutée par la femme (v. 5)²⁹⁹.

Le déroulement du récit gagne en dimension dramatique dès le début quand la parole de la femme (v. 1), et non celle du narrateur, expose la détresse où elle se trouve. La tension est d'emblée produite et maintenue par le dialogue entre la femme et Élisée (v. 2), et encore augmentée par les premières instructions du prophète, car elles sont au départ sans relation explicite avec le problème de la femme (v. 3-4). Ensuite, avec l'ellipse de l'étape du ramassage des récipients vides, le narrateur raconte l'action de la femme (v. 5) à huis clos dans sa maison. Le récit gagne en vitesse et la tension atteint le climax avec l'huile qui ne cesse de couler, jusqu'au dialogue entre la femme et un de ses fils (v. 6), au moment où, finalement, l'huile s'arrête. Ainsi, dans les dernières instructions (v. 7), Élisée explique à la femme comment elle va pouvoir payer sa dette, mais le récit se termine sans montrer l'exécution de ce qu'a dit le

²⁹⁹ Voir J. P. FOKKELMAN, *Comment lire*, p. 10-11.

prophète. Toutefois, cette ellipse finale se résout facilement, car habitué au comportement obéissant de la femme, le lecteur sait qu'elle va mettre en œuvre les instructions reçues. Dès lors, une structuration du récit basée sur le schéma quinaire est exceptionnelle, parce qu'elle est forcément incomplète, en laissant au lecteur imaginer le dénouement effectif du récit et en omettant la situation initiale et finale :

Complication :	La parole de la femme, v. 1
Étape 2 :	Dialogue entre la femme et Élisée, v. 2
Étape 3 :	Instructions d'Élisée, v. 3-4
Action transformatrice :	L'action de la femme, v. 5
Étape 2 :	Dialogue entre la femme et ses fils, v. 6
Étape 3 :	Instructions d'Élisée, v. 7

1.2 Analyse du récit

1.2.1 La parole de la femme (v. 1)

Le narrateur introduit l'épisode avec un personnage anonyme, caractérisé comme l'épouse d'un des fils de prophètes. Avant de lui donner la parole, il continue à la caractériser par la façon particulière dont elle s'adresse au prophète : צַעֲקָה אֶל-אֵלִישָׁע « elle supplia Élisée ». Il convient d'observer que le verbe צַעֲקָה (et le *by-form*, זַעֲקָה) « crier, supplier », quand il implique une demande d'aide, peut avoir pour destinataire un roi ou une idole (Is 46,7 ; 57,13 ; Jr 11,12 ; Os 7,14) ou exceptionnellement Moïse (Nb 11,2) ; mais YHWH est le principal destinataire de ce verbe (voir Gn 4,10 ; Ex 8,8 ; 14,10 et 15 ; 15,25 ; Nb 12,13 ; Ps 77,2, etc.). Selon R. Boyce, il désigne une demande d'aide que quelqu'un démuné de force (la veuve, l'orphelin et l'étranger) adresse à un autre qui peut venir à son secours. En fait, c'est au roi que le verbe צַעֲקָה est d'abord adressé, et ensuite, par analogie, à YHWH. Ainsi, au v. 1, on a « the actual usurping of the king's role as the hearer of the marginal's cry by the prophet himself »³⁰⁰. En conséquence, ce mot est, pour le lecteur, un indice de l'espoir qui pousse la femme à aller vers Élisée et du pouvoir qu'elle lui attribue³⁰¹.

La femme expose son angoisse en deux temps : elle informe Élisée que son mari est mort et ensuite qu'un créancier la menace de prendre ses enfants comme esclaves. Son intention vise encore à attirer l'attention du prophète, en lui rappelant la relation que son mari avait avec lui. C'est d'ailleurs la première relation qu'elle met en avant, en parlant de lui à Élisée comme עַבְדִּי

³⁰⁰ Voir Richard N. BOYCE, *The cry to God in the Old Testament* (SBLDS, 103), Atlanta, Scholars Press, 1988, p. 17-45 et 58-59.

³⁰¹ D'ailleurs, dans les récits d'Élisée, on trouve deux autres passages où un cri caractérise la demande d'aide adressée au prophète et c'est toujours en relation avec les fils de prophètes : quand ils crient à cause de la soupe empoisonnée (4,40) et quand leur hache est tombée dans le Jourdain (6,5).

« ton serviteur », avant même de le présenter comme אִישׁי « mon mari ». Ensuite, en insistant sur le pronom dans la phrase אַתָּה יָדָעָה « toi, tu sais », elle tente de susciter l'intérêt d'Élisée pour sa cause, en renforçant le lien entre le fils de prophètes mort et YHWH. Par conséquent, si d'un côté la responsabilité d'Élisée envers les fils de prophètes est supposée par certains auteurs³⁰², d'un autre côté, la révérence de la femme suggère qu'elle ne cherche pas à imputer à Élisée une responsabilité envers son mari mort. Au contraire, ces sentiments sont le moteur qui la pousse à multiplier les arguments implicites susceptibles de susciter la compassion du prophète³⁰³.

Finalement, la femme énonce l'objet de son désarroi : son incapacité à payer le créancier qui menace d'emmener ses deux fils comme esclaves. Sur l'origine de la dette, il n'est pas dit qui l'a contractée, la femme ou son mari avant de mourir. Le blanc sur ce point signale que le narrateur n'entend pas mettre en question le droit du créancier. Toutefois, la menace qu'il fait peser est une véritable injustice puisqu'il s'agit de priver une veuve de ses enfants. En expliquant cela, la femme recourt à une stratégie visant à persuader Élisée d'agir en sa faveur. Ainsi, le mot עֶבְדִּי, « ton serviteur » qu'elle utilise 2 fois pour signaler le rapport de son mari vis-à-vis d'Élisée, est utilisé aussi pour désigner l'asservissement de ses enfants, mais en un autre sens : לְעֶבְדִּים, « comme esclaves ». En situant ces deux mots en positions opposées – au début et à la fin de son argument – la femme manifeste le paradoxe de la situation en suggérant que, puisque son mari était un serviteur d'Élisée et craignait YHWH, il n'est pas acceptable que ses enfants soient asservis³⁰⁴.

Au demeurant, si la femme se réclame de la fidélité de son mari à YHWH, cela ne peut être que dans le but de l'invoquer comme garant de sa requête au prophète contre la prétention du créancier, même si la Loi qui protège les veuves et les orphelins n'est pas citée explicitement³⁰⁵. En conséquence, la mention de la relation du mort à Dieu n'est pas un ajout « décoratif » servant à donner une coloration théologique au texte³⁰⁶ et, du point de vue de la narration, sa force persuasive est fondamentale pour comprendre l'argumentation de la femme et l'engagement subséquent d'Élisée. Enfin, la femme s'assure la compassion bienveillante d'Élisée, grâce à deux éléments d'argumentation : il doit faire quelque chose pour elle parce que son mari était son serviteur et parce que les enfants de celui qui craignait YHWH ne peuvent pas être abandonnés comme esclaves aux mains du créancier. Le drame tel que la femme

³⁰² B. O. LONG, *2 Kings*, p. 49 ; W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 84-85 ; R. L. COHN, *2 Kings*, p. 25 ; Yael SHEMESH, *Elisha and the miraculous jug of oil (2 Kgs 4,1-7)*, dans *JHS*, 8 (2008), p. 1-18, en ligne : http://www.jhsonline.org/Articles/article_81.pdf (consulté le 05 mai 2015), (ici p. 8).

³⁰³ Voir André WÉNIN, *Les nouvelles lectures synchroniques : Une chance pour le texte ?*, dans Jacques NIEUVIARTS et Pierre DEBERGÉ (éd.), *Les nouvelles voies de l'exégèse : en lisant le Cantique des cantiques. XIXe congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible, Toulouse, septembre 2001* (LeDiv, 190), Paris, Cerf, 2002, p. 247-275 (ici p. 257).

³⁰⁴ Voir A. WÉNIN, *Les nouvelles lectures*, p. 257.

³⁰⁵ Voir Dt 10,17-18; 27,19 ; Jr 7,6; 22,3 ; Ez 22,7.

³⁰⁶ Contre R. Nelson qui considère la mention de la fidélité du mari de la femme envers YHWH une « theological touch », voir R. D. NELSON, *First and second Kings*, p. 171.

l'expose au prophète déclenche ainsi l'intrigue dans la dynamique du suspense : la femme va-t-elle réussir à mobiliser le prophète en sa faveur et empêcher l'esclavage de ses enfants ? Mais, face au droit légitime du créancier, que peut faire Élisée ?

1.2.2 *Dialogue entre la femme et Élisée (v. 2)*

Confronté à cette veuve désespérée, Élisée ne refuse pas de l'écouter. Mais le sens de sa réponse n'est pas clair : *מָה אֶעֱשֶׂה לָּךְ* « Que puis-je faire pour toi ? » Si on met l'accent sur le sujet du verbe, « je », la phrase indiquerait une sorte d'impuissance d'Élisée par rapport au droit du créancier : il affirmerait ainsi qu'il n'a pas le pouvoir légal d'empêcher celui-ci de prendre les fils de la veuve³⁰⁷. En revanche, si l'accent porte sur le « que », alors la question a le même sens que lorsque Élie répond à Élisée en 2,9 avec les mêmes mots : *מָה אֶעֱשֶׂה לָּךְ* « Que puis-je faire pour toi ? » Dans ce cas, la demande d'Élisée n'est point l'expression d'une hésitation sur sa capacité à aider la femme, mais concerne le moyen à employer pour donner une solution au problème³⁰⁸. La deuxième question posée par Élisée met en cause les atouts de la femme plutôt que les siens. Il semble chercher dans ce dont elle dispose le moyen de payer la dette et répondre à sa supplication, peut-être sans mettre en œuvre son pouvoir prophétique. Élisée se comporte de façon à ne pas se substituer à ce que la femme pourrait faire par elle-même. Ainsi, sa deuxième question explicite le sens de la première et montre qu'Élisée estime que lui ou la femme peuvent faire quelque chose.

La réponse de la femme rend le problème encore plus difficile à résoudre car elle révèle la gravité de sa pauvreté. Son indigence est si grande qu'elle touche même ses moyens d'existence : l'unique bien qui lui reste, c'est l'huile d'un flacon. Tandis que le drame de la femme devient plus éclatant, augmente aussi l'urgence de son désarroi. Or, si la menace de prendre les enfants de la veuve comme esclaves fait peine au lecteur qui, comme Élisée, a compassion de la femme et de l'avenir de toute la famille, sa misère se révèle encore plus profonde. À ce stade, une autre histoire, celle de la veuve de Sarepta qui n'a pour nourriture qu'un peu d'huile et de farine pour elle et son enfant, se présente à la mémoire du lecteur. Mais en opposition aux éléments de ressemblance entre les deux récits – une femme veuve avec son enfant, la menace de mourir de faim, le flacon d'huile –, on constate de grandes différences³⁰⁹ : la femme de Sarepta a un seul enfant ; elle n'appartient pas au peuple hébreu et n'a aucune relation avec Élie ou son entourage ; elle n'est pas menacée par un créancier et son fils ne risque pas de devenir esclave ; dans sa pauvreté, elle se résigne à mourir et ne demande rien au prophète ; au contraire d'Élie, Élisée ne cherche pas la femme, et son miracle touche exclusivement la multiplication d'huile ; le résultat de son geste de compassion pour la femme

³⁰⁷ C'est ainsi que l'expression *מָה אֶעֱשֶׂה לָּךְ* est utilisée en Gn 27,37 et 1 S 10,2, voir M. COGAN et H. TADMOR, *2 Kings*, p. 56.

³⁰⁸ Selon Wesley Bergen, la question d'Élisée montre qu'il reconnaît son obligation morale envers la femme veuve, voir W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 85. Toutefois, le parallèle avec 4,13 (*מָה לַעֲשׂוֹת לָּךְ* « qu'est-ce qu'il y a à faire pour toi ? ») montre que la demande d'Élisée n'est pas forcément une reconnaissance de responsabilité.

³⁰⁹ Voir R. C. CULLEY, *Studies*, p. 63-64 ; A. ROFÉ, *The prophetical*, p. 132 ; A. NEPI, *Il mantello* p. 77.

ne lui profite pas, comme c'est le cas pour Élie qui mange le pain que lui offre la femme de Sarepta. Le parallèle entre les récits reste donc au niveau du contenu : dans chaque histoire, une veuve avec un problème : pour l'une, un créancier menace d'emporter ses enfants, et pour l'autre la famine provoquée par la sécheresse menace la vie de la famille.

1.2.3 *Instructions d'Élisée (v. 3-4)*

En réponse à la femme, Élisée ordonne de ramasser de nombreux récipients vides dans le voisinage (v. 3), un ordre qui ne semble pas répondre directement à la question économique, mais tout au contraire, augmente le vide par accumulation. En tout cas, la quantité de récipients est laissée à la décision de la femme, à elle d'en ramasser le plus possible. Ensuite, l'ordre de rentrer et de fermer la porte suggère quelque chose de mystérieux qui doit se passer loin des regards des voisins. L'ordre de verser dans tous les récipients ramassés (v. 4) est laissé en suspens, parce que même si cela n'est pas dit, il est clair qu'il s'agit de verser l'huile du flacon, ce petit récipient à parfum³¹⁰. De surcroît, comme si verser un peu d'huile dans de nombreux récipients n'était pas suffisamment prodigieux, la femme devra faire attention à les mettre de côté quand ils seront pleins ! Les instructions données par Élisée laissent le lecteur dans l'incompréhension du sens que cela peut avoir et fait croître la tension concernant la réaction de la femme. Face à l'absurdité de l'ordre de remplir de nombreux récipients vides avec le contenu d'un minuscule flacon, la femme est soumise à une épreuve de confiance très forte dans la parole d'Élisée.

Qui plus est, Élisée laisse entendre qu'il sera absent au moment précis où la femme accomplira sa parole. Ainsi, l'action demandée à la femme n'implique pas seulement le geste de verser l'huile, mais surtout la confiance aveugle en la parole du prophète. La femme devra se fier uniquement à la parole et à sa décision de la mettre en œuvre, sans attendre davantage du prophète. Le suspense portant sur la réponse de la femme aux instructions d'Élisée pousse le lecteur à se demander sur quoi elle peut s'appuyer pour lui obéir. Somme toute, la confiance qui lui est demandée ne repose pas sur l'adhésion à une parole de YHWH, un oracle qui pourrait authentifier l'étrange instruction d'Élisée, comme c'est le cas pour l'assainissement de l'eau en 2,21, pour l'eau qui coule dans le désert en 3,17 ou plus loin, en 4,43, pour les vingt pains d'orge et le grain destinés à nourrir cent personnes. La réputation d'Élisée suffit-elle pour combler ce manque, au point qu'elle permette d'admettre une présence en coulisse de YHWH ?

1.2.4 *L'action de la femme et le dialogue avec ses fils (v. 5-6)*

À partir de ce verset, le récit change de rythme et le dialogue laisse place à l'action, en imprimant de la vitesse à la narration. Dans ce sens, même la quête des récipients chez les

³¹⁰ Le mot hébreu *קטנה* avec le sens de flacon est un *hapax*. Le verbe correspondant, *סך*, signifie se parfumer, voir Rt 3,3 ; 2 S 12,20 ; Dn 10,3 ; Ez 16,9 ; Dt 28,40 ; Mi 6,15 ; 2 Ch 28,15, ou faire une onction rituelle, voir Ex 30,32. Le lien entre ce terme et le parfum laisse supposer que la capacité du récipient est réduite.

voisins est passée sous silence, ce qui laisse penser que, quand la femme rentre chez elle et ferme la porte, soit elle a refusé d'exécuter l'ordre d'Élisée, soit elle l'a déjà exécuté (v. 5a). Ainsi, l'omission de la collecte des récipients a pour fonction d'accroître la tension du récit³¹¹. Lorsque le narrateur raconte que la femme « versait », le lecteur sait qu'il s'agit des récipients qui ont été demandés aux voisins et qu'elle a donc récoltés (v. 5b). Après avoir laissé de côté le moment public de l'exécution de l'ordre d'Élisée, grâce à l'omniscience du narrateur, le récit dévoile au lecteur ce qui se passe dans le secret de la maison. La répétition mot à mot au v. 5a de l'instruction d'Élisée – dès que la femme rentre chez elle et ferme la porte – et le sens duratif des participes, מִנְשִׂים « approchaient » et מִיִּצְקָת « versait », relèvent de la stratégie du narrateur décrivant la fidélité de la veuve à la parole du prophète : tant qu'il y a des récipients vides, elle n'arrête pas de verser l'huile. Ainsi, se révèle pour la femme la signification de l'instruction d'Élisée des v. 3-4, mais aussi pour le lecteur, de telle façon que, tant que l'huile coule, il s'étonne de sa multiplication qui ne cesse pas.

Ensuite, après avoir raconté l'accomplissement de l'instruction d'Élisée – וַיְהִי כְמִלְאָת הַכֵּלִים « Or, quand les récipients furent remplis » – le narrateur pourrait simplement ajouter la phrase וַיֵּצֵא הַשָּׁמֶן « l'huile cessa », mais l'introduction d'un petit dialogue donne une signification spéciale à ce passage, signalée par la transition du mode narratif au mode scénique. En procédant ainsi, le narrateur montre l'obstination de la femme à obéir à l'instruction d'Élisée, comme le souligne la demande adressée à son fils de lui apporter encore des récipients, alors qu'ils sont déjà tous remplis. Quant à Élisée, il n'exerce pas de contrôle sur l'huile qui coule puis cesse de couler, puisque ce qui se passe avec l'huile résulte de l'accomplissement de son instruction rigoureusement exécutée par la femme. De cette façon, la parole d'Élisée à la femme aux v. 3-4 constitue le moment où est transféré au « demandeur » le contrôle du résultat de sa demande, empêchant ou favorisant sa réalisation³¹².

1.2.5 Dernières instructions (v. 7)

Une fois réalisée la parole d'Élisée, la femme pourrait de son propre chef trouver la réponse à son problème par la vente de l'huile. Pourtant, elle revient chez l'homme de Dieu pour lui parler. Le mot utilisé par le narrateur, וַתֵּדַבֵּר « elle a fait rapport, a informé », indique qu'elle lui raconte ce qui s'est passé, à savoir l'événement spectaculaire de la multiplication de l'huile qui s'est produit chez elle. En relatant ce récit de la femme, le narrateur reste cohérent dans la constante démonstration de son obéissance. Par suite, selon la technique du point de vue raconté, le narrateur introduit le nouveau regard de la femme sur Élisée, en l'appelant « homme de Dieu ». Cette façon de nommer Élisée révèle un changement significatif dans sa

³¹¹ Contre l'opinion de Y. SHEMESH, *Elisha*, p. 13.

³¹² D'une certaine façon, c'est le nombre de vases empruntés par la femme qui détermine quand l'huile cesse de couler, et non une décision du prophète. Contre Uriel SIMON, *Elisha and the woman of Shunem : The miracle worker needs guidance from the beneficiary of his miracle*, dans ID. (éd.), *Reading prophetic narratives*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 227-262; notes p. 325-329 (ici p. 257).

caractérisation, dans la mesure où, désormais, la femme identifie en lui un homme qui a un pouvoir divin, ce qu'elle reconnaît en raison du miracle qui a eu lieu.

En outre, tandis que la première partie de l'instruction finale d'Élisée – vendre l'huile afin de rembourser le créancier – est en lien avec la supplication de la femme au v. 1, le dernier mot du récit, תִּהְיֶינָה בְּנוֹתָי « vous vivrez avec le reste » vient confirmer que la femme a ramassé des nombreux récipients. Cette finale permet de saisir la raison pour laquelle le prophète a donné l'instruction de ne pas se contenter de peu de récipients lors du ramassage. Quoi qu'il en soit, la production d'un surplus pour vivre n'était pas attendue : non seulement le miracle a empêché que les fils de la veuve deviennent esclaves, mais toute la famille a été libérée de la mort que la pauvreté et la faim allait lui imposer.

1.3 Conclusion

Finalement, la fidélité de la femme à exécuter l'instruction du prophète a été largement récompensée, tandis que, grâce à cette preuve de compassion et générosité, Élisée finit par être reconnu comme porteur d'une puissance divine capable d'une abondance inattendue et cela, même à distance. L'absence d'Élisée au moment de la multiplication de l'huile ouvre un espace à la présence en coulisse de celui qui est le grand absent mais qui est censé opérer le miracle : YHWH. D'ailleurs, même si Élisée ne donne pas à ses ordres la forme d'un oracle et si seule la femme mentionne YHWH au début du récit, l'action de ce dernier est supposée pour que le miracle de la multiplication s'accomplisse. En ce sens, l'expression « homme de Dieu » traduit directement la reconnaissance par la femme qu'aux instructions d'Élisée, a correspondu une action de Dieu. Donc, en reconnaissant qu'Élisée est un « homme de Dieu », elle reconnaît aussi que sa parole est efficace grâce à Dieu et à sa propre confiance, l'effet étant le miracle. Celui-ci est par conséquent permis par la convergence de trois éléments : la parole d'Élisée, l'obéissance de la femme, et l'action de Dieu qui donne raison aux deux.

2. *L'annonce d'un enfant et sa réanimation (4,8-37)*

L'histoire de la Shounamite est le plus complexe des récits de miracles d'Élisée. Par le rebondissement de l'intrigue au v. 18, le narrateur transforme ce qui pourrait être simplement une annonce prophétique de naissance d'un fils à une femme dont le mari est âgé (v. 11-16) en une histoire d'intensité dramatique (v. 21-37). Élisée et la Shounamite sont les personnages principaux de l'épisode, la femme étant la protagoniste principale puisqu'elle incite l'homme de Dieu à agir. Parmi les personnages secondaires du récit, deux collaborent de façon particulière : le mari qui, par son apathie, renforce l'image de femme déterminée de la Shounamite, et Guéhazi qui rehausse l'extraordinaire pouvoir d'Élisée de deux façons : en l'informant que la femme est sans enfant au point qu'il lui promet une naissance qui se concrétise ensuite, et en échouant dans sa tentative de réanimer l'enfant mort. Par ailleurs, ces deux personnages sont utiles pour faire grandir la tension, parce qu'ils retardent le dénouement

de l'intrigue après la mort de l'enfant. L'enfant né selon la parole d'Élisée et le serviteur qui amène la Shounamite au mont Carmel complètent le *casting* comme des personnages « ficelles »³¹³.

2.1 Texte, unité et structure

4,⁸Un jour, Élisée passa par Shounem et là [était] une femme importante, et elle le retint pour prendre un repas. Alors, chaque fois qu'il passait, il faisait un détour pour manger du pain. ⁹Elle a dit à son mari : « Voilà, je reconnais qu'un saint homme de Dieu est celui qui passe toujours chez nous. ¹⁰Faisons, je te prie, une petite pièce élevée en dur et mettons-y pour lui un lit et une table et un siège et une lampe ; quand il viendra chez nous, il s'y retirera »³¹⁴. ¹¹Un jour, il arriva là et se retira dans la pièce haute et s'y coucha. ¹²Et il dit à Guéhazi, son serviteur : « Appelle cette Shounamite ». Il l'appela et elle se tint debout devant lui. ¹³Et il lui dit : « Dis-lui, je te prie : "Voilà, tu t'es souciée pour nous avec tout ce souci ; qu'est-ce qu'il y a à faire pour toi ? Y a-t-il quelque chose à dire pour toi au roi ou au chef de l'armée ?" » Elle dit : « Au milieu de mon peuple, moi, j'habite ». ¹⁴Et il dit : « Et qu'est-ce qu'il y a à faire pour elle ? » Et Guéhazi dit : « En effet, elle n'a pas de fils et son mari est âgé ». ¹⁵Et il dit : « Appelle-la ». Il l'appela et elle se tint debout à l'entrée. ¹⁶Et il dit : « À cette époque, selon le temps vivant, tu vas embrasser un fils ». Elle dit : « Non, monseigneur, ô homme de Dieu, ne trompe pas ta servante ». ¹⁷Et la femme conçut et enfanta un fils à cette époque, selon le temps vivant, que lui avait dit Élisée. ¹⁸Et l'enfant grandit. Un jour, il sortit vers son père, vers les moissonneurs. ¹⁹Et il dit à son père : « Ma tête ! Ma tête ! » Et il dit au serviteur : « Porte-le à sa mère ! » ²⁰Et il le porta et l'amena à sa mère. Et il resta sur ses genoux jusqu'à midi, et il mourut. ²¹Elle monta et le coucha sur le lit de l'homme de Dieu, elle ferma derrière lui et sortit. ²²Elle appela son mari et dit : « Envoie-moi, je te prie, un des serviteurs et une des ânesses ! Je vais courir jusque chez l'homme de Dieu et revenir ». ²³Il dit : « Pourquoi vas-tu chez lui aujourd'hui ? Ce n'est ni une nouvelle lune ni un sabbat ». Elle dit : « Paix ». ²⁴Elle sella l'ânesse et dit à son serviteur : « Conduis et va. Ne me retiens pas de chevaucher, sauf si je te l'aurai dit ! » ²⁵Elle s'en alla et arriva chez l'homme de Dieu au mont Carmel. Or, quand l'homme de Dieu la vit de l'autre côté, il dit à Guéhazi, son serviteur : « Voilà, cette Shounamite ! ²⁶Maintenant, je te prie, cours à sa rencontre et dis-lui : "Paix à toi ? Paix à ton mari ? Paix à l'enfant ?" » Elle dit : « Paix ». ²⁷Elle arriva chez l'homme de Dieu, au mont, et lui saisit³¹⁵ les pieds. Guéhazi s'approcha pour la repousser, et l'homme de Dieu dit : « Laisse-la, car son âme est amère, mais YHWH me l'a caché, il ne m'a pas informé ». ²⁸Elle dit : « Avais-je demandé un fils à monseigneur ? N'avais-je pas dit : "Ne me dupe pas ?" » ²⁹Et il dit à Guéhazi : « Ceins tes reins, prends mon bâton dans ta main et va ! Si tu rencontres quelqu'un, ne le salue pas ; et si quelqu'un te salue, ne lui réponds pas. Tu mettras mon bâton sur le visage du garçon ». ³⁰Alors la mère du garçon dit : « Par la vie de YHWH et par ta vie, je ne te lâcherai pas ! » Et il se leva et s'en alla derrière elle. ³¹Guéhazi les avait devancés et avait mis le bâton sur le visage du garçon, mais il n'y eut ni voix ni réaction. Il revint à sa rencontre et l'informa en disant : « Le garçon ne s'est pas réveillé ». ³²Et Élisée entra dans la maison et voici le garçon mort, qui avait été couché sur son lit. ³³Et il entra et ferma la porte derrière eux deux et pria YHWH. ³⁴Il monta et se coucha sur l'enfant et il mit sa bouche sur sa bouche, ses yeux sur ses yeux, ses mains sur ses mains ; il

³¹³ Personnage ficelle, « personnage simple, jouant un rôle mineur (ou unique) dans le développement de l'intrigue » : D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 86. Voir aussi J.-L. SKA, « Nos pères nous ont raconté », p. 84-85. À son tour, Adele Berlin utilise le terme « agent » pour ce type de personnage, sur lequel « nothing is known except what is necessary to the plot » : A. BERLIN, *Poetics*, p. 32.

³¹⁴ Le verbe hébreu סור est le même qu'est traduit plus haut (ici, v. 8b) par « faire un détour ».

³¹⁵ Le verbe hébreu חזק est le même qu'est traduit plus haut (ici, v. 8a) par « retenir ».

s'étendit sur lui et la chair de l'enfant se réchauffa. ³⁵Et il retourna et alla dans la maison de long en large, puis il monta et s'étendit sur lui. Et le garçon éternua jusqu'à sept fois. Et le garçon ouvrit ses yeux. ³⁶Et il appela Guéhazi et dit : « Appelle cette Shounamite ». Et il l'appela et elle vint vers lui. Et dit : « Porte ton fils ! » ³⁷Elle vint et tomba à ses pieds, et se prosterna à terre ; et elle prit son fils et sortit.

La délimitation de l'épisode est marquée au début par l'indication d'un nouveau jour, d'un nouvel endroit et de personnages nouveaux qui entrent en relation avec le prophète dès le v. 8. Le lien entre cet épisode et le précédent tient seulement à la présence d'Élisée, et, à la place d'être sollicité par une femme pauvre et veuve comme auparavant (2 R 4,1-7), il se voit pressé de rester chez une femme « grande » et mariée. Au v. 37, à l'autre extrémité, la tension est complètement éliminée, tandis que l'arrivée d'Élisée à Guilgal et l'introduction d'un nouveau groupe de personnages au v. 38 signalent le début d'un autre épisode. Quant à l'unité du récit, elle est fonction d'éléments essentiels tels que les personnages, la chronologie et la chambre du prophète chez la Shounamite – lieu de la promesse de l'enfant et de sa réanimation. Ces éléments unifient l'action qui se développe en deux volets, le second étant ouvert par le rebondissement au v. 18. En effet, aux v. 8-17, la décision de la femme de donner à Élisée une chambre dans sa maison débouche sur l'annonce puis la naissance d'un enfant ; mais après qu'il a grandi, sa mort à l'improviste déclenche la volonté déterminée de la femme qui veut retrouver l'homme de Dieu, ce qui débouchera finalement sur son retour à la vie (v. 21-37).

Certes, étant donné le tournant où l'on passe de la naissance de l'enfant à sa mort, il est possible de repérer différentes façons de voir l'organisation du récit. Si l'on considère comme élément unifiant de la narration, la parole dite par la femme à Élisée après l'annonce de l'enfant, « ne trompe pas ta servante » (v. 16b), et sa répétition modifiée dans un deuxième temps, « N'avais-je pas dit : Ne me dupe pas ? » (v. 28), apparaît une structure en chiasme, qui, selon G. Savran, s'appuie sur des correspondances multiples : promesse d'Élisée et serment de la femme (v. 16a // 30) ; parole de Guéhazi (v. 14 // 31) ; demande d'Élisée à Guéhazi d'appeler la Shounamite (v. 12 // 36) ; Élisée dans la chambre (v. 10-11 // 32-33)³¹⁶. Les extrémités de ce chiasme se trouvent dans les deux rencontres entre la femme et Élisée à Shounem, l'une au début et l'autre à la fin du récit (v. 8 // 37). Ces deux rencontres sont marquées par le comportement de la femme : au début, au v. 8, pour retenir Élisée (וַתִּחַזְקֵהוּ, « elle le retint (חזק) ») et à la fin, au v. 37, וַתִּפֹּל עַל-רַגְלָיו, « elle tomba à ses pieds ». Ainsi, ces deux moments se croisent au v. 27, quand la femme וַתִּחַזַּק בְּרַגְלָיו « saisit (חזק) ses pieds », ce qui constitue le centre du chiasme. Cette structure permet à focaliser l'attention du lecteur sur le contraste entre le comportement de la femme moins formel au moment de la crise, mais plus formel avant et après. Ainsi, toujours selon G. Savran, ce contraste « is an essential part of a narrative strategy that tries to justify the woman's claim that Elisha is somehow liable in the death of the child and therefore responsible for doing everything in his power to revive him »³¹⁷.

³¹⁶ Voir George W. SAVRAN, *Telling and retelling : Quotation in biblical narrative*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 98.

³¹⁷ G. W. SAVRAN, *Telling and retelling*, p. 98.

Dans une autre perspective, selon G. Hens-Piazza, l'enfant est l'élément pivot de l'intrigue. Dès lors, l'enchaînement du récit se fait selon des séquences différentes, d'abord tout ce qui se passe jusqu'à la mort de l'enfant (v. 8-20) et ensuite le déroulement de la journée de sa mort (v. 21-37)³¹⁸. Cette structure a le mérite de consolider le récit comme un épisode unique, dans la mesure où elle évite de séparer la promesse de l'enfant de sa réanimation. Ceci dit, en tenant compte de ces deux approches et en intégrant leurs vertus – l'une voyant l'élément unifiant du récit dans la femme, l'autre dans l'enfant – le tissu chronologique de la narration est celui qui a l'avantage de suivre le narrateur dans sa façon de raconter les événements distribués en trois jours (« un jour... » v. 8, 11 et 18)³¹⁹. Les deux premiers « jours » se passent entre l'accueil d'Élisée chez la Shounamite et l'annonce de la conception de l'enfant-cadeau puis de sa naissance (10 versets) ; après le rebondissement de l'intrigue – avec la notice enregistrant la croissance de l'enfant au v. 18a –, vient le « jour » où se produisent sa mort et sa réanimation grâce à l'action de l'homme de Dieu (20 versets)³²⁰. Même si l'écoulement effectif du temps reste dans les blancs du récit, la disproportion entre ces deux parties du récit fait voir la première (v. 8-17) comme une introduction à la trame qui se développe plus longuement à partir du v. 18, le tout formant de la sorte une seule pièce.

Ainsi, dans l'exposition, les circonstances initiales du premier « jour » où débute le rapport entre Élisée et la Shounamite composent le cadre narratif (v. 8). La complication se déclenche quand la femme, touchée par la volonté de rendre plus agréables les séjours de son hôte, décide de construire dans sa maison une chambre pour l'homme de Dieu. Après le blanc sur le temps écoulé dès la première journée, la complication initiale évolue à partir du deuxième « jour », en mettant en scène Élisée à la recherche d'une façon de récompenser la femme (v. 11-16). Finalement, l'annonce de la naissance de l'enfant (v. 17) apaise la tension. Cependant, le narrateur relance l'intrigue au verset suivant en mentionnant que « l'enfant grandit » (v. 18a) avant que, le troisième « jour », survienne la mort de l'enfant (v. 18b-20) qui déclenche à nouveau la tension.

À son tour, après la mort de l'enfant, la femme se lance dans une quête qui évolue en plusieurs étapes, à mesure qu'elle cherche à se débarrasser de ce qui pourrait retarder sa rencontre avec le prophète et à le contraindre à intervenir en personne. Ainsi, déjà au moment de préparer son voyage, elle trouve dans les questions de son mari la première difficulté sur le chemin vers Élisée (v. 21-24). À son arrivée au mont Carmel, elle doit encore faire face aux questions posées par Guéhazi, la deuxième difficulté (v. 25-26). Enfin, la femme rencontre Élisée qui se rend compte alors de sa détresse (v. 27-28), mais en ignore la raison. Il comprend que quelque chose de grave s'est passé et se hâte de venir à son secours, mais en envoyant son serviteur avec son bâton (v. 29). Avant que celui-ci revienne informer son maître de l'échec de

³¹⁸ Voir G. HENS-PIAZZA, *1-2 Kings*, p. 250.

³¹⁹ Voir A. ROFÉ, *The prophetic*, p. 28.

³²⁰ Cette distribution des versets confirme l'observation de J. Licht, selon laquelle « telling time is expanded very noticeably precisely at the moment of the decisive deed » : J. LICHT, *Storytelling*, p. 102.

sa mission (v. 31), la femme a contraint Élisée à partir avec elle et il accepte (v. 30). Une fois le prophète dans la chambre où l'enfant a été déposé (v. 31), le rebondissement de l'intrigue arrive peu à peu à sa résolution : Élisée réanime l'enfant (v. 32-35). L'épilogue montre Élisée donnant l'enfant vivant à sa mère (v. 36-37). Cette structure du récit est résumée dans le schéma ci-dessous et va guider l'analyse du récit :

Exposition :	Élisée chez la Shounamite, v. 8
Complication :	La chambre meublée, v. 9-10
Action transformatrice :	Proposition de récompense, v. 11-16
Résolution :	Naissance de l'enfant, v. 17
Rebondissement :	Mort de l'enfant, v. 18-20
Action transformatrice :	Première difficulté sur le chemin vers Élisée, v. 21-24
Étape 2 :	Deuxième difficulté sur le chemin vers Élisée, v. 25-26
Étape 3 :	La femme rencontre Élisée, v. 27-28
Étape 4 :	La femme guide l'action d'Élisée, v. 29-31
Résolution :	Élisée réanime l'enfant, v. 32-35
Situation finale :	Élisée redonne l'enfant à sa mère, v. 36-37

2.2 Analyse du récit

2.2.1 Élisée chez la Shounamite (v. 8)

Au départ, l'introduction de l'expression aussi vague que rare³²¹ *וַיְהִי הַיּוֹם* « un jour » contraste avec le cadre spatial bien défini comme étant la ville de Shounem. Dans ce cadre, une femme du lieu est caractérisée par l'adjectif *גְּדוֹלָהּ*, « grande », un terme ambivalent qui pourrait indiquer la richesse et l'importance de la femme. En tout cas, cela demeure l'unique trait de caractérisation directe de la femme dans tout le récit, son nom n'étant même jamais mentionné. Le lecteur devra avancer dans le récit pour découvrir dans quel sens cette femme est dite « grande », de sorte que seules sa proposition de construire une chambre pour le prophète et la description détaillée de ce qu'elle contiendra confirment que la Shounamite est bien une femme riche ; plus avant dans le récit, quand elle refuse l'offre d'Élisée de dire un mot en sa faveur au roi ou au chef de l'armée (v. 13), on apprend que cette femme est également importante au milieu de son peuple. En plus, cette femme « grande » et anonyme de Shounem se montre aussi déterminée dès le début, parce qu'elle réussit à amener Élisée à prendre un repas chez elle, l'usage du *hiphil* de *חָזַק*, suggérant la force de l'insistance déployée par la femme³²². Cependant, la raison pour laquelle elle veut accueillir Élisée chez elle n'est jamais mentionnée, et cette omission permet de penser à la générosité de la femme ou à l'honneur d'avoir un homme de

³²¹ L'expression *וַיְהִי הַיּוֹם* « un jour » se trouve dans ce récit et en 1 S 1,4 ; 14,1 ; Jb 1,6.13 ; 2,1.

³²² La racine hébraïque *חָזַק* avec la connotation d'une forte insistance se retrouve dans le même contexte de l'hospitalité aussi en Jg 19,4.

Dieu comme hôte. En tout cas, elle parvient à gagner le respect d'Élisée qui librement passe chez elle chaque fois qu'il passe par Shounem.

2.2.2 La chambre meublée (v. 9-10)

Au moment déclencheur de la première complication du récit, la Shounamite met en œuvre sa capacité de persuasion quand elle déploie ses arguments en faveur du projet d'offrir à son hôte un peu plus qu'un repas à manger. Cela commence par une caractérisation doublement indirecte de celui que « passe toujours auprès » d'eux, que la femme appelle *אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ* « (un) saint homme de Dieu », sans que soit clair le sens précis qu'elle donne au terme *קָדוֹשׁ* : impossible dès lors de préciser de quel point de vue Élisée est considéré saint. On sait que la proximité de ce qui est très saint apporte la mort (Nb 4,19-20), mais cette idée est hors du contexte ici et ne peut donc pas être attribuée à la femme pour justifier sa décision de construire une chambre pour l'homme de Dieu³²³. D'autre part l'adjectif *קָדוֹשׁ* « saint » est souvent attribué au peuple d'Israël, à ses prêtres, aux Lévites, à Dieu même. Pourtant, parmi les prophètes, seul Jérémie est décrit par un terme dérivé de la même racine : *הִקְדַּשְׁתִּיךָ* « je t'ai consacré » (Jr 1,5)³²⁴. Cette dernière connotation est la plus sensée pour le contexte immédiat de 2 R 4,9 parce qu'elle renvoie au sens plus général d'appartenir à Dieu, d'être mis à part pour le servir. Dès lors, la dignité de serviteur de Dieu que la femme reconnaît à son hôte suggère la raison pour laquelle elle l'invite chez elle et lui offre un espace qui lui est réservé.

La femme précise pour son mari que la pièce qu'elle projette de construire doit être « petite », ce qui révèle son souci de prévenir de possibles difficultés d'ordre pratique qu'il pourrait opposer à l'exécution de sa volonté. Mais, l'importance du mari de la Shounamite est assez limitée : il n'est jamais nommé et est désigné seulement en référence à sa femme. Même pour la décision de construire la petite pièce élevée, son opinion n'est pas rapportée et bien que, au vu des paroles de sa femme, un dialogue puisse être supposé, la première personne du pluriel pourrait bien être une façon polie de solliciter son mari (*נַעֲשֶׂה-נָא... וְנִשְׁבֵּי*) « Faisons... mettons », v. 10). Pourtant, même si par son mutisme le mari semble ne prendre aucune responsabilité, la réalisation de la volonté de sa femme ne rencontre aucune opposition. Enfin, pour le lecteur, la construction de cette petite pièce est déjà un signe du respect pieux de la femme pour le saint homme de Dieu, de sorte que la liste des meubles qu'elle projette d'y mettre – un lit, une table, une chaise et une lampe – n'est pas nécessaire en soi dans la mesure où ils constituent le confort

³²³ Contre Stuart LASINE, *Holy men in space*, dans Jorunn OKLAND, J. Cornelis DE VOS et Karen J. WENELL (éd.), *Constructions of space III : Biblical spatiality and the sacred* (LHB/OTS, 540), Londres, Bloomsbury Publishing, 2016, p. 3-22 (ici p. 6-9).

³²⁴ Le cas de Jérémie relativise l'idée que seul Élisée est associé à racine hébraïque *קדש* « saint », comme on le trouve dans M. COGAN et H. TADMOR, *2 Kings*, p. 56. D'un autre côté, M. Burki suppose que l'épithète de « saint » est un indice du sacerdoce d'Élisée, mais cela ne peut pas être supporté par le contexte du récit, voir Micaël BÜRKI, *L'étoffe du prophète : Nouveau regard sur la vocation prophétique d'Élisée*, dans ID., Jean-Marie DURAND et Thomas RÖMER (éd.), *Comment devient-on prophète ? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011* (OBO, 265), Fribourg-Göttingen, Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 139-157 (ici p. 152).

minimal qui doit permettre à quelqu'un d'y vivre. Au demeurant, en énumérant les éléments d'ameublement, le narrateur donne de la femme l'image de quelqu'un d'aisé et de généreux.

Au demeurant, alors que l'absence d'information sur les motivations de la femme donne à penser que, d'une certaine façon, elle s'estime déjà récompensée par l'honneur d'accueillir un « saint homme de Dieu » tel que lui, au plan de la dynamique narrative, d'autres omissions accélèrent beaucoup le rythme du récit. Rien n'est dit de la réponse du mari ni de la construction de la chambre. Même la réaction d'Élisée quand il apprend qu'on lui a construit une chambre privée n'est pas mentionnée. Le narrateur amène ainsi immédiatement le lecteur à la « vraie » réponse d'Élisée une fois qu'il prend possession des lieux.

2.2.3 Proposition de récompense (v. 11-16)

Lorsqu'« un jour » Élisée revient chez la Shounamite, le lecteur comprend que la proposition de la femme est devenue réalité puisque le prophète se rend à la chambre construite pour lui et qu'il s'y repose (v. 11). Lorsqu'il s'adresse à la femme par la médiation de Guéhazi, il reconnaît tout ce qu'elle a fait pour l'aménagement de sa chambre, en disant : הִנֵּה חֲרָדָה אֵלַינוּ « Voilà, tu t'es souciée pour nous avec tout ce souci » (v. 13). Effectivement, la racine hébraïque חרד qui renvoie à une agitation aussi bien physique qu'émotionnelle³²⁵ traduit la perception qu'Élisée a de l'effort de la femme. Il suggère ainsi qu'il doit la récompenser, ce qui justifie qu'il demande quel cadeau sera digne de la considération manifestée par la femme. Il cherche donc à rétribuer la Shounamite à la hauteur de tout ce qu'elle a fait pour honorer son hôte en proposant des cadeaux qui mettent en relief ses propres prérogatives comme homme public, d'abord, mais immédiatement après la suggestion de Guéhazi, comme homme de Dieu. Cette première partie du récit évolue donc de l'hospitalité gratuitement offerte par la femme de Shounem à la quête insistante d'Élisée pour une récompense digne d'elle et de lui³²⁶.

Après qu'Élisée a envoyé Guéhazi appeler la Shounamite, elle ne se présente pas devant l'homme de Dieu mais reste debout devant son serviteur. Ce geste apprend au lecteur que le séjour d'Élisée chez la Shounamite semble n'avoir pas donné lieu à un rapprochement entre eux, le caractère privé de la chambre en étant peut-être un signe. Ceci est souligné par la manière dont le dialogue entre eux est construit. En effet, à la place d'une relation directe, comme celle que l'homme de Dieu avait établie avec la veuve du récit précédent (voir 4,2), le dialogue est marqué par la médiation de son serviteur Guéhazi et par la distance imposée par la femme, observables dans les versets 12-16 :

³²⁵ Voir Andrew BOWLING, 777, dans TWOT, p. 735.

³²⁶ L'hospitalité ne comporte pas toujours une exigence de réciprocité, voir T. Raymond HOBBS, *Man, woman, and hospitality* (2 Kings 4,8-36), dans BTB, 23 (1993), p. 91-100. Dans le contexte de la critique féministe, certains auteurs interprètent la quête d'Élisée comme signe de sa volonté de ne pas rester dans une position inférieure en acceptant la gratuité du geste de la Shounamite, voir S. Brent PLATE et Edna M. RODRIGUEZ MANGUAL, *The gift that stop giving : Hélène Cixous's 'gift' and the shunammite woman*, dans BibInt, 7 (1999), p. 113-132.

A	^{12a} Il dit à Guéhazi : « Appelle cette Shounamite ».
	^{12b} Il l'appela et elle se tint debout devant lui.
B	^{13a} Et il lui dit : « Dis, je t'en prie, à elle :
	"Voilà, tu t'es souciée pour nous avec tout ce souci ;
	Qu'est-ce qu'il y a pour faire à toi ?
	Y a-t-il quelque chose à dire pour toi au roi ou au chef de l'armée ?" »
	^{13b} Elle dit : « Au milieu de mon peuple j'habite ».
C	¹⁴ Et il dit : « Qu'est-ce qu'il y a pour faire à elle ? »
	Guéhazi dit : « Mais, elle n'a pas de fils et son mari est âgé ».
A'	^{15a} Et il dit : « Appelle-la ».
	^{15b} Il l'appela et elle se tint à l'entrée.
B'	¹⁶ Et il dit : « À cette époque, l'année prochaine, tu auras un fils dans tes bras ».
	Elle dit : « Non, monseigneur, ô homme de Dieu, ne trompe pas ta servante ».

La construction du dialogue obéit à une règle du récit biblique : on trouve très rarement un entretien entre trois personnages simultanément, la règle étant que seuls deux personnages à la fois sont au premier plan³²⁷. Ici, trois échanges sont reproduits : Élisée et Guéhazi (v. 12a.13a.14 et 15a) ; Guéhazi et la Shounamite (v. 12b.13b et 15b) ; Élisée et la Shounamite (v. 16). Dès lors, quand la Shounamite se tient « debout devant lui » au v. 12b, il est plus probable que le pronom « lui » ne renvoie pas à Élisée. Ainsi, la présence de Guéhazi produit une triangulation dans le dialogue³²⁸. En effet, on remarque que le dialogue pourrait tout aussi bien se produire si Guéhazi n'était pas entre l'homme de Dieu et la femme. Donc, de la même façon que l'interrogation d'Élisée au v. 13a arrive indirectement à la Shounamite, sa réponse au v. 13b arrive aussi de façon indirecte au prophète et suppose un laps de temps entre les différents dialogues pour permettre la médiation de Guéhazi³²⁹. Par conséquent, dans ce dialogue, Élisée ne s'adresse directement à la femme qu'au v. 16, après que Guéhazi lui a donné l'information qui forme le pivot de cette partie du récit, celle qui oriente l'affaire dans une autre direction : « De fait, elle n'a pas de fils et son mari est âgé » (v. 14).

Par rapport à la manière dont Élisée appelle la Shounamite, l'utilisation du pronom démonstratif תַּזֶּה « cette » implique encore une forme de distance, cette fois soulignée par l'homme de Dieu. En effet, ici il n'y a pas dans le contexte d'indication que l'usage du

³²⁷ Voir A. BERLIN, *Poetics*, p. 126.

³²⁸ Voir G. H. JONES, *1 and 2 Kings*, t. 1, p. 404 ; I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 189. G. Rice développe une analyse des opinions différentes, voir Gene RICE, *A great woman of ancient Israel (2 Kings 4,8-37 ; 8,1-6)*, dans *JRT*, 60 (2008), p. 69-85 (ici p. 72)

³²⁹ Voir Donald SLAGER, *Where is the wealthy lady of Shunem in 2 Kings 4,11-17 ?*, dans *BT*, 59 (2008), p. 198-201.

démonstratif signifierait une sorte de mépris, en contraste avec le statut de femme « grande » que le narrateur lui attribue dans l'exposition du récit³³⁰. Ainsi, la distance due à l'hospitalité reçue d'une femme mariée est une possible explication de cette manière de l'appeler. D'ailleurs, la réserve de la Shounamite à l'égard d'Élisée peut servir à accentuer la suspension de la distance dans la deuxième partie du récit, quand la vie de l'enfant est en jeu : la détresse et l'urgence peuvent changer les formes respectées en temps de paix (v. 28)³³¹.

Dans cette scène, la caractérisation d'Élisée est enrichie par le contraste avec Guéhazi. La suggestion de Guéhazi montre qu'il connaît le pouvoir de son maître et elle révèle sa confiance en lui. En effet, l'unique raison de lui faire remarquer que la femme n'a pas d'enfant est qu'il pense qu'Élisée sera capable d'agir pour modifier cette situation. De son côté, la proposition d'Élisée de dire un mot au roi ou au chef de l'armée en faveur de la femme (v. 13a) se base plutôt sur des rapports humains ordinaires, et c'est seulement son prestige auprès des dirigeants du peuple qu'il met en valeur, sans le concours d'aucun pouvoir extraordinaire. Ainsi, dans la mesure où l'offre d'Élisée pour remercier la Shounamite n'a rien d'exceptionnel, c'est la suggestion de Guéhazi qui réveille la veine prophétique surnaturelle de l'homme de Dieu.

En outre, le dialogue contribue à la caractérisation d'Élisée autant que de la Shounamite. Par rapport au début du récit, la position de la femme par rapport à Élisée s'est inversée, de telle façon qu'elle devient passive alors qu'il prend les initiatives. Elle n'adresse aucune demande au prophète, et même après qu'elle a perçu que celui-ci cherche le moyen de la remercier, elle ne profite pas de l'occasion pour obtenir un cadeau en échange de sa générosité³³². Ainsi, son refus de l'offre d'être introduite chez le roi ou le chef de l'armée apparaît surtout comme un refus d'être récompensée. En effet, quand elle a persuadé son mari de construire une chambre pour l'homme de Dieu (v. 9-10), rien ne laissait penser qu'elle en attendait une contrepartie. Enfin, la teneur de sa réponse à la proposition d'Élisée – בְּתוֹךְ עַמִּי אֶנֶכִּי יֹשֶׁבֶת « au milieu de mon peuple j'habite » (v. 13b) – montre que ce dernier se trompe doublement : et sur son intérêt pour une récompense, et sur sa condition de femme autonome dans son entourage³³³. Du reste, l'incertitude d'Élisée surprend le lecteur de deux façons : d'une part, son rapport avec le roi d'Israël ne s'est pas révélé très amical lors de leur dernière rencontre en 3,13-14 ; d'autre part,

³³⁰ L'idée de mépris est suggérée par Mary E. SHIELDS, *Subverting a man of God, elevating a woman : Role and power reversals in 2 Kings 4*, dans *JSOT*, 58 (1993), p. 59-69 (ici p. 61). En revanche, selon U. Simon, le narrateur utilise le démonstratif de façon neutre envers la Shounamite, car cela suggère simplement que le prophète a oublié le nom de la femme, voir U. SIMON, *Elisha*, p. 326. À son tour, en suggérant plutôt une certaine familiarité entre les deux personnages, selon P. Joüon l'utilisation du démonstratif en 4,12.25 et 36 peut avoir la nuance d'un possessif, voir J.-M., §143e. La *TOB* traduit ainsi seulement en 4,25 : « Voici notre Shounamite ! »

³³¹ Voir plus haut, page 100-101, la suggestion de structure rhétorique proposé par George Savran.

³³² Voir M. STERNBERG, *The poetics*, p. 310.

³³³ La situation de la femme change quand, après avoir émigré pour échapper à la famine dans la région, elle revient et supplie le roi de lui rendre sa maison et son champ, voir 2 R 8,1-3

le narrateur a déjà démontré qu'Élisée détient un pouvoir prophétique surnaturel en 2,14 et 19-25 ; 4,1-7³³⁴.

Malgré tout, Guéhazi relance l'intrigue, en disant qu'elle n'a pas d'enfant et en suggérant qu'elle souhaiterait peut-être en avoir. Certes, l'omission dont cette information a été l'objet jusqu'ici joue en faveur de l'image que le lecteur se fait de la femme, car elle met en évidence la sincérité du geste généreux consistant à construire une chambre meublée pour le prophète³³⁵. Du coup, en mettant en valeur le détachement de la femme dans le service de l'homme de Dieu et son refus d'accepter une récompense, le narrateur semble indiquer plutôt qu'avoir un enfant n'est pas dans ses plans³³⁶. En effet, sans laisser la parole à la Shounamite, il annonce au v. 16 qu'elle va embrasser un fils כָּעֵת חַיָּה « selon le temps vivant », expression qui surprend, dans la mesure où elle fait écho à une autre annonce, celle de la naissance d'Isaac (voir Gn 18,10 et 14)³³⁷. Or, dans les deux cas, le contexte indique que l'expression désigne le temps de l'attente d'un enfant tandis que l'annonce est faite à une femme sans enfant et dont le mari est déjà âgé. Mais une différence fondamentale est à noter³³⁸ : l'enfant annoncé par Élisée est simplement l'enfant de la Shounamite, et il n'aura pas d'avenir dans la narration biblique, au contraire de ce que suggère l'étude de la « scène type » de l'annonciation dans la littérature biblique³³⁹.

³³⁴ Voir R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 138.

³³⁵ Voir M. STERNBERG, *The poetics*, p. 310 ; W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings*, p. 322.

³³⁶ Cet aspect est exploité par la lecture féministe du récit, de sorte que la promesse d'Élisée est vue comme la marque de la vision patriarcale qu'il a de la femme, voir M. E. SHIELDS, *Subverting*, p. 67 ; S. B. PLATE et E. M. RODRIGUEZ MANGUAL, *The gift*, p. 123 ; Esther FUCHS, *The literary characterization of the mothers and sexual politics in the hebrew Bible*, dans Alice BACH (éd.), *Women in the hebrew Bible : A reader*, New York-Londres, Routledge, 1999, p. 127-140 (ici p. 129). À leur tour, certains auteurs tentent de justifier l'idée que la femme désirait enfanter. Y. Shemesh soutient que le blanc sur le désir de la femme est comblé par sa réaction à l'annonce d'Élisée, parce que, « It is from the very intensity of her fear that we learn the intensity of her desire to hold a son in her arms » : Y. SHEMESH, *The Elisha stories*, p. 19. Certains auteurs interprètent la réponse de la femme comme la peur de nourrir un vain espoir, parce que, à la lumière de la conception patriarcale du monde ancien, il est probable qu'elle désirait avoir des enfants, voir Gene RICE, *A great woman of ancient Israel (2 Kings 4,8-37 ; 8,1-6)*, dans *JRT*, 60 (2008), p. 69-85 (ici p. 76) ; V. FRITZ, *1 & 2 Kings*, p. 251. Selon A. Rofé, la Shounamite est une « childless woman resigned to her fate in abject despair » : A. ROFÉ, *The prophetic*, p. 29. Vraisemblables ou non, ces opinions sont fondées sur le blanc du récit. Le narrateur ne fournit pas d'indices permettant de trancher la question.

³³⁷ Par analogie, l'expression כָּעֵת חַיָּה « selon le temps vivant » a probablement le même sens de בְּשָׁנָה הַבְּאִתָּה « l'année prochaine » (Gn 17,21). Voir aussi Reuven YARON, *Ka'eth hayyah and koh lehay*, dans *VT*, 12 (1962), p. 500-501.

³³⁸ Voir R. L. COHN, *2 Kings*, p. 291.

³³⁹ La convention littéraire appelé « scène type » est, selon R. Alter, en contraste avec la notion de *genre* étudiée par Hermann Gunkel. Selon R. Alter, dans la scène type, « culture has been transformed into artful text, which is rather different from form-criticism's tendency to insist on the function performed by text in culture ». En pratique, « one of course needs to recognize the formulas if they are there in order to see what is going on in the text, but (...) what is finally more significant is the inventive freshness with which formulas are recast and redeployed in each new instance » : R. ALTER, *The art*, p. 61. Pour la scène type de l'annonciation, voir James G. WILLIAMS, *Women recounted : Narrative thinking and the God of Israel* (BLS, 6), Sheffield, Almond Press, 1982, p. 48-55 ; Robert ALTER, *How convention helps us read : The case of the Bible's annunciation type-scene*, dans *Proof*, 3 (1983), p. 115-130 (ici p. 125-126).

Ainsi, il s'agit d'une parodie de cette scène-type, puisque l'enfant ne sera qu'un cadeau d'Élisée pour récompenser la Shounamite, et sa naissance n'implique ni la participation de son mari, ni l'intervention de YHWH, ni même, ce qui est plus inquiétant, le désir de la femme³⁴⁰.

Après le terme affectueux (תִּבְרָךְ, participe du verbe « embrasser ») avec lequel le prophète lui adresse l'annonce de la naissance d'une enfant, la réponse dure et pleine de méfiance de la femme confond le lecteur : אֵל-אֶלְנִי אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל-תִּכְבֹּב בְּשִׁפְתֶּיךָ « Non, monseigneur, ô homme de Dieu, ne trompe pas ta servante » (v. 16b). Elle suggère qu'après avoir clairement refusé un cadeau lié au prestige humain du prophète (v. 13b), la Shounamite ne veut pas refuser un cadeau absolument incomparable par rapport à l'offre précédente, puisqu'il suppose l'intervention d'une instance supérieure qui renvoie implicitement au prestige de l'homme de Dieu auprès de YHWH (v. 16b). Certes, YHWH n'est pas mentionné dans l'annonce, mais par contraste avec la réaction à la première demande d'Élisée (v. 13), la position soumise de la femme – אֵל-אֶלְנִי... בְּשִׁפְתֶּיךָ « Monseigneur [...] à ta servante » – face à celui qui elle considère un « saint homme de Dieu » révèle que c'est exactement dans sa dimension surnaturelle que la femme comprend une telle annonce. Toutefois, sa réaction négative remarquable – le double לֹא « non » – traduit un scepticisme ou peut-être un réalisme – du type « trop beau pour être vrai » – qui fait monter la tension liée à la question de savoir qui aura raison³⁴¹, en particulier parce que le narrateur montre que le prophète prend le risque d'annoncer cet enfant sans se soucier du désir de la Shounamite ou peut-être même de la volonté de YHWH. Ce n'est donc pas un anachronisme que de suspecter le manque d'attention d'Élisée vers la femme³⁴².

2.2.4 Naissance de l'enfant (v. 17)

Soudain, le temps raconté accélère : une année se passe et l'enfant naît. Le lecteur est tenté de considérer que le récit est achevé, après que le narrateur enregistre la naissance du fils de la Shounamite. Lorsque la promesse s'accomplit, la méfiance de la femme s'avère injustifiée, de sorte que comparée à la chambre meublée, la récompense d'Élisée est encore plus généreuse. De cette façon, l'action ici mise en intrigue s'achève dans l'abondance³⁴³. Toutefois, avant ce dénouement, le narrateur a inséré de façon subtile des éléments qui seront essentiels pour la suite du récit, parce qu'ils interrogent le lecteur attentif : comment interpréter les derniers mots

³⁴⁰ Selon R. Alter, le détournement de la scène type suggère une intention satirique, voir R. ALTER, *How convention*, p. 126.

³⁴¹ La tension créée par l'annonce anticipée est un mécanisme des récits de miracles que l'on trouve aussi en 2 R 7,1-2, quand la prédiction d'Élisée est méprisée par l'intendant du roi, voir Y. ZAKOVITCH, *The concept*, p. 50.

³⁴² Aussi A. Rofé observe que « without any understanding or regard for the Shunammite's feelings, Elisha burst into her life and performed his miracle » : A. ROFÉ, *The prophetic*, p. 30.

³⁴³ L'abondance est une marque qui se répète : l'eau n'a été pas seulement assainie, mais la mort a été arrêtée (2,21) ; l'huile paie la dette, mais il va encore en rester pour vivre (4,7).

de la Shounamite une fois qu'il se vérifie que, finalement, la parole du prophète ne l'a pas trompée ? Par ailleurs, vu que la naissance du fils de la Shounamite est due à la seule parole d'Élisée – ni la femme ni son mari ni YHWH n'ayant participé à sa décision –, on peut admettre qu'il porte toute la responsabilité de la vie de l'enfant³⁴⁴. Mais YHWH est-il impliqué dans le récit ? Bien qu'Élisée ne l'ait pas consulté, la puissance de l'annonce de vie s'impose de telle façon que, pour le lecteur, seul YHWH pourrait en être la source. Cependant, le blanc concernant le rôle de YHWH, par ailleurs typique des récits d'Élisée, ne permet pas de lui imputer la totalité de la responsabilité de l'annonce de son prophète. En effet, la réalisation immédiate de l'annonce d'un enfant montre que Dieu confirme l'autorité d'Élisée, rien plus.

2.2.5 *La mort de l'enfant (v. 18-20)*

Après être passé sur un laps de temps relativement long avec deux mots seulement, וַיִּגְדַּל « l'enfant grandit » (v. 18), le narrateur fait rebondir l'intrigue ; et quand, « un jour », l'enfant meurt sur les genoux de sa mère, cette intrigue est relancée (v. 20). La journée sur laquelle le récit s'attarde le plus commence par une scène familiale banale où l'enfant rejoint son père et les moissonneurs aux champs (v. 18b). Mais immédiatement, la scène bascule dans le drame. Passant au mode scénique, le narrateur montre l'enfant qui répète ראָשִׁי ראָשִׁי « ma tête, ma tête », signe que quelque chose de mauvais se prépare. À ce moment, la réaction du père est froide et distante : sans montrer aucun empressement pour l'enfant, il ne lui répond pas un mot et demande à un serviteur de le prendre et de l'amener à la maison, sans même le désigner comme son fils : שְׂאֵהוּ אֶל־אִמּוֹ « porte-le à sa mère ! » (v. 19). Ce manque de tendresse paternelle contraste avec l'affection de la mère qui le tient עַל־בְּרִכָּיהָ « sur ses genoux » jusqu'à midi, dans une position qui, au moment de la mort rappelle, avec une ironie mordante, la promesse de sa naissance : אַתָּה הִבְקַת בֵּן « tu vas embrasser un fils » (v. 16). Les détails de la mort de l'enfant accentuent le drame et attirent de cette façon l'empathie du lecteur qui, après ce rebondissement, peut se souvenir de la réponse mystérieuse de la femme à Élisée – « ne trompe pas ta servante » (v. 16) – et y voir à présent une prémonition effrayante.

³⁴⁴ La question de la responsabilité pour l'enfant a été soulevée par M. Shields, voir M. E. SHIELDS, *Subverting*, p. 63. Grâce à des blancs du récit, certaines études ont vu dans le rapport entre Élisée et la Shounamite une histoire d'adultère voilé, voir M. E. SHIELDS, *Subverting*, p. 64 ; Yairah AMIT, *The Shunammite, the Shulamite and the professor between midrash and midrash*, dans *JSOT*, 93 (2001), p. 77-91 (ici p. 82-84) ; Gershon HEPNER, *Three's a crowd in Shunem : Elisha's misconduct with the Shunammite reflects a polemic against prophetism*, dans *ZAW*, 122 (2010), p. 387-400 (ici p. 388) ; Amy KALMANOVSKY, *Women of God : Maternal grief and religious response in 1 Kings 17 and 2 Kings 4*, dans *JSOT*, 36 (2011), p. 55-74 (ici p. 69-71). Toutefois, la distance entre les deux personnages est bien soulignée par le narrateur, tandis que le trait miraculeux de l'enfantement de la Shounamite reste toujours le fait que son mari est âgé, voir A. REINHARTZ, « *Why ask my name ?* » p. 95 ; Mark RONCACE, *Elisha and the woman of Shunem : 2 Kings 4,8-37 and 8,1-6 read in conjunction*, dans *JSOT*, 91 (2000), p. 109-127 (ici p. 115).

2.2.6 Première difficulté sur le chemin vers Élisée (v. 21-24)

Dès que la mère perd son fils de façon dramatique, le lecteur se sent solidaire d'elle et imagine sa douleur. Mais quand le narrateur, tout en cachant les pensées de la femme, ralentit le récit pour la montrer en action, le même lecteur est presque choqué de voir son apparente sérénité. En effet, la décision de la femme de ne pas ensevelir l'enfant sort de la normalité. Pourquoi ne pleure-t-elle pas la mort de son fils ? Qu'attend-elle en cachant l'enfant mort ? L'omission des motivations de la Shounamite livre le lecteur à sa seule imagination pour tenter de deviner quel est son plan. Garder l'enfant sans l'ensevelir est peut-être un geste visant à retarder le processus rituel lié à la mort, en suspendant le deuil et en différant la douleur liée à l'enterrement³⁴⁵ ; mais qui pourrait réellement empêcher ce processus de s'achever ? Dans ce cas, quelle est la signification de la décision d'allonger l'enfant mort dans la chambre d'Élisée ? Déposer le corps sans vie de son fils sur le lit de l'homme de Dieu, fermer la porte et sortir (v. 21), est-ce un signe que la mère voit encore un espoir et cela, en lien avec Élisée ? Ou cela traduit-il sa profonde déception, comme une affirmation silencieuse de son irritation vis-à-vis d'Élisée qui n'a fait que la frustrer³⁴⁶ ?

Ensuite, lorsqu'il raconte comment la femme se hâte pour se rendre à toute vitesse chez le prophète, le narrateur ralentit le tempo, de manière à augmenter le suspense : que cherche la femme en lien avec la mort de l'enfant en accourant auprès Élisée ? Comment ce dernier réagira-t-il lorsque la rencontre se produira et qu'il apprendra le drame qui a eu lieu ? Il y a d'abord le message de la Shounamite à son mari, qui imprime le sens de l'urgence du voyage qu'elle va entreprendre – וְאָרֻצָּה עַד־אִישׁ הָאֱלֹהִים וְאָשׁוּבָה « Je vais courir jusqu'chez l'homme de Dieu et revenir » (v. 22) – mais la réponse comporte une demande d'explication qui retarde son départ : מָדוּעַ אַתָּה הֹלֵכְתִּי אֵלָיו הַיּוֹם « Pourquoi vas-tu chez lui aujourd'hui ? » (v. 23). En parlant ensuite de sabbat et de nouvelle lune, le mari souligne qu'il n'y a pas de motif religieux pour se rendre chez le prophète ce jour-là. Sa réponse renforce ainsi l'image de femme pieuse de la Shounamite, mais aussi sa propre image de père absent, qui ne montre aucun souci pour l'enfant comme s'il avait oublié que, peu de temps auparavant, il l'a renvoyé malade à sa femme. La Shounamite de son côté ne s'attarde pas en explications et répond par une parole faussement rassurante, « paix », qui signifie qu'elle n'entend pas poursuivre cette conversation et accumuler un retard qui pourrait menacer son plan. Durant tout ce temps, le lecteur ne sait rien de ses intentions, hormis qu'elle ne s'est pas résignée à la mort de son fils (v. 23b). Ainsi, la brièveté de la réponse de la Shounamite à son mari souligne à nouveau le sens de l'urgence, de

³⁴⁵ Voir P. BUIS, *Le livre des Rois*, p. 195. G. H. JONES, *1 and 2 Kings*, t. 2, p. 309 ; R. D. NELSON, *First and second Kings*, p. 111.

³⁴⁶ En effet, la femme connaît l'étrange pouvoir de vie de l'homme de Dieu ; ainsi rapproche-t-elle peut-être son enfant de ce qui le représente (sa chambre, son lit) pendant qu'elle se met en route pour aller le chercher, voir W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings*, p. 323 ; R. D. NELSON, *First and second Kings*, p. 173. Toutefois, elle peut aussi être fâchée contre Élisée et son geste indique « a statement of blame placed upon his bed » : G. W. SAVRAN, *Telling and retelling*, p. 100.

même que l'ordre donné au serviteur de ne s'arrêter en chemin que si elle le lui commande (v. 24).

2.2.7 Deuxième difficulté sur le chemin vers Élisée (v. 25-26)

À l'arrivée de la Shounamite au mont Carmel, la rencontre avec l'homme de Dieu est une nouvelle fois retardée. Cette fois, le retard est ménagé par le déplacement de la focalisation du narrateur qui passe du point de vue de la Shounamite qui arrive au point de vue d'Élisée qui est au Carmel : הִנֵּה הַשְּׁוֹנַמִּית הֵלָּה « Voilà, cette Shounamite ! » (v. 25)³⁴⁷. Ainsi, alors que la femme est encore à distance, la première réaction d'Élisée est d'attirer l'attention de Guéhazi sur son arrivée puis de l'envoyer vers elle avec la triple question : הַשְּׁלוֹם לָךְ הַשְּׁלוֹם לְאִישׁךָ הַשְּׁלוֹם לְיִלְדְךָ : « Paix à toi ? Paix à ton mari ? Paix à ton enfant ? » (v. 26). Le mot שְׁלוֹם « paix » répété par trois fois ici est le même que celui que la femme a employé pour se débarrasser des questions posées par son mari (v. 23), et elle le répétera une fois encore en réponse au serviteur d'Élisée. Cette obstination de la femme à cacher la vérité sert à écarter tout ce qui pourrait retarder sa rencontre avec Élisée. Mais comme le lecteur ignore toujours pourquoi elle veut à tout prix le voir, sa manière d'agir ne peut que contribuer à accroître le suspense.

2.2.8 La femme rencontre Élisée (v. 27-28)

Finalement, la Shounamite arrive auprès d'Élisée וַתִּחַזַק בְּרַגְלָיו « et lui saisit les pieds » (v. 27). Le mot utilisé par le narrateur est le même que celui qui est employé au début du récit, quand la femme « retient » Élisée à manger chez elle (v. 8). Bien que l'aspect physique prédomine dans cette deuxième occurrence du *hiphil* du verbe חָזַק, l'effet semble le même dans les deux situations, puisqu'il s'agit chaque fois de souligner la ténacité de la femme dans sa volonté de convaincre le prophète à la suivre dans ses demandes³⁴⁸. Toutefois, la présente attitude de la femme dévoile une transformation dans son rapport vis-à-vis de l'homme de Dieu, jusqu'ici marqué par la distance et la révérence³⁴⁹. C'est que la situation est grave au point que l'on peut se permettre de rompre les conventions, ce qui est immédiatement compris par Élisée qui se rend compte de l'amertume qui emplit le cœur de la femme. Ceci est mis en évidence par

³⁴⁷ Le sens basique du terme hébreu הִנֵּה dans le discours direct est d'attirer l'attention et d'être marqueur de point de vue, voir A. BERLIN, *Poetics*, p. 91-93.

³⁴⁸ L'expression pourrait suggérer un geste de soumission, comme en 1 S 25,24 ou Rt 3,8. Pourtant, les paroles de la Shounamite à Élisée évoquent plus conviction que soumission. Dans ce sens, par contraste avec la prostration, clairement une position de soumission assumée par la femme au v. 37, ici le mot רַגְלִים « pieds » pourrait avoir plutôt le sens de « jambes », comme en 1 S 17,6, voir Burke O. LONG, *A figure at the gate : Readers, reading, and biblical theologians*, dans Gene M. TUCKER, Robert R. WILSON et David L. PETERSEN (éd.), *Canon, theology, and Old Testament interpretation : Essays in honor of Brevard S. Childs*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 166-186 (ici p. 172) ; S. LASINE, *Holy men*, p. 4. Bien que le mot רַגְלִים puisse désigner les parties génitales (Ex 4,25 ; Is 6,2), ce sens ne s'ajuste pas au contexte, du moins si l'on ne cherche pas des indices de la paternité physique ou spirituelle d'Élisée vis-à-vis de l'enfant, voir A. KALMANOVSKY, *Women of God*, p. 70-71.

³⁴⁹ Voir Burke O. LONG, *The Shunammite woman : In the shadow of the prophet ?*, dans *BibRev*, 7 (1991), p. 12-19 (ici p. 15).

le geste de Guéhazi, lorsqu'il agit selon les conventions pour préserver la sainteté de l'homme de Dieu et veut imposer à la femme une juste distance en essayant de la repousser. Mais Élisée l'en empêche et, par la double affirmation de son ignorance – וַיִּהְיֶה הָעָלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי « Et YHWH me l'a caché et ne m'a pas informé » (v. 27) –, il justifie son besoin d'écouter la femme pour comprendre la raison de son amertume qui, autrement, ne lui serait pas accessible. Le fait qu'Élisée reconnaisse n'avoir reçu de YHWH aucune révélation sert à le redimensionner – « egli è un uomo di Dio, non Dio (Os 11,9 ; Nb 23,19) »³⁵⁰ – tout en soulignant sa sensibilité humaine à la souffrance de la femme. Bien que l'aveu d'Élisée soit à juger plutôt négativement puisqu'il s'agit d'un prophète³⁵¹, cette même fragilité contribue cependant à humaniser le « saint homme de Dieu »³⁵².

Dans sa réponse, la femme révèle à Élisée que sa détresse a son origine dans le cadeau que l'homme de Dieu lui a pour ainsi dire imposé puisqu'elle n'avait pas manifesté son désir d'avoir des enfants : וְהָיָה בְּנִי מֵאֵת אֱלֹהֵי יְהוָה « Avais-je demandé un fils à monseigneur ? » (v. 28a). La femme se fait ensuite cinglante : elle accuse le prophète d'être le responsable de sa souffrance puisqu'elle l'a averti : לֹא תִשָּׁלַח אֹתִי « N'avais-je pas dit : Ne me dupe pas ? » (v. 28b). C'est ici que le lecteur découvre quel sentiment caché animait la femme lorsqu'elle déposait son enfant mort sur le lit d'Élisée et décidait de courir chez lui. Mais comme elle prétend rappeler à Élisée ce qu'elle lui avait dit auparavant, le lecteur est amené à réévaluer le sens des paroles de la femme en fonction des nouvelles circonstances. Lorsqu'au v. 16, elle répondait à l'annonce d'un enfant, elle semblait mettre en doute la parole d'Élisée, probablement parce qu'elle craignait d'attendre en vain, eu égard à l'âge avancé de son mari. Ici, au v. 28, lorsqu'elle reprend avec quelque différence ce qu'elle avait dit, on comprend qu'elle visait alors les effets que la naissance d'un enfant produirait dans sa vie. En effet, les transformations opérées par l'expérience de la maternité sont irréversibles et, en la suscitant, le prophète s'en est rendu responsable³⁵³. Ainsi, aux yeux de la femme, la responsabilité du prophète ne porte pas tant sur la vie de l'enfant – comme s'il avait fait un cadeau empoisonné – que sur la maternité de la femme. Sa déception implique par conséquent qu'en annonçant la naissance d'un enfant sans la consulter, Élisée manifeste être indifférent à ses sentiments au regard des possibles conséquences de la maternité. Or, pour une femme, perdre son enfant peut être pire que ne l'avoir jamais eu³⁵⁴ !

³⁵⁰ A. NEPI, *Il mantello* p. 102.

³⁵¹ Contraste avec le prophète Samuel en 1 S 9,15 et Ahiyya en 1 R 14,5-6. Ainsi M. COGAN et H. TADMOR, *2 Kings*, p. 58 ; B. O. LONG, *The Shunammite*, p. 17.

³⁵² Voir A. ROFÉ, *The prophetic*, p. 29.

³⁵³ Selon A. Rofé, c'est la responsabilité morale du prophète qui est mise en cause, voir A. ROFÉ, *The classification* p. 434. J. P. Fokkelman lui aussi voit dans le récit une critique adressée au prophète par contraste avec la femme qui, selon lui, « est toute d'une pièce », voir J. P. FOKKELMAN, *Comment lire*, p. 100.

³⁵⁴ Voir aussi A. NEPI, *Il mantello* p. 102.

2.2.9 La femme guide l'action du prophète (v. 29-31)

En réponse à la femme, Élisée envoie Guéhazi avec l'ordre de poser son bâton sur le visage de l'enfant, et l'instruction de ne pas perdre de temps dans de vaines salutations (v. 29). Cette instruction à Guéhazi rappelle celle de la Shounamite à son serviteur au moment de partir de Shounem (v. 24) et contribue à entretenir l'atmosphère d'urgence imprégnant le récit depuis la mort de l'enfant. Par ailleurs Élisée, en envoyant son bâton, symbole et extension de son pouvoir³⁵⁵, donne l'impression qu'il n'a pas l'intention d'aller lui-même au secours de l'enfant, ce qui permet de douter qu'il a bien mesuré la gravité de la situation³⁵⁶. La femme n'accepte pas cette solution et harcèle le prophète au moyen d'un serment, afin de le forcer à adopter une autre attitude face à son problème : חַי־יְהוָה וְחַי־נַפְשִׁי אִם־אֶעֱזָבְךָ « Par la vie de YHWH et par ta vie, je ne te lâcherai pas ! » (v. 30). Le serment reprend les mots qu'Élisée avait prononcés par trois fois, lorsqu'il refusait de quitter Élie pour être sûr d'être auprès de lui au moment où il serait enlevé (2,2.4 et 6). Ici, par son serment, la mère de l'enfant manifeste sa décision de rester auprès du prophète tandis qu'elle lui rappelle que nul autre que lui n'a d'autorité sur la vie de l'enfant³⁵⁷. En effet, le parallèle entre la vie du prophète et la vie de YHWH dans la formule de serment a pour but d'impliquer la responsabilité du prophète dans la situation³⁵⁸.

Entretiens, alors que la femme s'affronte à Élisée, Guéhazi les devance pour accomplir l'ordre de son maître (v. 31). Le narrateur décrit l'échec de la tentative de faire revivre l'enfant au moyen du bâton d'Élisée, en reprenant les mots qui, dans la scène du duel entre Élie et les prophètes de Baal sur le mont Carmel (1 R 18,29), enregistrait l'échec de ces derniers : וְאֵין קוֹל וְאֵין קֶשֶׁב « et il n'y eut ni voix ni réaction »³⁵⁹. Le rapprochement de ces deux contextes par l'utilisation de la même phrase suggère que le pouvoir sur la vie ne dépend pas de la volonté du prophète, de telle sorte qu'il pourrait le déléguer. Que l'inefficacité du bâton soit semblable à celle de la prière des prophètes de Baal signifie que le pouvoir accordé à Élisée n'est pas une force magique à sa disposition. En conséquence, l'échec du bâton représente l'échec de l'image

³⁵⁵ Voir R. D. NELSON, *First and second Kings*. En revanche, P. Buis suggère que Guéhazi n'est pas « envoyé pour réanimer l'enfant par contact du bâton, censé rempli de la puissance qui émane du corps de l'homme de Dieu (voir 2 R 13,21) », mais qu'Élisée voulait plutôt se réserver le cas. L'insistance de la femme ne semble pas confirmer cette hypothèse, voir P. BUIS, *Le livre des Rois*, p. 195.

³⁵⁶ C'est l'une des limites du prophète observées dans le récit, voir G. W. SAVRAN, *Telling and retelling*, p. 140.

³⁵⁷ Voir Blane CONKLIN, *Oath formulas in biblical hebrew* (LSAWS, 5), Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, p. 24. Le narrateur appelle la femme « mère de l'enfant », soulignant ainsi que son serment émane de son autorité maternelle sur la vie de l'enfant.

³⁵⁸ Voir Yael ZIEGLER, *Promises to keep : The oath in biblical narrative* (VTSup, 120), Leiden, Brill, 2008, p. 97-98. L'auteur cite les serments d'Abigaïl (1 S 25,26) et de Ittaï (2 S 15,21) à David et celui de David à Jonathan (1 S 20,3) pour montrer que, dans tous ces cas, la mention à YHWH suggère un type de comportement à celui à qui le serment est adressé. Ainsi, Abigail, dans son serment situe David comme quelqu'un qui est proche de YHWH « and such good company helps to restrain him from murder » : Jan P. FOKKELMAN, *Narrative art and poetry in the books of Samuel : A full interpretation based on stylistic and structural analyses*, t. 2 : *The crossing fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1)* (SSN, 23), Assen, Van Gorcum, 1986, p. 501.

³⁵⁹ Voir U. SIMON, *Elisha*, p. 250-251 ; R. L. COHN, *2 Kings*, p. 33.

que le prophète Élisée semble avoir de lui-même, en lui montrant que le pouvoir qui lui a été accordé n'est pas disponible à sa discrétion.

Du reste, dans ces trois versets (29-31), Élisée reçoit comme une leçon : il va devoir faire l'apprentissage de l'écoute et découvrir ainsi ce qu'il lui faut d'abord pratiquer pour que la parole prophétique puisse être efficace. En effet, l'ordre qu'Élisée donne au v. 29 sans écouter ni la femme ni YHWH, n'a pas l'effet attendu quand il est accompli par Guéhazi au v. 31. Entre-temps, au v. 30, Élisée est contraint d'écouter la femme et se laisser guider par elle, de sorte que c'est par la Shounamite que YHWH conduit la main du prophète³⁶⁰. L'importance de l'écoute était déjà mise en évidence dans le récit précédent (4,1-7) : là, après qu'Élisée avait écouté la veuve et sa détresse, le pouvoir de sa parole éclatait dans la réalisation à distance de l'action miraculeuse. Ici, l'échec de la réanimation à distance confirme la fragilité d'une parole dont la Shounamite dénonce l'inconstance (v. 28) justement parce qu'elle n'avait pas l'aval d'un désir explicite (v. 16). Par conséquent, tandis que l'expérience d'un miracle opéré à distance ne se répète pas, la Shounamite dans sa détresse réclame d'être finalement écoutée. Par le serment au nom de YHWH, la mère de l'enfant promet de ne pas quitter le prophète, et l'oblige ainsi à se soumettre à elle.

2.2.10 *Élisée réanime l'enfant (v. 32-35)*

L'arrivée d'Élisée à la maison de la Shounamite augmente fortement la tension, car ce que le geste de la femme de cacher l'enfant a entouré de secret (v. 21) est finalement découvert par Élisée qui constate הִנֵּה הַנֶּעֱצָר מֵת « Voici le garçon était mort » (v. 32). Une fois le prophète dans la chambre, le narrateur le montre fermant la porte derrière eux deux puis se mettant à prier. Toute la scène se trouve ainsi plongée dans le rapport entre YHWH et son prophète. Ensuite, au lieu de révéler les paroles de la prière d'Élisée, le narrateur relate en détail l'action thaumaturgique deux fois répétée (v. 34-35a). Or le verbe hébreu גָּהַר utilisé aux v. 34 et 35 au sens de « se prosterner » ou « se courber » est utilisé autre fois dans la Bible seulement quand Élie attend la pluie sur le mont Carmel. Sa position est ainsi décrite : וַיִּגָּהַר אֶרְצָה : « il se prosterna à terre », le visage entre les genoux (1 R 18,42). Ici, ce verbe est employé à la fin de la description de la position d'Élisée étendu de tout son long sur l'enfant, de manière à provoquer une redondance³⁶¹ de l'activité qu'il déploie dans son effort de réanimation³⁶². Ainsi, en taisant

³⁶⁰ C'est l'idée fondamentale de l'interprétation de U. Simon, d'où le sous-titre de son article, « The miracle worker needs guidance from the beneficiary of his miracle » : U. SIMON, *Elisha*, p. 227-262.

³⁶¹ La redondance d'un verbe rare, גָּהַר, a suggéré à certains de traduire par « souffler », voir B. O. LONG, *2 Kings*, p. 58. C'est aussi l'interprétation d'Augustin, dans AUGUSTIN-D'HIPPONE, *De l'âme et son origine*, en ligne : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/pelage/victor/victor3.htm> (consulté le 10 novembre 2017), Livre III, §7.

³⁶² Le terme réanimation est utilisé parce qu'il ne s'agit pas de redonner la vie dans le sens eschatologique du terme résurrection, ce qui n'est pas toujours considéré par les auteurs, voir Leila L. BRONNER, *The resurrection motif in the hebrew Bible : Allusions or illusions ?*, dans *JBQ*, 30 (2002), p. 143-154 (ici p. 145-147) ; Jon D. LEVENSON,

les mots prononcés par Élisée dans sa prière tout en explicitant le reste, le narrateur souligne l'effort physique du prophète cherchant à transmettre la chaleur de son corps vivant au corps mort de l'enfant³⁶³. Toutefois, quelle que soit la portée pratique de la performance répétée deux fois par Élisée, elle se passe derrière une porte close, de sorte que seul le lecteur en est témoin³⁶⁴. Finalement, le retour de l'enfant à la vie est marqué, dans le récit, par les sept éternuements qui précèdent l'ouverture de ses yeux (v. 35b), des signes d'un retour à la vie, en total contraste avec l'absence de réaction lors de l'intervention de Guéhazi.

2.2.11 *Élisée redonne l'enfant à sa mère (v. 36-37)*

En mode d'épilogue, Élisée renvoie Guéhazi appeler la Shounamite comme il l'a fait au début du récit, mais cette fois pour lui permettre de reprendre son fils qui était mort. Cependant, si Élisée parle directement à la femme, il le fait sur un ton sec et sans faire référence à la vie du garçon, en contraste avec Élie – רֵאִי בְּנִי « regarde, ton fils est vivant » (1 R 17,23b) – et un peu à la manière du père qui, quand l'enfant était tombé malade, avait dit : וְאַתָּה אֶל-אִמִּי « Porte-le à sa mère ! » (v. 19). Ici, Élisée dit seulement : וְאַתָּה בְּנִי « Porte ton fils ! » (v. 36). Pourtant, entre les deux il y a une différence fondamentale : le mari livre l'enfant mourant à sa mère, Élisée le livre vivant. La réponse de la femme est silencieuse et se traduit par ses gestes : elle tombe à ses pieds et se prosterne à terre, avant de sortir, toujours muette, avec son fils (v. 37)³⁶⁵. Ces deux gestes qui dénotent la soumission de la femme inversent l'irrévérence de son comportement au mont Carmel, quand elle « saisit les pieds » d'Élisée et l'accuse de l'avoir trompée (v. 27 et 28b). Or, se prosterner traduit une révérence envers l'homme de Dieu, qui rappelle celle qu'exprimait sa déclaration à son mari, où elle soulignait sa « sainteté » (v. 9). Dès lors, l'intensité de son prosternement manifeste l'ampleur de sa gratitude, un sentiment qui, auparavant, avait amené le prophète à lui annoncer la naissance d'un enfant. Du reste, son geste final – porter son fils et sortir sans rien dire – indique qu'elle obéit à Élisée, renouant ainsi avec son attitude réservée vis-à-vis de lui, qui était la sienne avant la mort de l'enfant. La fragilité de la parole prophétique qui a accompagné la femme jusqu'à ce que ses craintes se réalisent, est à présent corrigée par la validation définitive de cette parole, du moins peut-on le présumer. En

The man of God performs resurrection, dans ID. (éd.), *Resurrection and the restoration of Israel : The ultimate victory of the God of life*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2006, p. 123-132.

³⁶³ Certains auteurs suggèrent que la position d'Élisée sur l'enfant est inspirée par un rituel magique, où le mal de l'un est transféré à l'autre par contact, l'âme du mort passant ici à travers le corps d'un chaman ou sorcier, voir Thomas W. OVERHOLT, *Interpreting Elijah and Elisha*, dans ID. (éd.), *Cultural anthropology and the Old Testament* (GBSOT), Minneapolis, Fortress Press, 1996, p. 24-68 (ici p. 36-37) ; Bob BECKING, « *Touch for health...* » *Magic in II Reg 4,31-37 with a remark on the history of Yahwism*, dans ZAW, 108 (1996), p. 34-54 (ici p. 48).

³⁶⁴ L'effort répété d'Élisée pour réanimer l'enfant mort contraste avec la facilité avec laquelle Élie, dans une situation analogue, réanime l'enfant de la veuve de Sarepta (17,34-35).

³⁶⁵ Le prosternement de la Shounamite répète le geste posé auparavant par les fils de prophètes en 2,15. D'ailleurs, David aussi est l'objet d'une même révérence de la part de femmes (Abigaïl en 1 S 25,23 ; la femme de Teqoa en 2 S 14,4 et Bethsabée en 1 R 1,16 et 31) ; Ruth fait le même avec Booz (Rt 2,10). Par conséquent, Élisée ne semble pas être traité comme un Dieu (« God-like prophet ») par le geste de la Shounamite, comme le proposent certains auteurs, voir W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 104 ; W. B. AUCKER, *A prophet*, p. 10.

effet, dès que le fils a retrouvé la vie quand Élisée s'est laissé guider par la femme et qu'il a prié YHWH, la faiblesse initiale de la promesse de naissance d'un enfant s'est vue annulée tandis que la vie reprenait sur de nouvelles bases.

2.3 Conclusion

La Shounamite et Élisée sont les deux protagonistes du récit. Dès les premiers versets la femme est caractérisée par sa force de persuasion et par son importance auprès de son peuple à Shounem, de telle façon qu'Élisée s'adapte pour ainsi dire à sa situation et veut la récompenser en faisant usage en sa faveur de son prestige personnel auprès du roi et du chef de l'armée. Après son refus, la parole d'Élisée lui vaudra de devenir mère, ce qui lui permettra d'affiner peu à peu sa perception du véritable pouvoir dont il est porteur. Quant à la Shounamite, son rôle central dans l'épisode contraste avec l'absence de son nom. Plus loin, ce détail ressortira de façon plus éclatante. En effet, si cette femme est qualifiée de « grande », l'Araméen du ch. 5 le sera aussi, ce qui n'empêchera pas le narrateur de le désigner par son nom, Naaman. Néanmoins, en dépit du fait que la Shounamite, bien que femme israélite, reçoit un traitement inférieur à celui qui sera réservé plus loin à Naaman, un homme étranger, son anonymat est compensé par l'importance de sa personnalité.

En effet, après le rebondissement du récit lié à la mort de l'enfant-cadeau, le processus de conversion d'Élisée commence avec l'arrivée de la femme au mont Carmel, lorsqu'il avoue son ignorance concernant ce qui s'est passé avec la Shounamite. Cet aveu où il reconnaît que YHWH lui a refusé une révélation rehausse, d'une part, l'aspect humain de sa compassion sans diminuer pour autant sa qualité d'homme de Dieu, et l'oblige, d'autre part, à reprendre le dialogue en écoutant ce que la femme a à lui dire. La mise en échec des convictions d'Élisée se poursuit lorsqu'il envoie Guéhazi avec son bâton, tandis que la déclaration de la femme appuyée par un serment l'amènera à revenir chez elle. Le rapport d'obéissance à la parole prophétique est ici inversé : la parole à laquelle il faut d'abord obéir est celle du bénéficiaire, ce qui représente pour Élisée une conversion à l'écoute de l'autre avant toute action en sa faveur.

En effet, pressé par le serment de la Shounamite qui invoque YHWH, le prophète n'attend plus pour l'accompagner, et cela, avant même que Guéhazi revienne l'informer de l'insuccès de sa tentative. En ce sens, en se posant en protagoniste, la Shounamite contraint Élisée non seulement de se mettre à l'écoute du bénéficiaire potentiel du pouvoir prophétique, mais plus encore de se tourner vers celui qui en est la source, YHWH. Cela étant repéré, on voit bien comment la transformation du comportement du prophète est construite en parallèle avec la caractérisation de la femme au long du récit. En effet, selon B. Long, « as a sort of new miracle, Elisha is taught the lesson (or does he get the point after all ?) by a woman without lineage, emboldened only with passion and determination born of her desperate bereavement »³⁶⁶. Alors, par truchement de la Shounamite, le lecteur découvre combien Élisée avait besoin d'une

³⁶⁶ B. O. LONG, *2 Kings*, p. 62.

leçon d'obéissance et d'écoute pour que sa parole prophétique puisse être efficace. Voilà ce dont il fait ici l'apprentissage.

3. *La soupe assainie (4,38-41)*

Dans l'épisode suivant, l'image de prophète itinérant qui rassemble des disciples autour de lui fait découvrir au lecteur une autre dimension de la vie d'Élisée, très différente de celle de l'homme qui vit sur le mont Carmel en attendant les visiteurs, comme on l'a vu dans l'épisode qui se termine. Les conditions de vie confortable de la famille de Shounem laissent place à la famine qui sévit dans la région de Guilgal, où se trouve le groupe des fils de prophètes, dont la vie va être protégée par Élisée.

3.1 **Texte, unité et structure**

4,³⁸Et Élisée est revenu à Guilgal et [il y avait] la famine dans le pays. Et les fils de prophètes étaient assis devant lui. Et il dit à son serviteur : « Prépare la grande marmite et cuis une soupe pour les fils de prophètes ». ³⁹Et l'un [d'eux] sortit dans la campagne pour ramasser des herbes et il trouva une vigne sauvage. Il y ramassa des concombres sauvages, plein son vêtement. Il revint et [les] coupa dans la marmite de la soupe, mais ils ne savaient pas. ⁴⁰Et ils versèrent à manger aux hommes. Alors, dès qu'ils mangèrent de la soupe, ils s'écrièrent et dirent : « Mort dans la marmite, homme de Dieu ! » Et ils ne purent manger. ⁴¹Et il dit : « Prenez de la farine ». Et il [la] jeta dans la marmite. Et il dit : « Verse aux gens pour qu'ils mangent ». Et il n'y avait rien de mauvais dans la marmite.

L'introduction d'un nouvel épisode au v. 38 est signalée, au début de la phrase, par l'inversion de l'ordre usuel verbe au *wayyiqtol* + sujet, et par la référence à un passage préalable d'Élisée par Guilgal (וַיָּשָׁב « il est revenu »), probablement une référence à 2,1. L'épisode est très bref et le thème de la nourriture l'unifie au moyen de la répétition du terme מִרְמִית « marmite » (cinq fois sur quatre versets). La situation initiale affirme qu'il y a la famine dans le pays, une difficulté que l'ordre d'Élisée de préparer une grande marmite défie, ce qui déclenche la tension. Le ramassage d'ingrédients pour la préparation de la soupe est décrit et quand ils versent la soupe pour manger, l'ordre d'Élisée semble accompli. Pourtant, un rebondissement se produit quand ils s'écrient : « mort dans la marmite », le problème devenant l'empoisonnement de la soupe. Mais l'action de l'homme de Dieu ne tarde pas, de sorte qu'à la fin, le narrateur enregistre le succès de l'intervention d'Élisée en faveur des fils de prophètes.

Situation initiale :	Il avait la famine dans le pays, v. 38a
Complication :	L'ordre d'Élisée, v. 38b
Étape 2 :	La préparation de la soupe, v. 39
Résolution :	« Et ils versèrent aux hommes pour manger », v. 40a
Rebondissement :	Le cri de « Mort dans la marmite », v. 40b
Action transformatrice :	« Prenez de la farine », v. 41a

Résolution : « Et il n'y avait rien de mauvais dans la marmite », v. 41b

3.2 Analyse du récit

3.2.1 *Il y avait la famine dans le pays (v. 38a)*

Le cadre narratif présente le contexte de la complication du récit en partant de l'information qu'Élisée revient à Guilgal à un moment où la famine y sévit. La scène elle-même est introduite par une précision : les fils de prophètes *יְשִׁבִּים לְפָנָיו* « étaient assis devant lui ». Par contraste avec 6,32 (*יְשִׁבִּים אִתּוֹ*), « [les anciens] étaient assis avec lui », la préposition utilisée au v. 38 (*לְפָנָיו* « en face de ») souligne le statut de disciple des fils de prophètes vis-à-vis d'Élisée, plus qu'une simple disposition dans l'espace³⁶⁷. Ainsi, puisqu'il y a la famine dans la région, la venue du prophète à Guilgal peut vraisemblablement se justifier par sa sollicitude pour les fils de prophètes. En outre, cette venue caractérise Élisée comme un homme de Dieu itinérant, puisqu'il passe où se trouvent ses disciples, comme dans l'itinéraire suivi par Élie avant qu'il soit enlevé au ciel (voir 2,1-8).

3.2.2 *L'ordre d'Élisée et la préparation de la soupe (v. 38b-39)*

Dans ces conditions, l'ordre de cuire une soupe pour les fils de prophètes (v. 38b) montre combien Élisée se soucie du groupe de ceux qui lui sont proches, lorsque ceux-ci se trouvent dans une situation de grave nécessité. Toutefois, l'ordre d'Élisée ne soulève pas la difficulté de trouver la nourriture, il ne prévoit pas les moyens pour accomplir une telle tâche dans un temps de pénurie. Ainsi, la complication du récit est enclenchée dans une dynamique de suspense, par l'incertitude concernant la possibilité de trouver les ingrédients nécessaires pour faire une soupe. C'est alors que le narrateur enregistre un fait inattendu : *וַיֵּצֵא אֶחָד אֶל־הַשָּׂדֶה* « et un [d'eux] sortit à la campagne » (v. 39). L'introduction « d'un » des fils de prophètes dans la narration laisse en suspens l'affaire de la préparation du potage, puisque l'ordre d'Élisée n'indiquait pas qu'ils devaient ramasser des herbes dans la nature (*הַשָּׂדֶה*). Mais puisque le serviteur qui a reçu l'ordre du prophète n'est pas celui qui sort pour trouver de la nourriture dans la campagne, le lecteur est autorisé à penser que l'action non prévue dans l'ordre d'Élisée pourrait ne pas être légitime.

Cela dit, sans savoir quel effet positif ou négatif cette initiative d'un individu peut avoir sur l'accomplissement de l'ordre d'Élisée, sa sortie en vue de ramasser des herbes permet de compléter l'information du lecteur sur le groupe. En effet, c'est un signe soit de la pauvreté du groupe qui n'a pas de quoi acheter de la nourriture, soit de la famine qui sévit puisqu'il ne se

³⁶⁷ Le dictionnaire *HALOT* suggère la traduction de *יָשַׁב לְפָנָיו* par « to be disciple » (4,38 et 6,1), voir *HALOT*, n. 4020. Voir aussi Bernhard LANG, *Monotheism and the prophetic minority : An essay in biblical history and sociology* (SWBAS, 1), Sheffield, The Almond Press, 1983, p. 93-95 ; W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 105 ; R. D. NELSON, *First and second Kings*, p. 174. Toutefois, dans le macro récit, le rapport d'Élisée avec les fils de prophètes n'est pas clair, comme on va voir plus tard, dans le chapitre de conclusion, § 3.2.

rend pas dans un champ cultivé, mais dans la nature. Ainsi, le fait de trouver des פקעת שדה « concombres sauvages » dans la vigne vierge pourrait être vue comme une chance, car le temps est à la famine. Mais l'insistance sur le fait qu'il s'agit de plantes sauvages peut être perçue comme un mauvais présage car elle souligne l'aspect dangereux des herbes récoltées pour la consommation humaine. Les détails que le narrateur donne ensuite – le vêtement de cet homme est plein de concombres sauvages et il les coupe lui-même dans la marmite – font peser sur lui la responsabilité de ce geste qui pourrait être imprudent.

C'est ce que suggère la précision du narrateur selon laquelle כִּי־לֹא יָדְעוּ « ils ne savaient pas » (v. 39). Une difficulté grammaticale se glisse dans le texte tel que l'ont vocalisé les massorètes : alors que le sujet de la principale est au singulier, celui de la subordonnée est au pluriel. Pour harmoniser, la BHS propose de remplacer par le suffixe de 3^e personne du singulier (יָדַעַ) la désinence de 3^e personne du pluriel (יָדְעוּ). Cette solution pose cependant un difficile problème narratif : ou bien la phrase indique que l'homme, ce « l'un [d'eux] », ne savait pas distinguer la bonne herbe du concombre sauvage (v. 39), et alors il est excusé par le narrateur ; ou bien l'information anticipe quelque chose de ce qui va suivre, à savoir l'empoisonnement de la soupe. Si on lit le texte massorétique, en revanche, on soupçonne que l'homme a agi en cachette des autres, le pluriel du verbe faisant en effet référence aux autres membres du groupe mentionnés ensuite. En fait, étant donné que la conjonction כִּי peut avoir le sens adversatif « mais » ou causal « parce que », ce qu'a fait « l'un [d'eux] » est possible « parce que » il l'a fait à l'insu des autres, ce qui a pour effet d'augmenter sa responsabilité. Quoi qu'il en soit, la conjonction כִּי dans cette phrase fait monter la tension en introduisant un mauvais présage.

3.2.3 « Mort dans la marmite » (v. 40)

Dans ce v. 40, avec la triple répétition du verbe אָכַל « manger », le narrateur souligne le rebondissement de la tension narrative : וַיִּצְקוּ לְאֲנָשִׁים לֶאֱכֹל « Et ils versèrent aux hommes pour manger », mais, כַּאֲכֹלָם מִהַנֶּזֶד « quand ils mangèrent de la soupe », ils s'aperçoivent de quelque chose de mauvais, וְלֹא יָכְלוּ לֶאֱכֹל « et ils ne purent pas manger ». En principe, étant donné la famine sévissant dans la région, l'accomplissement de l'ordre du prophète devrait résoudre le problème de départ et éteindre la tension narrative. Toutefois, le cri מָוֶת בַּסִּיר « mort dans la marmite ! » au moment où les fils de prophètes mangent la soupe relance la tension et la pousse à son maximum. Lorsque la famine menaçait les fils de prophètes, l'action protectrice d'Élisée s'est manifestée par l'ordre de faire de la soupe ; en conséquence, ici, le cri qui lui est adressé procède de la confiance que le groupe met en lui. C'est pourquoi le cri en tant qu'appel à l'aide n'est pas, comme le pensent certains, une mise en accusation imputant à Élisée la responsabilité de l'empoisonnement du potage³⁶⁸.

³⁶⁸ Certains auteurs affirment que, puisque l'ordre d'Élisée a créé l'occasion de cet empoisonnement, c'est lui qui en est le responsable, voir W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 106 ; R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 140 et 142. Toutefois, l'action du fils de prophètes qui empoisonne la soupe n'oblige pas à penser que trouver la nourriture dans la nature

En effet, une ellipse précède le cri מָוֹת בַּסִּיר « mort dans la marmite ! » au moment où les fils de prophètes mangent la soupe. Si aucun d’eux n’est effectivement mort, la seule manière de comprendre est qu’ils ont été avertis que la soupe représentait une menace de mort, qu’elle était empoisonnée. Le lecteur, informé par le narrateur de ce qui s’est passé en cachette, sait que c’est le concombre sauvage qui est le coupable et que cela est dû à l’action de l’« un [d’eux] », des fils de prophètes. Toutefois, dans la narration, l’homme qui empoisonne la soupe à l’insu des autres et probablement aussi à son propre insu, n’est pas tenu pour coupable de ce qu’il a fait. La question de la responsabilité n’est pas un problème dans ce bref récit, alors que cette question se posait par rapport à la promesse d’un enfant faite à la Shounamite, une fois celui-ci mort. En effet, tandis que la Shounamite se plaint au prophète de ce que le fils qu’elle a reçu sans l’avoir demandé est mort, la soupe qui porte la mort n’a pas non plus été demandée au prophète, mais n’était pas un don arbitraire pour autant, et la narration du ramassage des concombres sert à exclure la responsabilité d’Élisée dans l’affaire.

3.2.4 « Prenez de la farine » (v. 41a)

En réponse à l’appel qui lui est lancé, Élisée va chercher à assainir le plat servi aux fils de prophètes, alors qu’il aurait pu agir comme on le fait dans ces cas-là en donnant l’ordre de jeter la soupe empoisonnée. Il prend l’initiative de demander de la farine, se réservant le soin de faire le reste lui-même : וְקָחוּ-קֶמַח וַיִּשְׁלַךְ אֶל-הַסִּיר « "Prenez de la farine". Et il [la] jeta dans la marmite ». Le geste de jeter la farine dans la marmite rappelle le même geste de jeter du sel dans la source d’eau à Jéricho pour l’assainir en 2,21. La farine, comme le sel de Jéricho, d’ailleurs, n’est pas fruit du savoir culinaire du prophète, mais seulement un élément de sa performance miraculeuse. D’ailleurs, malgré l’analogie entre ces deux épisodes, l’action miraculeuse n’est pas précédée ici par un oracle. Bien que l’absence de référence directe à YHWH se vérifie à nouveau ici, la relation du prophète à son Dieu est signifiée clairement par l’appellation « homme de Dieu », ce qui rassure le lecteur qui pourrait craindre qu’Élisée agisse en son propre nom.

3.2.5 Et il n’y avait rien de mauvais dans la marmite (v. 41b)

Quand il précise qu’il n’y a rien de mauvais dans la marmite, le narrateur omet le moment où les gens mangent finalement la soupe. Cette façon de faire met en évidence que l’action d’Élisée est décisive et qu’elle rassure les fils de prophètes sans que le narrateur doive le confirmer. Ainsi, le narrateur fait porter l’accent sur le pouvoir qu’a Élisée d’enlever cette דָּבָר רָע « chose mauvaise » qui menaçait ceux qui mangeaient la soupe. Ce faisant, il laisse ainsi au lecteur l’image d’homme de Dieu bienfaisant, solidaire et soucieux de protéger la vie de ses proches. Cette façon d’agir d’Élisée a pour effet de mettre en évidence que transformer la mort en vie est une tâche qu’il comprend comme étant la sienne.

sauvage était l’unique option ni que cela était prévu dans l’ordre d’Élisée. Par rapport au cri d’aide, voir plus haut dans ce chapitre, § 1.2.1, l’épisode de la multiplication de l’huile en 4,1-7.

En outre, dans l'ordre *צק לעם ויאכלו* « verse aux gens pour qu'ils mangent », le nombre de ceux qui mangeront n'est pas précisé, comme c'est le cas dans le récit suivant. Mais puisque le terme *עם* « peuple » est simplement une façon de désigner le groupe des fils de prophètes déjà nommé dans le récit, il donne au moins l'idée qu'il s'agit d'un groupe nombreux³⁶⁹. Mais, dans le cas où il pourrait signifier un élargissement de l'ordre initial d'Élisée, alors, l'abondance de nourriture disponible grâce au miracle oblige à ne pas la gaspiller mais plutôt à la distribuer à plus de monde, puisque la famine règne dans la région.

3.3 Conclusion

Le récit commence en introduisant Élisée dans le contexte de sa préoccupation pour les fils de prophètes en temps de pénurie. En venant en un endroit où la famine fait des ravages, Élisée dirige son action prophétique vers les plus démunis, les premiers étant les fils de prophètes. Le rapport de familiarité d'Élisée avec ce groupe permet aussi d'envisager son rôle de guide et justifie sa sollicitude paternelle lorsqu'il demande que l'on prépare de la soupe. Le cœur du récit démontre encore une fois sa volonté de venir au secours du groupe quand la menace de mort due à la soupe mobilise ses énergies. De plus, Élisée n'est pas compromis par l'ordre de préparer cette soupe aux conséquences fâcheuses, même si son ordre enclenche une initiative qui s'avérera malheureuse. Finalement la menace de mort ne se concrétise pas grâce à son intervention protectrice de la vie.

4. La multiplication du pain et du grain (4,42-44)

Le plus bref récit de miracle d'Élisée est relié au reste du chapitre par le sujet de la nourriture, mais laisse ouverts plusieurs blancs sur le cadre narratif, de sorte que les personnages anonymes rehaussent par contraste l'importance d'Élisée.

4.1 Texte, unité et structure

4,⁴²Un homme est venu de Baal-Shalisha et apporta à l'homme de Dieu du pain de prémices, vingt pains d'orge et du grain nouveau dans son sac. Et il dit : « Donne aux gens pour qu'ils mangent ». ⁴³Son serviteur dit : « Comment servirai-je ceci devant cent hommes ? » Et il dit : « Donne aux gens pour qu'ils mangent, car ainsi a dit YHWH, mangez et qu'il y ait du reste ». ⁴⁴Et il les servit et ils mangèrent et en eurent de reste, selon la parole de YHWH.

Comme dans le récit précédent, le commencement de ce nouvel épisode est signalé par l'inversion de l'ordre « verbe au *wayyiqtol* + sujet » en début de phrase. Pourtant, sans nier l'unité et l'autonomie de ce bref récit, signalées par le pain et le grain donnés à Élisée au début et distribués au peuple à la fin, la thématique de la nourriture suggère qu'il partage le même arrière-plan de la famine qui sévit dans la région (v. 38). Ainsi, la situation initiale du récit

³⁶⁹ Voir T. R. HOBBS, *2 Kings*, p. 54 ; L. M. WRAY BEAL, *1 and 2 Kings*, p. 326. Pour I. Provan, le « peuple » serait les fils de prophètes et leur familles, voir I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 188.

semble correspondre à cette famine, alors que le don du pain et du grain amenés à l'homme de Dieu déclenche la tension sur la réaction d'Élisée. L'ordre de les distribuer aux gens, l'objection de son serviteur et la répétition de l'ordre avec un oracle de YHWH constituent les étapes de l'action transformatrice et amène le récit à son dénouement, où la parole finale du narrateur assure le lecteur du parfait accomplissement de l'ordre et de l'oracle.

Complication :	Don du pain et du grain à l'homme de Dieu, v. 42a
Action transformatrice :	Ordre de distribuer la nourriture aux gens, v. 42b
Étape 2 :	Objection du serviteur, v. 43a
Étape 3 :	Répétition de l'ordre avec l'oracle de YHWH, v. 43b
Résolution :	Accomplissement de l'ordre et de l'oracle, v. 44

4.2 Analyse du récit

4.2.1 Un homme vint de Baal-Shalisha (v. 42a)

Le récit ne fournit pas d'indice chronologique de la continuité avec le récit précédent, comme dans le cas de la séquence de récits en 2,19-25, pourtant, la nourriture offerte par le personnage anonyme se situe toujours dans le contexte de l'alimentation, tandis qu'Élisée est l'homme de Dieu mentionné dans les deux récits. La référence à Baal-Shalisha est unique dans la Bible : c'est au moins un indice que la réputation d'Élisée s'est élargie au-delà du cercle des fils de prophètes et des régions par où il passe³⁷⁰. Dans ce sens, la description des dons apportés, לֶחֶם בְּפִרְיִם « pains des prémices », sert à caractériser le prophète. En effet, cette expression est utilisée uniquement dans le cadre liturgique des offrandes rituelles de la solennité de Pentecôte, où les deux agneaux et des prémices de pains sont qualifiées de « saints » קֹדֶשׁ יְהוָה לִפְנֵיהֶן : « ils sont saints pour YHWH, pour le prêtre » (Lv 23,20). Cette sainteté des pains des prémices est clairement associée au fait qu'ils sont réservés à YHWH, et qu'en son nom les prêtres sont autorisés à en bénéficier. En ce sens, le don du pain et du grain à l'homme de Dieu relève du point de vue de l'homme de Baal-Shalisha qui reconnaît la sainteté du prophète, car c'est dans son rapport à YHWH qu'il le considère³⁷¹.

4.2.2 L'ordre de distribuer la nourriture (v. 42b-43a)

En accord avec le sens du don de pains des prémices, l'image sacrale du prophète se manifeste encore dans l'ordre sec qu'il adresse à son serviteur de distribuer les pains aux gens, sans qu'il ait eu une parole de remerciement pour le donateur qui disparaît du récit. En outre, par cet ordre, on apprend qu'Élisée est entouré de personnes qui n'ont pas été mentionnées dans

³⁷⁰ Un homme de Baal-Shalisha associé au troisième miracle alimentaire permet un saveureux jeu de mot à effet ironique, puisque le terme שְׁלִישִׁי évoque le nombre 3 en hébreu, שְׁלִישִׁי. Voir A. NEPI, *Il mantello* p. 122.

³⁷¹ Contre M. BÜRKE, *L'étoffe*, p. 153.

le récit jusqu'à présent. Sont-ce des fils de prophètes ? Si oui, sont-ils les mêmes que ceux qui ont mangé la soupe assainie ? En fait, si des liens entre ces deux récits apparaissent dans la nourriture (« soupe » et « pains ») et dans l'ordre de les servir aux gens (« verser » ou « donner ») « pour qu'ils mangent », le narrateur ne précise pas quels sont ces gens dont parle Élisée. Quoi qu'il en soit, le blanc portant sur l'identification du public entourant ici l'homme de Dieu n'a pas d'importance pour le narrateur, parce que c'est l'ordre d'Élisée (distribuer la soupe ou la modeste quantité de pains) qui l'intéresse. En effet, c'est seulement quand le serviteur formule son objection en soulignant l'aspect absurde de l'ordre d'Élisée – 20 pains et du grain d'orge pour 100 personnes – que le lecteur prend conscience à son tour du problème déclenché par l'ordre énoncé. L'omission du nombre de personnes entourant Élisée au début du récit apparaît à ce stade comme une stratégie du narrateur pour provoquer l'effet de surprise.

4.2.3 *Répétition de l'ordre avec l'oracle de YHWH (v. 43b-44)*

Dans sa réponse, Élisée réitère l'instruction déjà donnée, sans y ajouter aucune action supplémentaire qui permettrait de réaliser ce qui, à ce point, apparaît comme un prodige. D'une certaine façon, en répétant son ordre, il réfute l'objection du serviteur avant de donner, en prononçant un oracle, une dimension surnaturelle à l'action, en apparence banale mais en réalité impossible, consistant à distribuer le peu de nourriture à la petite foule de cent personnes. L'effet est de montrer que la première parole de l'homme de Dieu n'a pas été comprise comme parole de YHWH, dont l'oracle révèle la générosité dans la mesure où il annonce un surplus abondant : אָלֵל וְהוֹיָר : « on mangera et il aura de reste ». Par ailleurs, cette mention du « reste » rappelle l'épisode de la veuve en 4,1-7 : celle-ci a obéi à un ordre tout aussi absurde, mais sans poser d'objection et sans avoir besoin d'un oracle pour que se réalise le miracle de la multiplication de l'huile. Ainsi, l'oracle atteste que l'ordre d'Élisée résultait de son écoute de YHWH et non d'un manque de discernement, de sorte que l'effet annoncé se produit dès que le serviteur obéit : ils mangèrent et il y eut du reste. Selon le point de vue raconté des gens qui mangent, le miracle s'opère selon la parole de YHWH, ce qui contraste avec la fin du récit de l'assainissement de l'eau, où le point de vue raconté des gens attribuait le miracle à la parole d'Élisée et non à l'oracle de YHWH (voir 2,22). Par ce biais, le narrateur manifeste un progrès dans la perception du rôle de la parole d'Élisée dans les événements miraculeux.

4.3 Conclusion

Le bref récit qui commence par l'arrivée de l'homme venant de Baal-Shalisha pour offrir des dons à l'homme de Dieu ne s'intéresse à ce personnage que dans la mesure où il apporte sa contribution à la caractérisation d'Élisée. En effet, la révérence sacrée que son offre manifeste met à nouveau en lumière la réputation de sainteté déjà attribuée à l'homme de Dieu par la Shounamite. Cette mise en valeur d'Élisée se poursuit avec le serviteur, lorsque par son objection il révèle qu'il est impossible d'exécuter l'ordre d'Élisée, lui donnant ainsi l'occasion de manifester l'autorité de YHWH de façon unique. Finalement, c'est le miracle lui-même qui

caractérise Élisée, et parce que le fait de nourrir les gens témoignent de la sollicitude du prophète pour la vie des gens, et parce que l'abondance signifiée par le « reste » rappelle la générosité de YHWH. À la fin, le narrateur caractérise Élisée dans son rapport avec Dieu, de manière à mettre en évidence qu'il a agi selon la parole divine. De cette façon, le point de vue du narrateur confirme celui d'Élisée, qui reconnaît en YHWH le responsable pour le miracle.

CHAPITRE IV

ÉLISÉE, LE PROPHÈTE D'ISRAËL (2 R 5,1–6,7)

Les deux épisodes regroupés dans ce chapitre sont les derniers de la séquence des miracles d'Élisée initié après l'enlèvement d'Élie. Le récit en 5,1-27 anticipe l'important sujet du rapport entre Israël et Aram, lequel dominera la politique internationale pendant la période du ministère d'Élisée racontée en 6,8–8,15 et même au moment de son congé avant de mourir en 13,14-19. En plus, d'autres éléments rapprochent 5,1-27 des récits du conflit araméen (6,8–7,20), comme l'anonyme roi d'Israël (5,6-7 ; 6,10.21.23 et 26 ; 7,12 et 17), la connaissance surnaturelle d'Élisée de ce qui se passe à distance (5,26 ; 6,12), l'impotence du roi en contraste avec le pouvoir du prophète (5,8 ; 6,10 ; 7,1) et les lépreux (5,1 et 27 ; 7,3-10). En revanche, l'épisode de la hache récupérée en 6,1-7 interrompt cette séquence de textes ayant Aram comme élément commun, ne laissant comme lien entre ces deux récits que l'eau du Jourdain et Élisée.

Toujours est-il que le récit de la guérison de Naaman complété par sa reconnaissance de YHWH comme l'unique Dieu de toute la terre introduit dans le livre des Rois un thème théologique nouveau, comparable seulement à ce que proclamait la voix du peuple en réponse à Élie : « C'est YHWH qui est Dieu ! » (1 R 18,39). En ce sens, l'affirmation de Naaman « qu'il n'y a pas de Dieu par toute la terre sauf en Israël » (v. 15) semble répondre à la question posée au roi Akhazias : « n'y a-t-il pas de dieu en Israël pour consulter sa parole ? » (2 R 1,16). Par ailleurs, la conversion de Naaman trouve son revers dans la tragique conséquence pour Guéhazi de sa convoitise. Quant au bref épisode en 6,1-7 (le fer qui surnage), il est bien différent des récits précédents, où un besoin matériel vital était toujours au centre des miracles réalisés par Élisée. Dans ce bref épisode, Élisée bascule à nouveau vers son groupe de fils de prophètes, où il est soumis à une épreuve d'humilité et de solidarité fraternelle.

1. Guérison et conversion : Naaman versus Guéhazi (5,1-27)

Le long récit qui occupe l'ensemble du chapitre 5 fait intervenir une abondance inhabituelle de personnages et se focalise alternativement sur les trois principaux, Naaman, Élisée et son serviteur Guéhazi. Tout au long du récit, une série de contrastes fonctionnent comme éléments de caractérisation et produisent un effet d'ironie, tout en faisant avancer l'intrigue vers le contraste central qui oppose l'obéissance de Naaman à la parole d'Élisée et la rébellion de Guéhazi. Le cheminement de Naaman vers la guérison est pénible, car il doit faire

preuve d'humilité pour reconnaître que la parole d'Élisée reçoit son efficacité de YHWH, le Dieu d'Israël. Au contraire, Guéhazi choisit le chemin rapide et facile de la fraude et du mensonge, poussé par la convoitise qui le conduit à se rebeller contre Élisée, avec de graves conséquences pour son avenir et celui de sa descendance. Ceci permet au lecteur non seulement de comprendre l'importance du lien que le narrateur construit entre les deux personnages, mais surtout de considérer cette dernière péripétie du récit comme un sommet de celui-ci. En fait, le long chemin de conversion et de guérison de l'officier de l'armée étrangère qui reconnaît YHWH comme le seul Dieu à adorer (v. 1-19), souligne l'effet de la désobéissance de Guéhazi, dominé par l'idolâtrie qu'est la convoitise (v. 20-27, voir Ex 20,5). En conséquence, son comportement face à Élisée produit l'effet opposé à celui observé chez Naaman, l'épilogue de tout le récit enregistrant qu'il quitte Élisée « lépreux comme la neige ».

1.1 Texte, unité et structure

5,¹Or, Naaman, chef de l'armée du roi d'Aram, était un homme grand devant son seigneur et très honoré, car par lui YHWH avait donné une victoire à Aram. Et l'homme était un vaillant guerrier lépreux. ²Or, les Araméens étaient sortis pour piller et avaient fait prisonnière du pays d'Israël une petite jeune fille ; elle était arrivée au service de la femme de Naaman. ³Et elle dit à sa maîtresse : « Ah ! Si seulement mon maître [était] devant le prophète qui est à Samarie, alors il le délivrerait de sa lèpre ». ⁴Et il alla et raconta à son maître en disant : « Comme ceci et comme cela a parlé la jeune fille qui vient du pays d'Israël ». ⁵Le roi d'Aram dit : « Va, pars ! J'envoie une lettre au roi d'Israël ». Et il alla et prit dans sa main dix talents d'argent et six mille [sicles] d'or et dix vêtements de rechange. ⁶Et il apporta la lettre au roi d'Israël en disant : « Maintenant, quand cette lettre t'arrivera, voici que je t'envoie Naaman, mon serviteur ; alors tu vas le délivrer de sa lèpre ». ⁷Alors, dès que le roi d'Israël lut la lettre, il déchira ses vêtements et dit : « Suis-je un dieu pour faire mourir et faire vivre, pour que celui-là m'envoie délivrer un homme de sa lèpre ? Pour sûr, sachez bien et voyez qu'il me cherche querelle, celui-là ! » ⁸Alors, quand Élisée, l'homme de Dieu, apprit que le roi d'Israël avait déchiré ses vêtements, il envoya à dire au roi : « Pourquoi as-tu déchiré tes vêtements ? Qu'il vienne donc vers moi pour qu'il sache qu'il y a un prophète en Israël ». ⁹Et Naaman vint avec ses chevaux et son char et il se tint [debout à] la porte de la maison d'Élisée. ¹⁰Élisée envoya à lui un messenger en disant : « Va ! Baigne-toi sept fois dans le Jourdain et de sorte que ta chair revienne pour toi, et que tu sois purifié³⁷² ». ¹¹Et Naaman se fâcha et s'en alla et dit : « Voici, je m'étais dit³⁷³ : Sûrement il sortira et se tiendra debout il invoquera le nom de YHWH son Dieu, il agitera la main sur l'endroit et délivrera la lèpre. ¹²Est-ce que les fleuves de Damas, l'Abana et le Parpar, ne valent pas mieux que toutes les eaux d'Israël ? Ne pourrais-je pas m'y baigner et être purifié ? » Il se tourna et s'en alla en colère. ¹³Mais ses serviteurs s'approchèrent et lui parlèrent et dirent : « Est-ce que si le prophète t'avait parlé d'une grande chose [à faire], ne l'aurais-tu pas fait ? Combien plus, lorsqu'il te dit : "Baigne-toi et tu seras purifié" ». ¹⁴Il descendit et se plongea dans le Jourdain sept fois, selon la parole de l'homme de Dieu et sa chair revint comme la chair d'un petit jeune homme et il fut purifié. ¹⁵Il revint chez l'homme de Dieu, lui et toute sa

³⁷² En hébreu, on trouve ici 2 formes volitives indirectes de finalité-consécution וַיִּשָּׁבַח ... וַיִּשְׁכַּח (jussive et impératif) qui, selon P. Joüon, sont utilisées en hébreu de la même manière, voir J.-M., §116h.

³⁷³ Pour exprimer l'antériorité dans une séquence narrative, la construction x + *qatal* du verbe hébreu, « by virtue of the context, possesses the force of the pluperfect in some languages » : J.-M., §166j.

caravane, il arriva et il se tint debout devant lui et dit : « Vois, je sais bien qu'il n'y a pas de dieu par toute la terre sauf en Israël ! Maintenant, accepte, je te prie, un présent de ton serviteur ». ¹⁶Il répondit : « Aussi vrai qu'est vivant YHWH devant qui je me tiens debout, je ne prendrai rien ». Et il le pressa de prendre, et il refusa. ¹⁷Et Naaman dit : « Si non³⁷⁴, je te prie, permet que soit donnée à ton serviteur une charge de deux mulets de terre, car ton serviteur ne fera plus ni holocauste ni sacrifice à d'autres dieux sauf qu'à YHWH. ¹⁸Pour cette chose, que YHWH pardonne à ton serviteur : quand mon maître entre [dans] la maison de Rimmôn pour s'y prosterner, il s'appuie sur ma main et je me prosterne dans la maison de Rimmôn ; Quand je me prosternerai dans la maison de Rimmôn, que YHWH pardonne à ton serviteur pour cette chose ». ¹⁹Et il lui répondit : « Va en paix ». Et il s'en alla d'auprès de lui, une certaine distance. ²⁰Et Guéhazi, le servant d'Élisée, homme de Dieu, se dit : « Voici que mon maître a épargné Naaman, cet Araméen, pour ne pas prendre de sa main ce qu'il avait apporté. Aussi vrai que YHWH est vivant, oui, je courrai après lui et je prendrai de lui quelque chose ». ²¹Et Guéhazi poursuivit Naaman et Naaman vit quelqu'un courant derrière lui, il sauta en bas de son char à sa rencontre et dit : « Paix ? » ²²Il dit : « Paix. Mon maître m'a envoyé en disant : Voici, à ce moment m'arrivent deux servants de la montagne d'Éphraïm, des fils de prophètes. Donne pour eux, je te prie, un talent d'argent et deux vêtements de rechange ». ²³Et Naaman dit : « Veuillez prendre deux talents », et il insista auprès de lui. Et il serra deux talents d'argent dans deux sacs et deux vêtements de rechange, et il [les] donna à deux de ses servants et ils [les] portèrent devant lui. ²⁴Et il arriva à la colline, et il [les] prit de leurs mains et [les] déposa dans la maison ; il renvoya les hommes et ils s'en allèrent, ²⁵tandis qu'il entra³⁷⁵ et se tint debout près de son maître. Et Élisée lui dit : « D'où [viens-tu], Guéhazi ? » Il dit : « Ton serviteur n'est allé ni ici ni là ». ²⁶Et il lui dit : « Mon cœur, n'était-il pas allé lorsque quelqu'un s'est tourné en bas de son char à ta rencontre³⁷⁶ ? Est-ce temps pour prendre l'argent, pour prendre habits et oliviers et vignes et petit et gros bétail et serviteurs et servantes ? ²⁷Mais la lèpre de Naaman s'attachera à toi et à ta postérité pour toujours ». Et il sortit de devant lui, lépreux comme la neige.

La délimitation de l'unité narrative est claire. L'introduction de Naaman comme nouveau personnage dans un contexte inédit marque le début d'un épisode, signalé par la construction *we-x-qatal*. Quant à l'unité de l'épisode, elle est suggérée, avant tout, par le motif de la lèpre qui occupe l'intégralité du récit et forme une inclusion entre le v. 1 et le v. 27. Deux personnages unifient également le récit : Naaman, présent dans le ch. 5 jusqu'au v. 23 et encore évoqué aux v. 26-27, et surtout Élisée, nommé « prophète de Samarie » par la jeune Israélite au v. 2 et qui sera présent jusqu'à la fin, au v. 27. Certaines expressions et thèmes fonctionnent comme éléments unificateurs, comme les biens de Naaman, décrits au v. 5, rejetés par Élisée au v. 16, mais désirés par Guéhazi au v. 20, puis obtenus au moyen d'une fraude par le même aux v. 22-24, avant de faire l'objet des remontrances d'Élisée au v. 26. De même, liée au thème de la lèpre, l'expression קטנה נערה, « petite servante ou petite jeune fille », en plus de signaler aux v. 1-2 le contraste entre la servante israélite capturée dans une rafle et le « grand » chef de

³⁷⁴ Aussi 2 S 13,26. Voir HALOT, n. 4485.

³⁷⁵ Ici il s'agit d'une tournure qui rend la simultanéité entre deux actions ponctuelles, la 1^{re} exprimée par *wayyiqtol* (וַיִּקְטֹל, « ils s'en allèrent ») et la seconde par *we + x + qatal* (וְהוּא־בָא, « tandis qu'il rentra »). Selon P. Joüon, dans ce cas particulier de sentence temporelle pour 2 actions simultanées, « the wayyiqtol represents the first action as posterior to the preceding action » : J.-M., §166d.

³⁷⁶ L'indicateur de l'interrogation est absent dans le texte hébreu, mais il n'est pas toujours obligatoire, voir GKC, §150a. Ainsi interprètent plusieurs commentateurs, par exemple T. E. FRETHERM, *First and second Kings*, p. 151 ; V. FRITZ, *1 & 2 Kings*, p. 258 ; M. NOBILE, *1-2 Re*, p. 295.

l'armée d'Aram, revient aussi au v. 14 avec le même Naaman, lorsque sa peau, après guérison, est comparée par le narrateur à celle d'un, נַעַר קָטָן « petit jeune homme ».

La préposition לְפָנַי est également importante pour l'unification de cet épisode : littéralement, elle signifie « en face de », mais peut aussi induire l'idée d'une relation de « service de », lorsqu'elle décrit le rapport entre des personnages liés hiérarchiquement entre eux. Répétée trois fois aux vv. 1-3, chaque fois en référence à un personnage différent, cette préposition devient significative parce qu'elle revient dans la quête de Naaman de se trouver « devant » Élisée, comme c'était le souhait de la petite servante (v. 3). Pourtant, une fois devant la porte de la maison d'Élisée, Naaman manque la rencontre parce que sa colère le pousse à lui « tourner » le dos (avec le verbe de même racine, פָּנָה) en raison de la déception que provoque en lui l'ordre envoyé par le prophète (v. 12). Mais, une fois convaincu par ses serviteurs, il obéit à la parole du prophète ce qui permettra la rencontre avec lui après la guérison : Naaman se tiendra finalement debout « devant lui » (v. 15), et lui offrira un cadeau. Élisée, cependant, refuse celui-ci en prêtant serment au nom de celui « devant » qui il se tient, YHWH (v. 16). En revanche, contrairement à la posture d'humilité adoptée par Naaman face à Élisée et par celui-ci face à YHWH, Guéhazi accepte d'avoir des serviteurs « devant lui » (v. 23), puis se tient debout non pas « devant » mais « à côté » d'Élisée, dans sa volonté d'échapper à la condition de serviteur qu'il reconnaît lui-même être la sienne (v. 25). À la fin du récit, il sortira de « devant » Élisée « lépreux comme la neige » (v. 27). Après une telle conclusion, il ne reste rien à ajouter et le dénouement est consommé, de sorte qu'en 6,1, un nouvel épisode commence avec le seul Élisée comme personnage assurant la continuité, alors que tout le reste change : personnages, sujet et scénario.

En ce qui concerne la structure du récit, le développement de l'intrigue semble procéder en trois ou quatre sous-unités, selon la participation des personnages (Naaman, vv. 1-14 ; Élisée, vv. 15-19 ; Guéhazi, vv. 20-27)³⁷⁷ ou selon le développement de l'action narrative (voyage de Naaman, vv. 1-7 ; guérison, vv. 8-14 ; retour chez Élisée, vv. 15-19 ; vol de Guéhazi, vv. 20-27)³⁷⁸. Toutefois, si l'on veut mettre en évidence l'évolution du récit en pointant les moments où la tension grandit en raison de complications successives, le récit s'organise comme suit : l'exposition (vv. 1-2) présente les personnages de Naaman et de la jeune servante israélite qui déclenche la quête de la guérison, provoquant la première complication du récit (v. 3). La préparation du voyage de Naaman a lieu à la cour d'Aram (vv. 4-5), puis il se présente à la cour de Samarie (vv. 6-7), où la quête est menacée d'échec en raison de l'impasse créée par la lettre envoyée par le roi d'Aram au roi d'Israël. Ces passages par les cours d'Aram et d'Israël sont les deux étapes du récit qui développent la complication initiale et contribuent à une augmentation de la tension, jusqu'à ce que l'introduction d'Élisée par le narrateur (v. 8)

³⁷⁷ Voir Robert L. COHN, *Form and perspective in 2 Kings 5*, dans VT, 33 (1983), p. 171-184 (ici p. 171-172) ; B. O. LONG, *2 Kings*, p. 68 ; Lai L. E. NGAN, *2 Kings 5*, dans RevExp, 94 (1997), p. 589-597 (ici p. 589).

³⁷⁸ Voir Jean K. KIM, *Reading and retelling Naaman's story (2 Kings 5)*, dans JSOT, 30 (2005), p. 49-61 (ici p. 51-52).

permette qu'enfin Naaman aboutisse chez le prophète que la servante a désigné comme celui qui serait capable de le guérir. À ce moment, le narrateur introduit une deuxième complication qui pousse le lecteur à s'interroger par rapport à Naaman : saura-t-il reconnaître qu'en Israël, il y a un prophète en mesure d'accomplir ce que Dieu seul peut faire, selon ce qu'a dit le roi d'Israël au v. 7 ? Un nouveau transfert de Naaman, cette fois de la cour de Samarie à la maison du prophète (v. 9), marque l'étape suivante où l'interrogation du lecteur semble recevoir une réponse positive, car Naaman va à la rencontre du prophète. Cependant, Élisée ne le reçoit pas et lui envoie seulement un message (v. 10) qui provoque la colère de Naaman (v. 11-12). Cette nouvelle menace pesant sur le succès de la quête de Naaman accroît encore la tension, et cette fois à cause de la résistance de l'Araméen à obéir à la parole d'Élisée. Enfin, après l'intervention de ses serviteurs (v. 13), Naaman cède et la guérison se produit (v. 14), ce qui constitue la solution à la première complication déclenchée par la servante israélite au v. 3. Mais que deviendra la parole d'Élisée qui a donné un autre sens à la guérison de Naaman au v. 8 ?

La confession de foi de Naaman au v. 15 résout la deuxième complication et dépasse les attentes suscitées par Élisée au v. 8, car la reconnaissance par l'Araméen qu'il n'y a pas d'autre Dieu que celui d'Israël renvoie à l'information du narrateur selon laquelle, par lui, Naaman, YHWH a donné la victoire à Aram (v. 1). Au stade du dénouement des deux complications, la tension diminue grâce à la réponse aux deux questions qui étaient ouvertes : la guérison de Naaman et la reconnaissance du prophète. La résistance véhémement d'Élisée à accepter le cadeau de Naaman (v. 16) provoque ensuite une nouvelle complication qui donne lieu à une manifestation encore plus profonde de la conversion de l'officier d'Aram au Dieu d'Israël (v. 17-18). La réponse rassurante d'Élisée, « Va en paix ! » (v. 19a), apporte une solution au scrupule de l'Araméen. Lorsque l'épisode touche à sa fin avec l'adieu de Naaman au prophète, l'histoire s'achemine vers son épilogue³⁷⁹. C'est alors que, étonnamment, l'intrigue rebondit en raison de l'envie que suscite chez Guéhazi le cadeau de Naaman repoussé par Élisée (v. 20), créant une nouvelle tension soutenue par le contraste entre les comportements respectifs de Guéhazi et d'Élisée. Le dialogue de Guéhazi avec Naaman (v. 21-25) constitue l'étape qui prépare le dénouement où le premier met en œuvre son plan pour frauder l'Araméen. La résolution (v. 26-27) met en contraste la conversion qui a libéré Naaman de sa lèpre et la cupidité qui cause le transfert de la maladie à Guéhazi. Ce dénouement final donne un nouveau sens à la montée répétée de la tension narrative à chaque nouveau mouvement de Naaman. En résumé, voici le canevas qui va être développé dans la suite :

Exposition :	Naaman et la jeune fille d'Israël, v. 1-2
1 ^{re} complication :	La jeune servante déclenche la quête de guérison, v. 3
Action transformatrice :	Naaman à la cour d'Aram, v. 4-5
Étape 2 :	Naaman à la cour d'Israël, v. 6-7

³⁷⁹ Cette « illusory conclusion » est une caractéristique du récit biblique, voir S. BAR-EPFRAT, *Narrative*, p. 124-125, 130-132.

2 ^e complication :	Reconnaître qu'Élisée est prophète d'Israël, v. 8
Action transformatrice :	Naaman chez Élisée, v. 9-12
Solution de la 1 ^{re} complication :	Guérison de Naaman dans le Jourdain, v. 13-14
Solution de la 2 ^e complication :	Naaman reconnaît YHWH le seul Dieu, v. 15
3 ^e complication :	Élisée refuse le cadeau de Naaman, v. 16
Action transformatrice :	Approfondissement de la conversion, v. 17-18
Solution de la 3 ^e complication :	Élisée rassure Naaman, v. 19
Rebondissement :	Guéhazi est pris de convoitise, v. 20
Action transformatrice :	Mensonge et fraude vis-à-vis de Naaman, v. 21-24
Résolution :	Guéhazi est démasqué par Élisée, v. 25-27a
Situation finale :	Guéhazi s'en va lépreux, v. 27b

1.2 Analyse du récit

1.2.1 Naaman et la jeune fille d'Israël (v. 1-2)

L'exposition présente deux nouveaux personnages. Le premier est Naaman, qui sera nommé onze fois et est présent dans toutes les phases du récit. De lui, le narrateur propose une description fournie, grâce à une rare caractérisation directe, accumulant les attributs qui soulignent sa valeur et lui confèrent un statut social élevé : chef de l'armée du roi d'Aram, grand homme devant son seigneur, très honoré et, grâce à YHWH, victorieux dans les combats³⁸⁰. Tout chez Naaman, depuis la signification de son nom dérivé de la racine נעם, « être agréable », favorise la sympathie du lecteur envers lui, même si sa profession liée à la guerre et à la mort fait de lui un homme qui a du « sang sur les mains »³⁸¹. Le narrateur introduit cependant une note négative dans sa description. Elle est mise en évidence par sa position tout à la fin de la phrase, dans l'intention probable de choquer le lecteur : וְהָאִישׁ הָיָה גִבּוֹר חֵיל מְצָרַע « Et l'homme était un vaillant guerrier lépreux ». Cette révélation de la lèpre de Naaman surprend le lecteur à qui ne peut échapper l'ironie qu'un Araméen prestigieux aux yeux du peuple, du roi et même devant YHWH, soit atteint par une maladie de la peau qui, si elle ne l'empêche pas de se présenter à la cour royale d'Aram, est au moins de nature à l'humilier socialement.

En effet, le terme hébreu צָרַעַת, décrit des lésions ou des défauts visibles sur la peau humaine³⁸², qui diffèrent de la maladie connue pour ses conséquences graves qui mutilent les

³⁸⁰ Ceci est un cas où, selon A. Berlin, la description d'un personnage de la Bible est destinée à le situer dans la société, à savoir « what kind of persona he is » : A. BERLIN, *Poetics*, p. 36.

³⁸¹ Voir Jacques ELLUL, *The politics of God and the politics of man*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1972, p. 25.

³⁸² Le défaut peut être aussi sur les tissus ou le cuir et les murs des maisons, voir David P. WRIGHT et Richard N. JONES, *Leprosy*, dans *ABD*, t. 4 p. 277-282 (ici p. 277).

corps³⁸³. Cependant, le récit du parcours de Naaman pour atteindre la guérison (v. 1-14) permet de penser que la description de ses dispendieux efforts pour obtenir celle-ci – intervention du roi d’Aram, long voyage à Samarie, riches cadeaux – démontre que son infirmité le gênait beaucoup puisqu’elle valait bien tous ces sacrifices³⁸⁴. Toutefois, malgré l’importance accordée à la lèpre par le narrateur qui, dans la caractérisation initiale du personnage, met l’accent sur cette information en contraste avec l’image du vaillant guerrier, l’élément n’est pas suffisant pour déclencher une intrigue³⁸⁵. Ensuite, au v. 2, la construction syntaxique *we-x-qatal*, déjà utilisée pour présenter le personnage de Naaman, introduit une « information récupérée » concernant des faits qui précèdent probablement les victoires mentionnées au v. 1. En informant le lecteur d’une incursion des troupes d’Aram dans le territoire d’Israël, le narrateur explique comment une jeune Israélite se retrouve dans la maison de Naaman au service de son épouse³⁸⁶, ce qui contribue d’abord à rehausser le prestige du général vainqueur et lui permettra ensuite de trouver une solution à sa maladie. Contrairement à la riche description destinée à présenter le chef de l’armée araméenne, la jeune fille reste anonyme et son seul attribut est justement d’être une נַעֲרָה קְטָנָה « jeune fille », une expression qui peut aussi être traduite par « petite servante ».

En effet, dans le contexte initial du récit, la traduction de נַעֲרָה par « servante » renforce la condition subalterne de la jeune Israélite de toute façon déjà explicite dans l’information qu’elle est une prisonnière et qu’elle se tient לִפְנֵי « devant », c’est-à-dire au service de, l’épouse de Naaman³⁸⁷. Ces informations sont encore confirmées au v. 3a, quand la femme de Naaman est présentée, selon le point de vue de la prisonnière israélite, comme גְּבִירָתָה « sa maîtresse », terme qui exprime l’idée de force et d’autorité. L’attribut « petite » ajoute une touche psychologique qui met l’accent sur sa modeste condition. D’un autre côté, la traduction littérale

³⁸³ Les premières descriptions de la lèpre remontent à l’époque d’Alexandre le Grand, voir M. COGAN et H. TADMOR, *2 Kings*, p. 63.

³⁸⁴ Bien que cette maladie soit souvent associée dans l’Ancien Testament au jugement divin (par exemple : Guéhazi, 5,27 ; le roi Ozias, 2 Ch 26,16-21 ; 2 R 15,5 ; Myriam, Nb 12,10-15 ; Dt 24,8-9 ; la malédiction de David en 2 S 3,28-29 ; d’autres passages : Lv 14,34 ; Dt 28,27 et 35), rien ne permet de supposer une telle raison pour la lèpre affectant Naaman. Au contraire, depuis le début, le lecteur est informé que, à travers ce général, YHWH a donné des victoires à Aram, un fait très inhabituel et significatif dans le cadre du récit, comme on le verra plus loin. Voir aussi Gerhard VON RAD, *Naaman : A critical retelling*, dans ID. (éd.), *God at work in Israel*, Nashville, Abingdon Press, 1980, p. 47-57 (ici p. 48) ; P. E. SATTERTHWAITE, *The Elisha narratives*, p. 16, n. 42.

³⁸⁵ Dès lors que toutes les informations incluses dans l’exposition d’un récit ont un rôle dans le développement de l’action, la caractérisation de Naaman au v. 1 laisse ouvertes plusieurs possibilités, voir S. BAR-EFRAT, *Narrative*, p. 114.

³⁸⁶ Bien que Naaman ne soit pas mentionné en relation avec l’incursion d’Aram en Israël, le fait que la jeune Israélite ait fini dans sa maison lie ce chef de l’armée araméenne à l’événement, voir W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 113.

³⁸⁷ Pour C. Leeb, les termes נַעֲרָה ou נַעֲרָה désignent celui ou celle qui a été séparé(e) de la maison de ses parents et est relié(e) à une autre maison dans la condition de serviteur, voir Carolyn S. LEEB, *Away from the father’s house : The social location of the na’ar and na’arah in ancient Israel* (JSOT.SS, 301), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 192.

« petite jeune fille » prépare un jeu de mots qui sera évident pour le lecteur quand le narrateur comparera la peau guérie de Naaman à celle d'un נַעַר קָטָן « petit jeune homme » (v. 14). Ainsi ce que raconte le narrateur aux v. 1-2 et au v. 14 pousse à garder l'ambivalence du terme נַעֲרָה, « jeune fille » et « servante ». De toute manière, l'adjectif qualificatif קָטָנָה « petite » renvoie clairement à sa condition d'infériorité qui l'oppose à Naaman, qualifié de גָּדוֹל « grand » par le narrateur (v. 1). Il contribue ainsi au contraste entre les deux personnages : le statut social de la jeune servante israélite est au plus bas, au point qu'elle est la parfaite antithèse de Naaman : anonyme, captive, israélite, femme, petite, servante et jeune³⁸⁸.

1.2.2 La jeune servante déclenche la quête de guérison (v. 3)

La jeune israélite est le personnage qui déclenche l'intrigue dont l'objet est la guérison de la lèpre de Naaman, car elle connaît quelqu'un qui peut la prodiguer et croit que c'est possible : אַחֲלִי אֶדְנִי לִפְנֵי הַנָּבִיא אֲשֶׁר בְּשַׁמְרוֹן אֲזִי יֵאָסֵף אֹתוֹ מִצָּרָתוֹ « Ah ! si seulement mon maître [était] devant le prophète de Samarie, alors il le délivrerait de sa lèpre » (v. 3)³⁸⁹. En s'adressant à sa maîtresse plutôt qu'à Naaman, elle reste dans son statut de servante, puisqu'elle désigne Naaman comme אֶדְנִי « mon maître » ; en outre elle est habile car elle exprime sa foi par un vœu, un souhait³⁹⁰. Dans ce cas, c'est la parole de la jeune servante qui fait avancer l'action en enclenchant la première complication du récit autour de la possibilité d'une rencontre entre le prophète de Samarie et le lépreux Naaman³⁹¹. Puisque la lèpre a été mise en évidence à la fin de la présentation du chef de l'armée araméenne, la déclaration de la servante sur le pouvoir guérisseur du prophète constitue la réponse à ce manque et la raison de la quête formant le cœur de l'action. Ce moment déclencheur de l'intrigue est chargé d'une certaine ironie lorsque l'on considère la présentation en contraste des profils de Naaman et de la jeune Israélite. En fait, dans sa fragilité, la jeune servante détient quelque chose dont le courageux guerrier est privé : la connaissance de qui pourrait le libérer de sa lèpre.

³⁸⁸ Voir J. F. PARKER, *Valuable and vulnerable*, p. 161.

³⁸⁹ Bien qu'Élisée, Naamân et Guéhazî soient les personnages principaux en 5,1-27, la jeune Israélite joue un rôle clé dans l'intrigue, voir Walter BRUEGGEMANN, *A brief moment for a one-person remnant* (2 Kings 5,2-3), dans *BTB*, 31 (2001), p. 53-59 ; Esther MENN, *Child characters in biblical narratives : The young David* (1 Samuel 16-17) and the little Israelite servant girl (2 Kings 5,1-19), dans Marcia J. BUNGE (éd.), *Child in the Bible*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2008, p. 324-352 (ici p. 344) ; J. F. PARKER, *Valuable and vulnerable*, p. 160-161. Pour une réinterprétation féministe de tout l'épisode à partir du rôle de la jeune servante, voir J. K. KIM, *Reading and retelling*, p. 57-61.

³⁹⁰ L'interjection אַחֲלִי ne se trouve qu'à deux reprises, ici et dans le Ps 119,5. J. Parker a observé des similitudes entre la jeune Israélite et la voix du Psalmiste, voir J. F. PARKER, *Valuable and vulnerable*, p. 165.

³⁹¹ J.-P. Sonnet rappelle que d'autres récits bibliques témoignent du goût du narrateur pour des personnages de second rang, souvent des femmes, agissant comme catalyseur de l'intrigue, comme la Shounamite qui convainc Élisée de venir personnellement voir son fils mort, en 4,28-30, voir Jean-Pierre SONNET, *L'analyse narrative des récits bibliques*, dans Michaela BAUKS et Christophe NIHAN (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (MoBi(G), 61), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 47-94 (ici p. 78).

Dans la façon particulière de s'exprimer de la jeune servante, un autre aspect attire l'attention, surtout lorsque l'on considère qu'Aram et Israël sont souvent décrits comme des peuples rivaux et que la fille elle-même a été victime de cet antagonisme. La proposition de la jeune Israélite laisse entrevoir un au-delà de la guérison de la lèpre et contient déjà subtilement une invitation à la conversion. Comme déjà indiqué, la préposition לִפְנֵי « devant » est utilisée trois fois dans les trois premiers versets et ses deux premiers emplois connotent clairement une attitude de soumission : celle de Naaman vis-à-vis du roi d'Aram (v. 1) et celle de la servante israélite vis-à-vis de l'épouse de Naaman (v. 2). Ainsi, lorsque la jeune servante l'emploie pour exprimer son désir de voir Naaman se présenter devant le prophète de Samarie (v. 3), le lecteur se demande si ce n'est pas cette même relation de soumission qu'elle recommande implicitement au mari de sa maîtresse. Naaman devrait-il être docile, obéir au prophète pour être guéri ? On l'a dit plus haut, facteur de cohésion du récit, le terme לִפְנֵי fournit un support au thème de la soumission que le récit développe³⁹², l'ambiguïté ne pouvant être levée qu'au dernier moment, quand se résoudra l'intrigue. Celle-ci est donc déclenchée au v. 3, par la recherche de la guérison, l'objet-valeur qui mènera Naaman jusqu'à Samarie, guidé uniquement par la foi de la servante et son propre empressement à obtenir le bien désiré³⁹³.

1.2.3 Naaman à la cour d'Aram (v. 4-5)

La narration s'accélère et illustre ainsi le succès que la parole de la jeune servante a eu dans la maison de Naaman : rapidement, le narrateur fait état du dialogue entre ce dernier et le roi d'Aram, sans prendre soin de raconter comment celui-ci a appris la nouvelle. En effet, les deux verbes au masculin au début du v. 4 indiquent que les femmes du verset précédent ne sont pas le sujet de la phrase, וַיָּבֵא וַיִּגְדַּל לְאֵלֹהֵי « Et il alla et raconta à son maître ». Ce n'est qu'en découvrant ses paroles que le lecteur comprend que le sujet de ces verbes est Naaman. Ce blanc que le lecteur peut combler facilement, non seulement accélère le rythme de la narration, mais surtout valorise la jeune servante, dont la parole a donné espoir à Naaman. En effet, le fait que le chef de l'armée d'Aram ait écouté les conseils d'une jeune captive d'Israël, suggère combien sa maladie lui pèse et combien sa situation le désespère, puisqu'il est prêt à tout – même à se fier aux dire d'une servante étrangère – pour obtenir la guérison³⁹⁴. Cependant, l'accès au prophète de Samarie ne sera pas simple : Naaman devra d'abord rencontrer deux rois, celui d'Aram (v. 4-5) et celui d'Israël (v. 6-7). Ce détour semble nécessaire parce que, en tant que

³⁹² L'importance de la répétition du terme לִפְנֵי « devant » et du thème de la soumission comme clé de lecture a été explorée pour la première fois par R. D. MOORE, *God saves*, p. 71-84.

³⁹³ En empruntant à l'analyse sémiotique, J. P. Fokkelman articule en termes de « héros » et d'« objet de valeur » le parcours visant à résoudre un problème ou combler un manque exposé au début d'un épisode autonome : le héros « est en route vers un *objet de valeur* qu'il veut posséder ou d'une action équivalente qu'il veut accomplir » : J. P. FOKKELMAN, *Comment lire*, p. 83.

³⁹⁴ Le désespoir de Naaman a été noté par François ROSSIER, *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque : L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu* (OBO, 152), Fribourg, Éditions Universitaires, 1996, p. 211.

chef de l'armée d'Aram, Naaman ne peut pas entrer en territoire ennemi pour une mission pacifique sans respecter les démarches protocolaires, les relations politiques internationales ayant un impact sur sa vie privée en raison de son statut. C'est ce qui semble justifier la nécessité de la lettre envoyée par le roi d'Aram au roi d'Israël, ainsi que les nombreux cadeaux que l'homme emportera avec lui³⁹⁵.

Toutefois, puisque le lecteur est déjà suffisamment convaincu de la gravité de la maladie de Naaman et de son désir de s'en débarrasser, il pourrait lui-même suppléer les informations concernant ces contraintes de la bureaucratie d'État. Par conséquent, le narrateur aurait pu omettre la description de ces démarches diplomatiques. Après tout, si seule la rencontre avec le prophète de Samarie peut permettre de vérifier la parole de la jeune servante et dès lors l'espoir de guérison, à quoi sert de retarder la rencontre ? Bref, rien ne contraignait le narrateur à faire état de la lettre du roi d'Israël et à relater les préparatifs du voyage. S'il le fait, c'est avec au moins deux objectifs : le premier, le plus simple, est lié à la stratégie narrative et vise à accroître le suspense en retardant le face-à-face avec le prophète, qui est le but du voyage ; le second, plus significatif pour le récit, c'est introduire deux éléments qui permettront de nouveaux développements : la lettre envoyée par le roi d'Aram, dont le contenu sera révélé plus loin, quand ce sera utile au lecteur, et la description sommaire des cadeaux, qui prépare également de futurs développements³⁹⁶. À ce stade, les cadeaux contribuent déjà à la caractérisation de Naaman qui, en plus d'être puissant militairement, est un homme riche. En outre, à supposer que les cadeaux doivent servir à remercier pour la guérison, ils démontrent combien Naaman est prêt à être généreux avec celui qui le débarrassera de sa maladie gênante.

1.2.4 *Naaman à la cour d'Israël (v. 6-7)*

Le récit progresse une nouvelle fois rapidement, passant de la cour royale de Damas à celle de Samarie. Le narrateur dévoile alors le texte de la lettre présentée par Naaman, une lettre qui, étonnamment, ne mentionne pas le prophète de Samarie. Pourquoi ? Plusieurs hypothèses sont proposées par les spécialistes. Il s'agirait peut-être de la conséquence des règles diplomatiques : dans la mesure où l'ensemble de la population d'Israël est sous l'autorité du roi, c'est lui qui a le pouvoir de donner des ordres qui doivent être respectés. La guérison de Naaman serait alors remise à un ordre que le roi adresserait lui-même au prophète³⁹⁷. Une autre possibilité est que le roi d'Aram a compris que « le prophète qui est à Samarie » est un prophète de cour sous l'autorité du roi d'Israël³⁹⁸. Une troisième solution consiste à supposer que, pour

³⁹⁵ Voir F. ROSSIER, *L'intercession*, p. 216.

³⁹⁶ Selon la table des poids et mesure de la *TOB*, les cadeaux pris par Naaman forment une somme énorme : 340 kg d'argent (un talent pèse environs 34 kg) et 66 kg d'or (un sicle pèse environs 11 g).

³⁹⁷ Voir G. VON RAD, *Naaman*, p. 49 ; W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 131.

³⁹⁸ Voir J. ROBINSON, *The second book of Kings*, p. 53 ; G. VON RAD, *Naaman*, p. 49 ; D. J. WISEMAN, *1 and 2 Kings*, p. 207.

le roi d'Aram, le « prophète » et le « roi » de Samarie seraient la même personne, conformément à la mentalité orientale³⁹⁹. Pourtant, quelle que soit la solution, cela ne change rien au fait que l'omission de la mention du prophète dans la lettre du roi d'Aram ne retarde pas seulement la rencontre souhaitée, elle met surtout en doute la possibilité de sa concrétisation, ce qui augmente le suspense autour de la réussite de la quête de Naaman.

Cette montée du suspense est due également à la réaction du roi d'Israël : וַיִּקְרַע בְּגָדָיו « il déchira ses vêtements ». Dans le contexte du récit, ce geste reflète une réaction émotionnelle qui peut trahir la peur, l'horreur, la consternation ou même le désespoir face à une catastrophe qui touche celui qui le pose ou seulement le menace⁴⁰⁰. Dans la perspective du roi, la demande de guérison que lui adresse le roi d'Aram signifie qu'il devrait être comme un dieu⁴⁰¹. Son raisonnement indique que guérir quelqu'un de la lèpre équivaut à donner la vie ; refuser volontairement de la guérir alors qu'on pourrait le faire, c'est condamner à mort le malade, et seul un dieu a le droit d'exercer un tel pouvoir de vie ou de mort. Selon ce qu'il déclare après avoir déchiré ses vêtements, son désespoir comporte deux composantes : le caractère blasphématoire de la demande du roi d'Aram et la menace de guerre qu'elle pourrait cacher. Du point de vue du roi d'Israël, en effet, cette demande a une connotation provocatrice, dont il est convaincu : כִּי אֲדֹדְדֶעֱנָא וְרָאוּ כִּי־מִתְאַנֶּה הוּא לִי « Pour sûr, sachez bien et voyez qu'il me cherche querelle, celui-là ! » (v. 7). Toutefois, aux yeux du lecteur, cette réaction désespérée du roi d'Israël n'est pas totalement justifiée. Après tout, comment une petite servante israélite, prisonnière en Aram, pourrait-elle connaître la puissance du prophète de Samarie, et le roi d'Israël l'ignorer ?

Toujours est-il qu'en réagissant avec véhémence à la lettre, le roi d'Israël montre soit qu'il ne connaît pas Élisée, soit qu'il fait semblant d'ignorer ou d'« oublier » l'existence en Israël d'un prophète capable de guérir. En réalité, cette hésitation est facilement éclairée par le lecteur qui se rappelle la dernière rencontre entre le roi d'Israël et le prophète Élisée en 3,13⁴⁰². Avant cette rencontre, le roi d'Israël soupçonne YHWH d'avoir résolu sa perte ; il semble ignorer l'existence d'un prophète en Israël et est pris de désespoir face à la pénurie d'eau dans le camp de l'armée (3,10). Mais un de ses serviteurs lui parle d'Élisée (3,11) et l'intervention de ce dernier fait jaillir de l'eau, sauvant ainsi le roi et ses hommes (3,16-20). En 5,7, le roi d'Israël, plein de lui-même, semble oublier tout cela. Ainsi, développée entre deux références explicites à lui-même, הֲאֵלֵהִים אֲנִי « Suis-je un dieu ? » et מִתְאַנֶּה הוּא לִי « il cherche querelle contre moi », sa réaction montre qu'il est enfermé dans l'horizon de son propre pouvoir. Dès lors, la colère que la lecture de la lettre du roi d'Aram provoque chez le roi d'Israël met en évidence le

³⁹⁹ Voir P. BUIS, *Le livre des Rois*, p. 199.

⁴⁰⁰ Voir John E. THIEL, קרע, dans *TDOT*, t. 13 p. 175-180 (ici p. 176).

⁴⁰¹ Contre R. L. COHN, *2 Kings*, p. 37 ; L. M. WRAY BEAL, *1 and 2 Kings*, p. 333.

⁴⁰² Évoquer cette rencontre est possible même si le nom du roi d'Israël est toujours omis, car aucun changement de roi en Israël n'est relaté en 2 R 3-5.

contraste entre ce dernier et tous les autres personnages qui jusque-là ont montré leur confiance dans le fait que la guérison peut venir d'Israël⁴⁰³.

Quant à Naaman, il reste muet devant la réaction du roi et qui met en péril la guérison qu'il est venu chercher. La menace d'échec de sa quête fait augmenter la tension du récit et préparent la prochaine étape. En outre, l'impasse créée par le roi d'Israël à partir de son interprétation de la lettre, place le problème initial de la guérison de la lèpre de Naaman à un autre niveau, le transformant en un problème théologique. La réponse vive du roi, en démontrant qu'il comprend que la maladie de Naaman est grave et que seul un dieu peut la guérir, accroît à son insu l'importance de l'intervention d'Élisée et la manifestation de son pouvoir en tant que prophète d'Israël.

1.2.5 Reconnaître qu'Élisée est prophète d'Israël (v. 8)

C'est alors qu'est envoyé au roi un message d'Élisée qui lui rappelle non seulement sa présence en Israël, mais aussi, indirectement, sa capacité de thaumaturge (v. 8). Le narrateur introduit le message d'Élisée (v. 8) avec la même structure syntaxique (וַיִּהְיֶה + l'infinitif construit + sujet) déjà utilisée pour introduire la réaction du roi d'Israël à la lettre du roi d'Aram (v. 7). Cette similitude syntaxique met aussi en parallèle la réaction du roi et celle d'Élisée, le procédé ménageant un effet d'ironie qui expose le roi d'Israël au ridicule⁴⁰⁴. En effet, le roi, qui parle de donner la vie ou la mort, n'a nul besoin d'être informé par Élisée de sa présence et de ses pouvoirs : il en a fait l'expérience personnellement lors de l'expédition contre Moab (3,10-20). Ainsi, rien ne peut excuser le roi d'avoir « la mémoire courte » au point d'oublier facilement ce qui ne lui convient pas. C'est que la présence d'un homme puissant comme Élisée le dérange et met en question son pouvoir royal. Or, c'est précisément ce que lui rappellent l'arrivée du chef de l'armée araméenne en Israël et la lettre du roi d'Aram : ne sont-elles pas le signe de ce que le pouvoir d'Élisée jouit d'une réputation telle qu'elle peut pousser un souverain étranger à mobiliser sa diplomatie, même au risque de provoquer la guerre, comme suppose le propre roi d'Israël ?

Au demeurant, le geste du roi d'Israël déchirant ses vêtements est mentionné à trois reprises dans le récit : une fois pour raconter le fait (v. 7), une autre pour signaler que c'est cette nouvelle qui arrive à Élisée (v. 8a) et une troisième dans le message qu'Élisée envoie au roi pour critiquer son comportement au moyen d'une question rhétorique, לָמָּה קָרַעְתָּ בְּגָדֶיךָ « Pourquoi as-tu déchiré tes vêtements ? » (v. 8b). L'accent mis sur la réaction du roi dirige l'attention du lecteur vers le personnage qui détient la réponse, et qui est ici présenté par le narrateur comme homme de Dieu. En citant le message d'Élisée, יְבֹאֲנָא אֵלֵי וַיִּדַּע כִּי יֵשׁ נָבִיא בְּיִשְׂרָאֵל,

⁴⁰³ Voir M. A. SWEENEY, *I & II Kings*, p. 299. Selon I. Provan, la réaction du roi à la lettre est due à sa méfiance du prophète, parce qu'après 2 R 3, le roi a appris la leçon : « Is the Lord, and not the servant-prophet, who is in control of human destiny » : I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 192. Toutefois, cela suppose la conversion du roi qui n'est pas manifeste jusqu'à la fin du récit.

⁴⁰⁴ Selon W. Bergen, « by placing these words in the mouth of Elisha, the narrator allows readers to laugh at the king and cheer for Elisha » : W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 115.

« Qu'il vienne donc vers moi pour qu'il sache qu'il y a un prophète en Israël » (v. 8b), le narrateur pointe vers la résolution du problème de deux façons. En premier lieu, le message est adressé au roi d'Israël, mais pas uniquement à lui car, puisqu'il concerne Naaman, il confirme aussi les paroles de la jeune servante sur la capacité du prophète à guérir la lèpre. À plus forte raison, en disant qu'il fera connaître à Naaman qu'il y a un prophète en Israël, Élisée donne raison au roi d'Israël quand il dit qu'un dieu a le pouvoir de donner la vie et de la prendre. En ce sens, la question rhétorique d'Élisée peut être expliquée comme une accusation lancée au roi qui révèle son ingratitude et son oubli quant à la capacité qu'a Élisée d'agir au nom de YHWH⁴⁰⁵.

Cependant, une certaine discordance entre le message d'Élisée et la quête de Naaman intrigue le lecteur. Alors que l'Araméen cherche à guérir de sa lèpre, le message d'Élisée en réponse à la réaction du roi démontre que sauver la vie de l'officier araméen n'est pas sa priorité à lui. Son intention est de lui faire savoir qu'il existe un prophète en Israël, et peut-être de démontrer que YHWH agit par son intermédiaire⁴⁰⁶. Or, bien qu'Élisée fasse référence à Naaman en disant « pour qu'il sache », il est évident pour le lecteur que, parmi tous les personnages, le seul qui semble ignorer l'existence d'un prophète en Israël, c'est le roi d'Israël lui-même. Alors, puisque Naaman est en Samarie parce qu'il a été informé de l'existence d'un prophète capable de le guérir, que peut bien signifier le message d'Élisée ? En effet, à un premier niveau, ce message ne semble pas destiné à apprendre du neuf à Naaman, mais plutôt à rappeler au roi d'Israël ce qu'il a oublié. Mais en disant à Naaman הָאֱלֹהִים אֲנִי לְהַמִּית וּלְהַחְיֹת « Suis-je un dieu pour faire mourir et faire vivre ? » (v. 7), le roi a ironiquement donné une dimension divine à l'action qu'à présent Élisée dit être capable d'accomplir⁴⁰⁷. Ainsi, à un second niveau, le message d'Élisée combiné à la réaction du roi amorce implicitement une tension autour de l'ignorance du général araméen concernant YHWH qui l'a rendu vainqueur, concernant le dieu qui se cache derrière son prestige (v. 1). Dès lors, le lecteur identifie un nouveau programme narratif, où l'attente initiale de la guérison se dédouble sur un plan cognitif, comme cela ressort de l'invitation à venir « pour savoir »⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ Voir W. B. AUCKER, *A prophet*, p. 13.

⁴⁰⁶ L'expression « il saura qu'il y a un prophète en Israël », est une formule de parole prophétique dans laquelle le prophète annonce une « punition » ou une « bénédiction » visant à démontrer la souveraineté de YHWH dans le monde (1 R 20,13 ; Is 41,17-20 ; Ez 12,19-20 ; 25,6-7 et 17). Voir M. A. SWEENEY, *I & II Kings*, p. 299.

⁴⁰⁷ Selon W. B. Aucker, « the narrative equates 'healing' with 'making alive' and reveals the presupposition that the one who heals, by implication, manifests divine qualities » : W. B. AUCKER, *A prophet*, p. 13.

⁴⁰⁸ La question de la reconnaissance (« qu'il sache ») introduit par le message d'Élisée explique rétrospectivement les informations de l'exposition à propos de la victoire militaire de Naaman « par la main de YHWH », v. 1, et la confession de foi de Naaman aux v. 15-19. D'autres exemples, voir J.-P. SONNET, *L'analyse narrative*, p. 61 ; D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 80. Pour une analyse sémiotique centrée sur ce sujet, voir Cécile TURIOT, *La guérison de Naaman : Analyse du texte de 2 Rois 5, versets 1 à 27*, dans *Sémiotique et Bible*, 16 (1979), p. 8-32.

En ce qui concerne le personnage de YHWH, début du récit où le narrateur fait état de son intervention pour donner la victoire à Aram, sa présence est révélée à côté d'Aram via Naaman et contre Israël qui connaît la défaite puisqu'il subit une rafle au cours de laquelle la jeune servante est capturée. Avec ces informations, le narrateur introduit d'emblée une dimension théologique dans le récit. Ainsi, le v. 8 suggère que le focus du narrateur n'est pas seulement la personne de Naaman, mais aussi le prophète comme porteur de la parole efficace de YHWH⁴⁰⁹. Cela semble être le sens du parallélisme des scènes des v. 3-8 : aux extrémités, les paroles de la jeune servante (v. 3) et d'Élisée (v. 8) insistent sur la présence du prophète en Israël ; au centre, se trouve le passage de Naaman par les cours d'Aram (v. 4-5) et d'Israël (v. 6-7)⁴¹⁰. Alors que la quête de Naaman est simplement la guérison, Élisée prétend plutôt lui faire savoir qu'il y a un prophète en Israël, ce qui n'est pas forcément la même chose.

1.2.6 Naaman chez Élisée (v. 9-12)

Au v. 9, quand Naaman se rend chez Élisée, tout semble permettre leur rencontre. Omise lors de sa rencontre avec le roi d'Israël (v. 6), la mention de son arrivée avec chevaux et chars focalise l'attention du lecteur sur l'importance qu'il accorde à sa rencontre avec Élisée. Pourtant, le rendez-vous est manqué. Le général araméen attend le prophète qui ne le reçoit pas. Or, non seulement Élisée ne l'accueille pas, mais il lui envoie des ordres par l'intermédiaire d'un messenger : הָלוֹךְ וְרַחֲצָתָ שִׁבְעַת-פְּעָמִים בַּיַּרְדֵּן « Va ! Baigne-toi sept fois dans le Jourdain » (v. 10). Cet ordre a quelque chose de ridiculement banal pour quelqu'un de son rang qui, de surcroît, s'est mis en route en espérant rencontrer le prophète, comme le révèle son monologue cité au v. 11⁴¹¹. Ainsi, en se servant d'un messenger, Élisée reste à l'arrière-plan de la scène, tandis que Naaman est confronté à sa décision d'obéir ou non à son ordre.

La colère de Naaman confirme à quel point il se sent humilié par ce qu'il considère comme du dédain. Mais si son emportement est visible pour ses serviteurs, son monde intérieur est tout aussi transparent pour le lecteur. Grâce à l'artifice littéraire, assez rare dans les récits bibliques, consistant à révéler les pensées du personnage, le narrateur fait connaître ce que Naaman s'était dit à lui-même dans un précédent monologue intérieur, jusqu'ici inconnu du lecteur. À travers cette information récupérée, phénomène narratif connu sous le nom d'analepse ou *flash-back*, le narrateur introduit le lecteur dans le point de vue du personnage qui, sur la base de ses attentes d'une rencontre cérémonieuse, se voit cruellement frustré par l'ordre du prophète⁴¹². Il se fâcha parce que tout ce qu'il a fait pour trouver le prophète lui

⁴⁰⁹ Voir Terence E. FRETHERM, *Deuteronomie history* (IBT), Nashville, Abingdon Press, 1983, p. 151.

⁴¹⁰ Voir P. E. SATTERTHWAIT, *The Elisha narratives*, p. 17, n. 46.

⁴¹¹ Le message d'Élisée n'est pas sans rapport avec le bain et la répétition par sept fois de gestes à valeur purificatoire qui se trouvent liés à la lèpre en Lv 14,1-9, bien qu'il s'agisse là non d'un rituel de guérison, mais d'attestation de celle-ci. Ainsi, on doit admettre qu'Élisée ne commande pas un rituel grâce auquel Naaman pourrait être guéri ; il lui demande d'accomplir simplement des gestes ordinaires. Voir L. FELDT, *The fantastic*, p. 211.

⁴¹² Voir B. O. LONG, *2 Kings*, p. 71.

semble à présent inutile, vu le peu d'attention qu'Élisée lui a accordé. À la puissante action thaumaturgique qu'il avait imaginée s'oppose l'absence du prophète, alors que le spectacle de l'arrivée de la caravane de ce chef d'armée aurait dû provoquer une performance de guérison toute aussi spectaculaire. Ainsi, à la déception, s'ajoute le sentiment de ridicule : avoir fait tout ce voyage pour aller simplement prendre un bain dans le Jourdain ! Et dire qu'il aurait pu le faire dans les fleuves de Damas !

Grâce à la révélation de ce qui se passe dans le for intérieur de Naaman et trahit son état d'esprit, le narrateur dévoile ce dont l'Araméen a besoin pour accéder à la guérison. Que révèle sa déception, en effet ? Qu'il cesse d'espérer dès que, contrairement à, ses attentes, le prophète ne se montre pas comme un homme puissant, un véritable thaumaturge qui fait la preuve de ses dons et de son lien à la divinité. Jusqu'ici, pourtant, la parole de la petite servante avait éveillé son espoir et l'avait poussé à chercher le prophète de Samarie ; il a tout fait ensuite pour pouvoir le rencontrer, jusqu'à ce que le message d'Élisée au roi sauve son voyage de l'échec et lui rende confiance. Mais devant la simplicité d'une tâche à accomplir, ce « grand » homme s'enferme dans sa colère, remonte sur son char et « tourne le dos » (פנה) au prophète sans lui obéir. Comme cela a été dit, ce verbe est significatif car il fait écho à ce que disait la servante : לִפְנֵי הַנָּבִיא « devant le prophète » lui permettrait de guérir (v. 3). Voyant qu'il ne peut se trouver « devant le prophète », il renonce. Ses paroles montrent alors que le problème réside, selon les mots d'A. Thomasset, dans sa « difficulté à renoncer à l'orgueil qui le poussait à vouloir être reçu par le prophète lui-même ou bien à vouloir exécuter quelque chose de difficile », comme le disent ses serviteurs (v. 13). « L'image valorisante qu'il se faisait de lui-même et de la rencontre magique avec le grand homme est remise en cause par le prophète qui l'oblige à l'humble obéissance d'un serviteur »⁴¹³.

Ainsi donc, alors que Naaman s'attend à être guéri grâce à une intervention spectaculaire d'Élisée, l'attitude du prophète est exactement inverse de celle qu'il espérait⁴¹⁴. En ne se présentant pas devant lui, Élisée cherche à se dissocier de la guérison en tant qu'agent responsable. En éliminant tous les éléments de médiation associés à des pratiques magiques, il fait en sorte que seule l'obéissance de Naaman permette que se concrétise l'effet qu'il désire, la guérison de sa lèpre⁴¹⁵. Enfin, le test d'humilité implicite contenu dans l'instruction d'Élisée est le remède spirituel capable de lui ouvrir la voie de la guérison physique qu'il cherche⁴¹⁶. À

⁴¹³ Alain THOMASSET, *Personnages bibliques et 'formation' éthique des lecteurs*, dans Camille FOCANT et André WÉNIN (éd.), *Analyse narrative et Bible : Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (BETL, 191), Louvain, Peeters, 2005, p. 73-94 (ici p. 87).

⁴¹⁴ Naaman semble attendre du prophète une démonstration des pouvoirs magiques, prononçant une sorte d'« abracadabra » au nom de YHWH, voir T. E. FRETHERM, *Deuteronomie history*, p. 151 ; R. D. NELSON, *First and second Kings*, p. 178.

⁴¹⁵ L'absence de contact personnel entre Naaman et Élisée sert à empêcher que la guérison soit interprétée comme un geste magique, voir A. ROFÉ, *The prophetic*, p. 127. G. VON RAD, *Naaman*, p. 50.

⁴¹⁶ Voir D. J. WISEMAN, *1 and 2 Kings*, p. 207 ; R. D. NELSON, *First and second Kings*, p. 178.

ce point, la décision de Naaman de retourner chez lui sans se plier aux instructions du prophète crée chez le lecteur un sentiment de frustration par rapport à ses attentes. En ce sens, le monologue d'où ressort l'état d'esprit de Naman, confirme, d'une certaine manière, ce que la parole d'Élisée avait anticipé au v. 8, à savoir que la conversion et la guérison sont dans une relation d'interdépendance⁴¹⁷. En fait, la déception qui empêche Naaman d'obéir au prophète se concrétise dans le fait qu'il se prive lui-même de ce que lui garantissait la parole d'Élisée à savoir que sa chair serait assainie s'il y obéissait. Par ce dispositif, le narrateur amène le lecteur à transférer son attente de la guérison sur la conversion de Naaman, parce qu'il se rend compte que cette dernière est une condition pour que se réalise la première.

1.2.7 Guérison de Naaman dans le Jourdain (v. 13-14)

Pour la deuxième fois, la quête de Naaman était sur le point d'échouer quand elle connaît soudain un nouveau tournant grâce à une intervention inattendue, celle d'un personnage collectif et anonyme, « ses serviteurs ». Ils ne semblent pas être au courant des pensées qui agitent Naaman au point de le décider à rentrer dans son pays ; mais à en juger par les arguments qu'ils utilisent pour le convaincre (v. 13), ils ont sûrement perçu l'aspect narcissique de sa colère. Ainsi, en flattant son ego en lui laissant entendre qu'il est un homme capable de grandes choses, les serviteurs le poussent à obéir à Élisée. Ils lui font comprendre que la simplicité du geste de se baigner suggère que c'est l'auteur de la demande qui compte et non pas ce qu'il a demandé⁴¹⁸. Par conséquent, l'argument des serviteurs recèle un trait d'ironie, parce qu'il montre que Naaman n'a pas vu ce que les serviteurs ont su percevoir, à savoir que le remède ne vient pas de la rivière du Jourdain, mais de l'obéissance au prophète⁴¹⁹. C'est ainsi qu'en dédaignant les eaux d'Israël, il méprise en réalité la parole du prophète qui lui a promis la guérison (v. 10).

La réaction immédiate de Naaman qui descend se plonger dans le Jourdain a une double connotation : si le geste est bien sûr un mouvement physique de descente, il indique également ce qui, selon le point de vue du narrateur, se produit à l'intérieur de Naaman. Ceci est signalé plus d'une fois, et tout d'abord dans l'insistance sur son mouvement vers le bas dans la phrase *וַיֵּרֶד וַיִּטְבֹּל* « il descendit et plongea ». L'exécution de l'ordre d'Élisée pourrait très bien s'exprimer avec les termes mêmes de l'ordre, *וַיֵּרֶד וַיִּטְבֹּל* « Va ! baigne-toi » (v. 10). En

⁴¹⁷ Selon l'indique à sa façon la structure concentrique dont le centre est formé précisément par les v. 11-12. Si les v. 8 et 15 forment les extrêmes du chiasme (par 2 fois Naaman chez le prophète), le bain dans le Jourdain est répété au v. 10 et aux v. 13-14, tandis qu'au centre se trouvent les v. 11-12 où est mise en évidence la résistance de Naaman face à l'ordre du prophète. Voir Nathan KLAUS, *Pivot patterns in the former prophets* (JSOT.SS, 247), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 65. Sans prendre en compte les v. 8 et le v. 15 comme ses extrêmes, le chiasme a également été repéré par Burke O. LONG, *Framing repetitions in biblical historiography*, dans *JBL*, 106 (1987), p. 385-399 (ici p. 392).

⁴¹⁸ Voir M. A. SWEENEY, *I & II Kings*, p. 300.

⁴¹⁹ Ceci est également suggéré par T. E. FRETHEIM, *Deuteronomie history*, p. 152.

revanche, le narrateur focalise l'attention sur le mouvement descendant plutôt que sur le geste de se laver, de se purifier avec de l'eau ; il insiste ainsi sur l'abaissement de Naaman⁴²⁰. Ce même accent s'observe encore quand le narrateur reprend les termes d'Élisée – וַיֵּשֶׁב בְּשָׂרָה לָהּ – וַיִּטְהַר « de sorte que ta chair revienne [pour toi] et que tu sois purifié » (v. 10) – pour montrer leur accomplissement : וַיִּטְהַר וַיֵּשֶׁב בְּשָׂרוֹ [...] « et sa chair revint [...] et il fut purifié » (v. 14). Il y ajoute en effet un élément significatif en précisant que la chair de Naaman devient כְּבֶשֶׂר נֶעַר קָטָן, « comme la chair d'un petit jeune ». C'est la confirmation que « once Naaman does acquiesce to being treated as a person of no special consequence, as a child might be treated summarily », sans aucune cérémonie, alors « he becomes a 'little boy', the counterpart of the 'little girl', at least skin deep »⁴²¹. En plus, étant donné l'ambivalence du mot hébreu נֶעַר, avoir la chair comme d'un « petit jeune » est aussi une allusion à la condition subalterne de la נַעֲרָה קְטַנָּה « jeune fille » d'Israël du v. 2. De cette façon, le narrateur amène le lecteur à considérer que la transformation physique de Naaman est une conséquence de sa transformation intérieure marquée par l'abaissement et la soumission à la parole de plusieurs personnes : celle de la jeune servante (« mon maître », v. 3), celle du roi d'Aram (« Allez, va ! », v. 5) et enfin celle d'Élisée (« Va ! Baigne-toi », v. 10), cette dernière étant reprise brièvement par ses serviteurs au v. 13. C'est à ces quatre paroles que Naaman « se soumet », lorsqu'au v. 14, il fait ce que ses serviteurs viennent de répéter.

Quand Naaman sort guéri des eaux du Jourdain, sa quête initiale s'est accomplie (v. 14). Mais pour le lecteur une question reste en suspens, celle qui a été soulevée par le message d'Élisée au v. 8. En rapportant la parole selon laquelle Naaman saurait qu'il y a un prophète en Israël, on l'a vu, le narrateur a créé une attente ambivalente : non seulement la guérison, mais aussi la reconnaissance du prophète et, implicitement, de celui qui assure l'efficacité de sa parole, YHWH. Ce second point pourrait ne pas se vérifier, parce qu'à proprement parler, cette attente ne fait pas partie de la quête de Naaman, vu qu'il attendait une action thaumaturgique d'Élisée au nom de son Dieu, et non pas la preuve que YHWH agissait à travers lui. Ainsi, après que Naaman a entendu le roi d'Israël dire que c'est un dieu qui détient le pouvoir de vie ou de mort, et donc de guérir, va-t-il reconnaître que la parole d'Élisée est efficace en vertu du pouvoir de Dieu ? En refusant de le recevoir, Élisée s'est soustrait au régime magique qui met l'accent sur les prouesses humaines et a préféré offrir au chef de l'armée d'Aram la possibilité d'accepter librement de faire l'expérience de l'efficacité de sa parole. En agissant ainsi, Élisée fait en sorte de ne pas être confondu avec un faiseur de miracles ou un guérisseur, et laisse la place à l'action en coulisse de Dieu, celui qui peut « faire vivre et faire mourir », selon ce qu'a dit le roi. Et

⁴²⁰ En fait, les verbes יָרַד « il descendit » et טָבַל « il plongea », renforcent ce mouvement intérieur, car ils ne sont pas synonymes de רָחַץ « il se baigna », voir T. R. HOBBS, *2 Kings*, p. 65.

⁴²¹ Voir E. MENN, *Child characters*, p. 347.

puisque le message d'Élisée qui invitait Naaman à venir le trouver parlait de « reconnaître qu'il y a un prophète en Israël », le lecteur se demande si c'est bien ce que Naaman va faire à présent.

1.2.8 Naaman reconnaît YHWH le seul Dieu (v. 15)

Avec la guérison miraculeuse de Naaman dans les eaux du Jourdain, la tension narrative atteint le moment pivot⁴²² où la quête du héros est couronnée de succès ; mais la tension dramatique tend encore vers son sommet, car la rencontre souhaitée depuis le v. 3 par la jeune servante (« Si seulement mon maître était devant le prophète de Samarie... ») n'a lieu qu'ensuite, lorsque Naaman revient chez Élisée et qu'ils tiennent une conversation. La parole de Naaman à Élisée au début de leur dialogue est introduite par l'interjection הִנֵּה, qui, entre autres fonctions, a une valeur anaphorique, dont le rôle est de lier étroitement le fait, présent ou passé, au moment présent de l'histoire⁴²³. En disant הִנֵּה-נָא יְדַעְתִּי « Voici, je sais », les faits qu'il ignorait et qu'il évoque ici peuvent inclure son ignorance d'autrefois à propos de la victoire que YHWH lui a donnée (v. 1)⁴²⁴. Dès lors, la confession de foi de Naaman qui suit dit non seulement qu'il reconnaît que YHWH est l'auteur de sa guérison, mais indirectement qu'il est aussi l'auteur d'une de ses victoires, dans la mesure où il admet que אֵין אֱלֹהִים בְּכָל-הָאָרֶץ כִּי אִם- « il n'y a pas de dieu par toute la terre sauf en Israël ! » Dans ce cas, alors que le narrateur attribuait à YHWH sa victoire militaire, c'est grâce à sa conversion que Naaman reconnaît qu'il n'a aucun autre dieu à qui attribuer tous ses succès militaires.

À propos de la reconnaissance de YHWH par Naaman, l'identification du thème de la conversion est récurrente dans les commentaires. Elle est basée en grande partie sur la répétition du verbe שׁוּב « revenir ». Ce verbe est utilisé par deux fois à propos de Naaman : וַיָּשׁוּב בְּשָׂרוֹ כְּבָשָׂר « sa chair *redevint* comme la chair d'un petit jeune homme » (v. 14), et וַיָּשׁוּב אֶל-אִישׁ « il *revint* chez l'homme de Dieu, lui et toute sa caravane » (v. 15). Puisque ce verbe (et ses dérivés) est le terme principal utilisé dans la Bible hébraïque pour parler de la « conversion »⁴²⁵, le retour de Naaman chez Élisée qui suit le « retour » de sa peau à la jeunesse, pourrait aussi prendre le sens spirituel d'une conversion à YHWH, le Dieu d'Élisée⁴²⁶. Selon B. O. Long, un second argument corrobore cette idée de conversion : c'est l'association avec une scène type, « in which a non-israelite confesses belief in Yahweh because of some display

⁴²² G. von Rad, parle d'un double climax, l'un avant et l'autre après la guérison de Naaman, de tel sorte que « la guérison elle-même se trouve comme suspendue dans le creux qui sépare les deux sommets » : G. VON RAD, *Théologie*, p. 30. Voir aussi Barbara DOOLAN HEINS, *From leprosy to shalom and back again : A discourse analysis of 2 Kings 5*, dans *OPTAT*, 2 (1988), p. 20-33 (ici p. 29).

⁴²³ Voir Alviero NICCACCI, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (SBF-Analecta, 23), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1986, p. 60.

⁴²⁴ Voir R. D. MOORE, *God saves*, p. 78 ; R. L. COHN, *Form and perspective*, p. 178.

⁴²⁵ Voir 1 S 7,3 ; 1 R 8,33 ; Is 19,22 ; Jl 2,12 ; Am 4,6 ; Os 6,11 ; 7,10.

⁴²⁶ Voir R. L. COHN, *Form and perspective*, p. 177-178 ; R. D. MOORE, *God saves*, p. 77 ; B. O. LONG, *2 Kings*, p. 72.

of wondrous power »⁴²⁷, comme dans les cas de Jethro avec Moïse en Ex 18,1-12 et de la veuve de Sarepta avec Élie en 1 R 17,17-23. Toujours selon B. O. Long, la confession de foi de Naaman au v. 15 représente une application particulière de la scène type, puisqu'elle « close a narrative loop on the level of narrator and reader. Naaman's awareness of Israel's God converge with that of author and reader, who at the outset knows of Yahweh's hand in forging this Aramean's successes (v. 1) »⁴²⁸. Bien que ces indices littéraires de la conversion ne passent pas inaperçus pour le lecteur déjà familiarisé avec le vocabulaire biblique lié à la conversion à YHWH (voir Os 6,1 ; Jr 3,7 ; 4,1) et peut-être avec la convention littéraire de la scène type, c'est au niveau de l'intrigue que l'on perçoit le plus clairement comment la nouvelle foi de Naaman a été préparée par le narrateur, au moyen des indices de son abaissement jusqu'à son obéissance à la parole d'Élisée.

Néanmoins, la conversion de Naaman est complétée par son désir d'offrir à Élisée une בְּרָכָה, un mot qui signifie « bénédiction », mais qui dans certains contextes peut aussi être traduit par « cadeau »⁴²⁹. Un exemple qui peut illustrer la signification du geste de Naaman, c'est Gn 33,11, où sont offertes des « bénédictions » par Jacob à Ésaü. Dans ce cas, Jacob les justifie en disant, כִּי־הֵנִי אֶלֹהִים « car Dieu m'a favorisé », et ensuite le narrateur ajoute : וַיִּפְצַר־בּוֹ וַיִּקַּח « il le pressa et il [Ésaü] accepta ». Dans le cas de Naaman, la même insistance pour que la « bénédiction » soit reçue après le premier refus est présente dans le récit qui fait le narrateur, וַיִּפְצַר־בּוֹ לָקַחַת « et il le pressa à accepter » (v. 16). Toujours est-il que Naaman ne dit pas « car Dieu m'a favorisé », pourtant le sens de cette phrase est certainement implicite dans sa reconnaissance, suite à la guérison, que YHWH est l'unique Dieu. Par conséquent, le « cadeaux » de Naaman ne signifie pas qu'il prétend conclure une affaire, comme s'il s'agissait de régler un compte avec le prophète pour le bien reçu, une sorte de récompense pour le service du prophète⁴³⁰. Au contraire, Naaman s'adresse à l'homme de Dieu comme עַבְדְּךָ « ton serviteur », signe de la soumission qui a rendu possible sa guérison. Ainsi, dans la perspective de Naaman, en appelant de « bénédiction » le cadeau⁴³¹ qu'il offre, il semble manifester déjà sa

⁴²⁷ B. O. LONG, *2 Kings*, p. 72. Selon l'auteur, cette scène-type a deux éléments principaux : référence à un acte de puissance divine que fonde la confession (ex. : louange à Dieu, Ex 18,10 ; narrative d'un miracle, 1 R 17,17-23 ; 2 R 5,14) et une confession de foi comme une nouvelle réalisation (ex. : עַתָּה יָדַעְתִּי « Maintenant je sais », Ex 18,11 ; 1 R 17,24 et הִנֵּה־נָא יָדַעְתִּי « Vois, je sais bien », 2 R 5,15).

⁴²⁸ B. O. LONG, *2 Kings*, p. 73.

⁴²⁹ Bien qu'admettant la difficulté, F. Zanella identifie 7 occurrences où le mot בְּרָכָה « bénédiction » pourrait avoir le sens de « cadeau » : Gn 33,11 ; Jos 15,19 // Jg 1,15 ; 1 S 25,27 ; 30,26 ; 2 R 5,15 ; Pr 11,25 ; Si 7,32. Pour vérifier ce résultat, il invoque le fait que, dans tous ces cas, les targumim n'utilisent jamais le mot araméen pour « bénédiction », sauf en Pr 11,25. Voir Francesco ZANELLA, *The lexical field of the substantives of « gift » in ancient hebrew* (SSN, 54), Leiden, Brill, 2010, p. 74-77. Voir aussi HALOT, n. 1460.

⁴³⁰ À partir de ce que Naaman se dit dans son soliloque avant sa guérison, certains auteurs interprètent les cadeaux comme une tentative de payer Élisée en lui donnant une récompense, voir A. NEPI, *Il mantello* p. 133 ; S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 309.

⁴³¹ Selon M. Nobile, בְּרָכָה, « bénédiction » peut-être une synecdoque pour « ringraziamento per grazia ricevuta » : M. NOBILE, *1–2 Re*, p. 308.

volonté de rendre hommage à Dieu qui l'a guéri, en rendant service à celui qui est l'homme de Dieu.

1.2.9 *Élisée refuse le cadeau de Naaman (v. 16)*

Le refus véhément du cadeau (v. 16a) crée une légère tension, qui non seulement pose question au lecteur, mais surprend aussi Naaman, qui insiste dès lors afin qu'Élisée change d'avis (v. 16b). Toutefois, Élisée n'explique pas ses motivations quand il jure qu'il n'acceptera pas de cadeaux. Alors que le narrateur révèle les pensées de Naaman (et plus tard de Guéhazi), l'absence de motivation du refus cache au lecteur le point de vue d'Élisée. Dans ces conditions, sa réponse à l'offre de dons doit, d'une certaine façon, être interprétée par le lecteur. Le refus d'Élisée pourrait-il être considéré comme une façon d'éviter de passer pour un prophète vénal, intéressé par les avantages qu'il peut obtenir⁴³² ? En ce sens, du point de vue d'Élisée, accepter le cadeau pourrait donner à penser à Naaman qu'il s'attendait à être « récompensé » pour la guérison, chose que Naaman ne voulait pas nécessairement, d'ailleurs. Par ce refus du cadeau, Élisée entend-il prendre distance, de sorte qu'il soit clair que le mérite du miracle revient au seul YHWH, son véritable auteur⁴³³ ? Dans cette ligne d'interprétation, on notera le mouvement ascendant formé par le parallélisme entre Naaman : וַיַּעֲמֵד לְפָנָיו « il se tint devant lui [Élisée] » (v. 15) et Élisée : עָמַדְתִּי לְפָנָיו « je me tiens devant lui [YHWH] » (v. 16). En faisant ainsi à la position de Naaman « devant lui », Élisée lui indique celui qui est la source de la guérison. Partant, son refus souligne sa soumission à l'auteur du miracle, ce qui interdit qu'on le considère comme un acte à la disposition d'une sorte de pouvoir personnel que détiendrait le prophète.

1.2.10 *Approfondissement de la conversion de Naaman (v. 17-18)*

Suite à sa tentative infructueuse de convaincre le prophète d'accepter son offre de cadeau, Naaman revient à la première partie de sa déclaration et au discours sur le Dieu qui est seulement en Israël. Sa demande de pouvoir emporter la charge de deux mulets de terre d'Israël oppose au refus du prophète de « prendre (קָחָנָךְ) de ton serviteur » la requête de « donner (יָתַן) à ton serviteur ». En choisissant de rendre un culte au seul Dieu qu'il reconnaît désormais, Naaman ne dit pas « puisque tu n'acceptes pas mon cadeau, donne-moi... », car il l'aurait peut-être fait même si le prophète avait accepté. Sa demande manifeste plutôt que sa guérison s'intériorise et se concrétise par le désir de rendre culte à YHWH après son retour dans son pays natal. Toujours est-il qu'en affirmant qu'il ne sacrifiera plus jamais לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים « à d'autres dieux », Naaman dénonce ceux-ci en tant qu'idoles. Toutefois, quoi qu'il soit devenu un serviteur de YHWH, un de ses adorateurs, il n'en reste pas moins le chef de l'armée araméenne,

⁴³² Ainsi D. J. WISEMAN, *1 and 2 Kings*, p. 221 ; M. NOBILE, *1–2 Re*, p. 308 ; A. NEPI, *Il mantello* p. 133.

⁴³³ Ainsi R. L. COHN, *Form and perspective*, p. 179 ; I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 193 ; P. E. SATTERTHWAITE, *The Elisha narratives*, p. 17 ; T. E. FRETHERM, *First and second Kings*, p. 153 et 155 ; M. NOBILE, *1–2 Re*, p. 308 ; R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 155.

et à ce titre, obligé de servir le roi. Cette incompatibilité entre ce qu'il promet et les obligations de sa position sociale pourrait dès lors soulever des questions quant à la sincérité de sa demande d'emporter un peu de la terre d'Israël⁴³⁴.

Cette nouvelle tension est immédiatement amorcée au v. 18, lorsque Naaman anticipe sa demande de pardon d'avoir à se prosterner à côté du roi dans le temple de Rimmôn, dieu d'Aram : Est-ce qu'il cherche la paix de son âme, puisqu'il demande par avance pardon ? Ou il a perçu qu'Élisée est capable de savoir ce qui se passe à distance, donc il prend ses précautions pour éviter d'encourir sa colère et ses reproches ensuite ? La réponse semble indiquée dans la façon dont le narrateur organise les mots de la déclaration de Naaman au v. 18. Dans ce verset, on note d'abord la triple répétition du verbe « se prosterner » (*hishtaphel* de חוה), avec pour sujets Naaman et le roi d'Aram, répétition qui témoigne de l'embarras du néo-converti à YHWH par rapport à ses obligations d'office. Ce faisant, Naaman révèle la raison de sa demande de pardon répété 2x – יְסֻלַח יְהוָה לְעַבְדֶּךָ « que YHWH pardonne ton serviteur » –, pour ce qu'il appelle « cette chose », en donnant des explications pour ne pas être soupçonné d'idolâtrie. En effet, afin de respecter sa promesse de servir uniquement YHWH (v. 17), il répète deux fois qu'il se prosternera « dans la maison de Rimmôn » quand le roi s'appuiera sur sa main (v. 18). Par conséquent, la double demande de terre et de pardon révèle la profondeur de sa conversion et elle prépare ainsi le contraste avec la rébellion de Guéhazi au v. 20. À ce propos, un élément rhétorique attire l'attention, c'est le chiasme au centre duquel on trouve l'expression, יהוָה נִשְׁעָן עַל־יָדִי « il s'appuie sur ma main » (v. 18)⁴³⁵ :

A - Pour cette chose,

B - que YHWH pardonne à ton serviteur

C - quand mon maître entre [dans] la maison de Rimmôn pour s'y prosterner,

X - il s'appuie sur ma main

C' - et je me prosterne dans la maison de Rimmôn ; Quand je me prosternerai
dans la maison de Rimmôn,

B' - que YHWH pardonne à ton serviteur

A' - pour cette chose.

Ce geste, mentionné également en 2 R 7,2 et 17, signifie que Naaman est pour son roi une sorte de « bras droit », une personne de confiance⁴³⁶, mais à présent, la conscience du

⁴³⁴ La raison pour laquelle Naaman veut emporter de la terre d'Israël – « car ton serviteur ne fera plus ni holocauste ni sacrifice à d'autres dieux sauf qu'à YHWH » (v. 17) – n'est pas claire, mais elle est, pourtant, une conséquence de son affirmation précédant, « qu'il n'y a pas de Dieu par toute la terre sauf en Israël » (v. 15), voir R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 149. Certains commentateurs suggèrent une allusion à מִזְבֵּחַ אֶדְמָה « autel de terre » (Ex 20,24), de sorte que Naaman demande à Élisée la permission de bâtir un autel. Voir A. ROFÉ, *The prophetic*, p. 131 ; T. E. FRETHERM, *First and second Kings*, p. 153 ; M. NOBILE, *1–2 Re*, p. 308 ; L. M. WRAY BEAL, *1 and 2 Kings*, p. 335. D'autres commentateurs suggèrent que la raison est de considérer la terre étrangère comme אֶדְמָה טְמֵאָה « terre impure » (Am 7,17), voir V. FRITZ, *1 & 2 Kings*, p. 260.

⁴³⁵ Voir R. L. COHN, *Form and perspective*, p. 179.

⁴³⁶ Voir D. J. WISEMAN, *1 and 2 Kings*, p. 221.

nouveau converti reconnaît l'impossibilité de vivre sans ambiguïté sa foi nouvelle. Ainsi, il cherche à adapter le souci de rester fidèle à sa subordination au roi d'Aram en faisant semblant de servir ses idoles. D'ailleurs, si la subordination au roi de Aram est ce qui porte Naaman à se prosterner dans la maison de Rimmôn, pareillement c'est la subordination à la parole de l'homme de Dieu ce qui l'a amené à vouloir rendre un culte uniquement à YHWH⁴³⁷. Cela ajoute à la caractérisation de Naaman des qualités dont on va bientôt voir qu'elles font cruellement défaut au serviteur d'Élisée, Guéhazi (v. 20-27). En effet, le mot « main », figurant au centre du chiasme de la demande de Naaman (v. 18), va resurgir avec Guéhazi, dans le cœur de qui naît l'idée de prendre quelque chose de la « main » de Naaman (v. 20). En résumé, « the hand with which Naaman supports his lord is the hand from which Gehazi wants to steal »⁴³⁸.

1.2.11 Élisée rassure Naaman (v. 19)

L'insistance du narrateur qui, en citant longuement Naaman, met en évidence son honnêteté, montre qu'il n'a pas agi comme quelqu'un qui se livre à des « restrictions mentales », et qu'il n'a aucune intention de tromper quand il affirme qu'il n'offrira plus désormais de sacrifices à d'autres dieux qu'à YHWH. Sa sincérité met Élisée au défi d'être aussi sincère que lui, sans escamoter la réponse à la question ni mettre en doute la réelle disposition de son interlocuteur à vivre sa nouvelle foi. Cependant, le sens de la réponse d'Élisée, לָךְ לְשָׁלוֹם « va en paix », peut recevoir plusieurs interprétations en raison de sa brièveté et du contexte⁴³⁹. Elle peut s'expliquer par la perception du prophète que Naaman n'est pas en « paix » avec lui-même, puisqu'il demande pardon par avance pour ce qu'il va devoir faire, une fois rentré en Aram. Par ailleurs, « שָׁלוֹם » peut aussi signifier qu'Élisée est convaincu qu'il n'y a rien à ajouter à la conversion de Naaman, car non seulement il a manifesté sa foi, mais il a aussi pris conscience que c'est à YHWH qu'il devait un culte dorénavant. Peut-être donc qu'Élisée veut laisser Naaman continuer à honorer son engagement envers son maître, le roi d'Aram, de la façon dont il l'a décrit, comme une formalité liée à son statut de « bras droit » et rien de plus. C'est ainsi qu'à la fin du v. 19, le récit trouve son épilogue quand Naaman prend congé du prophète, comme pour conclure la narration. Mais sans attendre, pour relancer la tension, le narrateur ajoute subtilement que Naaman s'est à peine éloigné à quelque distance d'Élisée : c'est assez pour que le lecteur puisse en déduire que le récit va connaître un rebondissement de ce côté.

⁴³⁷ Voir, N. KLAUS, *Pivot patterns* p. 188.

⁴³⁸ Voir R. L. COHN, *Form and perspective*, p. 180.

⁴³⁹ Voir un examen des différentes opinions des auteurs anciens et modernes dans Stuart LASINE, « Go in peace » or « go to hell » ? *Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5*, dans *SJOT*, 25 (2011), p. 3-28 (ici p. 5-6).

1.2.12 Guéhazi est pris de convoitise (v. 20)

L'entrée en scène inattendue de Guéhazi – absent de l'épisode jusqu'ici – fait rebondir la tension narrative qui s'acheminait déjà vers son extinction, de sorte que l'intrigue ne porterait que sur une histoire de guérison et de conversion. En fait, rien ne laissait attendre que le serviteur d'Élisée, très actif dans l'épisode précédent, fût au courant du dialogue entre ce dernier et l'Araméen, ce que le lecteur ne tarde pas à apprendre⁴⁴⁰ ; ni qu'il puisse développer des sentiments contrastant à ce point avec ceux de son maître et, pire encore, avec ceux de Naaman, un étranger. Ainsi, le narrateur rapporte, comme il l'a fait auparavant pour Naaman, un monologue intérieur de Guéhazi qui est tout aussi révélateur de son état d'esprit. Le nationalisme implicite dans son dédain vis-à-vis de Naaman, comme le suggère l'expression *הַאֲרָמִי הַזֶּה* « cet Araméen », le montre dans une attitude analogue à celle du général araméen quand il était encore lépreux (v. 11-12). La similitude de ces deux comportements face à la parole d'Élisée est un indice pour le lecteur qui connaît le résultat de l'obéissance au prophète et peut craindre dès lors que Guéhazi ne fasse un mauvais choix⁴⁴¹. Voilà la raison pour laquelle cette apparition surprenante fait rebondir le récit dans une nouvelle complication et attire immédiatement l'attention sur l'effet que peut avoir une opposition intentionnelle à l'attitude qu'Élisée a adoptée. Dans ce cas, sans altérer le résultat des événements déjà relatés, le rebondissement non seulement fait remonter la tension⁴⁴², mais aussi ouvre une nouvelle occasion de manifester l'importance du prophète.

En voyant Naaman repartir avec tout ce qu'il avait apporté et ayant le cœur envahi par le désir de « prendre de lui quelque chose » de cette abondante richesse, Guéhazi se lance à la poursuite de la caravane, une décision qui reflète la malice de son cœur. L'origine de sa démarche est à chercher dans la cupidité qu'il nourrit envers les dons offerts à Élisée, dont il désapprouve le détachement et qui, de son point de vue, a naïvement épargné l'Araméen. Guéhazi, aveuglé donc par la richesse des cadeaux, s'éloigne de la perspective d'Élisée et il juge négativement le refus de recevoir des dons. Ainsi, avant de poursuivre Naaman, il jure de façon analogue à Élisée (v. 16), mais la reprise des mots du serment du prophète est ironique, puisqu'elle introduit la décision d'agir à l'opposé de ce qu'a fait son maître : à part l'introduction qui est identique, *כִּי־יְיָהוָה* « aussi vrai que YHWH est vivant », on a la reprise du verbe *לָקַח* « prendre » qui est plus développé chez Guéhazi et la conjonction *כִּי־אֵם* qui est positive dans le serment de Guéhazi

⁴⁴⁰ En fait, le récit donne deux indices de la présence de Guéhazi lors de la rencontre de Naaman et Élisée au v. 15-19. Cette ellipse du récit est suggérée dans la question de Naaman à Guéhazi, *הֲשָׁלוֹם* « est-ce *shalom* ? », (v. 21) qui suppose au moins qu'il se connaissent déjà ; mais elle est encore plus manifeste dans ce qu'il réclame à Naaman, parce qu'il semble connaître le contenu des cadeaux (v. 5 et 22)

⁴⁴¹ Selon G. von Rad, depuis qu'Élisée a laissé à Naaman le choix de l'obéir et aller se baigner dans le Jourdain, la guérison n'est plus le centre du récit, voir G. VON RAD, *Théologie*, p. 30.

⁴⁴² En effet, selon R. Baroni, « en repoussant la survenue du dénouement, en intercalant de nouvelles péripéties, de nouvelles séquences enchâssées, de nouveau "nœuds secondaires" », l'effet surprise du rebondissement a pour effet d'augmenter la tension narrative, voir R. BARONI, *La tension narrative* p. 298. Voir aussi André WÉNIN, *De surprise en surprise : L'exemple de 1 S 9,1-18*, dans ID. et Geert VAN OYEN (éd.), *La surprise dans la Bible : Hommage à Camille Focant* (BETL, 247), Louvain, Peeters, 2012, p. 33-49 (ici p. 39).

tandis que la forme אֵם est négative chez Élisée : כִּי־אֵם־רָצָתִי אֲחֶרָיו וְלִקְחָתִי מֵאִתּוֹ מְאוּמָּה : « oui, je courrai après lui et je prendrai de lui quelque chose ». Ces deux derniers éléments marquent l'opposition entre les deux décisions fermes que les deux serments soulignent. En suscitant la crainte de ce qui va se passer pour Guéhazi, s'il se place complètement à l'opposé de la position d'Élisée, le récit fait croître la tension.

1.2.13 Guéhazi : Mensonge et fraude vis-à-vis de Naaman (v. 21-24)

La tension créée au v. 20 est soulignée dans le v. 21 par le changement de point de vue raconté (de Guéhazi qui poursuit Naaman à Naaman qui voit quelqu'un qui court), en dirigeant l'attention du lecteur vers la « jonction » entre l'un et l'autre, c'est-à-dire la rencontre entre le serviteur d'Élisée et le général Araméen. Lorsque cela arrive, l'homme puissant qui était en colère parce qu'il n'avait pas été reçu par le prophète, descend à présent de son char, va à la rencontre de Guéhazi. La question qu'il pose, הֲשָׁלוֹם « est-ce *shalom* ? », est sincère et empressée et contraste avec le שָׁלוֹם « *shalom* ! » cynique par lequel Guéhazi introduit son mensonge (v. 22) : Il feint d'être envoyé par Élisée, à qui Naaman ne pourra pas refuser une faveur. Ensuite, pour déposséder l'étranger, Guéhazi invente une histoire fiable, afin de rendre crédible sa demande d'une partie des biens qu'il convoite, et dont il semble connaître le contenu, comme le suggère la coïncidence entre la description du v. 5 et ce qu'il réclame : l'argent et les deux vêtements. Guéhazi, même s'il donne libre cours à sa cupidité, veut rester crédible et ne demande pas tous les biens disponibles, bien que cela ne change rien à sa mauvaise foi. Il agit comme un homme corrompu qui cherche à camoufler son geste malhonnête et déloyal derrière une histoire bien racontée et un désintéressement personnel apparent.

Dès lors, le récit de la rencontre est marqué par des contrastes. Là où Guéhazi est guidé par la cupidité, l'insistance de Naaman pour qu'il accepte davantage que ce qu'il a demandé démontre sa bonté et son détachement innocent : il ne trouve même pas suspect qu'Élisée ait changé d'avis si rapidement après avoir juré, au nom de YHWH, ne rien vouloir de ses cadeaux. Par conséquent, l'attitude de Guéhazi contraste tout autant avec la force d'Élisée qui, face à la même insistance de Naaman, a refusé les cadeaux⁴⁴³. Chez Guéhazi, cette insistance ne rencontre aucune opposition. Aussi, voulant sincèrement servir Élisée, Naaman offre le double d'argent et les deux vêtements de rechange demandés, chargeant de surcroît deux domestiques de transporter le tout (v. 23). En racontant que Naaman lui-même emballe les cadeaux et envoie deux serviteurs pour les porter « devant » Guéhazi, le narrateur suggère le renversement de la position du serviteur d'Élisée, traité de façon seigneuriale par Naaman. En arrivant à la maison, Guéhazi s'assure que tout soit fait en hâte, pour éviter probablement que quelqu'un se doute de quelque chose en voyant ces Araméens : c'est ce que montre la séquence des verbes : וַיִּקַּח מִיָּדָם וַיִּלְכֹּד « il prit [les sacs] de leurs mains et [les] déposa dans la maison ; il renvoya les hommes et ils s'en allèrent » (v. 24). Ainsi, lorsqu'il prend des mains de ces

⁴⁴³ Naaman et Élisée, v. 16 : וַיִּפְצְרֵהוּ et Naaman et Guéhazi, v. 23 : וַיִּפְצְרֵהוּ, dont le verbe פָּרַץ est probablement *by-form* de פָּצַר « insister », voir HALOT, n. 7755.

hommes les dons soi-disant destinés à Élisée qui doit les remettre aux fils de prophètes, et ensuite lorsqu'il les renvoie, Guéhazi veut manifestement les empêcher d'arriver jusqu'au prophète. De plus, il prend grand soin des choses volées, vu que le verbe פקד signifie ici « déposer avec attention particulière »⁴⁴⁴. Il les dépose dans « la maison », probablement la maison où habite l'homme de Dieu, puisque, selon son mensonge, c'est le prophète qui a réclamé ces choses. Jusqu'ici, la ruse de Guéhazi a parfaitement fonctionné. Dans tout ce qu'il a fait, la crainte qu'Élisée désapprouve son attitude ne l'a pas empêché d'agir.

1.2.14 Guéhazi est démasqué par Élisée (v. 25-27a)

Au début du v. 25, quand Guéhazi rentre à la maison après avoir déposé les sacs, on constate son impudence : וְהוּא־כָּא וַיַּעֲמֵד אֶל־אֶדְנָיו « lui entra et se tint debout *auprès*⁴⁴⁵ de son maître » et non *devant* lui, comme cela serait normal pour un serviteur (2 R 4,38 ; 5,2 ; 6,1). Ceci est un indice de la divergence entre la posture externe de Guéhazi et ce qui se passe à l'intérieur de lui. Élisée ne tarde pas à montrer qu'il a repéré la chose. Comme le prophète Nathan, innocemment en apparence, propose un cas à trancher à David (2 S 12,1-4), Élisée teste Guéhazi avec une question rhétorique, lui donnant l'occasion de mentir à nouveau et d'ainsi confirmer sa faute⁴⁴⁶. En omettant de dire ce qu'il a réellement fait, וְאַנְהוּ אָנָּה וְאֵנָּה « ton serviteur n'est allé ni ici ni là », Guéhazi a la folie de penser qu'il peut cacher au prophète le vol des biens et il continue à mentir pour garder le secret de son méfait. Avec ces derniers mots, Guéhazi, complète la liste de ses transgressions : à la cupidité se sont ajouté le mépris pour l'autre, un genre de faux témoignage, le vol et enfin le mensonge et le cynisme. En effet, le mot עֲבָדְךָ « ton serviteur » était employé par Naaman pour manifester sa soumission à l'homme de Dieu (v. 15.17 et 18). Mais alors que, selon le narrateur, Guéhazi est נַעַר « servant » (v. 20), il se présente à Élisée comme « ton serviteur », ainsi que l'avait fait Naaman, et cela, au moment même où il agit tout autrement que lui. Bien qu'elle soit importante, l'opposition entre l'honnêteté de Naaman et le manque de loyauté de Guéhazi n'est pas la seule qui ressort de la comparaison entre eux deux. Entre la « maison » de Rimmôn où Naaman sera forcé de se prosterner contre sa volonté et la « maison » où Guéhazi cache les biens volés émerge une curieuse analogie qui exprime paradoxalement la nature idolâtre des crimes commis par le serviteur d'Élisée. Mais tout cela ne peut rester caché quand il se tient « près » du prophète.

⁴⁴⁴ Voir HALOT, n. 7683.

⁴⁴⁵ Le sens premier de la préposition לִּי est associé au mouvement « vers », mais ici elle indique le résultat du mouvement, comme en 1 S 17,51, quand David courut וַיַּעֲמֵד אֶל־הַפִּלִּשְׁתִּי « et s'arrêta près du Philistin ». P. Joüon suppose qu'ici la préposition לִּי représente une lecture erronée du TM, influencée par sa répétition avec le pronom suffixe אֵלָיו, qui la suivit dans la phrase. Mais, c'est exactement parce que l'on attend plutôt l'expression לִפְנֵי « devant » que cela devient significatif. Voir Paul JOÜON, *Notes philologiques sur le texte hébreu de 2 Rois 3,10 ; 3,13 ; 4,12 ; 4,17 ; 4,35 ; 5,6 ; 5,10 ; 5,11 ; 5,25 ; 8,6 ; 9,11 ; 9,30-31 ; 10,15 ; 10,25 ; 15,19 ; 15,29 ; 17,7 ; 22,16,18*, dans *Bib*, 10 (1929), p. 53-61 (ici p. 58).

⁴⁴⁶ Voir B. O. LONG, *2 Kings*, p. 76.

Quand Élisée démasque Guéhazi, le narrateur révèle son pouvoir de connaître des faits qui se produisent loin de ses yeux, mettant encore davantage en évidence la bêtise de son serviteur. Élisée sait ce que Guéhazi a fait, et il le lui dit en suggérant que c'est lui qui a fait que Naaman se retourne pour descendre de son char, révélant ainsi que son « cœur » n'était pas avec Guéhazi, mais avec celui qui a professé sa foi en YHWH et est dès lors parti en paix : לֹא-לִבִּי הָלַךְ בְּאִשֶּׁר הִפְדֵּ-אִישׁ מֵעַל מַרְכָּבְתּוֹ לְקִרְאָתָךְ « Mon cœur n'est-il pas allé lorsque quelqu'un a tourné en bas de son char à ta rencontre ? » (v. 26a)⁴⁴⁷. Cependant, la formulation de sa réprimande semble indiquer qu'Élisée connaît aussi les intentions de son serviteur, car la liste des biens effectivement repris par celui-ci diffère de ceux que mentionne son accusation : הֲעַתָּ לְקַחַת אֶת- « Est-ce temps pour prendre l'argent, pour prendre habits et oliviers et vignes et petit et gros bétail et serviteurs et servantes ? » (v. 26b) En effet, le verbe לקח au début de la phrase peut être compris dans le sens de « prendre illicitement », ce qui, avec la liste exagérée des biens dérobés, dénonce symboliquement la cupidité qui possédait le serviteur d'Élisée⁴⁴⁸. Dès lors, l'accusation portée contre Guéhazi ne concerne pas uniquement le fait matériel du vol, elle situe l'origine de celui-ci et des mensonges de Guéhazi guidé par la convoitise. Mais pourquoi Élisée dit-il que le temps n'est pas propice à accumuler des biens ?

L'explication peut être trouvée dans la conversion de Naaman. En effet, si le miracle de la Guérison a été une occasion de conversion pour Naaman, ce qu'Élisée n'a pas voulu perturber en refusant de cadeau, le vol de Guéhazi profane ce « temps » en le transformant en opportunité à profiter. En conséquence, être soumis à l'homme de Dieu vaut mieux que posséder des biens, puisque si ceux-ci n'ont pas aidé Naaman à se libérer de la lèpre, à présent ils ne peuvent pas non plus empêcher Guéhazi de subir les conséquences de sa cupidité. Élisée déclare que le résultat de la séduction de la convoitise va s'étendre sur Guéhazi et ses descendants pour toujours, bien au-delà du décret de la loi mosaïque qui, selon Ex 20,5, voit les conséquences de la transgression s'étendre jusqu'à la troisième et la quatrième génération. Toutefois, cette intensification des conséquences de la transgression de Guéhazi ne signifie pas qu'il n'y a pas d'espoir pour lui, mais peut signifier une façon rhétorique de dire à quel point les méfaits de la convoitise peuvent atteindre le cœur humain. Alors, le contraste entre Guéhazi et Naaman s'approfondit davantage avec le transfert de la lèpre de ce dernier au serviteur d'Élisée.

⁴⁴⁷ En tout cas, le savoir supérieur du prophète à partir d'une position privilégiée au regard des autres personnages n'est pas un phénomène rare dans le récit biblique : pour d'autres exemples, voir André WÉNIN, *Connaître le dessein de Dieu : Enquête narrative sur la position privilégiée du prophète en 1 S-1 R*, dans ID., Anne PASQUIER, Daniel MARGUERAT (éd.), *L'intrigue dans le récit biblique : Quatrième colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 Mai-1^{er} Juin 2008* (BETL, 237), Louvain, Peeters, 2010, p. 115-126.

⁴⁴⁸ Les catalogues de richesses et de biens sont communs : Dt 8,8; Jos 24,13 (don de Dieu); 1 S 8,14-17 (signe de la cupidité); Dt 6,11 ; Nb 9,25 (tentation de l'apostasie); Ne 5,11 (autres), voir T. R. HOBBS, *2 Kings*, p. 68.

1.2.15 *Guéhazi s'en va lépreux (v. 27b)*

L'inclusion formée avec le v. 1, où la lèpre de Naaman est en contraste avec la liste de ses qualités, induit le lecteur à voir les deux personnages comme les deux faces d'une même médaille. L'étranger qui s'est tourné vers YHWH retourne à la maison guéri grâce à son obéissance à la parole du prophète, et pacifié grâce à son honnêteté ; au contraire, le serviteur du prophète, dont l'infidélité s'enracine dans la cupidité, sort lépreux de la présence d'Élisée. La convoitise est alors ce qui renverse pour Guéhazi les effets de la soumission de Naaman à la parole d'Élisée, de sorte que la lèpre devient la représentation visible de sa transgression. Toutefois, face à l'envie de mettre la main sur les biens d'autrui, la conscience de Guéhazi aurait dû être en mesure de lui imposer une limite, comme un juge intérieur. Mais, au contraire, sans un « tribunal intérieur » capable de l'avertir et convaincu qu'il ne dépendait que de lui-même de saisir l'occasion, il met son plan à exécution. Cependant, en Israël, il y a un prophète et Élisée prend soin d'établir la vérité de ce qui a fait Guéhazi :

Les tribunaux peuvent suffire à sanctionner un crime. Mais quand le crime se cache et qu'il est commis par ceux qui convoquent les tribunaux, il faut un prophète. David trouve devant lui Nathan, et Achab trouve devant lui Élie. Le Décalogue franchit un seuil avec son dernier commandement, qui interdit la convoitise : c'est là sortir du registre ordinaire des lois. La convoitise ne tombe pas sous le coup des sanctions prévues par le droit public et ne relève pas des tribunaux. Ainsi le Décalogue s'achève en pénétrant dans le domaine du cœur. Le cœur peut détruire la société, mais la société n'a guère de pouvoir sur lui. Le péché du cœur se cache et il recourt au mensonge. La parole du prophète est, en face du mensonge, le seul remède. C'est ce remède que Dieu applique à son peuple⁴⁴⁹.

1.3 Conclusion

Les complications entrelacées dans la première moitié du récit ainsi que le rebondissement final menant à la grande inclusion formée par les v. 1 et 27 révèlent un récit de personnages complexes. Élisée ne sort jamais de sa maison, pourtant sa réputation de prophète puissant est ce qui a fait déclencher l'intrigue, de sorte à lancer à sa recherche le lépreux Naaman, désireux de guérison. Ainsi, bien qu'il soit identifié comme « prophète » au v. 3 par la jeune servante israélite, au v. 8 par lui-même et au v. 13 par les serviteurs de Naaman, Élisée n'est jamais appelé comme tel par le narrateur, qui préfère toujours l'appellatif « homme de Dieu » (v. 8.14.15 et 20). Ce faisant, c'est le lien d'Élisée à Dieu qu'est souligné par le narrateur, en ayant l'effet de rehausser sa fonction de médiateur de la guérison, chose que d'ailleurs semble être compris par Naaman dans sa reconnaissance de YHWH. En effet, en envoyant des messages (au roi d'Israël au v. 8 et à Naaman au v. 10), Élisée garde distance par rapport au miracle et ne se trouve devant Naaman qu'après sa guérison (v. 15-19) ; en refusant le « cadeau » de Naaman, Élisée souligne qu'il n'est pas son mérite si l'obéissance à la parole qu'il a dite a produit le miracle. Par conséquent, le rôle de médiateur de la parole de YHWH

⁴⁴⁹ Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre : La Loi de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 47.

joué par Élisée dans le récit met en lumière sa propre soumission à Dieu et valide son affirmation du v. 8, « qu'il sache qu'il y a un prophète en Israël ».

La plus grande partie du récit s'intéresse au processus de la transformation physique et spirituel de Naaman. Sa conversion se manifeste dans sa reconnaissance de YHWH, mais, après son offre de cadeaux à Élisée, il trouve l'occasion d'anticiper sa demande de pardon pour les actes contraires à sa foi nouvelle qu'il sera contraint de poser. Tout cela construit de lui une image d'un homme nouveau dans la peau et dans l'esprit, soumis à YHWH au sortir des eaux du Jourdain où il s'est plongé pour être purifié. Avant cela, le laborieux chemin de conversion décrit par le narrateur se trouve près d'échouer par deux fois, d'abord à cause du roi d'Israël, puis à cause de Naaman lui-même, lorsqu'il refuse d'exécuter la parole du prophète. Ces deux moments de retard de la guérison contribuent à accroître la tension autour de l'épreuve que le « héros » Naaman doit surmonter pour obtenir la guérison tant désirée. Ainsi, au moment décisif, c'est seulement quand il accepte de quitter la position arrogante qui était la sienne et en « plongeant » sept fois dans le Jourdain, qu'il obtient la santé, un renouvellement de son être qui atteint son sommet dans une profonde conversion. Son chemin d'abaissement l'a victorieusement élevé face à la double menace que la lèpre et l'orgueil faisaient peser sur sa vie.

Guéhazi, en revanche, prend le chemin le plus court, l'itinéraire le plus rapide. Mais à cause du mensonge et du vol, ce raccourci produit l'effet inverse par rapport à ce qui est arrivé à Naaman. Le narrateur présente Guéhazi comme « servant d'Élisée, homme de Dieu », et en précisant que ce dernier est l'homme de Dieu, il indique que le service de Guéhazi est également un service à Dieu. Donc, on attend qu'il puisse au moins être « craignant Dieu », comme le fils de prophètes est qualifié par sa femme en 4,1. Toutefois, son attitude est exactement à l'opposé, comme le montre son monologue intérieur dévoilé par le narrateur : le désir d'arracher « quelque chose » des biens de Naaman le fait agir comme s'il ignorait que rien de cela ne lui revient de droit. Pourrait-on dire que la faim qui afflige les fils de prophètes depuis le récit précédent (4,38-42), ou encore la pénurie dans laquelle ils vivent, comme le montre l'épisode de la perte de la hache empruntée, en 6,1-7, constituent des éléments qui peuvent exonérer Guéhazi de l'accusation de cupidité⁴⁵⁰ ? Même si les récits autour de cet épisode campent un contexte qui pourrait atténuer la culpabilité de Guéhazi, ce que le narrateur révèle au moyen du monologue intérieur, c'est qu'il est pris par le désir égoïste de posséder. En fait, ni la soumission due à Élisée ni l'observation de la Loi ne mettent de limite à sa convoitise ; aussi donne-t-il libre cours à son envie d'obtenir les biens dont il regrette qu'ils aient été refusés par son maître.

⁴⁵⁰ R. Gilmour estime que le contexte social dans lequel vivent les fils de prophètes est une circonstance atténuante du comportement de Guéhazi, et lui donne raison lorsqu'il reproche à Élisée de n'avoir pas accepté les cadeaux de Naaman. Selon T. E. Fretheim, un argument s'opposant à l'idée que la convoitise est la motivation de la fraude de Guéhazi est le fait qu'il dépose les biens extorqués dans la maison d'Élisée, ce qui pourrait indiquer qu'il n'a pas l'intention de les utiliser pour lui-même. Voir R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 150-151 ; T. E. FRETHEIM, *Deuteronomic history*, p. 157. Cependant, son monologue intérieur ne manifeste aucun sentiment de noblesse, voir David P. O'BRIEN, « *Is this the time to accept... ?* » (2 Kings 5,26b) : *Simply moralizing (LXX) of an ominous forboding of Yahweh's rejection of Israel (MT) ?*, dans VT, 46 (1996), p. 448-457 (ici p. 450).

Ironiquement, pour mener à bien son plan cupide, Guéhazi doit compter sur la générosité et l'humilité dont a fait preuve Naaman dans sa conversion et en offrant une « bénédiction » à Élisée. Cette opposition se cristallise dans le contraste final entre celui qui quitte Élisée guéri et en paix, et Guéhazi qui s'en va lépreux.

2. *La hache récupérée (6,1-7)*

Le dernier récit de miracle ramène sur la scène pour la dernière fois, les fils de prophètes en compagnie d'Élisée, à nouveau dans un contexte où le prophète prend soin d'eux. Au contraire du récit de 2 R 4,38-41, où le prophète prend une initiative pour apaiser leur faim, cette fois, ce sont les fils de prophètes qui invitent Élisée à les accompagner. C'est ainsi que, quand survient un malheur imprévu, il se trouve auprès d'eux pour résoudre leur problème.

2.1 **Texte, unité et structure**

6,¹Les fils de prophètes dirent à Élisée : « Voici, je t'en prie, que le lieu où nous sommes installés devant toi est trop étroit pour nous. ²Allons, je t'en prie, jusqu'au Jourdain pour que nous y prenions chacun une poutre et que nous fassions là pour nous un lieu pour nous y installer ». Et il dit « Allez ». ³L'un [d'eux] dit : « Accepte, je t'en prie, de venir avec tes serviteurs ». Et il dit : « Moi, j'irai ». ⁴Et il alla avec eux. Ils arrivèrent au Jourdain et coupèrent les bois. ⁵Or, comme l'un [d'eux] abattait la poutre, le fer tomba dans l'eau, et il s'écria et dit : « Hélas, monseigneur ! Elle était empruntée ». ⁶Et l'homme de Dieu dit : « Où est-elle tombée ? » Et il lui montra l'endroit. Alors il tailla un bois, le jeta vers là et fit flotter la [lame de] fer. ⁷Et il dit : « Tire-le à toi ! » Et il étendit sa main et la prit.

Dans le récit d'exposition (v. 1-4), où rien n'est dit du temps ni du lieu où l'événement raconté se passe, le narrateur plonge directement le lecteur dans le dialogue entre le personnage collectif « les fils de prophètes » et Élisée. La réflexion des fils de prophètes concernant l'étroitesse de l'endroit où ils se trouvent devant Élisée débouche sur la proposition d'aller au Jourdain prendre des poutres pour résoudre le problème d'espace. L'appel lancé à Élisée pour qu'il les accompagne montre qu'il ne se sentait pas impliqué au départ, ce qui ne l'empêche pas d'accéder à leur demande. Le fait qu'ils se déplacent ensuite jusqu'au Jourdain et se mettent à couper des arbres confirme que la solution proposée pour résoudre le problème a été adoptée. Après ce récit exposant les circonstances qui les ont amenés au Jourdain, on les voit mettre leur plan en œuvre. C'est alors que la perte d'un fer de hache déclenche la tension (v. 5-6a) et provoque l'intervention miraculeuse du prophète, qui fait flotter le fer tombé à l'eau (v. 6b). La récupération de la lame résout le problème (v. 7), sans rien ajouter de plus par rapport à la question initiale posée par l'étroitesse des lieux de résidence des fils de prophètes. Ainsi, le recours à la tournure *we-x qatal* en 6,8 signale qu'un nouvel épisode commence. La structure proposée est donc la suivante :

Récit d'exposition :

Aller du lieu trop étroit au Jourdain, v. 1-4

Complication :	La perte du fer de hache, v. 5-6a
Action transformatrice :	Intervention d'Élisée, v. 6b
Résolution :	Récupération du fer, v. 7

2.2 Analyse du récit

2.2.1 Aller du lieu trop étroit au Jourdain (v. 1-4)

Au début de l'épisode, la parole du personnage collectif, les fils de prophètes, révèle une situation difficile, tout en présentant, dans la foulée, l'action à réaliser (v. 1). Pourtant, la nature précise du problème n'est pas claire, car la phrase *שָׂם לְפָנָי* peut être traduite par « [le lieu] où nous sommes assis devant toi »⁴⁵¹ ou « nous habitons près de toi »⁴⁵², de sorte que « the crux of the issue is whether one understands *שָׂם* as "sitting" or "dwelling" »⁴⁵³. Quel que soit le choix que l'on fait pour traduire le mot *שָׂם*, il faut observer qu'il se trouve associé à la préposition *לְפָנַי* « devant », formant ainsi un syntagme qui, ailleurs, exprime la relation entre maître et disciple (voir 4,38)⁴⁵⁴. Ainsi, même si n'est pas possible de dire s'ils habitent ou non dans la même maison qu'Élisée, il importe au moins comprendre qu'ils vivent comme des disciples devant leur maître, dans un lieu dont la localisation n'est pas précisée mais qu'ils estiment trop étroit pour eux.

Vu qu'ils sont devant le prophète comme des disciples et qu'ils veulent que leur maître soit avec eux, ils utilisent la première personne du pluriel pour formuler leur projet en impliquant Élisée : *נֵלְכָה-נָא* « Allons, je t'en prie ». En réponse, le prophète ne se laisse pas engager, il donne simplement son assentiment, reprenant le verbe à la deuxième personne du pluriel, *לכו* « allez ». Ainsi, alors que le problème de l'espace trouve une solution s'ils vont couper des poutres au Jourdain pour s'y installer, la résistance du prophète à les suivre crée une autre tension. En fait, Élisée n'a pas pris en considération l'inconfort physique auquel les autres cherchaient de mettre un terme, de sorte qu'il écoute avec complaisance leur proposition d'aller au Jourdain, mais en montrant qu'il n'a pas d'envie d'aller y chercher sa poutre comme les autres. Indirectement, la demande que l'un des fils de prophètes lui adresse en l'invitant à les accompagner (v. 3) souligne la prise de distance du prophète par rapport à leur décision, signe de son autonomie vis-à-vis du groupe de disciples. La réponse positive d'Élisée fait dès lors tomber la tension après le bref suspense que sa résistance a créé et elle ouvre la voie à la mise

⁴⁵¹ C'est la traduction de la *TOB*. Dans le sens d'un lieu de rencontre, voir Cogan and Tadmor : « where we meet with you » : M. COGAN et H. TADMOR, *2 Kings*. Aussi L. M. WRAY BEAL suit cette traduction, en disant que « the phrase implies something other than dwelling space. Coupled with this preposition it indicates formal gatherings in which inferiors sit before a superior to listen, worship or be taught (Gn 43,33 ; 2 S 7,14 ; Ez 8,1 ; 14,1) » : L. M. WRAY BEAL, *1 and 2 Kings*, p. 341. L'idée d'un lieu de rencontre est aussi partagée par T. E. FRETHERM, *First and second Kings*, p. 156 ; R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 158.

⁴⁵² C'est la traduction de la *BJ*, ainsi que J. GRAY, *I & II Kings*, p. 69 ; W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 124-126.

⁴⁵³ W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 124.

⁴⁵⁴ Voir plus haut, note 367 et aussi R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 157.

en œuvre du projet d'aller s'établir au Jourdain (v. 4). Toutes les difficultés étant surmontées, la tension retombe définitivement et le récit semble achevé. Par conséquent, l'intérêt du lecteur se centre sur le « comment » cela va se passer dès l'instant où le plan des fils de prophètes est mis en œuvre.

2.2.2 *Le fer tombé dans l'eau est récupéré par Élisée (v. 5-7)*

À ce stade, une complication intervient quand, alors que les fils de prophètes sont au travail pour édifier le lieu projeté, l'un d'entre eux appelle Élisée au secours, parce que le fer de sa hache est tombé dans l'eau (v. 5). Le désespoir de l'homme est d'autant plus grand que la hache a été empruntée, une marque de pauvreté qui justifie que le dommage encouru par sa perte est un véritable drame⁴⁵⁵ : אֶהְיֶה אֶלֶיךָ וְהָיָה שְׂאוֹל « Hélas, monseigneur ! Elle était empruntée ». D'ailleurs, l'appel au prophète laisse imaginer qu'il partage son désarroi dans le contexte de solidarité suggéré par la scène précédente. Là, le problème de l'espace devenu trop étroit est lié probablement à l'habitude qu'ils ont prise de vivre ensemble, et la solidarité ainsi vécue les pousse à trouver une solution convenable pour tous et à confier à chacun sa tâche. Par conséquent, ici, le cri du fils de prophètes traduit l'espoir qu'il met dans la solidarité d'Élisée, afin de trouver une solution. En ce sens, la façon de s'adresser à lui en disant אֶלֶיךָ « monseigneur » est signe de la révérence respectueuse du groupe des fils de prophètes envers Élisée.

Ainsi donc, le prophète qui, au départ, ne voulait pas être impliqué dans l'affaire l'est directement par le cri qui lui est adressé. En contraste avec le manque d'intérêt d'aller au Jourdain avec les fils de prophètes (לכו « allez », v. 2), bien que corrigé devant l'invitation d'un d'entre eux (אֶלַי « Moi, j'irais », v. 3), la réaction d'Élisée est immédiate et empressée à la fois. Qui plus est, le narrateur renforce l'impression que le prophète s'engage personnellement dans l'affaire en racontant qu'il coupe lui-même le bois qu'il va utiliser pour faire flotter le fer⁴⁵⁶. Ainsi, Élisée affiche ici une solidarité dans la réponse en acte au cri du fils de prophètes. Pour compléter l'action miraculeuse, son invitation à tendre la main pour prendre le fer laisse penser qu'il a rapproché le fer de l'homme désespéré, de sorte que ce dernier n'ait aucun effort à faire pour le récupérer. En conséquence, c'est au lecteur que revient la tâche de combler le blanc concernant l'issue de la quête initiale d'un lieu moins étroit dès lors que les fils de prophètes sont à l'œuvre à l'endroit voulu et qu'ils ont la preuve qu'ils peuvent compter sur le prophète pour les assister dans leur tâche.

⁴⁵⁵ Certains commentateurs considèrent la réaction du fils de prophètes qui a perdu le fer comme « mélodramatique », voir R. D. NELSON, *First and second Kings*, p. 184 ; R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 158. Toutefois, l'importance du fer pour le travail des champs dans une société rurale et dans un contexte de pauvreté ne semble pas négligeable, voir W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 125.

⁴⁵⁶ Par comparaison avec les autres récits de miracles, où Élisée implique les autres en leur demandant de lui apporter ce qu'il utilisera ensuite pour résoudre le problème (2,20 ; 4,41), ou de faire quelque chose en sorte que le problème trouve une solution (4,3-4 et 42-43 ; 5,10).

2.3 Conclusion

Cet épisode illustre le rapport entre Élisée et les fils de prophètes dans des circonstances de la vie du groupe, au sein duquel le prophète est invité à s'intégrer en partageant leurs difficultés communautaires. La prise de distance initiale d'Élisée est surmontée, mais le partage de vie est mis en lumière plutôt par l'incident du fer tombé dans l'eau et récupéré grâce au prophète. En effet, si Élisée demande au fils de prophètes où est tombé le fer, dès qu'il sait exactement où il se trouve (v. 6) – alors qu'on pensait qu'il était définitivement perdu – le fils de prophètes a besoin d'une aide plus que d'un miracle⁴⁵⁷. Toutefois, le cri poussé constitue une plainte qui sensibilise l'homme de Dieu au point qu'il coupe lui-même un bois pour le jeter dans l'eau, un bois qui rappelle la poutre que chacun était invité à aller chercher au Jourdain, alors qu'Élisée n'avait pas décidé de les accompagner (v. 1). En prenant part ainsi au travail du groupe et en partageant sa vie, Élisée apprend la nécessité d'un engagement actif au service de la communauté, et cela l'a amené à apporter sa contribution personnelle d'une manière qui lui est propre. Ainsi, l'humble service rendu aux fils de prophètes dans le quotidien de leur vie constitue la dernière étape de son apprentissage comme prophète de YHWH.

⁴⁵⁷ Certains auteurs soulignent l'inaptitude des fils de prophètes à récupérer la hache plutôt que la solidarité dont Élisée fait preuve dans cette affaire, voir J. GRAY, *I & II Kings*, p. 460 ; W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 126-127.

CONCLUSION :

LA FONCTION NARRATIVE DES RÉCITS DE MIRACLES D'ÉLISÉE

Je récapitule : Entrez dans une salle de ciné : si pour aller de A à B, les protagonistes mettent plus de temps que vous ne le souhaiteriez, alors c'est un film porno⁴⁵⁸.

L'importance d'Élisée du point de vue de l'histoire de la succession des rois dans le royaume du Nord serait probablement à estimer moins déterminante grâce à ses miracles que grâce à sa participation au coup d'état qui a renversé les trônes d'Aram et d'Israël (2 R 8,7–10,28). Toutefois, avant que cela arrive, c'est une séquence de récits de miracles qui est proposée au lecteur, suscitant plusieurs questions à chaque nouveau récit : après la traversée du Jourdain de façon miraculeuse, les fils de prophètes manifestent qu'Élisée a reçu l'esprit d'Élie, est-ce que cela signifie qu'il est un prophète à la manière d'agir d'Élie ? va-t-il reprendre la mission d'Élie reçue sur le mont Horeb ? D'ailleurs, à mesure que les miracles d'Élisée se multiplient, l'incertitude sur la continuation de l'histoire du royaume du Nord peut se présenter au lecteur : comment se relie ces histoires de miracles avec la parole prophétique d'Élie contre la maison d'Akhab et son combat contre le baalisme en Israël ? Finalement, Élisée a-t-il une parole prophétique pour le roi d'Israël ? La réponse à ces questions est clairement liée à la fonction narrative des récits des miracles d'Élisée. Donc, pour que notre recherche puisse contribuer à répondre à ce problème, dans ce chapitre on procèdera à l'identification des éléments pertinents dans l'analyse minutieuse de chaque récit de miracle qui précède (ch. II–IV) ainsi que dans l'étude du contexte narratif des récits du royaume du Nord (ch. I). Deux aspects seront particulièrement examinés : l'intrigue dans les récits du royaume d'Israël et la caractérisation d'Élisée telle qu'elle ressort des récits de miracles. En outre, l'étude des rapports intertextuels avec les récits des miracles d'autres personnages viendra enrichir la caractérisation du personnage d'Élisée. Finalement, on examinera l'image de YHWH qui émerge des récits de miracles.

⁴⁵⁸ Umberto ECO, *Comment voyager avec un saumon : Nouveaux pastiches et postiches*, Paris, Grasset, 1997, p. 141.

1. *Les récits de miracles d'Élisée dans le contexte du royaume d'Israël*

L'agencement des récits et l'analyse de l'intrigue sont les deux éléments à prendre en considération pour déterminer la fonction narrative des récits de miracles d'Élisée dans la perspective de leur contexte narratif. L'agencement permettra de situer les miracles dans le fil narratif, tandis que l'analyse de l'intrigue présente dans les récits concernant le royaume du Nord aura pour but d'expliquer comment les miracles s'y insèrent.

1.1 **L'agencement des récits concernant le royaume du nord**

Reprenons d'abord les éléments principaux de l'analyse du parcours narratif de l'histoire du royaume d'Israël (voir plus haut, ch. I). Le long récit du règne du successeur de David, son fils Salomon (1 R 1–10), constitue l'élément d'exposition qui prépare la complication déclenchée par l'infidélité du roi (1 R 11,1-10). L'annonce de YHWH à Salomon (1 R 11,11-13) concernant la division du royaume configure une action transformatrice qui confirme que Dieu est fidèle à la promesse faite à David malgré le « péché » de Salomon. Configurant deux actions transformatrices, YHWH suscite des adversaires de l'extérieur du royaume (11,14-25) et de l'intérieur (11,26-40). Malgré cet avertissement, le roi meurt (11,41-43) sans changer de comportement. Finalement, l'échec de son fils Roboam pour se faire couronner roi sur les tribus peuplant le nord du royaume (12,1-24) confirme la parole de YHWH à Salomon et la prophétie d'Ahiyya à Jéroboam (11,29-39). En fait, la fin du règne de Salomon fait tuilage avec le début du récit de l'histoire du royaume du Nord, de sorte que la prophétie de Ahiyya de Silo à Jéroboam constitue l'exposition de ce récit.

En effet, la promesse de YHWH à Jéroboam de lui donner une dynastie, comme il l'avait jadis promis pour la « maison » de David, fonde la « maison » de Jéroboam et représente l'élément d'exposition du récit concernant le royaume d'Israël. Toutefois, la division du royaume de Salomon constitue en elle-même une démonstration de la différence entre la promesse de dynastie faite à David en 2 S 7,5-16 et celle faite à Jéroboam en 1 R 11,38. Cette division manifeste que Dieu garde sa promesse de maintenir à jamais la succession des rois davidiques et la ville de Jérusalem, malgré l'infidélité de Salomon, et cela, en conformité avec la parole de Nathan en 2 S 7,13-15 (voir 1 R 11,36). En revanche, la promesse que YHWH fait à Jéroboam par l'intermédiaire d'Ahiyya de Silo est totalement conditionnée par la fidélité du roi : garder l'alliance signifiera permettre à la promesse divine de se réaliser et à sa dynastie de se maintenir au pouvoir sur le royaume d'Israël ; l'oublier reviendra à ruiner les possibilités de futur, pour le roi (14,7-11) ainsi que pour le royaume (14,12-16).

À partir de cet arrière-fond, le « péché » de Jéroboam (12,26-31, voir v. 30a) qui consiste en une grave infidélité à l'alliance, configure la complication qui noue l'intrigue des récits concernant le royaume d'Israël jusqu'à sa destruction en 2 R 17,1-23. Dès lors, les récits du royaume d'Israël sont structurés à partir de l'infidélité à YHWH, sans cesse dénoncée par ses prophètes, par exemple l'homme de Dieu venu de Juda (12,32–13,34), les prophètes Ahiyya (14,11-20), Jéhu, fils de Hanani (16,1-4) ou beaucoup d'autres encore au long du récit. Ces

prophètes annoncent les conséquences de l'infidélité à l'alliance en vue de provoquer la conversion. Leur parole venant de YHWH configure ainsi l'action transformatrice. Toutefois, en 16,29-34, l'introduction par le roi Akhab du culte de Baal en Samarie représente une nouvelle complication dans la mesure où elle aggrave l'infidélité de Jéroboam. C'est dans ce contexte du baalisme que les prophètes Élie et Élisée font leur apparition. Les actions transformatrices amenées par l'activité prophétique de chacun d'eux occupent la partie centrale du livre des Rois. Pour poursuivre l'analyse, le canevas suivant offre un complément à la structure narrative des récits du royaume d'Israël déjà présenté au ch. I :

3^e complication : Le « péché d'Akhab » : le baalisme (16,29-34)

1^{re} action transformatrice : Élie et son Dieu *versus* Baal (17-19)

2^e action transformatrice : Les prophètes *versus* Akhab (20,1-22,40)

3^e action transformatrice : Élie *versus* Akhazias (1 R 22,52-2 R 1,18)

Interlude : Transition prophétique et premiers actes de pouvoir d'Élisée (2,1-25)

4^e action transformatrice : Élisée et le roi Yoram (3,1-27)

Interlude : Autres miracles d'Élisée (4,1-6,7)

5^e action transformatrice : Élisée et le roi Yoram (6,8-8,6)

Interlude : Bouleversements dans les royaumes d'Aram, de Juda et d'Israël (8,7-9,13)

Résolution de la 3^e complication : Jéhu détruit les Omrides et le Baalisme (9,14-10,28)

Reprise de la 2^e complication : Jéhu continue le « péché » de Jéroboam (10,29-36)

1^{re} action transformatrice : La miséricorde de YHWH pour Israël (13,1-25)

2^e action transformatrice : La pitié de YHWH pour Israël (14,23-29)

Tension soutenue : Le lourd héritage du « péché » de Jéroboam (15,8-31)

Résolution de la 2^e complication : La chute de Samarie (17,1-23)

Épilogue : Commentaire du narrateur sur les raisons de l'exil (17,24-41)

Dans l'action transformatrice représentée par les récits d'Élie (1 R 17-19), le peuple reconnaît que YHWH est Dieu (18,39), mais le roi ne semble pas changer son comportement idolâtre. Ensuite, dans une action transformatrice amenée par Élie et par plusieurs autres prophètes (1 R 20,1-22,40), Akhab est appelé à reconnaître YHWH comme le Dieu qui lui donne la victoire, le Dieu d'Israël. Cet appel a un résultat limité puisque le roi fait pénitence (21,27) ; mais un nouveau refus de la parole de YHWH débouche sur sa mort (22,35). Ensuite, l'obstination d'Akhazias fils d'Akhab à vouloir consulter Baal met un comble à l'oubli de YHWH par les rois d'Israël, en même temps que l'autorité de la parole prophétique est

rehaussée par la démonstration du pouvoir d'Élie (1 R 22,52–2 R 1,18). Après la mort du roi Akhazias, le fil narratif de la succession royale reprend seulement en 3,1, de sorte que le récit de la transmission du pouvoir prophétique à Élisée (2,1-18) et le récit des premiers actes de pouvoir de celui-ci (2,19-25) représentent un interlude dans la structure narrative. La position symétrique par rapport au récit du dernier acte de pouvoir d'Élie en 1 R 22,52–2 R 1,18 et par rapport à l'itinéraire géographique du récit de la transition prophétique en 2,1-18⁴⁵⁹, suggère que l'agencement des premiers récits de miracles d'Élisée en 2,19-25 a pour fonction d'associer davantage Élisée au pouvoir et à l'autorité d'Élie.

Ensuite, lorsque le fil narratif de la succession des rois reprend en 3,1-27, interrompant la séquence des récits de miracles d'Élisée initiée en 2,19, la parole de celui-ci est mise à l'épreuve. Dès lors, comme cela a été montré dans l'*excursus* du ch. II, §3, le caractère partial de la victoire des rois alliés met en cause la fiabilité de la parole prophétique d'Élisée. L'action divine manifeste par la « grande colère »⁴⁶⁰ révèle non seulement que le roi doit compléter sa conversion commencée par l'élimination de la stèle de Baal érigée par son père à Samarie (3,2), mais qu'Élisée doit peut-être aussi se mettre à l'écoute de YHWH pour que sa parole soit efficace. Dans ce cas, l'action divine est une invitation à la conversion aussi pour le prophète. Ensuite, une deuxième séquence de récits de miracles d'Élisée en 4,1–6,7 représente un autre interlude, au sens où aucun de ces miracles ne se relie à l'histoire des rois d'Israël⁴⁶¹. L'absence d'indicateurs de succession chronologique renforce cette impression de déconnection des récits de miracles d'Élisée par rapport au contexte narratif d'ensemble du livre des Rois. En revanche, par rapport à la séquence des récits, certains semblent s'enchaîner de façon associative⁴⁶², mais c'est plutôt l'étude de la caractérisation d'Élisée qui manifeste le mieux la logique de leur agencement, de sorte qu'ils semblent s'organiser de façon à montrer l'évolution d'Élisée comme prophète de YHWH⁴⁶³. Or, par rapport à l'action transformatrice qui suit en 6,8–8,6, où le roi d'Israël découvre le pouvoir d'Élisée et s'intéresse finalement aux « grandes choses »

⁴⁵⁹ Voir plus haut au chapitre I, § 9 et 9.3.

⁴⁶⁰ L'indétermination ne permettant pas de savoir quelle divinité est responsable de la « grande colère » n'empêche pas de constater que la prédiction de victoire des rois alliés ne s'est pas accomplie. Voir plus haut, au chapitre II, § 3.5

⁴⁶¹ La fonction d'interlude des récits de miracles d'Élisée peut être comparée à celle des récits de miracles d'Élie (1 R 17,2-24) dans l'ensemble de l'action transformatrice de 1 R 17–19. Dans ce récit, l'ordre de YHWH à Élie pour aller au désert (v. 2-7) puis chez la femme de Sarepta (v. 8-24), ainsi que les récits de miracles d'Élisée, ne s'insèrent pas dans le fil de l'histoire des rois d'Israël. En ce sens, les miracles d'Élie sont aussi un interlude qui retarde l'effet de l'annonce de la sécheresse en 17,1. Pourtant, la continuité narrative donne un ordre chronologique à 1 R 17–19, le chiasme de la structure rhétorique mise en lumière au chapitre I, § 7, renforçant l'unité de l'ensemble. Par contraste, les récits de miracles d'Élisée n'établissent aucun rapport direct avec le contexte macro-narratif où ils se trouvent. Même la participation d'un roi d'Israël anonyme en 2 R 5,1-8 est secondaire par rapport au thème principal qui est la guérison de Naaman.

⁴⁶² Voir en ce sens les deux séquences : une femme veuve et deux enfants (4,1-7) puis une femme mariée et un enfant (4,8-37) ; une soupe distribuée aux fils de prophètes « pour qu'ils mangent » (4,38-41) et des pains distribués aux gens « pour qu'ils mangent » (4,42-44). Voir plus haut, l'introduction au chapitre II.

⁴⁶³ Selon A. Rofé, « an associative arrangement cannot possibly shed light on the phases in the history of Elisha's prophetic career » : A. ROFÉ, *The prophetic*, p. 51. L'auteur conclut que l'ordre des récits ne nous apprend rien sur Élisée, ce qui n'est pas tout fait correct.

qu'il a faites (8,4), la caractérisation du prophète dans la séquence de récits de miracles en 4,1–6,7 a pour fonction de préparer ce développement de l'intrigue. En effet, l'action transformatrice configurée par l'activité prophétique d'Élisée en 6,8–8,6 sert de modèle de comportement pour le roi, comme la miséricorde envers l'ennemi (6,8-23), la confiance en YHWH (6,24–7,20) ainsi que le souci pour la vie des gens (8,1-6). Par conséquent, l'agencement des récits de miracles en 4,1–6,7 représente une sorte de « portfolio » qui construit la réputation d'Élisée en vue de la future communication visant la conversion du roi.

Ensuite, une séquence de bouleversements dans les royaumes d'Aram, de Juda et d'Israël forment un nouvel interlude (8,7–9,13) qui prépare les récits de la destruction de la maison d'Akhab en 9,14–10,28. D'abord, en 8,7-15, Élisée lui-même incite Hazaël à prendre le pouvoir en Aram, tandis que les successions royales en Juda et en Israël s'entrelacent (8,16-25) en raison du mariage entre le roi Yoram, fils de Josaphat roi de Juda, et une fille d'Akhab roi d'Israël (8,18). Ainsi, lorsqu'en 9,1-13, Élisée envoie son serviteur oindre Jéhu roi d'Israël, la situation des forces politiques en jeu est claire, de sorte que le récit peut passer à la relation des actions meurtrières du nouveau roi d'Israël qui élimine les descendants d'Akhab ainsi que le baalisme (9,14–10,28). À la lumière de ce dénouement de la troisième complication représentée par le baalisme de la maison d'Akhab, la séquence des récits de miracles d'Élisée en 4,1–6,7 provoque un retard de la narration des événements ayant trait au coup d'État de Jéhu. Toujours est-il que, par cette fonction de retardement du dénouement, la séquence des miracles accroît le suspense ménagé par la mise en intrigue des récits du royaume d'Israël centrée sur l'infidélité à l'alliance et ses conséquences.

1.2 L'intrigue

Comme on peut le constater, dans le contexte narratif des récits du royaume du Nord, la parole de YHWH est toujours en relation avec une action transformatrice. Cependant, le livre des Rois connaît deux façons de rapporter la parole de YHWH : soit en citant ses paroles dans un discours direct introduit par le narrateur, « et Dieu dit : "demande..." » (1 R 3,5), soit en citant les mots prononcés par un prophète qui introduit son discours par des expressions comme « ainsi parle YHWH » (1 R 11,31). Or, puisque le narrateur est censé être fiable en vertu de l'autorité dont il jouit dans le récit biblique, la parole de YHWH qu'il rapporte lui-même est toujours authentique⁴⁶⁴. Il n'en va pas de même pour un prophète : l'authenticité de la parole de YHWH peut être mise en doute lorsqu'elle est transmise par un personnage prophétique, censé être le porte-parole de YHWH⁴⁶⁵. Dès lors, comment le narrateur peut-il assurer le lecteur

⁴⁶⁴ Voir A. BERLIN, *Poetics*, p. 95-99 ; R. ALTER, *The art*, p. 80-81.

⁴⁶⁵ Le personnage de Dieu est fiable, mais non ses représentants, les prophètes. Voir M. STERNBERG, *The poetics*, p. 51 ; Yairah AMIT, « *The Glory of Israel does not deceive or change his mind* » : *On the reliability of narrator and speakers in biblical narrative*, dans *Proof*, 12 (1992), p. 201-212 (ici p. 204-205).

que la parole de YHWH médiatisée par le prophète est bien authentique⁴⁶⁶ ? Les récits de miracles ne représentent-ils pas une stratégie narrative ayant comme fonction de confirmer voire d'exalter l'autorité du prophète en relatant la réalisation de tels prodiges ?

1.2.1 *L'activité prophétique dans l'intrigue*

L'activité prophétique est importante pour l'intrigue dans les récits concernant le royaume du Nord (et plus généralement pour le récit du livre des Rois), alors que « the divine word not only comes true, it seems to push and motivate the actors in the drama, announce the turns, and shape the tale »⁴⁶⁷. Elle a la fonction de *rythmer* la narration, dans la mesure où elle est l'élément capable de créer ou d'augmenter la tension du récit. Ainsi, par exemple, quand le prophète Ahiyya annonce à Jéroboam d'abord son accession au trône du royaume séparatiste (11,29-39) puis la ruine de sa dynastie (14,1-16), l'attente du lecteur concernant la réalisation de la prophétie crée du suspense. Avec un résultat analogue, Jéhu Ben Hanani annonce à Baésha sa chute (16,1-4) et Élie, la chute d'Akhab (21,21-24). De plus, le suspense provoqué par l'annonce des conséquences du péché du roi est parfois accompagné par des éléments émotifs destinés à renforcer chez le lecteur la propension à souhaiter la conversion du roi pécheur ou, au moins, de sa descendance⁴⁶⁸.

Par ailleurs, même quand l'annonce prophétique concernant les conséquences destructrices du péché semble irréversible, la tension narrative est soutenue à mesure que l'effet de la parole de YHWH sur le comportement du roi s'avère incertain. Ainsi, une parole prophétique à l'encontre d'un roi pécheur introduit toujours un élément d'incertitude capable de produire du suspense. Le suspense du récit découle de l'imprévisibilité de la liberté humaine face à l'annonce des conséquences catastrophiques de l'infidélité à l'alliance. Par conséquent, à mesure que l'accomplissement de l'oracle de condamnation du pécheur est retardé, cette parole prophétique est toujours susceptible de pousser le lecteur à désirer que le roi se convertisse⁴⁶⁹. En effet, l'idée que YHWH peut renoncer au mal qu'il a annoncé par ses

⁴⁶⁶ Pour une présentation de la loi deutéronomique concernant l'authenticité de la prophétie (Dt 13,1-6 et 18,15-22), voir R. L. HELLER, *Power*, p. 21-32. L'ambiguïté des critères de discernement est commentée par M. GILBERT, *Vrais et faux prophètes*, p. 175-182.

⁴⁶⁷ B. O. LONG, *1 King*, p. 21. Ainsi, la prophétie peut être vue comme le « schème théologique » fondamental du livre des Rois, selon les mots de G. von Rad, et aussi comme un motif littéraire central de tout le récit, voir Gerhard VON RAD, *La teología deuteronomística de la historia en los libros de los Reyes*, dans ID. (éd.), *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sigueme, 1976, p. 177-189 (ici p. 180) ; G. W. SAVRAN, *1 and 2 Kings*, p. 162-163.

⁴⁶⁸ L'épisode de 1 R 14,1-20, où Jéroboam envoie son épouse déguisée consulter le prophète à propos de son enfant malade, semble réunir des éléments émotifs destinés à accentuer le drame de l'annonce prophétique de Ahiyya contre le roi. Cette stratégie du narrateur vise à sensibiliser le lecteur face à l'urgence de la conversion du roi. Voir plus haut, p. 29, note 104.

⁴⁶⁹ En ce sens, la pénitence du roi Akhab et la parole que YHWH adresse ensuite à Élie pour différer le malheur du roi (1 R 21,27-29) est un exemple de ce que le souhait pour la conversion du roi est fondé, malgré sa fragilité.

prophètes fait partie de la tradition spirituelle dont témoigne la Bible⁴⁷⁰. Bref, l'annonce prophétique qui répond au mauvais comportement du roi par un *ultimatum* manifeste la gravité du péché. Mais dès lors que la condamnation du péché par le prophète n'est pas l'annonce d'un destin immuable décidé par YHWH, l'incertitude maintient le suspense face à la double possibilité, soit de la réalisation de la prophétie, soit de la conversion quand il est encore temps de celui qui a fait le mal.

Cela dit, les récits de miracles d'Élisée ne font aucune mention de l'infidélité du roi ou du peuple à la Loi, ce qui les relierait explicitement à cet aspect de la fonction de l'activité prophétique consistant à dénoncer le péché et à annoncer ses conséquences. Dans ces récits, la parole d'Élisée est toujours fonction de la réalisation des miracles, et ne fait jamais référence à un mandat divin le chargeant d'accomplir une mission spécifique. Alors, dans un tel contexte narratif d'ensemble, quelle est la fonction des récits de miracles d'Élisée pour l'intrigue ?

1.2.2 *La fonction des miracles d'Élisée dans l'intrigue*

De même que la parole de YHWH, les miracles réalisés par les prophètes manifestent l'action divine sur laquelle repose l'action transformatrice dans le récit de l'histoire du royaume d'Israël⁴⁷¹. En conséquence, dès qu'un miracle suit une parole de YHWH annonçant un événement, il a comme fonction première d'être un signe d'authenticité de cette parole ou du prophète qui la proclame⁴⁷². Or, dans les récits de miracles d'Élisée, on ne trouve pas cette séquence « annonce prophétique - miracle », et c'est ce qui caractérise ces récits comme

En effet, les signes de la conversion d'Akhab sont tellement insuffisants que J. Walsh se demande si ce n'est pas une façon de manipuler YHWH (!), voir J. T. WALSH, *Ahab*, p. 80.

⁴⁷⁰ Les prophètes postérieurs attestent dans plusieurs passages que Dieu attend la conversion du peuple, explicitant cette interprétation de la fonction des oracles de condamnation : « Peut-être ils écouteront et ils se convertiront chacun de son mauvais chemin, pour que je renonce au malheur que je pense infliger contre eux à cause de la perversité de leurs actes » (Jr 26,3). Voir aussi Jr 36,3 et 7 ; 51,8 ; Ez 12,1-3 ; Is 47,12. En effet, « A negative prophecy was never regarded as a final decision, but was always open to at least an attempt to change » : L.-S. TIEMEYER, *Prophecy*, p. 349. Ainsi, selon T. E. Fretheim, l'incertitude de la conversion implique une incertitude de Dieu concernant le futur, voir Terence E. FRETHERM, *The suffering of God : An Old Testament perspective* (OBT, 14), Philadelphia, Fortress Press, 1984, p. 45-59. Pourtant, le repentir n'est pas une échappatoire. Le livre de Jonas semble être un exemple de la miséricorde de YHWH suite à la conversion de la ville, bien que sa colère ne soit pas éliminée mais retardée par le regret du péché : « tu es un Dieu bon et miséricordieux, lent à la colère et plein d'amour » (Jon 4,2), voir Thomas RÖMER, *Yhwh peut-il changer d'avis ? Arbitraire, colère, repentir, compassion divins dans la Bible hébraïque*, dans ID., Jean-Marie DURAND et Lionel MARTI (éd.), *Colères et repentirs divins : Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013* (OBO, 278), Fribourg-Göttingen, Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, p. 313-324 (ici p. 320-324).

⁴⁷¹ Dans le livre des Rois, les récits de miracles se trouvent uniquement dans le récit concernant le royaume d'Israël, sauf pour le règne d'Ezéchias (2 R 18-20).

⁴⁷² Ainsi, en 1 R 13,10-32, lorsque l'homme de Dieu venu de Juda annonce la parole de YHWH, plusieurs prodiges se réalisent de façon à confirmer qu'elle pourra vraiment se réaliser (l'autel fondu, la main du roi séchée et ensuite guérie). D'une certaine façon aussi, Élie réalise des miracles qui ont la fonction de signes confirmant sa parole : en 1 R 18,36-38 et en 2 R 1,9-12, le feu qui descend du ciel confirme l'autorité de sa parole.

« interlude » dans l'histoire de la succession royale qui s'y voit pour ainsi dire mise entre parenthèse. Ceci étant, quel rapport peuvent avoir les récits de miracles avec l'intrigue ?

Selon P. Buis, la fonction des récits prophétiques dans le livre des Rois pourrait en partie s'expliquer par ce qu'il appelle la « loi de répartition ». Elle s'exprime par le besoin d'avoir des prophètes dans les périodes difficiles, « car c'est à eux d'expliquer les événements », puisque « on n'en a pas besoin quand tout va bien ». Pourtant, P. Buis admet l'insuffisance de cette explication dans le cas d'Élisée. Il ajoute alors :

Le cycle d'Élisée pourrait avoir une autre fonction. Il pourrait corriger la tonalité dramatique de l'ensemble de la narration : Dieu ne fait pas que frapper et détruire. Et les miracles très limités d'Élisée rappellent que l'histoire n'est pas faite seulement de grands événements, glorieux ou tragiques. La bénédiction de Dieu est présente dans l'histoire de chacun, dans les petits événements quotidiens⁴⁷³.

Ainsi, pour P. Buis, les miracles d'Élisée sont calibrés pour offrir un contre-point de l'image de YHWH dans le livre des Rois. Certes, dès lors que les miracles communiquent une certaine image de YHWH, ils ont aussi valeur d'annonce prophétique. Cependant ce n'est pas pour autant que le récit qui en est fait contribue au dénouement de la complication du récit, liée au péché de Jéroboam et au baalisme d'Akhab.

Pourtant, lorsqu'en 2 R 8,4 le roi d'Israël demande à Guéhazi de lui raconter les « grandes choses » réalisées par Élisée et que le serviteur s'exécute, la déconnection initiale entre les récits de miracles et le reste de l'histoire d'Israël disparaît⁴⁷⁴. Du reste, l'effet du récit des miracles d'Élisée sur le roi est manifeste puisqu'ensuite il rend la justice à la Shounamite (8,5-6). Dans ce cas, la séquence des miracles en 2,19-25 et 4,1-6,7 non seulement prépare l'action transformatrice suivante au sens où elle authentifie l'autorité prophétique d'Élisée, mais aussi dans la mesure où elle s'avère être, rétrospectivement, une sorte d'action transformatrice à effet retardé, ce qui est manifesté au lecteur juste avant les épisodes où le prophète intervient dans l'histoire des rois en lien avec Hazaël et Jéhu (8,7-15 ; 9,1-13). Ainsi, le lien entre la révélation au roi du pouvoir thaumaturgique d'Élisée et sa décision juste à l'égard de la femme connecte les récits des miracles à l'intrigue du récit principal, celui de l'histoire du royaume d'Israël et pose la question suivante : le roi va-t-il se convertir à YHWH suite à ce qu'il a appris et va-t-il ainsi empêcher l'accomplissement de la parole prophétique sur les conséquences destructrices du « péché » de Jéroboam ? Bien qu'au long de la série de récits de miracles d'Élisée cette relation avec l'intrigue ne soit pas claire, la façon dont le prophète y est caractérisé contribue à préciser sa fonction narrative en termes d'invitation à la conversion. Approfondissons cet aspect.

⁴⁷³ Voir P. BUIS, *Le livre des Rois*, p. 19.

⁴⁷⁴ En 5,8, lorsque Naaman présente la lettre du roi d'Aram avec la demande de guérison, le roi d'Israël ne semble pas au courant des miracles déjà réalisés par Élisée, du moins il n'a pas voulu reconnaître que le prophète avait le pouvoir de guérir. Donc, les « grandes choses » racontées par Guéhazi au roi d'Israël ne peuvent être que les miracles d'Élisée réalisés à l'insu du roi, donc ils ne correspondent probablement pas à ceux qui se racontent en 3,1-27 et 6,8-7,20.

2. *La caractérisation d'Élisée par les miracles*

Le prophète Élisée n'est pas le protagoniste principal dans chacun des récits de miracles, comme par exemple dans les épisodes de la Shounamite et de Naaman. Mais par rapport à l'ensemble des récits, il est sans conteste le personnage central. C'est lui qui unifie la séquence des récits, de sorte que sa caractérisation résulte d'un processus d'accumulation progressive de traits révélés au fil des épisodes. De la sorte, l'évolution que l'on y constate chez le prophète empêche de le voir comme un personnage « plat », ainsi que d'aucuns l'ont fait en constatant qu'il joue un rôle presque prévisible dans chaque épisode⁴⁷⁵. Dans les pages qui suivent, nous nous proposons d'analyser la caractérisation du personnage d'Élisée, depuis sa désignation comme successeur d'Élie par YHWH en 1 R 19,16-17 jusqu'au récit du miracle de la hache en 2 R 6,1-7.

2.1 De la désignation par YHWH au service d'Élie

La première mention d'Élisée dans le livre des Rois se trouve dans le discours de YHWH à Élie sur le mont Horeb (1 R 19,16-17). Selon YHWH, Élie doit donner à Jéhu et Hazaël l'onction royale, respectivement sur Israël et sur Aram et oindre Élisée comme prophète à sa place. Ensuite, évoquant l'épée des rois, YHWH semble attribuer à Élisée une fonction de suppléance par rapport aux rois dans les événements violents qu'il annonce. Même si cette mention de l'onction ainsi que des épées peut relever d'une question de style⁴⁷⁶, cela n'empêche que l'association d'Élisée avec l'épée des rois ravive la mémoire de la violence récente liée à Élie (l'égorgement des prophètes de Baal en 18,40 est la cause de la menace de mort lancée contre lui en 19,1), suscitant l'impression que la façon d'agir d'Élie va trouver un continuateur en Élisée.

Lorsqu'Élie trouve Élisée pour la première fois, on découvre que ce n'est pas quelqu'un qui est déjà engagé dans les affaires prophétiques : il travaille la terre⁴⁷⁷. Sa réaction enthousiaste consistant à courir derrière Élie et le souci des liens familiaux sont des indices de la jeunesse d'Élisée qui, associés à son travail agricole, suggèrent son manque d'expérience au regard d'Élie. Ensuite, il brûle ses outils pour offrir une paire de bœufs en sacrifice et sert un banquet בַּזְּמֶה, « aux siens », coupant ainsi le lien avec sa vie agricole et sa famille pour s'engager au service d'Élie. Bref, ce personnage présenté par le narrateur comme un homme de la

⁴⁷⁵ C'est ce que suppose A. Rofé: « He knows how to perform miracles and is esteemed by his followers – yet his portrayal, too, never goes beyond the level of a role » : A. ROFÉ, *The prophetic*, p. 14.

⁴⁷⁶ Pour l'interprétation de « style obligé » dans 1 R 19,16-17, voir plus haut, note 147.

⁴⁷⁷ En 1 R 19,19, le mot בַּזְּמֶה peut signifier « pairs de bœufs » ou « mesures de terre » qui un pair de bœuf peut labourer pendant une journée, voir HALOT, n. 8038. L'ambivalence de ce mot produit la possibilité d'interpréter la condition d'Élisée comme un leader à la tête d'un groupe de travailleurs portant des pairs de bœufs, dont lui-même laboure avec la douzième couple. L'autre signification situe Élisée à la fin de sa journée de travail, parce qu'il labourait la dernière des douze parcelles de terre qu'un couple de bœufs arrive à faire dans un jour.

campagne et engagé dans des liens sociaux manifeste la fascination qu'Élie exerce sur lui, ainsi que sa disponibilité à changer de vie.

Toutefois, avant qu'Élisée décide de partir avec Élie, le geste de jeter le manteau est l'unique signe donné par ce dernier, et bien qu'il ne soit pas identique à l'onction demandée par YHWH, il est au moins interprété par les personnages comme un appel⁴⁷⁸. C'est ainsi qu'Élisée semble comprendre le sens du geste d'Élie, de sorte que « the running shows his eagerness for the opportunity that is offered him »⁴⁷⁹. Toutefois, l'« opportunité » ne fait pas immédiatement d'Élisée un prophète comme Élie mais, en le suivant, il se comporte comme son serviteur. En réalité, Élie ne transfère pas ici son pouvoir de prophète parce qu'il n'a pas encore laissé sa place à Élisée⁴⁸⁰. Selon R. Gilmour, l'ambiguïté de cette scène se clarifie seulement lorsqu'il est à nouveau question du manteau d'Élie après son enlèvement en 2 R 2,13-14, quand Élisée le ramasse après qu'il soit tombé⁴⁸¹. Selon l'auteure, c'est le signe qu'en 1 R 19,19-21 Élisée n'a pas accepté l'appel puisqu'il n'a pas gardé le manteau que lui a jeté Élie⁴⁸². Pourtant, même si la fonction de prophète n'est pas encore sienne, dès qu'il suit Élie, il manifeste qu'il comprend le jet du manteau comme un appel particulier d'Élie, de sorte qu'il reste au service du prophète, probablement comme une sorte de « serviteur attiré »⁴⁸³ : וַיֵּלֶךְ אַחֲרַי אֵלִיהוּ וַיִּשָּׂרְתָהוּ « Et il suivit Élie et il fut à son service ».

La transition prophétique

Finalement, en 2 R 2,1-18 la transition prophétique se réalise selon l'ordre de YHWH à Élie lorsqu'il était sur la montagne, d'oindre Élisée לְנָבִיא תַּחֲתָיָךְ « comme prophète à ta place » (1 R 19,16). Dans ce récit, la relation entre Élie et Élisée est rapportée comme une proximité croissante depuis le moment où ils sortent ensemble de Guilgal puis passent par les villes de Béthel et Jéricho jusqu'à ce qu'ils traversent en même temps le Jourdain, avant de rester seuls

⁴⁷⁸ Voir M. NOBILE, 1–2 Re, p. 230.

⁴⁷⁹ S. L. MCKENZIE, 1 Kings 16–2 Kings 16, p. 147.

⁴⁸⁰ Selon D. T. Lamb, le fait qu'Élie ne donne pas l'onction mais jette son manteau à Élisée est un signe qu'il ne voulait pas être remplacé par lui. Toutefois, l'onction n'est jamais associée au ministère prophétique. Voir D. T. LAMB, « A prophet instead of you », p. 184.

⁴⁸¹ Le manteau d'Élie apparaît comme un maillon qui sert à unifier les trois moments du récit de succession prophétique : le manteau couvre le visage d'Élie en 1 R 19,13 ; le manteau est jeté sur Élisée en 1 R 19,20 ; le manteau tombé d'Élie en 2 R 2,13. Une fois dans la main d'Élisée, cela manifeste qu'il a hérité de son pouvoir prophétique.

⁴⁸² Selon R. Gilmour, le refus d'Élisée justifierait la réapparition d'Élie comme prophète d'Israël encore par deux fois (voir 1 R 21,17-24, et 2 R 1,1-18), avant sa montée au ciel dans le tourbillon en 2 R 2,1-12. Voir R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 80. Pour la signification de ce geste, voir plus haut, note 148.

⁴⁸³ Étant donné que la plupart des occurrences du mot שָׂרָת décrivent le service des prêtres (Ex 28,35 ; Nb 1,50 ; Dt 10,8...), M. Bürki suggère qu'ici ce terme « ne désigne donc pas un simple serviteur mais une fonction élevée, peut-être sacrée » : M. BÜRKI, *L'étoffe*, p. 143. Toutefois, l'usage de שָׂרָת dehors du contexte du culte est plutôt variée, de sorte que le privilège d'Élisée est d'entrer au service d'Élie, comme son « serviteur attiré », voir HALOT, n. 9969 ; DCH, t. 8, p. 567.

et d'entamer une conversation au cours de laquelle surviendra l'enlèvement d'Élie (2,9-11a). Lorsqu'il demande une *פִּי-שְׁנַיִם* (double portion) de l'esprit d'Élie, Élisée manifeste qu'il veut être son héritier, probablement dans le sens de continuateur de son ministère prophétique⁴⁸⁴. La conversation entre eux se poursuit, sans que son contenu soit rapporté par le narrateur, quand, à l'improviste (וְהִנֵּה), un char de feu et des chevaux de feu les séparèrent et Élie monte au ciel dans le tourbillon (2,11b). L'émotion dont témoigne le cri d'Élisée, *אָבִי אָבִי* « mon père, mon père », alors qu'il assiste à la montée d'Élie, est soulignée par le geste de déchirer ses vêtements, un signe de douleur reflétant l'affection d'Élisée pour Élie⁴⁸⁵. De plus, selon D. Stacey, ce geste peut aussi signifier sa transformation, de sorte que « the old clothes belongs to the old self »⁴⁸⁶. Toutefois cette transformation d'Élisée ne se réalise pas d'un seul coup. En effet, la difficulté de traverser le Jourdain en frappant les eaux par deux fois avec le manteau d'Élie (2,14) manifeste qu'il doit encore se familiariser avec son nouveau pouvoir.

Témoins de la traversée d'Élisée, les fils de prophètes restés près du Jourdain reconnaissent que l'esprit d'Élie repose sur lui, mais en même temps ils ont besoin d'une confirmation de la disparition définitive d'Élie pour ne pas se tromper (2,15-18). Cette péripétie manifeste en même temps que la transmission du ministère prophétique s'est bien réalisée. Toutefois, le narrateur ne se prononce jamais sur le rapport entre ces deux personnages en ce qui concerne la mission reçue par Élie au mont Horeb d'oindre Jéhu et Hazaël (voir 1 R 19,15-16), mission restée inachevée au moment de son départ. Le lecteur ne sera pas fixé de sitôt sur cette question. Il se trouve en effet immédiatement devant une profusion d'actes extraordinaires réalisés par Élisée et racontés en mode scénique.

2.2 Les premiers actes de pouvoir d'Élisée

Élisée retourne d'abord là où il avait été avec Élie avant que celui-ci monte vers le ciel. Ce retour est peut-être une indication de ce que la disparition d'Élie n'efface pas son influence sur Élisée, à moins qu'il ne suggère que celui-ci souhaite se faire reconnaître comme prophète à sa place.

2.2.1 *L'assainissement de l'eau et la moquerie des enfants*

Dans l'épisode de l'assainissement de l'eau (2,19-22), en réponse à la plainte du peuple concernant la stérilité provoquée par la mauvaise qualité de l'eau de la ville, Élisée demande simplement des objets domestiques : le sel et l'écuelle. Cette approche humaine d'une réalité qui concerne plutôt le domaine du divin comme la vie et la stérilité semble anticiper un trait important du reste du ministère prophétique d'Élisée. Il se laisse toucher par la souffrance des

⁴⁸⁴ La signification de la double portion demandée par Élisée comme une référence à l'héritage destiné au premier-né selon Dt 21,17 confirme qu'il veut être le successeur d'Élie et non un autre « Élie », une copie de son maître, contre S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 244. Voir plus haut, note 211.

⁴⁸⁵ Selon R. A. Carlson, la répétition « mon père, mon père » dans la plainte d'Élisée « exprime le respect, l'affection et la douleur qui remplissent le disciple en cette circonstance » : R. A. CARLSON, *Élisée*, p. 387.

⁴⁸⁶ D. STACEY, *Prophetic*, p. 90-91. Voir aussi J. ROBINSON, *The second book of Kings*, p. 26.

gens, il ne cache pas son pouvoir d'obtenir ce dont ils ont besoin. Cependant, après cette première réponse positive aux besoins des gens, la malédiction des enfants en 2,23-25 manifeste un autre visage d'Élisée, centré sur lui-même et se donnant une importance exagérée (peut-être est-il fier d'avoir hérité de l'esprit d'Élie ?). En tout cas, la puissance de sa parole de malédiction contraste avec la banalité des mots des enfants, révélant qu'Élisée ne connaît pas les potentialités de l'autorité prophétique qui lui a été confiée. Ainsi, ces deux premiers épisodes oscillent entre la puissance divine qui accompagne gestes et paroles d'Élisée et la manifestation de sa fragilité humaine face au don prophétique dont il se découvre investi.

2.2.2 *L'ambiguïté de l'excès*

Dans l'épisode suivant, en 3,1-27, plus précisément dans le dialogue entre les rois Yoram et Josaphat, Élisée est identifié par son lien avec Élie, alors que rien de ce qu'il a déjà fait – l'ouverture des eaux du Jourdain, l'assainissement de l'eau de Jéricho et même l'attaque des ours à la suite de la malédiction qu'il a prononcée – n'est mentionné pour valider son autorité prophétique. Par ce biais les rois semblent loin de la vie des gens de leur peuple puisqu'ils n'ont pas encore appris les dernières nouvelles. Quant à Élisée, on parle de lui comme de celui qui « versait l'eau sur les mains d'Élie » (v. 11), une expression qui est peut-être en lien avec sa condition de serviteur attitré d'Élie (voir 1 R 19,21). D'ailleurs, sa relation avec Élie apparaît aussi dans ce qu'il dit au roi d'Israël à propos de l'idolâtrie de ses parents et dans ses moqueries sur lui et les prophètes de Baal (v. 13)⁴⁸⁷. En considérant la tonalité de ce dialogue entre Élisée et le roi d'Israël, la familiarité manifestée par celui qui était un agriculteur avant de suivre Élie, est surprenante. Sa hardiesse n'est pas sans analogie avec celle d'Élie et pourrait être un indice de l'assurance que donne à Élisée le fait d'avoir fait l'expérience de son pouvoir prophétique dans cette phase initiale de son ministère.

En alléguant ensuite, comme raison d'intervenir, la présence du roi de Juda plutôt que l'envie de répondre aux appels du roi d'Israël, Élisée prépare la consultation de YHWH. Après avoir demandé un musicien⁴⁸⁸, il prononce un oracle (v. 14-15) et une prédiction (v. 16-18). Suite à cela, la victoire seulement partielle de l'armée d'Israël fait naître le soupçon chez le lecteur à propos de la parole d'Élisée : a-t-il écouté YHWH quand il a prédit que Moab serait livré au pouvoir d'Israël ou a-t-il extrapolé l'intention de YHWH en annonçant la victoire ? Alors que la puissance de la parole d'Élisée est soulignée par le narrateur dans les deux épisodes précédents, la victoire partielle des rois alliés suggère plutôt une limite imposée par YHWH au pouvoir du nouveau prophète.

⁴⁸⁷ Selon S. McKenzie, cette influence de la personnalité d'Élie expliquerait l'humeur d'Élisée envers le roi d'Israël en 3,13 : « Evidently Elijah has instructed him well "off stage". The mention of his father's and mother's prophets alludes to mount Carmel (1 R 18) and to Ahab's sycophants (1 R 22) » : S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 263.

⁴⁸⁸ La médiation de la musique (voir 1 S 10,5-7) est-elle un indice qu'Élisée est un débutant dans le ministère prophétique ?

Bien que cet épisode conclue d'une certaine manière la transition d'un prophète à l'autre, le narrateur ne laisse aucun indice permettant de penser que la mission, reçue par Élie à l'Horeb et restée inachevée au moment de son départ, a bien été transmise à Élisée. En effet, Élisée ne semble pas avoir été instruit en ce sens puisqu'il ne fait rien pour l'accomplir. Par exemple, il prédit à Yoram la victoire sur ses adversaires, alors que la mission d'Élie était d'oindre Jéhu come roi d'Israël. Reste que, dans les récits des premiers miracles d'Élisée en 2,19-22 et 23-25, la puissance de sa parole ressemble à celle d'Élie, l'épisode du ch. 3 révélant toutefois que YHWH, qui est la source de ce pouvoir, conserve toute sa souveraineté et toute sa liberté vis-à-vis du prophète qui l'exerce.

2.3 Élisée, l'« homme de Dieu »

Dans la séquence de miracles en 4,1-6,7, Élisée est appelé אִישׁ אֱלֹהִים « homme de Dieu » à 16 reprises⁴⁸⁹. En général, l'expression n'a pas de signification spéciale dans la Bible, où elle est utilisée 76 fois⁴⁹⁰. Elle s'adapte au contexte soit pour indiquer une relation particulière entre un homme et Dieu (comme Moïse et David⁴⁹¹), soit pour servir de synonyme au terme « prophète »⁴⁹², en ayant parfois la fonction d'attribuer un certain honneur et pouvoir surnaturel au personnage ainsi nommé⁴⁹³. Dans le cas d'Élisée, l'expression semble revêtir surtout cette dernière connotation.

2.3.1 La conversion par les femmes

Dans l'épisode de la multiplication de l'huile en 4,1-7, Élisée fait montre d'une prudence qu'il n'avait pas encore manifestée depuis le commencement de son ministère prophétique. Dans son dialogue avec la femme, il manifeste sa préoccupation face à la situation qu'elle lui a exposée dans sa supplication ; mais, en donnant des ordres étranges, il lui délègue la responsabilité de réaliser ce qu'il a dit. Lorsqu'elle revient avec le résultat, Élisée découvre l'efficacité de sa parole dans le miracle réalisé malgré son absence. C'est seulement alors qu'il donne des instructions pour payer la dette au créancier. En évitant d'anticiper la multiplication de l'huile, il fait preuve d'une prudence qui lui a manqué lorsqu'il prédisait la victoire dans le récit précédent. En conséquence, quand la femme a obtenu l'huile en obéissant aux ordres d'Élisée, sa fidèle exécution de la parole d'Élisée constitue un modèle et une leçon pour lui. Il constate que l'efficacité de la parole prophétique n'est pas un pouvoir à sa disposition et qu'elle

⁴⁸⁹ Voir 2 R 4,7.9.16.21.22.25(2x).27(2x).40 et 42 ; 5,8.14.15 et 20 ; 6,6.

⁴⁹⁰ Pour une étude de l'expression dans la Bible, voir Raphael HALLEVY, *Man of God*, dans *JNES*, 17 (1958), p. 237-244 ; Alex P. JASSEN, *Mediating the divine : Prophecy and revelation in the dead sea scrolls and second temple Judaism* (STDJ, 68), Leiden, Brill, 2007, p. 106-113.

⁴⁹¹ Moïse : Dt 33,1 ; Jos 14,6 ; Ps 90,1 ; Esd 3,2 ; 1 Ch 23,14 ; 2 Ch 30,10 ; David : 2 Ch 8,14 ; Ne 12,24 et 26.

⁴⁹² C'est en ce sens que l'ange qui annonce la naissance de Samson est identifié comme « homme de Dieu » (Jg 13,6), voir Paul JOÜON, *Locutions hébraïques*, dans *Bib*, 3 (1922), p. 53-74 (ici p. 53-54).

⁴⁹³ Cette dimension est soulignée par A. ROFÉ, *The classification* p. 431 ; W. E. LEMKE, *The way of obedience* p. 313 ; David L. PETERSEN, *The roles of Israel's prophets* (JSOT.SS, 17), Sheffield, JSOT Press, 1981, p. 42.

suppose une convergence entre l'obéissance de la femme et la décision de YHWH, dont lui-même n'est que l'intermédiaire. À la fin du récit, donnant le « point de vue (raconté) » de la femme, le narrateur appelle Élisée « homme de Dieu » pour la première fois, reconnaissant que Dieu est la source et le maître du pouvoir qu'il manifeste dans cet épisode. L'action souveraine de Dieu dans le miracle, Élisée la découvre avec la femme, ou peut-être grâce à elle.

Au début de l'épisode suivant en 4,8-37, une femme shounamite insiste pour qu'Élisée aille manger chez elle. Ensuite, puisqu'elle le considère comme « un saint homme de Dieu », elle décide de lui réserver un espace privé dans sa maison. Mais dès la première tentative de lui offrir une récompense pour son geste d'hospitalité, Élisée donne l'impression d'avoir besoin de souligner, face à la femme, le prestige dont il jouit⁴⁹⁴. La résistance que la femme lui oppose confirme qu'elle était bien désintéressée lorsqu'elle l'a invité chez elle et lui a aménagé une chambre. Pourtant Élisée, sans écouter la femme, ose lui annoncer la naissance d'un enfant, un don que seul YHWH peut accorder⁴⁹⁵. Mais décider de ce cadeau relève d'un usage arbitraire de son pouvoir, dans la mesure où il passe outre au consentement de la femme et à la soumission due à la parole de YHWH.

Après la naissance de l'enfant selon la parole d'Élisée, sa mort prématurée vient comme démentir celle-ci, ce qui rappelle la prédiction précipitée d'une victoire totale... mais seulement partiellement acquise par les rois coalisés (3,1-27). Dans les deux cas, la parole d'Élisée connaît une réalisation qui est comme démentie ensuite. C'est dans ce sens que l'accusation de la femme au v. 28 met en cause la fiabilité de la parole d'Élisée⁴⁹⁶. Ensuite, la réaction d'Élisée envoyant Guéhazi à Shunem muni de son bâton (v. 29) reproduit la dynamique du dialogue précédent entre les trois personnages, où la « femme » n'était pas écoutée, tandis que les « hommes », Élisée et Guéhazi en l'occurrence, délibéraient sur ce qu'elle souhaiterait comme récompense (v. 12-16). L'échec de Guéhazi face à l'enfant mort confirme qu'Élisée s'est trompé dans sa manière d'exercer le pouvoir prophétique (v. 31), chose que la femme avait déjà compris lorsqu'elle refusait de laisser le prophète l'ignorer une autre fois (v. 30a). Le lecteur perçoit ainsi l'ironie qui ressort ensuite de la soumission d'Élisée à la femme : au lieu d'aller « avec » elle à Shounem, le narrateur dit qu'il va « derrière » elle (v. 30b), tel un disciple derrière son maître (voir 1 R 19,21)⁴⁹⁷.

Toujours est-il qu'Élisée commet l'erreur de ne pas écouter la femme et probablement aussi YHWH, en annonçant la naissance de l'enfant de sa propre initiative. Ce manque d'écoute de la part d'Élisée semble trouver un écho lorsqu'il avoue devant Guéhazi que YHWH lui a caché la raison de l'amertume de la femme (v. 27). Dès lors, l'absence d'une révélation divine l'oblige à écouter (enfin !) la Shounamite et à faire preuve d'humilité en se soumettant à sa

⁴⁹⁴ Voir Hye K. PARK, *Why not her ? A form and literary-critical interpretation of the named and unnamed women in the Elijah and Elisha narratives* (StBL, 164), New York, Peter Lang, 2015, p. 158-159.

⁴⁹⁵ Ainsi, voir A. NEPI, *Il mantello* p. 94.

⁴⁹⁶ Voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 287.

⁴⁹⁷ Voir A. NEPI, *Il mantello* p. 104.

volonté (v. 30). Par rapport à YHWH aussi, Élisée se montre plus humble lorsqu'il cède face au serment que la femme formule au nom de Dieu et lorsque, par la prière, il reste dans le rôle d'un simple intercesseur plutôt que de se poser en thaumaturge mettant en œuvre la puissance de sa propre parole. Élisée est ainsi contraint de se tourner vers la source de son pouvoir prophétique, expérimentant l'efficacité de celui-ci dans le secret du rapport avec son Dieu, derrière la porte fermée de la chambre (v. 33). À la fin du récit, lorsque l'enfant est restitué vivant à la femme, elle se prosterne devant Élisée dans un geste de révérence qui exprime qu'à nouveau, elle voit en lui un saint homme de Dieu, une image que la mort de l'enfant avait mise en cause (v. 27 et 37).

Enfin, le changement de comportement que l'on constate chez Élisée au long du récit jusqu'au miracle de la réanimation de l'enfant lié à une attitude profondément spirituelle acquiert la portée d'une authentique « conversion »⁴⁹⁸. La mort de l'enfant, l'échec de Guéhazi muni du bâton du prophète ainsi que les efforts qu'il déploie lui-même pour le réanimer l'amènent à ajuster l'image qu'il a de lui-même en tant qu'homme de Dieu dans l'humble soumission à la femme et à YHWH. Ainsi, même si l'autorité d'Élisée est protégée par YHWH lorsque se réalise l'annonce de la naissance d'un enfant, seule l'humble soumission à YHWH est à même de renouveler le miracle. Bref, dans cet épisode, Élisée apprend que respecter la liberté de l'autre en restant soumis à YHWH est la condition pour que l'annonce prophétique soit efficacement au service de la vie.

2.3.2 *Retour aux origines*

La pénurie en temps de famine semble être l'arrière fond commun des deux brefs épisodes de la fin du ch. 4 (v. 38-44). Dans les v. 38-41, depuis l'ordre de faire de la soupe jusqu'à l'assainissement de celle-ci lorsqu'elle se révèle empoisonnée, le souci de l'homme de Dieu pour les fils de prophètes est au premier plan. En effet, si rien n'est plus naturel que de penser à la nourriture en temps de famine, on voit qu'Élisée commence par se préoccuper des besoins des gens autour de lui. En 2,19-22, en effet, c'étaient les habitants de Jéricho qui attiraient son attention sur les conséquences désastreuse de la mauvaise qualité de l'eau de la ville. De même, dans le récit de l'hospitalité de la Shounamite en 4,8-17, c'est Guéhazi qui l'informait de l'absence d'enfant au sein de la famille, bien qu'Élisée utilise cette notice de façon inadéquate. Ici, pour la première fois, Élisée se montre attentif aux besoins d'autrui. En outre, lorsque le cri des fils de prophètes lui révèle que « la mort est dans la marmite » de soupe, sa réponse immédiate contraste avec son comportement dans le récit précédent, quand, au lieu d'aller lui-même à Shounem, il préférerait y envoyer Guéhazi avec son bâton. Dans le cas de la soupe empoisonnée, il donne au contraire une preuve d'humilité en ayant personnellement le souci de corriger ce qui était une conséquence, même involontaire, de son ordre. En plus, enlevant de la

⁴⁹⁸ Pour l'idée de la conversion d'Élisée, voir aussi Antonio NEPI, *La stanza del figlio : La sunamita converte Eliseo (2 Re 4,8-37)*, dans Marco D'AGOSTINO (éd.), *Storie di re e profeti* (Parole di vita, 7), Padoue, Messaggero, 2015, p. 263-271.

soupe cette דָּבָר רָע « chose mauvaise » qui menaçait celui qui la mangeait, Élisée donne de lui-même l'image d'un homme de Dieu solidaire et protecteur de la vie, ce que l'ordre de préparer la soupe manifestait déjà. Dès lors, la mention du retour à Guilgal en 4,38 (voir 2,1), où se passe aussi la scène suivante, semble indiquer la clôture d'un cycle. Là, le service probablement généreux qu'Élisée rend à des gens simples et pauvres comme en 4,42-44 manifeste le résultat positif du chemin d'apprentissage d'Élisée.

2.4 Élisée, prophète d'Israël

Les deux épisodes suivants (5,1-27 et 6,1-7) permettent de repérer davantage l'évolution d'Élisée qui, d'apprenti-prophète qu'il était, devient peu à peu un prophète d'Israël. En effet, c'est dans l'épisode de Naaman, que, pour la première fois, Élisée est nommé « prophète »⁴⁹⁹ : d'abord par une jeune fille d'Israël, servante de Naaman, laquelle l'identifie comme הַנְּבִיאָה אֲשֶׁר בְּשָׁמְרוֹן « le prophète qui est en Samarie » (5,3) ; ensuite, c'est lui-même qui se présente ainsi en 5,8, en disant qu'il est נְבִיאַ בְּיִשְׂרָאֵל « un prophète en Israël ». Enfin, un serviteur de Naaman le désigne comme « le prophète » en 5,13⁵⁰⁰. Ces titres interviennent tous dans des discours directs : une servante (de nouveau une femme ! et une femme du peuple ! il est donc reconnu prophète par des « petites gens »), puis Élisée lui-même (il veut que l'on sache – cette fois chez les « grands », le roi et le général araméen – qu'il y a un prophète en Israël), enfin le serviteur de ce général (à nouveau un serviteur qui, à travers la brève expérience relatée au v. 10, a reconnu qu'Élisée est un prophète). Cela dit, le narrateur l'appelle « l'homme de Dieu », mais seulement après que la veuve de 4,7 l'a reconnu comme tel (point de vue raconté), suivie en cela par la Shounamite (dont le point de vue [parfois raconté] est enregistré en 4,9.16.21.22.25 et 27) et par des anonymes (4,40 et 42) : voir 5,8 et 20 ; 6,6. En 5,14 et 15, le même titre relève du point de vue raconté de Naaman. Le changement dans la façon de nommer le personnage d'Élisée semble ainsi confirmer sa transformation.

2.4.1 Le service à YHWH

Dans l'épisode en 5,1-27, l'indignation du roi d'Israël face à la demande de guérison du roi d'Aram en faveur de Naaman suscite le reproche d'Élisée. Dans son message au roi, il lui demande de lui envoyer Naaman, annonçant qu'il saura alors qu'il y a un prophète en Israël (v. 8). Lorsque Naaman arrive chez lui et reçoit par l'intermédiaire d'un messenger l'ordre d'aller se baigner sept fois dans le Jourdain, le fait qu'Élisée ne vienne pas à sa rencontre contribue à

⁴⁹⁹ En 3,11, le roi Josaphat demande pour un prophète de YHWH et la réponse situe Élisée comme « celui qui versait de l'eau sur les mains d'Élie », alors que l'attribution du titre de « prophète de YHWH » n'est pas mentionnée dans ce récit. Toutefois, en 3,11 le lecteur pourrait se demander : Est-ce qu'il va rester le « serviteur » d'Élie ou se montrera-t-il « prophète de YHWH » ?

⁵⁰⁰ Tous les récits où Élisée est appelé נְבִיא « prophète » ont en commun le fait qu'il est en rapport avec un représentant de la royauté : Plus avant, en 6,12, un des serviteurs du roi d'Aram le reconnaît prophète, tandis que le narrateur appelle Élisée prophète seulement en 9,1, après qu'il suggère à Hazaël l'idée de prendre le pouvoir d'Aram et avant qu'il donne l'ordre d'aller oindre Jéhu. Ne serait-ce pas parce qu'alors, il réalise la mission donnée à Élie à l'Horeb par YHWH (1 R 19,16) une mission que ce cernier n'a pas menée à bien ?

sa caractérisation indirecte, de même que l'irritation et la déception manifestées par Naaman face à ce comportement (v. 10-12). En effet, dans le message qu'il envoie à Naaman, Élisée évite clairement de se poser en guérisseur, afin que l'obéissance à sa parole soit l'unique moyen pour l'Araméen d'accéder à ce qu'il cherche. Puisque la guérison sera le fruit de la confiance de Naaman et non l'effet de la performance magique qu'il attendait du prophète, Élisée reste dans son rôle de médiateur du miracle. Ce comportement d'Élisée ressemble fortement à sa manière de faire en 4,1-7, lorsqu'il donne des ordres étranges à la veuve du fils de prophètes. Dans un cas comme dans l'autre, l'efficacité de sa parole résulte de l'obéissance du bénéficiaire et de l'action de Dieu qui accepte d'accorder le don demandé⁵⁰¹.

Une fois guéri, Naaman retourne chez Élisée affirmant qu'il n'y a de Dieu qu'en Israël (v. 15), et il prétend récompenser le prophète par une « bénédiction ». Toutefois, Élisée refuse et souligne sa soumission à Dieu par un serment où il fait référence à YHWH comme אֲשֶׁר־עָמַדְתִּי לְפָנָיו « celui devant qui je me tiens debout ». Cette expression utilisée deux fois par Élie en 1 R 17,1 ; 18,15 et deux autres fois par Élisée en 2 R 3,14 et 5,16 signifie « être au service de ». Ainsi, en refusant les cadeaux et en jurant par YHWH, Élisée suggère qu'il n'a aucun droit sur ce que l'obéissance de Naaman à sa parole a obtenu. Ce geste d'humilité d'Élisée manifeste l'approfondissement de son auto-compréhension comme prophète dans sa relation avec YHWH : d'une part, il partage sa responsabilité face au pouvoir prophétique, puisqu'il laisse Naaman décider librement de l'écouter et de lui obéir ; d'autre part la signification du refus des cadeaux est encore soulignée lorsque le récit rebondit au v. 20 : la convoitise de Guéhazi, qui devient lépreux comme Naaman l'était au début est la preuve que, aux yeux d'Élisée, c'est à YHWH qu'appartient la « bénédiction » offerte par gratitude pour la guérison.

Par ailleurs, l'omniscience dont Élisée fait preuve à la fin de cet épisode ajoute à sa caractérisation comme prophète une capacité qui n'a pas encore été manifestée. En fait, en 4,25-27, lorsqu'à l'arrivée de la Shounamite il avoue lui-même ne pas savoir, Élisée reconnaît que YHWH est la source de ce « don ». En revanche, quand il rabroue Guéhazi (5,25-27), il montre qu'il est tout à fait capable de démasquer le mensonge de son serviteur ainsi que la convoitise qui l'a poussé à courir derrière Naaman pour lui prendre « quelque chose » (v. 20). L'omniscience d'Élisée semble supérieure à celle d'Élie qui doit recevoir un oracle ou un message pour savoir ce qui se passe au palais du roi (voir 1 R 21,18-19 ; 2 R 1,3-4). Ce « don » aura aussi toute son importance en 6,9, car il lui permettra de révéler au roi d'Israël les plans d'attaque d'Aram. C'est justement ce pouvoir d'omniscience qui lui vaudra, chez les Araméens, la réputation de prophète en 6,12. Enfin, la caractérisation d'Élisée comme prophète est pour ainsi dire consolidée dans l'épisode de Naaman : ses actes se font moins impulsifs et plus calculés, et sa soumission à YHWH est plus claire et le rend capable de faire appel à la liberté d'autrui plutôt que de lui imposer son pouvoir prophétique.

⁵⁰¹ Au contraire de la femme de 2 R 4,1-7, dans le cas de Naaman, Élisée anticipe dans son ordre le résultat attendu, voir 2 R 5,10.

2.4.2 Le service aux frères

L'épisode de la hache perdue et récupérée en 6,1-7 constitue un dernier signe de la transformation d'Élisée, qui au départ, ne semble pas intéressé par la demande des fils de prophètes qui souhaitent élargir leur espace de vie communautaire. Surmontant la distance initiale en accédant à la demande d'un membre du groupe, Élisée accepte de partir et se montre disponible au cri d'un autre fils de prophètes qui l'interpelle après que le fer de la hache qu'il avait empruntée est tombé dans l'eau. De nouveau, il sollicite la collaboration de celui qui a perdu le fer de hache : d'abord pour indiquer où celui-ci est tombé et ensuite pour le récupérer. Ce faisant, le récit caractérise Élisée comme un homme de Dieu qui partage la vie du groupe des fils de prophètes, prêt à les écouter et à changer d'avis, prêt aussi à les aider dans leurs besoins. Ainsi, le service de YHWH dont il s'est montré capable lors de la guérison et de la conversion de Naaman se prolonge dans la solidarité avec les fils de prophètes.

2.5 L'apprentissage prophétique d'Élisée

Au long des récits de miracles, Élisée transforme son agir à travers un chemin d'apprentissage qui le conduit à la soumission à YHWH et à l'écoute de l'autre, petits et grands. Dès qu'il se lance dans son ministère, Élisée semble pris par l'enthousiasme de ses nouveaux pouvoirs (2,19-22) et très soucieux de sa propre image (2,23-25), lui qui a été l'objet des gestes de vénération des fils de prophètes pour avoir l'esprit d'Élie (2,15). Après la réalisation partielle de sa prédiction de victoire dans la guerre contre Moab (3,18), Élisée se montre plus prudent : dans l'épisode de la pauvre veuve, il ne prédit pas comment se réglera le problème avec le créancier. Il attend que l'obéissance de la femme porte ses fruits avant de lui ordonner de vendre l'huile pour payer sa dette. Toutefois, c'est dans l'épisode de la Shounamite (4,8-37) qu'Élisée apprend, grâce à cette femme énergique et tenace, que l'humble écoute de l'autre et la soumission à Dieu sont des conditions nécessaires pour que la parole et l'action prophétiques soient efficaces. Les épisodes de la soupe empoisonnée (4,38-41) et de la multiplication des pains (4,42-44) manifestent l'approfondissement de la transformation d'Élisée, à la fois dans l'humble service offert aux fils de prophètes, soucieux du bien de ceux qui lui sont proches et dans la soumission à la parole de YHWH qui s'est accomplie, comme le confirme les gens qu'on mangé.

Cette impression d'une évolution du comportement d'Élisée est suggérée à la fin du récit de la multiplication des pains (4,42-44)⁵⁰². L'ordre de distribuer les pains et le grain aux gens manifeste d'abord la générosité d'Élisée, mais dans la mesure où il correspond à un ordre de YHWH, le fait de le communiquer souligne son obéissance à Dieu. Dans ce sens, on note la différence entre l'épilogue de cet épisode au v. 44 – כְּדָבַר יְהוָה « selon la parole de YHWH » –, et son équivalent en 2 R 2,22 après l'assainissement de l'eau – כְּדָבַר אֱלִישֶׁע אֲשֶׁר דָּבַר « selon la parole qu'Élisée avait dite ». C'est en effet l'unique fois que la réalisation d'un miracle est

⁵⁰² Voir R. L. COHN, *2 Kings*, p. 34 ; R. GILMOUR, *Juxtaposition*, p. 143.

attribuée à la parole de YHWH, bien que dans les deux cas cités, Élisée ait prononcé un oracle de YHWH, indiquant clairement que ce dernier est l'auteur du miracle. Étant donnés les progrès d'Élisée, ce détail – le fait que les gens du peuple attribuent la multiplication des pains à YHWH – pourrait être une façon de refléter la transformation vécue par le prophète dans sa façon de se voir lui-même. Par la suite, cet acquis d'apprentissage d'Élisée se concrétise clairement lorsqu'il refuse de se donner d'autre importance que celle d'être un serviteur de YHWH qui ne mérite pas le cadeau de Naaman (5,1-27, voir v. 16). Finalement, la conversion d'Élisée se manifeste dans l'humanisation de ses gestes, soulignée par la solidarité et la proximité dont il se montre capable dans le cadre de la vie fraternelle du groupe des fils de prophètes (6,1-7).

Bref, dans ces récits de miracles, Élisée découvre d'abord la puissance de sa parole, dans l'ambiguïté de sa capacité à apporter la vie comme la mort. Le fait que YHWH impose une limite à l'efficacité de cette parole, inspire ensuite à Élisée un autre type de comportement, plus attentif à la souveraine décision de YHWH d'accorder ses dons ou non. C'est ainsi que, grâce à des femmes, il découvre combien la parole prophétique est efficace lorsqu'elle s'accompagne d'une libre obéissance et soumission à YHWH. Il ira enfin jusqu'à expérimenter, dans l'humble service aux gens et à la parole de YHWH, ce qui fait le cœur de son identité comme prophète d'Israël. Ainsi, la séquence des récits de miracles, a pour fonction de raconter comment, au début de sa carrière prophétique, Élisée connaît un processus éducatif, une transformation qui constitue le trait principal de sa caractérisation. Cet apprentissage revêt un aspect de « conversion », puisqu'il passe d'une volonté d'affirmation de son pouvoir prophétique à une attitude d'humble service des gens et de YHWH. Les deux traits principaux de cette conversion sont, d'une part, la priorité de la vie sur l'affirmation de son pouvoir et d'autre part, la découverte de ce que la liberté d'autrui est une condition de l'efficacité de sa parole prophétique. Les personnages que l'on croise dans les récits de miracles d'Élisée et ceux qu'appellent les diverses allusions intertextuelles, contribuent à cette découverte spirituelle du prophète.

3. La caractérisation d'Élisée dans le rapport avec d'autres personnages

La variété des personnages dans les récits de miracles manifeste la présence d'Élisée dans les différents milieux sociaux du royaume d'Israël, des gens simples aux gens importants de la cour et de l'étranger. Comment contribuent-ils à la caractérisation d'Élisée ? Par leur façon d'interagir avec lui. En effet, l'idée de « transformation » appartient à la définition psychologique de l'apprentissage, et correspond, chez un individu, à la « modification de sa capacité de réaliser une tâche sous l'effet des interactions avec son environnement »⁵⁰³. Ainsi donc, les relations entretenues par Élisée avec les autres personnages sont en lien avec le

⁵⁰³ Christian GEORGE *et al.*, *Apprentissage*, dans *GDP* p. 58-64.

processus de transformation spirituelle décrit plus haut. Cela étant, tentons d'expliciter la contribution de ces personnages à la caractérisation d'Élisée.

3.1 Les gens du peuple, les enfants et les femmes

Les gens de Jéricho en 2,19-22 sont les premiers personnages qui s'approchent d'Élisée après que les fils de prophètes ont attesté qu'il a en lui l'esprit d'Élie (2,15). Sans être socialement identifiés ou nommés, ils racontent leur malheur, alors que le lecteur ne sait pas s'ils croient qu'Élisée est capable de les aider. À la fin, l'assainissement de l'eau attribué par le narrateur à la parole d'Élisée semble refléter le « point de vue (raconté) » des gens de la ville sur le miracle. Dans ce cas, l'image déformée que les gens de Jéricho renvoient ainsi à Élisée contribue à gonfler l'image qu'il se fait de lui-même en tant qu'héritier d'Élie⁵⁰⁴, de sorte qu'il ne supporte pas les mots que les petits farceurs lui adressent au point de les maudire au nom de YHWH (2,24).

Les deux épisodes qu'on lit en 4,1-37 ont en commun la présence déterminante d'un personnage féminin. Dans le premier (4,1-7), le dialogue entre Élisée et la femme révèle la gravité de sa pauvreté face à laquelle Élisée reste prudent au point de ne pas expliciter l'effet attendu de l'accomplissement des ordres étranges qu'il lui donne. En revanche, en les exécutant, la femme donne un exemple d'obéissance qui devrait inspirer l'homme de Dieu, puisqu'Élisée peut constater que, grâce à ce comportement, YHWH lui accorde plus que ce qu'elle lui a demandé. Après cette pauvre veuve, Élisée accepte l'invitation d'une femme de haut rang (« grande », littéralement) qui lui a construit une chambre dans sa maison à Shounem. Après son effort pour la récompenser, au contraire de la veuve, la Shounamite manifeste qu'elle n'a pas besoin de lui. Ainsi, la réaction de la femme à la promesse d'enfant met en lumière la façon unilatérale qu'a Élisée d'exercer son pouvoir prophétique.

Ensuite, la contradiction entre la promesse d'un enfant et sa mort déclenche la course effrénée de la femme vers Élisée. Dès qu'elle arrive chez lui, elle attrape ses pieds, lui fait comprendre qu'il est responsable de sa détresse, et lui montre qu'elle est déterminée à l'amener chez elle. Élisée résiste, mais dès que le serment de la femme le convainc de la suivre à Shounem, il se trouve confronté à la réalité de l'enfant mort, ce qui l'amène à entrer en contact avec YHWH par la prière. En racontant les choses de cette façon, le narrateur suggère que le miracle de la réanimation de l'enfant est rendu possible grâce au changement de comportement d'Élisée poussé par l'attitude ferme de la femme. La Shounamite obtient de lui qu'il l'écoute et

⁵⁰⁴ C'est là une déformation de l'estime de soi : « In particular, inflated, unrealistic, or fluctuating forms of high self-esteem predict outbursts of violence and aggression. This most likely occurs because these types of self-esteem are the most vulnerable to ego threats », écrivent Roy F. BAUMEISTER et Jean M. TWENGE, *The social self*, dans Theodore MILLON, Melvin J. LERNER et Irving B. WEINER (éd.), *Handbook of psychology*, t. 5 : *Personality and social psychology*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2003, p. 327-352 (ici p. 334).

la suivre, et c'est ce qui permet à Élisée de faire l'expérience que rester humble face à Dieu et à la femme rend sa parole efficace.

3.2 Les fils de prophètes

Les « fils de prophètes » semblent former une communauté de disciples, et c'est dans les récits d'Élisée que se trouvent presque toutes les mentions d'un tel groupe⁵⁰⁵. Cependant, la relation d'Élisée avec eux est ambiguë et ne le caractérise pas toujours dans un rapport de maître à disciple. Par exemple, lorsque la veuve du fils de prophètes fait appel à Élisée (4,1-2), d'une part, elle s'adresse à lui comme s'il était le maître de son défunt mari, et d'autre part, elle évoque plutôt la dévotion religieuse de ce dernier envers YHWH. Même si, en 6,5, le membre du groupe des fils de prophètes qui a perdu le fer de sa hache interpelle Élisée en disant מֶלֶךְ « monseigneur », ce titre qui est aussi un signe de respect apparaît ailleurs, comme une façon qu'ont les gens de s'adresser à Élisée (2,19 ; 4,16 et 28 ; 6,15 ; 8,12). Par ailleurs, les fils de prophètes ne manifestent pas de signes susceptibles de donner à penser qu'ils sont dotés d'esprit prophétique, de sorte qu'ils ne semblent pas être des disciples au sens où ils seraient à l'école du prophète, mais plutôt au sens où ils sont des admirateurs de son pouvoir⁵⁰⁶. Du reste, Guéhazi en 4,8-37 et 5,20-27 et le serviteur anonyme de 4,42-44 ne semblent pas faire partie du groupe des fils de prophètes.

Cela dit, la pauvreté du groupe contribue à caractériser Élisée comme un prophète au service des plus démunis, ce qui semble être un point commun aux trois épisodes, où les instructions (4,1-7), l'action (4,38-41) ou la présence d'Élisée (6,1-7) apportent un soulagement au malheur qui a arraché le « cri » lancé vers lui dans chacun de ces passages (4,1 et 40 ; 6,5). Dans les épisodes de la soupe assainie en 4,38-41 et de la hache récupérée en 6,1-7, la solidarité d'Élisée avec les fils de prophètes manifeste au moins un souci d'amitié et de compassion. Grâce aux fils de prophètes, Élisée est donc caractérisé comme généreux et solidaire, cherchant à être proche pour soulager la pauvreté et les malheurs du groupe. En ce sens aussi, l'épisode du pain distribué aux gens en 4,42-44 semble assimiler la pauvreté des fils de prophètes à celle de ceux qui suivaient Élisée et ont été nourris grâce à la multiplication des pains qui s'accomplit suite à l'oracle qu'il annonce.

3.3 Le pouvoir royal

Le roi et le prophète sont deux personnages en constant rapport l'un avec l'autre dans le livre des Rois, mais Élisée n'a presque aucune relation avec le pouvoir royal dans les récits de miracles. Les deux seules exceptions sont une allusion au roi et au chef de son armée dans une

⁵⁰⁵ Le syntagme « fils de prophètes » se trouve presque toujours en connexion avec Élisée : 2 R 2,3.5.7 et 15 ; 4,1 et 38(2x) ; 5,22 ; 6,1 ; 9,1. La seule exception c'est 1 R 20,35.

⁵⁰⁶ Voir A. ROFÉ, *The prophetic*, p. 22. Selon R. Hobbs, ce ne sont pas des disciples, mais des « lay supporters » d'Élisée, voir T. R. HOBBS, *2 Kings*, p. 26-27.

parole adressée à la Shounamite (4,13) et un message envoyé au roi d'Israël dans l'épisode de la guérison et de la conversion de Naaman (5,8)⁵⁰⁷. Dans ce cas, Élisée est informé de ce qui se passe à la cour et, sans se déplacer lui-même pour parler au roi, il l'interpelle de façon vigoureuse en lui faisant remarquer qu'il ignore la présence du prophète. Par conséquent, si le roi semble avoir oublié qu'il existait un prophète en Israël, la réaction d'Élisée pourrait être un indice de que l'attitude du roi manifeste qu'il n'admet pas de puissance rivale de son propre pouvoir. En effet, la réaction du roi d'Israël à la lettre du roi d'Aram lui demandant de guérir Naaman de sa lèpre manifeste l'inefficacité de son pouvoir, et surtout son inutilité face au pouvoir de l'homme de Dieu⁵⁰⁸.

En effet, après les récits de miracles, l'inefficacité du pouvoir royal se manifestera encore en 6,8–7,20, lorsqu'Élisée amènera les soldats d'Aram à Samarie et donnera des ordres au roi d'Israël (6,19-22) puis lorsqu'il annoncera la fin de la pénurie de nourriture à cause du siège de la ville par les troupes araméennes (7,1). En plus, dans les récits de miracles, la liste de ce qu'Élisée est capable de faire semble rivaliser avec le rôle du roi⁵⁰⁹. Il est parfois interpellé pour résoudre des problèmes qui concernent plutôt le roi, comme l'approvisionnement en l'eau (2,19-22), la protection de la veuve contre le créancier (4,1-7) et les provisions de nourriture au temps de la famine (4,38-44). Ainsi, même si dans l'organisation sociale d'Israël, le prophète n'est pas un substitut du roi⁵¹⁰, la réponse solidaire d'Élisée à ceux qui le sollicitent pourrait avoir la fonction de dénoncer l'indifférence du pouvoir royal aux besoins du peuple.

3.4 Élisée et YHWH

La présence de YHWH dans les coulisses des actes de puissance d'Élisée est évidemment supposée par le lecteur conscient de l'impossibilité humaine de réaliser des miracles. L'action divine est par conséquent censée être implicite quand l'invocation de YHWH n'est pas présente dans le contexte de la manifestation du pouvoir d'Élisée. En tout cas, au départ, ce dernier ne semble pas avoir compris son rôle dans sa relation avec YHWH, situation qui change peu à peu au cours du processus d'apprentissage et de conversion décrit plus haut. En ce sens, l'épisode de la guérison de Naaman en 5,1-27 est le premier où la conversion et la maturité prophétique d'Élisée se manifestent pleinement. En fait, l'effacement, par le prophète lui-même, de sa participation au miracle fait pendant à l'exaltation de YHWH de la part de l'Araméen : le changement dans la manière d'agir d'Élisée – sa « conversion » – est ce qui a ouvert la possibilité de l'autre « conversion », celle de Naaman.

⁵⁰⁷ En dehors des récits de miracles en 2,19-25 et 4,1–6,7, Élisée est toujours en rapport avec le pouvoir royal : voir les épisodes en 2 R 3,1-27 ; 6,8-23 ; 6,24–7,20 ; 8,1-6 ; 8,7-15 ; 9,1-19 ; 13,14-20.

⁵⁰⁸ Voir W. J. BERGEN, *The prophetic alternative*, p. 131 ; W. BRUEGGEMANN et D. HANKINS, *The affirmation of prophetic power*, p. 64.

⁵⁰⁹ L'image d'Élisée qui ressort de ses miracles est une image presque royale, voir A. Graeme AULD, *From king to prophet in Samuel and Kings*, dans Johannes C. De MOOR (éd.), *The elusive prophet : The prophet as a historical person, literary character and anonymous artist* (OTS, 45), Leiden, Brill, 2001, p. 31-44 (ici p. 33).

⁵¹⁰ Voir W. J. BERGEN, *Elisha*, p. 177.

Par ailleurs, dans la mesure où l'appel d'Élisée à être prophète à la place d'Élie intervient à un moment où ce dernier est en crise dans son interprétation du pouvoir de YHWH (voir 1 R 19,4-18), l'évolution du rapport entre Élisée et YHWH manifeste un aspect central de la fonction de ces miracles. Ils mettent en lumière le chemin effectué par Élisée pour apprendre à rester à sa place de représentant de YHWH, sans prétendre le dépasser en importance. En effet, le récit de la moquerie des enfants en 2,23-25 situé dans le contexte de la transition entre un prophète et son successeur, fait état, dans le chef d'Élisée, d'une réaction étrangement semblable à l'impulsivité caractéristique de la façon d'agir d'Élie. Il était donc crucial qu'il apprenne à ne pas être un prophète comme ce dernier⁵¹¹.

Le changement dans la manière d'agir d'Élisée se répercute d'ailleurs dans l'image de YHWH qui ressort des récits de miracles : ils manifestent que Dieu est une puissance fondamentalement bienfaisante, qui veut la vie. De cette façon, les miracles d'Élisée sont nettement en contraste avec le potentiel de violence et de mort déployé dans l'action prophétique d'Élie. À son compte, on dénombre en effet 450 prophètes de Baal égorgés et 102 soldats d'Akhazias tués par le feu appelé sur eux par l'homme de Dieu ; la sécheresse qu'il a annoncée en soumettant le retour de la pluie et de la rosée à sa parole a probablement été une cause de mort en Israël, sans compter qu'elle est peut-être aussi à l'origine de la persécution et de la mort des prophètes de YHWH des œuvres de Jézabel. En ce sens, les récits de miracles d'Élisée ont la fonction de manifester la priorité de la vie par contraste avec les récits d'Élie et avec les oracles prophétiques de destruction et de mort qui abondent dans le livre des Rois⁵¹². En ce sens aussi, le récit du dernier miracle de la carrière d'Élisée en 13,21 manifestera sa capacité d'être porteur de vie car il se réalisera après sa mort, lorsqu'un cadavre sera réanimé par contact avec ses os. De la sorte, le narrateur mettra encore une fois en relief ce qui constitue une clé de lecture essentielle des récits des miracles d'Élisée : la priorité de la vie qu'Élisée découvre dans son processus d'apprentissage. Elle est constitutive de l'image de Dieu que le narrateur cherche à construire au moyen des mêmes récits : YHWH veut la vie de son peuple, malgré ce qu'ont montré les annonces prophétiques précédentes annonçant destruction et mort.

⁵¹¹ L'autre récit où la parole d'Élisée ne semble pas être porteuse de vie se trouve en 5,20-27, lorsque Guéhazi sort de chez le prophète, lépreux comme l'était Naaman avant sa guérison. À la différence de la scène de moquerie des enfants, c'est la convoitise de Guéhazi qui provoque sa maladie, ce que la parole d'Élisée semble constater plutôt qu'imposer : la lèpre est pour Guéhazi le signe de son péché. En effet, le fait qu'il réapparaisse devant le roi d'Israël en 2 R 8,4-5, est peut-être le signe qu'il a été guéri de la lèpre en se convertissant comme l'a fait Naaman.

⁵¹² En ce sens, voir Keith BODNER, *The rule of death and signs of life in the book of Kings*, dans Danna N. FEWELL (éd.), *The Oxford handbook of biblical narrative*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 204-214 (ici p. 204).

4. La caractérisation d'Élisée par rapport à d'autres personnages bibliques

L'étude sur les rapports intertextuels à l'intérieur de la Bible est un chantier ouvert à des perspectives très variées, les critères de vérification des rapports entre les textes étant parfois discutables⁵¹³. Cela dit, le rapport entre les textes est parfois tellement évident qu'il semble impossible au lecteur de ne pas les repérer comme quelque chose de délibéré dans le chef du narrateur, comme c'est le cas dans la relation de succession entre Élie et Élisée. Grâce à ces liens, surtout au début, Élisée est caractérisé par le narrateur comme « a wonder working man of God in the footsteps of Elijah »⁵¹⁴. Par ailleurs, comme la succession entre Élie et Élisée en rappelle une autre racontée dans la Bible, celle de Moïse à Josué, ce lien intertextuel élargi est de nature à accroître l'importance des récits d'Élisée pour le livre des Rois. C'est ce que nous allons examiner de plus près dans les pages suivantes.

4.1 Prophète à la place d'Élie

La comparaison entre Élisée et Élie est clairement induite par le narrateur, lorsqu'il caractérise le premier comme « serviteur attitré » et héritier de l'esprit d'Élie⁵¹⁵. Le nom des deux prophètes sont comparables grâce à l'élément théophore commun אֱלֹהִי (mon dieu), ce qui invite à repérer des ressemblances et des différences entre les deux prophètes⁵¹⁶. Enfin, même s'ils se distinguent par leur façon de disparaître, montée au ciel (selon le narrateur) ou enlèvement (« prendre » [לקח] selon les fils de prophètes) pour Élie et mort naturelle pour Élisée, tous les deux sont l'objet de la même expression de deuil : « Mon père ! Mon père ! Char d'Israël et son attelage ! » (2 R 2,12 ; 13,14). À partir de ces ressemblances, le narrateur suggère au lecteur de comparer les prophètes, alors qu'il met en valeur les différences dans leur caractérisation⁵¹⁷. La fonction narrative de cette stratégie de comparaison des récits de miracles d'Élie et d'Élisée est ce que nous allons maintenant développer.

⁵¹³ Pour une présentation de ce débat, voir Geoffrey D. MILLER, *Intertextuality in Old Testament research*, dans *CBR*, 9 (2011), p. 283-309 (ici p. 294-298).

⁵¹⁴ Steven L. MCKENZIE, *The prophetic history and the redaction of Kings*, dans *HAR*, 9 (1985), p. 203-220 (ici p. 215).

⁵¹⁵ R. Carlson appelle Élisée « fils spirituel » et « bras prolongé » d'Élie, Richard A. CARLSON, *Élie à l'Horeb*, p. 438. Plusieurs auteurs remarquent les éléments communs entre les récits d'Élie et d'Élisée, voir David J. ZUCKER, *Elijah and Elisha : Similarities and differences*, dans *JBQ*, 41 (2013), p. 19-23 (ici p. 19-20) ; M. GARSIEL, *From earth*, p. 183-186.

⁵¹⁶ Élie, אֱלֹהִי = YHWH est mon Dieu (donc pas Baal !). Mais quel dieu : le dieu de l'alliance ou un « Super-baal » ? Élisée, אֱלֹהִי שָׁעָ = Mon Dieu sauve... alors que celui d'Élie semblait justifier la violence. Mais pour être fidèle à son nom, Élisée va devoir apprendre, se laisser éduquer.

⁵¹⁷ Bien que thèmes, motifs et mots clés connectent les récits des deux prophètes, Élisée n'est pas une répétition d'Élie. Contre N. LEVINE, *Twice as much*, p. 46 ; K. BODNER, *Elisha's profile*, p. 11.

4.1.1 Analogie entre les récits de miracles d'Élie et d'Élisée

Plusieurs motifs dans les récits d'Élisée rappellent ceux d'Élie, comme par exemple l'eau, la famine et la nourriture, la réanimation d'un enfant, la confession de foi, ou l'oracle au roi malade⁵¹⁸. En fait, les récits de la multiplication de l'huile pour une femme veuve avec enfants en 4,1-7 et de la réanimation de l'enfant de la femme shounamite en 4,8-37 par Élisée sont en relation d'analogie avec le récit des miracles d'Élie en 1 R 17,8-24, où il réalise ces mêmes miracles pour une autre veuve à Sarepta. Quant au miracle des eaux de Jéricho purifiées par Élisée (2,19-22), il rappelle de une certaine façon le début de l'histoire d'Élie de deux façons : d'abord par la notice de la reconstruction de Jéricho (1 R 16,24) qui précède immédiatement l'annonce de la sécheresse par Élie (1 R 17,1), ensuite par la référence à l'eau, lorsque YHWH l'envoie au torrent de Kerith, pour qu'il puisse y boire et être nourri (1 R 17,2-7). En revanche, les miracles de la malédiction efficace contre les enfants (2,23-25), de la farine qui purifie la soupe empoisonnée (4,38-41), de la multiplication des pains (4,42-44), de la guérison de Naaman (5,1-27) et de la récupération de la hache (6,1-7) ne ressemblent à aucun des miracles attribués à Élie.

Toujours est-il que le début du ministère prophétique d'Élisée est très différent de celui d'Élie, ce qui pourrait suggérer combien la vie du nouveau prophète s'écartera de celle de son prédécesseur. Au départ, Élie est dans la confrontation entre puissants (1 R 17,1), alors qu'Élisée est avec les gens de la ville de Jéricho confrontée à un problème crucial (1 R 2,19). Élie est envoyé par YHWH au *désert* auprès d'un cours *d'eau* pour boire et être nourri personnellement de façon miraculeuse par *les oiseaux*, après qu'il a annoncé une *sécheresse*, facteur de *mort* (1 R 17,1-7). Élisée commence son ministère dans une *ville* où il réalise un miracle auprès d'une *source d'eau* afin de lui redonner la capacité de donner *fécondité et vie* :

Personnage	Où il va	Qui il trouve	Ce qu'il fait	Résultat
Élisée (2 R 2,19-22)	À la ville	Les gens de la ville viennent à lui	Il assainit la source d'eau	Fécondité et vie
Élie (1 R 17,1-7)	Au désert	Les oiseaux viennent à lui	Il annonce la sécheresse	Pénurie et mort

Deux miracles d'Élie en 1 R 17,8-24 – la multiplication de la farine et de l'huile chez une veuve de Sarepta puis la réanimation de son fils – trouvent un écho chez ceux d'Élisée racontés en 4,1-37, pourtant les différences sont aussi importantes, à commencer par la distinction des

⁵¹⁸ Les récits d'Élisée présentent le motif de la famine aussi en 6,24-7,20 et 8,1-6. Quant à l'oracle au roi malade, voir 2 R 8,7-15. Pour d'autres éléments d'analogie entre les récits d'Élie et d'Élisée, voir, J. W. OLLEY, *YHWH and his zealous prophet*, p. 32-33 ; N. LEVINE, *Twice as much*, p. 25-46 ; R. L. COHN, *2 Kings*, p. 92 ; Gary E. YATES, *The motif of life and death in the Elijah-Elisha narratives and its theological significance in 1 Kings 17-2 Kings 13*, dans *Faculty Publications and Presentations*, 12 (2008), en ligne : http://digitalcommons.liberty.edu/lts_fac_pubs/12 (consulté le 15 janvier 2016), (ici p. 15).

miracles d'Élisée en deux épisodes mettant en scène des personnages différents : la veuve du fils de prophètes et la Shounamite (4,1-7 et 8-37), là où le récit d'Élie implique la même femme dans un même épisode en deux scènes. De plus, en 4,1-7, Élisée multiplie l'huile de la veuve sans bénéficier lui-même du miracle, au contraire d'Élie qui demande à la femme de lui préparer d'abord de la nourriture et dont la subsistance dépendra de la permanence de la farine et de l'huile (1 R 17,13 et 15). Élisée agit sans nommer YHWH comme vrai auteur du miracle, tandis que sa parole se réalise à distance. En revanche, Élie annonce le miracle de la multiplication de la farine et de l'huile au moyen d'un oracle et il est chez la veuve de Sarepta au moment de sa réalisation⁵¹⁹.

Le récit de la réanimation de l'enfant de la femme de Sarepta par Élie en 1 R 17,17-24 et celle de l'enfant de la Shounamite par Élisée en 4,18-37 comportent aussi des différences significatives, déjà mises en évidence par la simple différence de longueur. Dans le cas du fils de la femme de Sarepta, Élie était déjà chez elle pour y avoir été envoyé par YHWH, tandis qu'Élisée est contraint par la Shounamite de se déplacer jusque chez elle alors que l'enfant est déjà mort. La veuve de Sarepta attribue la mort de son fils à un châtement divin en lien avec la présence du prophète chez elle (1 R 17,18), tandis que la Shounamite ne donne pas d'explication à la mort de l'enfant et n'accuse pas Élisée d'en être la cause. Au contraire, par le serment qu'elle prononce pour le forcer à l'accompagner à Shunem, elle manifeste plutôt qu'elle croit qu'il peut faire quelque chose pour elle (4,28). En effet, le lien d'Élisée avec la mort de l'enfant de la Shounamite est plus complexe, l'enfant étant, de façon métaphorique, « fils » d'Élisée dans la mesure où il a été promis par lui sans être demandé par la femme ni décidé par YHWH. Élisée se fait prier jusqu'à ce qu'il soit presque obligé par la femme à agir en sa faveur (4,29-30) alors qu'Élie répond immédiatement à la plainte de la femme (1 R 17,19). Pour Élie, en raison de l'hospitalité dont il bénéficie, réanimer l'enfant semble être une réparation nécessaire, alors qu'il accuse YHWH de vouloir du mal à la femme (1 R 17,20). Pourtant, il se trompe car YHWH écoute sa prière (1 R 17,21).

Bien que les deux prophètes démontrent un même pouvoir de réanimer un enfant mort, leur façon d'agir au moment de le mettre en œuvre n'est pas la même. Les efforts déployés par Élisée pour réaliser le miracle et l'absence d'intervention directe de YHWH contrastent avec ce que fait Élie. Certes, les deux prophètes invoquent YHWH, mais dans le cas d'Élie, le narrateur cite sa prière et mentionne à peine le geste trois fois répété consistant à s'étendre sur l'enfant (1 R 17,20-22) alors que, pour Élisée, il met en valeur son effort physique personnel (4,34), puisque le prophète n'obtient le miracle qu'après une intense activité, une frénésie qui le pousse à aller et venir pour se coucher sur l'enfant (4,35). Ensuite, le narrateur relie explicitement le miracle d'Élie à l'écoute de sa prière par YHWH, alors que c'est seulement de façon implicite que la réanimation de l'enfant par Élisée est comprise comme une action de YHWH. Bref, les différences entre ces deux récits de miracles sont telles que seule la

⁵¹⁹ Voir plus haut, dans le chapitre III, § 1.2.2, les différences entre ces récits.

réanimation de l'enfant leur est commune. L'effort déployé par Élisée pour obtenir le même résultat qu'Élie semble confirmer qu'à ce stade de l'histoire, Élisée n'a pas encore assumé complètement le ministère prophétique en tant que successeur d'Élie au stade où en est son histoire à la fin du ch. 17.

4.1.2 *Différences dans les caractérisations d'Élie et Élisée*

En analysant les récits de miracles d'Élisée, bien qu'il soit l'héritier de l'esprit d'Élie, réalité symbolisée par le passage du manteau de l'un à l'autre, les deux personnages ne sont pas comparables sous plusieurs aspects⁵²⁰. Pendant son ministère, Élie mène une vie solitaire qui l'entoure d'une atmosphère de mystère, au point que les gens se le représentent comme quelqu'un qui apparaît et disparaît sans laisser de traces (voir 1 R 18,10). Après qu'il est monté au ciel dans le tourbillon, les fils de prophètes ont même douté de sa disparition définitive, de sorte qu'ils l'ont cherché pendant trois jours sans le trouver (2,17). La caractérisation d'Élie comme personnage mystérieux et en grande proximité avec YHWH est manifeste encore dans la scène de la théophanie au mont Horeb (1 R 19,8-18) et celle de son élévation vers le ciel (2,11). Élisée, au contraire, est souvent accompagné par un serviteur, un anonyme ou un certain Guéhazi, ou par la bande des fils de prophètes. Il se laisse trouver sans difficulté à Jéricho par les fils de prophètes (2,18) dont le groupe devient si nombreux que l'endroit où ils vivent devient trop étroit pour eux (6,1). Au contraire d'Élie, encore, les gens importants n'ont pas de difficulté à le trouver : en 3,12, les rois alliés voulant le consulter le contactent sans problème, et en 5,9, Naaman, le chef de l'armée araméenne, se rend chez lui sans difficulté. Et même quand il se déplace et va à Guilgal auprès des fils de prophètes en un temps de famine (4,38), un homme qui vient de Baal-Shalisha sait le trouver (4,42). D'ailleurs, Élisée fait figure d'homme de Dieu itinérant, à qui la Shounamite propose une chambre pour y séjourner lors de ses passages (4,11). Élisée semble ainsi jouir d'une certaine popularité, et il est entouré par des gens du peuple auxquels, par exemple, son serviteur distribue les pains qu'il reçoit en cadeau (4,44).

À la différence de la puissance destructrice d'Élie qui fait descendre le feu du ciel à plusieurs reprises, Élisée découvre, à mesure qu'il progresse dans son « itinéraire », la dimension humaine de son pouvoir prophétique. Quant à Élie, il a eu lui aussi une chance de conversion, lorsque, via les oiseaux dans le désert et la veuve de Sarepta, YHWH lui a offert l'occasion d'humaniser sa façon d'exercer le pouvoir prophétique. Mais après ces expériences où il se laisse conduire par YHWH, les choses se corsent et son ego se met à « gonfler » dans la confrontation avec Akhab puis avec les prophètes de Baal. Au demeurant, là où Élie n'a pas tiré la leçon de ses expériences à Kerith et à Sarepta (expériences où il ne semble jamais avoir résisté à l'éducation à laquelle YHWH le soumettait), Élisée met à profit les leçons qu'il reçoit peu à peu dans les récits de miracles (avec une forme de résistance dans un premier temps), au

⁵²⁰ Voir Herbert PARZEN, *The prophets and the Omri dynasty*, dans *HTR*, 33 (1940), p. 69-96 (ici p. 77).

point qu'ensuite, il pourra se situer plus correctement quand il sera « ramené » sur le terrain politique. En fait, après le miracle initial qui a redonné la fécondité et la vie à la ville de Jéricho (2,21), les deux récits suivants tournent autour d'une parole qui sème la violence, la destruction et la mort (2,24 ; 3,19), manifestant qu'Élisée comme son maître est aussi tenté de se donner de l'importance en s'appuyant sur son tout nouveau pouvoir prophétique. Mais au contraire d'Élie, il parcourt ensuite un itinéraire de conversion jusqu'à trouver sa place comme prophète d'Israël.

4.2 D'autres rapports intertextuels

La proximité entre Élisée et Élie entraîne des rapports intertextuels qui dépassent les ressemblances et les différences entre les récits de miracles attribués à chacun d'eux. Étant donné les allusions très marquées à Moïse dans les récits d'Élie, il est possible que la succession de Moïse par Josué ait elle aussi un effet sur le lecteur du récit de la succession d'Élie par Élisée. Les récits d'Élie font plusieurs fois allusion aux récits de Moïse, mais surtout en deux occasions⁵²¹ : la théophanie en 1 R 19,8-18 après la fuite d'Élie vers le désert et son entrée dans « la grotte » sur le mont Horeb (Ex 2,11-15 ; 33,22)⁵²², et la traversée du Jourdain en 2 R 2,8, lorsqu'il ouvre les eaux avec son manteau comme Moïse l'avait fait avec son bâton (voir Ex 14,16) avant de disparaître ensuite à l'est du Jourdain. Quant à Élisée, après avoir ouvert les eaux, il traverse le Jourdain dans la même direction que le successeur de Moïse : cette allusion à Josué semble dès lors le caractériser en lien avec ce personnage, de la même façon qu'Élie est situé par rapport à Moïse. Le rapport intertextuel entre Élisée et Josué se trouve aussi dans leur nom (אֱלִישָׁע // יְהוֹשֻׁעַ, « Mon Dieu sauve // YHWH sauve ») et dans la relation avec leur prédécesseur décrite au moyen du participe *piel* du verbe שָׂרָה désignant « serviteur attitré » (1 R 19,21 ; Ex 24,13 ; 33,11 ; Nb 11,28 ; Jos 1,1)⁵²³. En conséquence, pour certains auteurs comme P. E. Satterthwaite, « the natural implication of the Moses-Joshua 'typology' is that Elisha (Joshua) completes the conquest which Elijah (Moses) has not lived to see »⁵²⁴.

Néanmoins, la transmission de la mission de Moïse à Josué est manifeste en Dt 31,7-8, tandis qu'il n'y a pas d'équivalent dans la relation d'Élie à Élisée. En fait, la relation Moïse-

⁵²¹ Une liste des récits où les ressemblances entre Élie et Moïse sont repérables se trouve dans Dale C. ALLISON JR., *The new Moses : A matthean typology*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2013, p. 39-45 ; M. GARSIEL, *From earth*, p. 177-180. La nature de la comparaison est d'ailleurs débattue. Selon certains, l'approximation entre ces deux personnages se fait par contraste, de sorte que les actions d'Élie sont vues comme contraires à la façon d'agir de Moïse, voir Russell GREGORY, *Irony and the unmasking of Elijah*, dans Alan J. HAUSER (éd.), *From Carmel to Horeb : Elijah in crisis* (JSOT.SS, 85), Sheffield, Almond Press, 1990, p. 91-170 (ici p. 144-146) ; J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 287-288 ; J. W. OLLEY, *YHWH and his zealous prophet*, p. 41 ; M. GARSIEL, *From earth*, p. 180-183. En revanche, autres considèrent que les ressemblances font d'Élie un prophète comme Moïse, voir R. P. CARROLL, *Elijah-Elisha sagas*, p. 408-414 ; M. COGAN, *1 Kings*, p. 256-257 ; H. DHARAMRAJ, *A prophet like Moses?*, p. 244-251 ; D. J. ZUCKER, *Elijah and Elisha : Moses*, p. 225-227.

⁵²² Voir d'autres allusions dans S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 144-145.

⁵²³ Voir S. L. MCKENZIE, *1 Kings 16–2 Kings 16*, p. 246.

⁵²⁴ P. E. SATTERTHWAITE, *The Elisha narratives*, p. 9-10, n. 25. Toutefois, l'auteur assume ensuite qu'il n'a plus de parallèle entre 2 R 2-8 et le livre de Josué. Voir aussi L. M. WRAY BEAL, *1 and 2 Kings*, p. 306-307.

Josué semble fournir un arrière-fond intertextuel au rapport Élie-Élisée uniquement dans la relation de succession prophétique. En plus, Élisée n'est pas caractérisé comme un « nouvel Élie » dans les récits de miracles, comme Josué l'est en tant que « nouveau Moïse »⁵²⁵. Au demeurant, la relation d'intertextualité entre les récits de miracles d'Élisée et certains épisodes de l'histoire de Moïse semble rapprocher davantage sa caractérisation du type « prophète comme Moïse » que du type « nouveau Josué »⁵²⁶. Parmi ces récits de miracles d'Élisée, plusieurs évoquent des scènes relatées à propos de Moïse, comme la purification de l'eau (Ex 15,23-25 // 2 R 2,19-22), la guérison de la lèpre (Nb 12 // 2 R 5) et la nourriture fournie au peuple (Ex 16 ; Nb 11 // 2 R 4,42-44)⁵²⁷. Selon Cogan and Tadmor, « an unmistakable literary affinity exists between the tale of Moses and that of Elisha »⁵²⁸. En tout cas, la variété des fonctions et des actions de Moïse fait de lui un modèle pour plusieurs personnages de l'Ancien Testament⁵²⁹. Cela dit, les rapports intertextuels avec l'histoire de Moïse soulignent l'autorité prophétique d'Élisée en rapprochant sa manière d'agir du modèle deutéronomique de prophète qu'est le personnage de Moïse⁵³⁰.

5. Conclusions

La fonction narrative de l'ensemble des récits de miracles d'Élisée se manifeste de plusieurs façons. Du point de vue de l'intrigue dans le récit du royaume d'Israël, ces récits ne semblent avoir aucun rapport avec la complication déclenchée par le « péché » de Jéroboam, ensuite approfondi par le « péché » d'Akhab. Ainsi, au plan de la structure narrative, la première séquence de miracles en 2,19-25 complète l'interlude formé par la transition prophétique (2,1-25), de façon à confirmer qu'Élisée est effectivement le successeur d'Élie. Après que le fil narratif de la succession des rois d'Israël a été renoué brièvement en 3,1-27, la deuxième séquence de miracles en 4,1-6,7 forme un second interlude qui prépare l'action transformatrice en 6,8-8,6. Cette pause dans l'histoire des rois ne manifestera son effet au sein de l'intrigue qu'en 8,4-6, lorsque le récit des miracles d'Élisée semblera inspirer l'action du roi. En effet, les faits constituant l'action transformatrice qui se développe en 6,8-8,6 sont permis par les récits des miracles dans la mesure où l'allusion aux « grandes choses » réalisées par Élisée est reliée

⁵²⁵ Josué est caractérisé comme un « nouveau Moïse » (voir Dt 18,15 et 18), puisqu'il répète plusieurs moments de sa trajectoire, arrivant à compléter sa mission de conduire le peuple à la terre promise. Parmi les parallèles, voir par exemple Nb 13 // Jos 2 ; Ex 12 // Jos 5,10-13 ; Ex 3,5 // Jos 15. Voir D. C. ALLISON JR., *The new Moses*, p. 23-28.

⁵²⁶ Selon J. Robinson, Élisée est pour le deutéronomiste « the successor of Moses, who offered to the people a choice between good and evil, blessing and curse, as Moses had done (cf. Dt 30,15-20) » : J. ROBINSON, *The second book of Kings*, p. 28.

⁵²⁷ Voir D. J. ZUCKER, *Elijah and Elisha : Moses*, p. 228.

⁵²⁸ M. COGAN et H. TADMOR, *2 Kings*, p. 37. Aussi R. P. CARROLL, *Elijah-Elisha sagas*, p. 413.

⁵²⁹ Voir R. P. CARROLL, *Elijah-Elisha sagas*, p. 414 ; D. C. ALLISON JR., *The new Moses*, p. 11-95.

⁵³⁰ Selon R. Carroll, on pourrait dire que « the legends of Elisha's miracles were selected to illustrate certain Mosaic features in that prophet's work » : R. P. CARROLL, *Elijah-Elisha sagas*, p. 413.

à la réanimation de l'enfant de la Shounamite. Ce faisant, le lecteur découvre *a posteriori* que les récits des miracles d'Élisée contribuent indirectement à l'action transformatrice suivante, inspirant une possible conversion au roi impressionné par la puissance du prophète. C'est alors que la caractérisation du personnage d'Élisée dans cet interlude manifeste toute son importance pour l'intrigue.

Le constat de l'évolution du personnage d'Élisée dans la séquence des récits de miracles est significatif du point de vue de l'agencement desdits récits. En effet, ils ne sont pas seulement juxtaposés, sans que se construise un rapport logique entre eux. L'apprentissage progressif de l'humble soumission à YHWH amène peu à peu Élisée à privilégier le souci de la vie dans sa façon d'agir, l'écoute des gens, la proximité avec eux et le désir de les aider. Cette caractérisation d'Élisée s'enrichit davantage encore lorsque ses relations avec d'autres personnages contribuent à mettre en lumière ses faiblesses, comme par exemple la moquerie des enfants et la détermination de la Shounamite.

Par ailleurs, certains rapports intertextuels ont des effets dans la caractérisation de son personnage. Ils rehaussent l'importance de son autorité prophétique lorsqu'ils font allusion à Moïse. Mais lorsqu'il s'agit d'Élie, ils semblent davantage ambivalents. D'un côté, ces liens servent à souligner le manque d'expérience du successeur du Tishbite, mais d'un autre côté ils révèlent qu'Élisée a appris, contrairement à Élie, à humaniser son rapport au pouvoir prophétique. L'image de YHWH est également façonnée dans les récits des miracles, car la mise en évidence de la priorité de la valeur de la vie y offre un contre-point aux paroles de destruction et de mort que les prophètes précédents prononcent contre les péchés des rois. Bref, la fonction narrative des récits de miracles d'Élisée est liée de façon décisive à la caractérisation du prophète, de sorte que sa conversion représente aussi une transformation dans l'image de YHWH véhiculée par les annonces prophétiques des livres des Rois.

ABRÉVIATIONS

AB	Anchor Bible Commentary
ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i>
ABR	<i>Australian Biblical Review</i>
AJET	<i>Africa Journal of Evangelical Theology</i>
AnBib	Analecta Biblica Studia
AOT	Apollos Old Testament Commentary
AOTC	Abingdon Old Testament Commentaries
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
BibInt	<i>Biblical Interpretation</i>
BiInS	Biblical Interpretation Series
Bib	<i>Biblica</i>
BibRev	<i>Bible Review</i>
BJ	<i>Bible de Jérusalem</i>
BJS	Brown Judaic Studies
BLS	Bible and Literature Series
BO	Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry
BT	<i>The Bible Translator</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BTB(F)	<i>Bulletin de Théologie Biblique</i>
BTCB	Brazos Theological Commentary on the Bible
BYU Stud	<i>Brigham Young University Studies</i>
CBCOT	Cambridge Bible Commentaries on the Old Testament
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CC	Continental Commentary
DCH	<i>The Dictionary of Classical Hebrew</i>
ETE	Études de théologie et d'éthique
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GBSOT	Guides to Biblical Scholarship: Old Testament Series
GDP	<i>Grand dictionnaire de la psychologie</i>
GKC	<i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> (1909)
HALOT	<i>Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i>
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i>
HR	<i>History of Religions</i>
HS	Hebrew Studies
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IBC	Interpretation. A Bible commentary for teaching and preaching
IBT	Interpreting Biblical Texts

<i>Int</i>	<i>Interpretation. A Journal of Bible and Theology</i>
ICC	The International Critical Commentary
IECOT	International Exegetical Commentary on the Old Testament
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBQ</i>	<i>Jewish Bible Quarterly</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hebrew Scriptures</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
J.-M.	<i>A grammar of biblical hebrew</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JRT</i>	<i>Journal of Religious Thought</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOT.SS	JSOT Supplement Series
LeDiv	Lectio divina
LHB/OTS	Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
LiRou	Le livre et le rouleau
LSAWS	Linguistic Studies in Ancient West Semitic
LCBI	Literary Currents in Biblical Interpretation
MoBi(G)	Le monde de la Bible, Genève
NCB	New Century Bible Commentary
NIBC	New International Biblical Commentary
NSPR	New Studies in the Philosophy of Religion
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
<i>OPTAT</i>	<i>Occasional Papers in Translation and Textlinguistics</i>
<i>OTE</i>	<i>Old Testament Essays</i>
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën/ Old Testament Studies
OTSWA	<i>Oud Testamentaire Werkgemeenschap in Suid-Afrika</i>
PBM	Paternoster Biblical Monographs
<i>PerspTeol</i>	<i>Perspectiva Teológica</i>
POS	Pretoria Oriental Series
<i>Proof</i>	<i>Prooftexts</i>
PTMS	Pittsburgh Theological Monograph Series
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RevExp</i>	<i>Review & Expositor</i>
<i>RevScRel</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista Biblica</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
SBF	Studium Biblicum Franciscanum
SBL	Studies in Biblical Literature
SBLAIL	Society of Biblical Literature Ancient Israel and Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertations Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLSS	SBL Symposium Series
SBTS	Sources for Biblical and Theological Study

SCJ	<i>Stone-Campbell Journal</i>
SemeiaSt	Semeia Studies
Semeia.Sup	Semeia Supplements
SJOT	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
SR	<i>Studies in Religion/Sciences religieuses</i>
SSN	Studia Semitica Neerlandica
StBL	Studies in Biblical Literature
StBiSl	<i>Studia Biblica Slovaca</i>
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
SubBi	<i>Subsidia Biblica</i>
SWBAS	Social World of Biblical Antiquity Series
TOB	<i>Traduction œcuménique de la Bible</i>
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
TynBul	<i>Tyndale Bulletin</i>
TWOT	<i>Theological Wordbook of the Old Testament</i>
UBOT	Understanding the Bible Old Testament
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VThB	<i>Vocabulaire de théologie biblique</i>
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
WeBC	Westminster Bible Companion
ZAR	<i>Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

BIBLIOGRAPHIE

Outils de travail

ALONSO SCHÖKEL Luis, *Biblia del peregrino*, t. 1 : *Antiguo Testamento : Prosa : Edición de estudio*, Bilbao-Estella, Mensajero-EGA-Verbo Divino, 1996.

Bible de Jérusalem, s.l., Cerf, 1973, (logiciel BibleWorks, 2015).

BibleWorks 10 : Software for biblical exegesis and research, 2015, (logiciel).

BLOCH Henriette *et al.* (éd.), *Grand dictionnaire de la psychologie*, Paris, Larousse, 1992.

BOTTERWECK G. Johannes, RINGGREN Helmer et FABRY Heinz-Josef (éd.), *Theological dictionary of the Old Testament*, 15 t., Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1974-2006.

CLARKE Adam, *The Holy Bible containing the Old and New Testaments, with a commentary and critical notes*, t. 2 : *Joshua to Esther*, New York, G. Lane & P. P. Sandford, 1843, éd. corrigée.

CLINES David J. A. (éd.), *The dictionary of classical Hebrew*, 8 t., Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 1993-2011.

FREEDMAN David Noel (éd.), *The anchor Bible dictionary*, 6 t., New Haven-Londres, Yale University Press, 1992.

HARRIS Robert L., ARCHER Gleason L., Jr. et WALTKE Bruce K. (éd.), *Theological wordbook of the Old Testament*, 2 t., Chicago, Moody Publishers, 1980, (logiciel BibleWorks, 2015).

JOÜON Paul et MURAOKA Takamitsu, *A grammar of biblical hebrew* (SubBi, 27), Rome, G&B Press, 2006, 2^e éd. (logiciel BibleWorks, 2015).

KAUTZSCH Emil F. et COWLEY Arthur E. (éd.), *Gesenius' hebrew grammar*, Oxford, Clarendon Press, 1910, 2^e éd. (logiciel BibleWorks, 2015).

KOEHLER Ludwig et BAUMGARTNER Walter, *The hebrew and aramaic lexicon of the Old Testament* (revu par W. Baumgartner et J. J. Stamm, traduit et édité sous la supervision de M. E. J. Richardson), Leiden, Brill, 1994-2000, (logiciel BibleWorks, 2015).

LÉON-DUFOUR Xavier *et al.* (éd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1977, 4^e éd.

NICCACCI Alviero, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (SBF-Analecta, 23), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1986.

RUDOLPH Wilhelm, ELLIGER Karl et KITTEL Rudolf, *Biblia hebraica stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977, 5^e éd.

Traduction œcuménique de la Bible, s.l., Société biblique française-Cerf, 2010, (Logiciel BibleWorks, 2015).

Études

- ALLISON JR. Dale C., *The new Moses : A matthean typology*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2013.
- ALTER Robert, *How convention helps us read : The case of the Bible's annunciation type-scene*, dans *Proof*, 3 (1983), p. 115-130.
- _____, *The art of biblical narrative*, New York, Basic Books, 2011, 2^e ed. revue et augmentée.
- AMIT Yairah, « *The Glory of Israel does not deceive or change his mind* » : *On the reliability of narrator and speakers in biblical narrative*, dans *Proof*, 12 (1992), p. 201-212.
- _____, *Reading biblical narratives : Literary criticism and the hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 2001.
- _____, *The Shunammite, the Shulamite and the professor between midrash and midrash*, dans *JSOT*, 93 (2001), p. 77-91.
- ANGEL Hayyim, *When God's will can and cannot be altered : The relationship between the Balaam narrative and 1 Kings 13*, dans *JBQ*, 33 (2005), p. 31-39.
- ANSELMO Vincenzo, « *Fece ciò che è male agli occhi di Yhwh* » : *La figura narrativa di Acab in 1 Re* (AnBib, 220), Rome, G&B Press, 2018.
- ASURMENDI Jesús M., *Élisée et la guerre : 2 R 3,4-27*, dans *BibInt*, 13 (2005), p. 1-12.
- AUCKER W. Brian, *A prophet in king's clothes : Kingly and divine re-presentation in 2 Kings 4 and 5*, dans ID., REZETKO R. et LIM T. H. (éd.), *Reflection and refraction : Studies in biblical historiography in honour of A. Graeme Auld* (VTSup, 113), Leiden, Brill, 2007, p. 1-25.
- AUGUSTIN-D'HIPPONE, *De l'âme et son origine*, en ligne : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/pelage/victor/victor3.htm> (consulté le 10 novembre 2017).
- AULD A. Graeme, *From king to prophet in Samuel and Kings*, dans MOOR J. C. D. (éd.), *The elusive prophet : The prophet as a historical person, literary character and anonymous artist* (OTS, 45), Leiden, Brill, 2001, p. 31-44.
- BACH Daniel, *Élie, l'impulsif : Et pourtant, à chacun sa place*, Poliez-le-Grand, Éditions du Moulin, 2003.
- BAR-EFRAT Shimon, *Some observations on the analysis of structure in biblical narrative*, dans *VT*, 30 (1980), p. 154-173.
- _____, *Narrative art in the Bible* (JSOT.SS/Bible and Literature Series, 70/17), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989.
- BARONI Raphaël, *La tension narrative : Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Paris, Éditions du Seuil, 2007.

- _____, *Juste une question de timing : Du schéma quinaire à la conception postclassique de l'intrigue*, dans PATRON S. (éd.), *Théorie, analyse, interprétation des récits*, Berne, Peter Lang, 2011, p. 185-209.
- _____, *Puissance de l'intrigue*, dans MIGOZZI J. et al. (éd.), *Finding the plot : Storytelling in popular fictions*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 16-31.
- _____, *L'intrigue minimale*, dans REVAZ F. et BEDRANE S. (éd.), *Le récit minimal : Du minime au minimalisme : Littérature, arts, médias*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2017, p. 81-92.
- BATTENFIELD James R., *YHWH's refutation of the Baal myth through the actions of Elijah and Elisha*, dans GILEADI A. (éd.), *Israel's apostasy and restoration : Essays in honor of Roland K. Harrison*, Grand Rapids, Baker Book House, 1988, p. 19-37.
- BAUMEISTER Roy F. et TWENGE Jean M., *The social self*, dans MILLON T., LERNER M. J. et WEINER I. B. (éd.), *Handbook of psychology*, t. 5 : *Personality and social psychology*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2003, p. 327-352.
- BEAUCHAMP Paul, *D'une montagne à l'autre : La Loi de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- BECKING Bob, « *Touch for health...* » *Magic in II Reg 4,31-37 with a remark on the history of Yahwism*, dans ZAW, 108 (1996), p. 34-54.
- BEEK Martinus A., *The meaning of the expression « the chariots and the horsemen of Israel » (2 King 2,12)*, dans ID., BROCK S. P. et BRUCE F. F. (éd.), *The witness of tradition : Papers read at the joint british-dutch Old Testament conference (OTS, 17)*, Leiden, Brill, 1972, p. 1-10.
- BERGEN Wesley J., *The prophetic alternative : Elisha and the israelite monarchy*, dans COOTE R. B. (éd.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective (SemeiaSt, 22)*, Atlanta, Scholars Press, 1992, p. 127-137.
- _____, *Elisha and the end of the prophetism (JSOT.SS, 286)*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- BERLIN Adele, *Poetics and interpretation of biblical narrative (BLS, 9)*, Sheffield, Almond Press, 1983.
- BLANK Sheldon H., *The curse, blasphemy, the spell, and the oath*, dans HUCA, 23 (1950), p. 73-95.
- BLOCK Daniel I., *What has Delphi to do with Samaria ? Ambiguity and delusion in israelite prophecy*, dans BIENKOWSKI P., MEE C. et SLATER E. (éd.), *In writing and Ancient Near Eastern society : Papers in honour of Alan R. Millard (LHB/OTS, 426)*, New York-Londres, T&T Clark International, 2005, p. 189-216.
- BODA Mark J., *A severe mercy : Sin and its remedy in the Old Testament (Siphrut, 1)*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2009.
- BODNER Keith, *Jeroboam's royal drama (Biblical Refigurations)*, New York, Oxford University Press, 2012.

- _____, *Elisha's profile in the book of Kings : The double agent*, Oxford, OUP Oxford, 2013.
- _____, *The rule of death and signs of life in the book of Kings*, dans FEWELL D. N. (éd.), *The Oxford handbook of biblical narrative*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 204-214.
- BOWLING Andrew, 777, dans, *TWOT*, p. 735.
- BOYCE Richard N., *The cry to God in the Old Testament* (SBLDS, 103), Atlanta, Scholars Press, 1988.
- BRICHTO Herbert C., *The problem of « curse » in the hebrew Bible* (SBLMS, 13), Atlanta, Society of Biblical Literature, 1963.
- _____, *Toward a grammar of biblical poetics : Tales of the prophets* (HS, 34), Oxford, Oxford University Press, 1992.
- BRONNER Leila L., *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship* (POS, 6), Leiden, Brill, 1968.
- _____, *The resurrection motif in the hebrew Bible : Allusions or illusions ?*, dans *JBQ*, 30 (2002), p. 143-154.
- BRUEGGEMANN Walter, *1 & 2 Kings* (Smyth & Helwys Bible Commentary, 9), Macon, Smyth & Helwys, 2000.
- _____, *A brief moment for a one-person remnant (2 Kings 5,2-3)*, dans *BTB*, 31 (2001), p. 53-59.
- _____, *Testimony to otherwise : The witness of Elijah and Elisha*, Saint Louis, Chalice Press, 2001.
- BRUEGGEMANN Walter et HANKINS Davis, *The affirmation of prophetic power and deconstruction of royal authority in the Elisha narratives*, dans *CBQ*, 76 (2014), p. 58-76.
- BUIS Pierre, *Le livre des Rois* (Sources Bibliques), Paris, J. Gabalda, 1997.
- BÜRKI Micaël, *L'étoffe du prophète : Nouveau regard sur la vocation prophétique d'Élisée*, dans ID., DURAND J.-M. et RÖMER T. (éd.), *Comment devient-on prophète ? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011* (OBO, 265), Fribourg-Göttingen, Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 139-157.
- BURNETT Joel S., *Forty-two songs for Elohim : An Ancient Near Eastern organizing principle in the shaping of the elohistic psalter*, dans *JSOT*, 31 (2006), p. 81-101.
- _____, « *Going down* » to Bethel : *Elijah and Elisha in the theological geography of the deuteronomistic history*, dans *JBL*, 129 (2010), p. 281-297.
- BURNS John Barclay, *Why did the besieging army withdraw ? (II Reg 3,27)*, dans *ZAW*, 102 (1990), p. 187-194.
- CARLSON Richard A., *Élie à l'Horeb*, dans *VT*, 19 (1969), p. 416-439.
- _____, *Élisée, le successeur d'Élie*, dans *VT*, 20 (1970), p. 385-405.

- CARROLL Robert P., *Elijah-Elisha sagas : Some remarks on prophetic succession in ancient Israel*, dans VT, 19 (1969), p. 400-415.
- CHATMAN Seymour B., *Story and discourse : Narrative structure in fiction and film*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- CHILDS Brevard S., *On reading the Elijah narratives*, dans Int, 34 (1980), p. 128-137.
- CHISHOLM Robert B., *Israel's retreat and the failure of prophecy in 2 Kings 3*, dans Bib, 92 (2011), p. 70-80.
- COGAN Mordechai, *1 Kings : A new translation with introduction and commentary* (AB, 10), New Haven-Londres, Yale University Press, 2001.
- COGAN Mordechai et TADMOR Hayim, *2 Kings* (AB, 11), New Haven-Londres, Yale University Press, 1988.
- COGGINS Richard, *On kings and disguises*, dans JSOT, 16 (1991), p. 55-62.
- COHN Robert L., *The literary logic of 1 Kings 17–19*, dans JBL, 101 (1982), p. 333-350.
- _____, *Form and perspective in 2 Kings 5*, dans VT, 33 (1983), p. 171-184.
- _____, *Convention and creativity in the book of the Kings : The case of the dying monarch*, dans CBQ, 47 (1985), p. 603-616.
- _____, *Literary technique in the Jeroboam narrative*, dans ZAW, 97 (1985), p. 23-35.
- _____, *2 Kings* (BO), Collegeville, Liturgical Press, 2000.
- CONKLIN Blane, *Oath formulas in biblical hebrew* (LSAWS, 5), Winona Lake, Eisenbrauns, 2011.
- CONROY Charles, *Hiel between Ahab and Elijah-Elisha : 1 Kgs 16,34 in its immediate literary context*, dans Bib, 77 (1996), p. 210-218.
- COULOT Claude, *L'investiture d'Élisée par Élie (1 R 19,19-21)*, dans RevScRel, 57 (1983), p. 81-92.
- CRONAUER Patrick T., *The stories about Naboth the Jezreelite : A source, composition and redaction investigation of 1 Kings 21 and passages in 2 Kings 9* (LHB/OTS, 424), New York-Londres, T&T Clark International, 2005.
- CULLEY Robert C., *Studies in the structure of hebrew narrative* (Semeia.Sup), Philadelphia, Fortress Press, 1976.
- _____, *Punishment stories in the legends of the prophets* dans SPENCER R. A. (éd.), *Orientation by disorientation : Studies in literary criticism and biblical literary criticism presented in honor of William A. Beardslee* (PTMS, 35), Pittsburgh, The Pickwick Press, 1980, p. 167-181.
- DA CRUZ LEANDRO Carlos A., *Élie et Élisée, prophètes en transition ou collision ?*, dans DU VAL D'ÉPRÉMESNIL D. et al. (éd.), *Les transitions de vie : Théologie positive, spéculative et pratique* (ETE, 13), Zürich, Lit Verlag, 2017, p. 43-51.

- DHARAMRAJ Havilah, *A prophet like Moses ? A narrative-theological reading of the Elijah stories* (PBM), Milton Keynes, Paternoster, 2006.
- DI PEDE Elena, *Roboam et Jéroboam, héritiers de Salomon ? (1 R 12)*, dans LICHTERT C. et NOCQUET D. (éd.), *Le roi Salomon, un héritage en question : Hommage à Jacques Vermeylen* (LiRou, 33), Bruxelles, Lessius, 2008, p. 282-299.
- DIONNE Christian, *Le point sur les théories de la gestion des personnages*, dans LÉTOURNEAU P. et TABOT M. (éd.), *Et vous, qui dites-vous que je suis ? La gestion des personnages dans les récits bibliques* (Sciences Bibliques), Montréal, Médiaspaul, 2006, p. 11-45.
- DOOLAN HEINS Barbara, *From leprosy to shalom and back again : A discourse analysis of 2 Kings 5*, dans *OPTAT*, 2 (1988), p. 20-33.
- DORSEY David A., *The literary structure of the Old Testament : A commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids, Baker Books, 1999.
- DOZEMAN Thomas B., *The way of the man of God from Judah : True and false prophecy in the pre-deuteronomic legend of 1 Kings 13*, dans *CBQ*, 44 (1982), p. 379-393.
- ECO Umberto, *Lector in fabula : Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset 1985.
- _____, *Comment voyager avec un saumon : Nouveaux pastiches et postiches*, Paris, Grasset, 1997.
- EID Toni, *Le perturbateur d'Israël : Étude des deux théophanies sur le Carmel (1 R 18,17-45)*, Paris, Cerf, 2017.
- ELLUL Jacques, *The politics of God and the politics of man*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1972.
- EMERTON John A., *The house of Baal in 1 Kings 16,32*, dans *VT*, 47 (1997), p. 293-300.
- FELDT Laura, *The fantastic in religious narrative from Exodus to Elisha* (Bible World), Sheffield, Equinox, 2012.
- FETHEROLF Christina M., *Elijah's mantle : A sign of prophecy gone awry*, dans *JSOT*, 42 (2017), p. 199-212.
- FIRTH David G., *Backward masking : Implicit characterisation of Elijah in the Micaiah narrative*, dans *OTE*, 13 (2000), p. 174-185.
- FLANNERY Frances, « *Go back by the way you came* » : *An internal textual critique of Elijah's violence in 1 Kings 18-19*, dans KELLE B. E. et AMES F. R. (éd.), *Writing and reading war : Rhetoric, gender, and ethics in biblical and modern contexts* (SBLSS, 42), Leiden, Brill, 2008, p. 161-173.
- FOKKELMAN Jan P., *Narrative art and poetry in the books of Samuel : A full interpretation based on stylistic and structural analyses*, t. 2 : *The crossing fates (I Sam. 13-31 & II Sam. 1)* (SSN, 23), Assen, Van Gorcum, 1986.
- _____, *Comment lire le récit biblique : Une introduction pratique* (LiRou, 13), Bruxelles, Lessius, 2002.

- FORESTI Fabrizio, *Il rapimento di Elia al cielo*, dans *RivBib*, 31 (1983), p. 257-272.
- FREI Hans W., *The eclipse of biblical narrative : A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1974.
- FRETHERM Terence E., *Deuteronomic history* (IBT), Nashville, Abingdon Press, 1983.
- _____, *The suffering of God : An Old Testament perspective* (OBT, 14), Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- _____, *First and second Kings* (WeBC), Louisville, Westminster-John Knox Press, 2005.
- _____, *Repentance in the former prophets*, dans BODA M. J. et SMITH G. T. (éd.), *Repentance in christian theology*, Collegeville, Liturgical Press, 2006, p. 25-45.
- FRISCH Amos, *Shemaiah the prophet versus king Rehoboam : Two opposed interpretations of the schism (1 Kings 12,21-4)*, dans *VT*, 38 (1988), p. 466-467.
- _____, *Structure and its significance : The narrative of Solomon's reign (1 Kings 1-12,24)*, dans *JSOT*, 51 (1991), p. 3-14.
- _____, *The Exodus motif in 1 Kings 1-14*, dans *JSOT*, 25 (2000), p. 3-21.
- FRITZ Volkmar, *1 & 2 Kings* (CC), Minneapolis, Fortress Press, 2003.
- FUCHS Esther, *The literary characterization of the mothers and sexual politics in the hebrew Bible*, dans BACH A. (éd.), *Women in the hebrew Bible : A reader*, New York-Londres, Routledge, 1999, p. 127-140.
- GARSIEL Moshe, *From earth to heaven : A literary study of Elijah stories in the book of Kings*, Bethesda, CDL Press, 2014.
- GASS Erasmus, *Topographical considerations and redaction criticism in 2 Kings 3*, dans *JBL*, 128 (2009), p. 65-84.
- GASTER Theodor H., *Myth, legend and custom in the Old Testament : A comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*, 2 t., New York, Harper Torchbooks, 1975.
- GEORGE Christian et al., *Apprentissage*, dans *GDP*, p. 58-64.
- GIBERT Pierre, *Sichem et Béthel, sanctuaires d'Israel (Genèse 35,1-5)*, dans MACCHI J.-D. et RÖMER T. (éd.), *Jacob, commentaire à plusieurs voix de Gn 25-36 : Mélanges offerts à Albert de Pury* (MoBi(G), 44), Genève, Labor et Fides, 2001, p. 248-256.
- GILBERT Maurice, *Vrais et faux prophètes*, dans ID. (éd.), *Il a parlé par les prophètes : Thèmes et figures bibliques* (LiRou, 2), Bruxelles, Lessius, 1998, p. 169-189.
- GILMOUR Rachelle, *Juxtaposition and the Elisha cycle* (LHB/OTS, 594), Londres-New York, Bloomsbury, 2014.
- GINZBERG Louis, *Legends of the Jews : Bible times and characters*, t. 2 : *From Moses in the wilderness to Esther*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 2003, 2^e ed.

- GLOVER Neil, *Elijah versus the narrative of Elijah : The contest between the prophet and the Word*, dans *JSOT*, 30 (2006), p. 449-462.
- GOSSE Bernard, *La reconstruction de Jéricho en 1 Rois 16,34 dans le cadre de la rédaction des livres historiques*, dans *SJOT*, 7 (1993), p. 152-155.
- , *The 42 generations of the genealogy of Jesus in Matt 1,1-17, and the symbolism of number 42, curse or blessing, in the Bible and in Egypt*, dans *StBiSl*, 10 (2018), p. 142-151.
- GOTTWALD Norman K., *The plot structure of marvel or problem resolution stories in the Elijah-Elisha narratives and some musings on « sitz im leben »*, dans ID. (éd.), *The hebrew Bible in its social world and in ours* (SemeiaSt, 25), Atlanta, Scholars Press, 1993, p. 119-130.
- GRAY John, *I & II Kings : A commentary* (OTL), Londres, SCM Press, 1977, 3^e ed.
- GREGORY Russell, *Irony and the unmasking of Elijah*, dans HAUSER A. J. (éd.), *From Carmel to Horeb : Elijah in crisis* (JSOT.SS, 85), Sheffield, Almond Press, 1990, p. 91-170.
- GROSS Walter, *Lying prophet and disobedient man of God in 1 Kings 13 : Role analysis as an instrument of theological interpretation of an OT narrative text*, dans *Semeia*, 15 (1979), p. 97-135.
- HADJIEV Tchavdar, *The king and the reader : Hermeneutical reflections on 1 Kings 20–21*, dans *TynBul*, 66 (2015), p. 63-74.
- HALLEVY Raphael, *Man of God*, dans *JNES*, 17 (1958), p. 237-244.
- HAMILTON Jeffries M., *Caught in the nets of prophecy ? The death of king Ahab and the character of God*, dans *CBQ*, 56 (1994), p. 649-663.
- HAMORI Esther J., *The spirit of falsehood*, dans *CBQ*, 72 (2010), p. 15-30.
- HASEL Michael G., *The destruction of trees in the moabite campaign of 2 Kings 3,4-27 : A study in the laws of warfare*, dans *AUSS*, 40 (2002), p. 197-206.
- HAURET Charles, *Sacrifice*, dans *VThB*, c. 1163-1170.
- HAUSER Alan J., *Yahweh versus death : The real struggle in 1 Kings 17–19*, dans ID. (éd.), *From Carmel to Horeb : Elijah in crisis* (JSOT.SS, 85), Sheffield, Almond Press 1990, p. 9-89.
- HAYS J. Daniel, *Has the narrator come to praise Solomon or to bury him ? Narrative subtlety in 1 Kings 1–11*, dans *JSOT*, 28 (2003), p. 149-174.
- HELLER Roy L., *Power, politics, and prophecy : The character of Samuel and the deuteronomistic evaluation of prophecy* (LHB/OTS, 440), New York-Londres, T&T Clark International, 2006.
- , *The characters of Elijah and Elisha and the deuteronomic evaluation of prophecy : Miracles and manipulation* (LHB/OTS, 671), Londres, Bloomsbury Publishing, 2018.
- HENS-PIAZZA Gina, *1–2 Kings* (AOTC), Nashville, Abingdon Press, 2006.

- HEPNER Gershon, *Three's a crowd in Shunem : Elisha's misconduct with the Shunammite reflects a polemic against prophetism*, dans ZAW, 122 (2010), p. 387-400.
- HERION Gary A., *Wrath of God (OT)*, dans ABD, t. 6, p. 989-996.
- HOBBS T. Raymond, *2 Kings 1 and 2 : Their unity and purpose*, dans SR, 13 (1984), p. 327-334.
- _____, *2 Kings* (WBC, 13), Dallas, Word Books, 1985.
- _____, *Man, woman, and hospitality (2 Kings 4,8-36)*, dans BTB, 23 (1993), p. 91-100.
- HOLDER John, *The presuppositions, accusations and threats of 1 Kings 14,1-18*, dans JBL, 107 (1988), p. 27-38.
- HORNE Thomas H., *An introduction to the critical study and the knowledge of the Holy Scriptures*, 4 t., Londres, Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1856, 10^e ed.
- HRUBY Kurt, *Perspectives rabbiniques sur le miracle*, dans LÉON-DUFOUR X. (éd.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu, 16), Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 73-93.
- HUTTON Rodney R., *Magic or street-theater ? The power of the prophetic word*, dans ZAW, 107 (1995), p. 247-260.
- IRWIN Brian P., *The curious incident of the boys and the bears : 2 Kings 2 and the prophetic authority of Elisha*, dans TynBul, 67 (2016), p. 23-35.
- JASSEN Alex P., *Mediating the divine : Prophecy and revelation in the dead sea scrolls and second temple Judaism* (STDJ, 68), Leiden, Brill, 2007.
- JONES Gwilym H., *1 and 2 Kings*, 2 t. (NCB), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1984.
- JOÜON Paul, *Locutions hébraïques*, dans Bib, 3 (1922), p. 53-74.
- _____, *Notes philologiques sur le texte hébreu de 2 Rois 3,10 ; 3,13 ; 4,12 ; 4,17 ; 4,35 ; 5,6 ; 5,10 ; 5,11 ; 5,25 ; 8,6 ; 9,11 ; 9,30-31 ; 10,15 ; 10,25 ; 15,19 ; 15,29 ; 17,7 ; 22,16,18*, dans Bib, 10 (1929), p. 53-61.
- JOUE Vincent, *Pour une analyse de l'effet-personnage*, dans Littérature, 85 (1992), p. 103-111.
- _____, *Le lecteur et ses doubles*, dans BURNET R., LUCIANI D. et VAN OYEN G. (éd.), *Le lecteur : Sixième colloque international du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (BETL, 273), Louvain, Peeters, 2015, p. 3-18.
- KALMANOFSKY Amy, *Women of God : Maternal grief and religious response in 1 Kings 17 and 2 Kings 4*, dans JSOT, 36 (2011), p. 55-74.
- KIM Jean K., *Reading and retelling Naaman's story (2 Kings 5)*, dans JSOT, 30 (2005), p. 49-61.
- KIM Sang-jin, *The literary and the theological functions of the miracle narratives associated with Moses/Joshua and Elijah/Elisha*, Dallas, Dallas Theological Seminary, 2008.

- KISSLING Paul J., *Reliable characters in the primary history : Profiles of Moises, Joshua, Elijah and Elisha* (JSOT.SS, 224), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- KLAUS Nathan, *Pivot patterns in the former prophets* (JSOT.SS, 247), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- KNOPPERS Gary N., *Two nations under God : The deuteronomistic history of Solomon and the dual monarchies*, t. 1 : *The reign of Solomon and the rise of Jeroboam* (HSM, 52), Atlanta, Scholars Press, 1993.
- , *Two nations under God : The deuteronomistic history of Solomon and the dual monarchies*, t. 2 : *The reign of Jeroboam, the fall of Israel, and the reign of Josiah* (HSM, 53), Atlanta, Scholars Press, 1994.
- , *Aaron's calf and Jeroboam's calves*, dans FRANKE C. A. et al. (éd.), *Fortunate the eyes that see : Essays in honor of David Noel Freedman in celebration of his seventieth birthday*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1995, p. 92-104.
- LACASSE Nathalie, *Élie, le prophète qui voulait mourir*, dans *Scriptura*, 9 (2007), p. 69-78.
- LAMB David T., « *A prophet instead of you* » (1 Kings 19,16) : *Elijah, Elisha and prophetic succession*, dans DAY J. (éd.), *Prophecy and prophets in ancient Israel : Proceedings of the Oxford Old Testament seminar* (LHB/OTS, 531), New York-Londres, T&T Clark International, 2010, p. 172-187.
- LANG Bernhard, *Monotheism and the prophetic minority : An essay in biblical history and sociology* (SWBAS, 1), Sheffield, The Almond Press, 1983.
- LARIVAILLE Paul, *L'analyse (morpho) logique du récit*, dans *Poétique*, 19 (1974), p. 368-388.
- LASINE Stuart, *Reading Jeroboam's intentions : Intertextuality, rhetoric, and history in 1 Kings 12*, dans FEWELL D. N. (éd.), *Reading between texts : Intertextuality and the hebrew Bible* (LCBI), Louisville, Westminster-John Knox Press, 1992, p. 133-152.
- , « *Go in peace* » or « *go to hell* » ? *Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5*, dans *SJOT*, 25 (2011), p. 3-28.
- , *Weighing hearts : Character, judgment, and the ethics of reading the Bible* (LHB/OTS, 568), New York-Londres, T&T Clark International, 2012.
- , *Holy men in space*, dans OKLAND J., DE VOS J. C. et WENELL K. J. (éd.), *Constructions of space III : Biblical spatiality and the sacred* (LHB/OTS, 540), Londres, Bloomsbury Publishing, 2016, p. 3-22.
- LEEB Carolyn S., *Away from the father's house : The social location of the na'ar and na'arah in ancient Israel* (JSOT.SS, 301), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- LEMKE Werner E., *The way of obedience : 1 Kings 13 and the structure of the deuteronomistic history*, dans ID., CROSS F. M. et MILLER P. D., Jr. (éd.), *Magnalia Dei, the mighty acts of God : Essays on the Bible and archaeology in memory of G. Ernest Wright*, New York, Doubleday, 1976, p. 301-326.

- LÉON-DUFOUR Xavier, *Approches diverses du miracle*, dans ID. (éd.), *Les miracles de Jesus selon le nouveau testament* (Parole de Dieu), Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 11-44.
- LEVENSON Jon D., *The man of God performs resurrection*, dans ID. (éd.), *Resurrection and the restoration of Israel : The ultimate victory of the God of life*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2006, p. 123-132.
- LEVINE Nachman, *Twice as much of your spirit : Pattern, parallel and paronomasia in the miracles of Elijah and Elisha*, dans *JSOT*, 85 (1999), p. 25-46.
- LICHT Jacob, *Storytelling in the Bible*, Jérusalem, Magnes Press, 1986.
- LICHTERT Claude, *D'un songe à l'autre*, dans ID. et NOCQUET D. (éd.), *Le roi Salomon, un héritage en question : Hommage à Jacques Vermeylen* (LiRou, 33), Bruxelles, Lessius, 2008, p. 261-281.
- LINDARS Barnabas, *Elijah, Elisha and the gospel miracles*, dans MOULE C. F. D. (éd.), *Miracles : Cambridge studies in their philosophy history*, Londres, A. R. Mowbray, 1965, p. 61-79.
- LIPÍŃSKI Edward, מַלְאָכִים, dans *TDOT*, t. 8, p. 291-296.
- LONG Burke O., *Social setting for prophetic miracle stories*, dans *Semeia*, 3 (1975), p. 46-63.
- _____, *1 King with an introduction to historical literature* (FOTL, 9), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1984.
- _____, *Historical narrative and the fictionalizing imagination*, dans *VT*, 35 (1985), p. 405-416.
- _____, *Framing repetitions in biblical historiography*, dans *JBL*, 106 (1987), p. 385-399.
- _____, *A figure at the gate : Readers, reading, and biblical theologians*, dans TUCKER G. M., WILSON R. R. et PETERSEN D. L. (éd.), *Canon, theology, and Old Testament interpretation : Essays in honor of Brevard S. Childs*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 166-186.
- _____, *2 Kings* (FOTL, 10), Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1991.
- _____, *The Shunammite woman : In the shadow of the prophet ?*, dans *BibRev*, 7 (1991), p. 12-19.
- LONG JR. Jesse C., *Unfulfilled prophecy or divine deception ? A literary reading of 2 Kings 3*, dans *SCJ*, 7 (2004), p. 101-117.
- _____, *Elisha's deceptive prophecy in 2 Kings 3 : A response to Raymond Westbrook*, dans *JBL*, 126 (2007), p. 168-171.
- LONG JR. Jesse C. et SNEED Mark, *'Yahweh has given these three kings into the hand of Moab' : A socio-literary reading of 2 Kings 3*, dans KALTNER J. et STULMAN L. (éd.), *Inspired speech : Prophecy in the Ancient Near East : Essays in honour of Herbert B. Huffmon* (JSOT.SS, 378), New York-Londres, T&T Clark International, 2004, p. 253-275.
- LUNDBOM Jack R., *Elijah's chariot ride*, dans *JJS*, 24 (1973), p. 39-50.

- MAEIJER Floor, *Elisha as a second Elijah in the period of the prophetic actions against the Baal policy of the house of Ahab (I Kings 16,29–II Kings 11,20) : Excerpta ex dissertatione ad doctoratum in Pontificium Institutum Biblicum (Roma)*, Apeldoorn, s.n., 1989.
- MARCUS David, *From Balaam to Jonah : Anti-prophetic satire in the hebrew Bible* (BJS, 301), Atlanta, Scholars Press, 1995.
- MARGUERAT Daniel et BOURQUIN Yvan, *Pour lire les récits bibliques : Initiation à l'analyse narrative*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2009, 4^e éd.
- MASSON Michel, *Élie ou l'appel du silence*, Paris, Cerf, 1992.
- MCKENZIE Steven L., *The prophetic history and the redaction of Kings*, dans *HAR*, 9 (1985), p. 203-220.
- _____, *1 Kings 16–2 Kings 16* (IECOT), Stuttgart, W. Kohlhammer, 2019.
- MEAD James K., *Kings and prophets, donkeys and lions : Dramatic shape and deuteronomistic rhetoric in 1 Kings 13*, dans *VT*, 49 (1999), p. 191-205.
- MENN Esther, *Child characters in biblical narratives : The young David (1 Samuel 16–17) and the little Israelite servant girl (2 Kings 5,1-19)*, dans BUNGE M. J. (éd.), *Child in the Bible*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2008, p. 324-352.
- MERCER Mark K., *Elisha's unbearable curse : A study of 2 Kings 2,23-25*, dans *AJET*, 21 (2002), p. 165-198.
- MESSNER Richard G., *Elisha and the bears*, dans *Grace Journal*, 3 (1962), p. 12-24.
- MILLER Geoffrey D., *Intertextuality in Old Testament research*, dans *CBR*, 9 (2011), p. 283-309.
- _____, *The wiles of the Lord : Divine deception, subtlety, and mercy in I Reg 22*, dans *ZAW*, 126 (2014), p. 45-58.
- MILLER Joseph H., *Reading narrative*, Norman, University of Oklahoma Press, 1998.
- MONTGOMERY James A., *The book of Kings* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1951.
- MOORE Rick D., *God saves : Lessons from the Elisha stories* (JSOT.SS, 95), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.
- MORSCHAUSER Scott, *A « diagnostic » note on the « great wrath upon Israel » in 2 Kings 3,27*, dans *JBL*, 129 (2010), p. 299-302.
- MULLEN E. Theodore, *The sins of Jeroboam : A redactional assessments*, dans *CBQ*, 49 (1987), p. 212-232.
- NA'AMAN Nadav, *Prophetic stories as sources for the histories of Jehoshaphat and the Omrides*, dans *Bib*, 78 (1997), p. 153-173.
- _____, *Royal inscription versus prophetic story : Mesha's rebellion according to biblical and moabite historiography*, dans GRABBE L. L. (éd.), *Ahab agonistes : The rise and fall of the Omri dynasty* (LHB/OTS, 421), Leiden, Brill, 2007, p. 145-183.

- NELSON Richard D., *The anatomy of the book of Kings*, dans *JSOT*, 40 (1988), p. 39-48.
- _____, *The historical books* (IBT), Nashville, Abingdon Press, 1998.
- _____, *First and second Kings* (IBC), Louisville, Westminster-John Knox Press, 2012.
- NEPI Antonio, *La stanza del figlio : La sunamita converte Eliseo (2 Re 4,8-37)*, dans D'AGOSTINO M. (éd.), *Storie di re e profeti* (Parole di vita, 7), Padoue, Messaggero, 2015, p. 263-271.
- _____, *Il mantello e la stanza, l'olio e la strada : Incontri e simboli di fraternità con il profeta Eliseo* (Ascolto orante della Parola), Padoue, Messaggero, 2019.
- NGAN Lai L. E., *2 Kings 5*, dans *RevExp*, 94 (1997), p. 589-597.
- NOBILE Marco, *1-2 Re : Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici : Primo Testamento, 9), Milan, Paoline, 2010.
- NOCQUET Dany, *Le « livret noir de Baal » : La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l'ancien Israël* (Actes et recherches), Genève, Labor et Fides, 2004.
- O'BRIEN David P., « *Is this the time to accept... ?* » (2 Kings 5,26b) : *Simply moralizing (LXX) of an ominous forboding of Yahweh's rejection of Israel (MT) ?*, dans *VT*, 46 (1996), p. 448-457.
- O'BRIEN Mark A., *The portrayal of prophets in 2 Kings 2*, dans *ABR*, 46 (1998), p. 1-16.
- OLLEY John W., *YHWH and his zealous prophet : The presentation of Elijah in 1 and 2 Kings*, dans *JSOT*, 80 (1998), p. 25-51.
- OVERHOLT Thomas W., *Seeing is believing : The social setting of prophetic acts of power*, dans *JSOT*, 23 (1982), p. 3-31.
- _____, *Cultural anthropology and the Old Testament* (GBSOT), Minneapolis, Fortress Press, 1996.
- _____, *Interpreting Elijah and Elisha*, dans ID. (éd.), *Cultural anthropology and the Old Testament* (GBSOT), Minneapolis, Fortress Press, 1996, p. 24-68.
- PAKKALA Juha, *God's word omitted : Omissions in the transmission of the hebrew Bible* (FRLANT, 251), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- PARK Hye K., *Why not her ? A form and literary-critical interpretation of the named and unnamed women in the Elijah and Elisha narratives* (StBL, 164), New York, Peter Lang, 2015.
- PARKER B. Simon, *Stories in Scripture and inscriptions : Comparative studies on narratives in northwest semitic inscriptions and the hebrew Bible*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1997.
- PARKER Julie F., *Valuable and vulnerable : Children in the hebrew Bible, especially the Elisha cycle* (BJS, 355), Providence, Brown Judaic Studies, 2013.
- PARZEN Herbert, *The prophets and the Omri dynasty*, dans *HTR*, 33 (1940), p. 69-96.

- PAYNTER Helen, *Reduced laughter : Seriocomic features and their functions in the book of Kings* (BiInS, 142), Leiden, Brill, 2016.
- PETERSEN David L., *The roles of Israel's prophets* (JSOT.SS, 17), Sheffield, JSOT Press, 1981.
- PLATE S. Brent et RODRIGUEZ MANGUAL Edna M., *The gift that stop giving : Hélène Cixous's 'gift' and the shunammite woman*, dans *BibInt*, 7 (1999), p. 113-132.
- POPKO Łukasz, פִּי־שְׁנַיִם in 2 Kgs 2,9 as a metaphor of double speech, dans *RB*, 125 (2018), p. 353-374.
- POWELL Mark A., *What is narrative criticism ? A new approach to the Bible*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1990.
- PROVAN Iain W., *1 and 2 Kings* (NIBC, 7), Peabody, Hendrickson Publishers, 1995.
- RABATEL Alain, *Points de vue et représentations du divin dans 1 Samuel 17,4-51*, dans RRENAB (éd.), *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue : Actes du III^e colloque international du réseau de recherche en narrativité biblique, Paris, 8-10 juin 2006*, Paris, Cerf, 2007, p. 15-55.
- REINHARTZ Adele, « Why ask my name ? » *Anonymity and identity in biblical narrative*, New York, Oxford University Press, 1998.
- RENTERÍA Tamis H., *The Elijah/Elisha stories : A socio-cultural analysis of prophets and people in ninth-century BCE Israel*, dans COOTE R. B. (éd.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective* (SemeiaSt, 22), Atlanta, Scholars Press, 1992, p. 75-126.
- RICE Gene, *Elijah's requirement for prophetic leadership (2 Kings 2,1-18)*, dans *JRT*, 59 (2007), p. 1-12.
- _____, *A great woman of ancient Israel (2 Kings 4,8-37 ; 8,1-6)*, dans *JRT*, 60 (2008), p. 69-85.
- RIMMON-KENAN Shlomith, *Narrative fiction : Contemporary poetics*, Londres-New York, Routledge, 1983.
- ROBERTS Kathryn L., *God, prophet, and king : Eating and drinking on the mountain in First Kings 18,41*, dans *CBQ*, 62 (2000), p. 632-644.
- ROBINSON Bernard P., *Elijah at Horeb, 1 Kings 19,1-18 : A coherent narrative ?*, dans *RB*, 98 (1991), p. 513-536.
- ROBINSON Joseph, *The second book of Kings* (CBCOT), Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- ROBKER Jonathan M., *Satire and the king of Aram*, dans *VT*, 61 (2011), p. 646-656.
- ROCQUET Claude-Henri, *Élie ou la conversion de Dieu*, Paris, Lethielleux, 2003.
- ROFÉ Alexander, *The classification of the prophetic stories*, dans *JBL*, 89 (1970), p. 427-440.
- _____, *The prophetic stories : The narratives about the prophets in the hebrew Bible, their literary types and history*, Jérusalem, Magnes Press, 1988.

- RÖMER Thomas, *Yhwh peut-il changer d'avis ? Arbitraire, colère, repentir, compassion divins dans la Bible hébraïque*, dans ID., DURAND J.-M. et MARTI L. (éd.), *Colères et repentirs divins : Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013* (OBO, 278), Fribourg-Göttingen, Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, p. 313-324.
- RONCACE Mark, *Elisha and the woman of Shunem : 2 Kings 4,8-37 and 8,1-6 read in conjunction*, dans *JSOT*, 91 (2000), p. 109-127.
- ROSSIER François, *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque : L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu* (OBO, 152), Fribourg, Éditions Universitaires, 1996.
- SABOURIN Léopold, *Les miracles de l'Ancient Testament*, dans *BTB(F)*, 1 (1971), p. 235-270.
- SATTERTHWAITE Philip E., *The Elisha narratives and the coherence of 2 Kings 2-8*, dans *TynBul*, 49 (1998), p. 1-28.
- SAVRAN George W., *1 and 2 Kings*, dans ALTER R. et KERMODE F. (éd.), *The literary guide to the Bible*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 146-164.
- _____, *Telling and retelling : Quotation in biblical narrative*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- SCHARBERT Joseph, ללך, dans, *TDOT*, t. 13, p. 37-44.
- SCHIPPER Jeremy, *Parables and conflict in the hebrew Bible*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- SERAFINI Filippo, *Hiel di Betel e la profezia di Giosuè : Una nota marginale ?*, dans BENZI G., BONARINI M. et SCAIOLA D. (éd.), *La profezia tra l'uno e l'altro Testamento : Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo 75° compleanno* (AnBibSt, 4), Rome, G&B Press, 2015, p. 71-80.
- SHEMESH Yael, *Elisha and the miraculous jug of oil (2 Kgs 4,1-7)*, dans *JHS*, 8 (2008), p. 1-18, en ligne : http://www.jhsonline.org/Articles/article_81.pdf (consulté le 05 mai 2015).
- _____, *The Elisha stories as saint's legends*, dans *JHS*, 8 (2008), p. 1-41, en ligne : http://www.jhsonline.org/Articles/article_82.pdf (consulté le 05 mai 2015).
- SHIELDS Mary E., *Subverting a man of God, elevating a woman : Role and power reversals in 2 Kings 4*, dans *JSOT*, 58 (1993), p. 59-69.
- DIAS DA SILVA Cássio M., *A careca de Élisau, os moleques e as ursas*, dans *PerTeol*, 39 (2007), p. 379-386.
- SIMON Uriel, *1 Kings 13 : A prophetic sign-denial and persistence*, dans *HUCA*, 47 (1976), p. 81-117.
- _____, *Minor characters in biblical narrative*, dans *JSOT*, 15 (1990), p. 11-19.

- _____, *Elisha and the woman of Shunem : The miracle worker needs guidance from the beneficiary of his miracle*, dans ID. (éd.), *Reading prophetic narratives*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 227-262; notes p. 325-329.
- SKA Jean-Louis, « Nos pères nous ont raconté » : *Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Evangile, 155), Paris, Cerf, 2011.
- SLAGER Donald, *Where is the wealthy lady of Shunem in 2 Kings 4,11-17 ?*, dans *BT*, 59 (2008), p. 198-201.
- SONNET Jean-Pierre, *L'analyse narrative des récits bibliques*, dans BAUKS M. et NIHAN C. (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (MoBi(G), 61), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 47-94.
- SPRINKLE Joe M., *Deuteronomic « just war » (Deut 20,10-20) and 2 Kings 3,27*, dans *ZAR*, 6 (1999), p. 285-301.
- STACEY David, *Prophetic drama in the Old Testament*, Londres, Epworth, 1990.
- STERN Philip D., *The herem in 1 Kgs 20,42 as an exegetical problem*, dans *Bib*, 71 (1990), p. 43-47.
- _____, *The biblical herem : A window on Israel's religious experience* (BJS, 211), Atlanta, Scholars press, 1991.
- STERNBERG Meir, *The poetics of biblical narrative : Ideological literature and the drama of reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- SWEENEY Marvin A., *I & II Kings : A commentary* (OTL), Louisville, Westminster-John Knox Press, 2007.
- _____, *Prophets and priests in the deuteronomistic history : Elijah and Elisha*, dans JACOBS M. R. et PERSON R. F. (éd.), *Israelite prophecy and the deuteronomistic history : Portrait, reality, and the formation of a history* (SBLAIL, 14), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, p. 35-50.
- SWINBURNE Richard, *The concept of miracle* (NSPR), Londres, Palgrave Macmillan, 1970.
- TALSTRA Eep, *The truth and nothing but the truth : Piety, prophecy, and the hermeneutics of suspicion in 1 Kings 22*, dans VAN RUITEN J. et DE VOS J. C. (éd.), *The land of Israel in Bible, history, and theology : Studies in honour of Ed Noort* (VTSup, 124), Leiden, Brill, 2009, p. 355-371.
- TAYLOR John B., *Ezekiel* (TOTC), Nottingham, InterVarsity Press, 1969.
- THIEL John E., ערך, dans *TDOT*, t. 13, p. 175-180.
- THOMASSET Alain, *Personnages bibliques et 'formation' éthique des lecteurs*, dans FOCANT C. et WÉNIN A. (éd.), *Analyse narrative et Bible : Deuxième colloque international du RRENAB*, Louvain-la-Neuve, avril 2004 (BETL, 191), Louvain, Peeters, 2005, p. 73-94.

- TIEMEYER Lena-Sofia, *Prophecy as a way of cancelling prophecy : The strategic uses of foreknowledge*, dans ZAW, 117 (2005), p. 329-350.
- TODOROV Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique* (Poétique), Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- TUELL Steven, *Ezekiel* (UBOT), Grand Rapids, Baker Books, 2012.
- TURIOT Cécile, *La guérison de Naaman : Analyse du texte de 2 Rois 5, versets 1 à 27*, dans *Sémiotique et Bible*, 16 (1979), p. 8-32.
- VAN WIERINGEN A. L. H. M., *The literary function of the Joshua-reference in 1 Kings 16,34*, dans NOORT E. (éd.), *The book of Joshua* (BETL, 250), Louvain, Peeters, 2012, p. 501-508.
- VAN WINKLE D. W., *1 Kings 12,25–13,34 : Jeroboam's cultic innovations and the man of God from Judah*, dans VT, 46 (1996), p. 101-114.
- VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire* (Points, 226), Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- VOGELS Walter, *Les prophètes et la division du royaume*, dans SR, 8 (1979), p. 15-26.
- VON RAD Gerhard, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2 : *Théologie des traditions prophétiques d'Israël* (Nouvelle série théologique, 19), Genève, Labor et Fides, 1967.
- _____, *La teología deuteronomística de la historia en los libros de los Reyes*, dans ID. (éd.), *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sigueme, 1976, p. 177-189.
- _____, *Naaman : A critical retelling*, dans ID. (éd.), *God at work in Israel*, Nashville, Abingdon Press, 1980, p. 47-57.
- WALFISH Ruth, *Ruth and Elisha : A comparative study*, dans JBQ, 41 (2013), p. 236-242.
- WALSH Jerome T., *Elijah*, dans ABD, t. 2, p. 463-466.
- _____, *The contexts of 1 Kings 13*, dans VT, 39 (1989), p. 355-370.
- _____, *Methods and meanings : Multiple studies of 1 Kings 21*, dans JBL, 111 (1992), p. 193-211.
- _____, *1 Kings* (BO), Collegeville, Liturgical Press, 1996.
- _____, *Style and structure in biblical hebrew narrative*, Collegeville, Liturgical Press, 2001.
- _____, *Ahab : The construction of a king* (Interfaces), Collegeville, Liturgical Press, 2006.
- WAY Kenneth C., *Animals in the prophetic world : Literary reflections on Numbers 22 and 1 Kings 13*, dans JSOT, 34 (2009), p. 47-62.
- WEISMAN Ze'ev, *The personal spirit as imparting authority*, dans ZAW, 93 (1981), p. 225-234.
- WÉNIN André, *Élie et son Dieu (1 Rois 17–19)* (Horizons de la foi, 50), Bruxelles, Connaître la Bible, 1989.

- _____, *Les nouvelles lectures synchroniques : Une chance pour le texte ?*, dans NIEUVIARTS J. et DEBERGÉ P. (éd.), *Les nouvelles voies de l'exégèse : en lisant le Cantique des cantiques. XIXe congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible, Toulouse, septembre 2001* (LeDiv, 190), Paris, Cerf, 2002, p. 247-275.
- _____, *Le serpent, le taurillon et le Baal : Variations sur l'idolâtrie dans le premier Testament*, dans RTL, 34 (2003), p. 27-42.
- _____, *Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique*, dans ID. et FOCANT C. (éd.), *Analyse narrative et Bible : Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (BETL, 191), Louvain, Peeters, 2005, p. 43-71.
- _____, *Cohérence narrative de 2 Rois 3 : Une réponse à Jesús Asurmendi*, dans BibInt, 14 (2006), p. 444-455.
- _____, *Le « point de vue raconté », une catégorie utile pour étudier les récits bibliques ? L'exemple du meurtre d'Églôn par Éhud (Jdc 3,15-26a)*, dans ZAW, 120 (2008), p. 14-27.
- _____, *Connaître le dessein de Dieu : Enquête narrative sur la position privilégiée du prophète en 1 S-1 R*, dans ID., PASQUIER A. et MARGUERAT D. (éd.), *L'intrigue dans le récit biblique : Quatrième colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 Mai-1^{er} Juin 2008* (BETL, 237), Louvain, Peeters, 2010, p. 115-126.
- _____, *De surprise en surprise : L'exemple de 1 S 9,1-18*, dans ID. et VAN OYEN G. (éd.), *La surprise dans la Bible : Hommage à Camille Focant* (BETL, 247), Louvain, Peeters, 2012, p. 33-49.
- _____, *Elia e la vedova di Sarepta (1 R 17,8-6)*, dans BENZI G., BONARINI M. et SCAIOLA D. (éd.), *La profezia tra l'uno e l'altro Testamento : Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo 75° compleanno* (AnBibSt, 4), Rome, G&B Press, 2015, p. 45-55.
- _____, *Relecture et tension narrative : Considérations à partir de trois passages de 1 Samuel*, dans BURNET R., LUCIANI D. et VAN OYEN G. (éd.), *Le lecteur : Sixième colloque international du RRENAB, Université catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (BETL, 273), Louvain, Peeters, 2015, p. 295-307.
- WESTBROOK Raymond, *Elisha's true prophecy in 2 King 3*, dans JBL, 124 (2005), p. 530-532.
- _____, *Law in Kings*, dans HALPERN B. et LEMAIRE A. (éd.), *The books of Kings : Sources, composition, historiography and reception* (VTSup, 129), Leiden, Brill, 2010, p. 445-466.
- WILLIAMS James G., *Women recounted : Narrative thinking and the God of Israel* (BLS, 6), Sheffield, Almond Press, 1982.
- WILLIAMS Peter J., *Lying spirits sent by God ? The case of Micaiah's prophecy*, dans HELM P. et TRUEMAN C. (éd.), *The trustworthiness of God : Perspectives on the nature of Scripture*, Leicester, Apollos, 2002, p. 58-66.
- WISEMAN Donald J., *1 and 2 Kings : An introduction and commentary* (TOTC, 9), Nottingham, InterVarsity Press, 1993.

- WOODS Fred E., *Elisha and the children : The question of accepting prophetic succession*, dans *BYU Stud*, 32 (1992), p. 47-58.
- WRAY BEAL Lissa M., *1 and 2 Kings* (AOT, 9), Downers Grove, InterVarsity Press, 2014.
- WRIGHT David P. et JONES Richard N., *Leprosy*, dans, *ABD*, t. 4, p. 277-282.
- YARON Reuven, *Ka'eth hayyah and koh lehay*, dans *VT*, 12 (1962), p. 500-501.
- YATES Gary E., *The motif of life and death in the Elijah-Elisha narratives and its theological significance in 1 Kings 17–2 Kings 13*, dans *Faculty Publications and Presentations*, 12 (2008), en ligne : http://digitalcommons.liberty.edu/its_fac_pubs/12 (consulté le 15 janvier 2016).
- ZAKOVITCH Yair, *The concept of the miracle in the Bible*, Tel-Aviv, MOD Books, 1991.
- ZANELLA Francesco, *The lexical field of the substantives of « gift » in ancient hebrew* (SSN, 54), Leiden, Brill, 2010.
- ZIEGLER Yael, *Promises to keep : The oath in biblical narrative* (VTSup, 120), Leiden, Brill, 2008.
- ZIMMERLI Walter, *The message of the prophet Ezekiel*, dans *Int*, 23 (1969), p. 131-157.
- ZIOLKOWSKI Eric J., *The bad boys of Bethel : Origin and development of a sacrilegious type*, dans *HR*, (1991), p. 331-358.
- ZUCKER David J., *Elijah and Elisha : Moses and Joshua*, dans *JBQ*, 40 (2012), p. 225-230.
- _____, *Elijah and Elisha : Similarities and differences*, dans *JBQ*, 41 (2013), p. 19-23.

INDEX BIBLIQUE

Genèse

4,10.....	91
17,21.....	105
18,4.....	13
18,10.....	105
18,14.....	105
19,26.....	70
26,26-29.....	61
27,37.....	93
33,11.....	141
35,10.....	24
43,33.....	152

Exode

1-15.....	46
2,11-15.....	182
3,5.....	183
3,14-15.....	61
3,20.....	14
4,25.....	109
7,9.....	14
7,19-21.....	84
8,8.....	91
9,14.....	65
12.....	183
14.....	65
14,10.....	91
14,15.....	91
14,16.....	182
14,25.....	46
15,11.....	14
15,23-25.....	183
15,25.....	91
16.....	183
18,1-12.....	141
20,3-4.....	65
20,5.....	124, 148
20,24.....	143
21,32.....	47
24,4-11.....	39
24,13.....	182
25,10-22.....	24
28,35.....	164
30,32.....	94
32,4.....	24
32,8.....	24
33,7-11.....	24
33,11.....	182
33,22.....	182

Lévitique

2,13.....	70
13,40.....	76
14,1-9.....	136
14,8-9.....	75
14,34.....	129
21,5.....	76
23,20.....	120

25,23-34.....	49
25,8-17.....	49
26,22.....	79
29,18.....	76

Nombres

1,50.....	164
4,19-20.....	101
6,9-18.....	75
8,7.....	75
9,25.....	148
11.....	183
11,2.....	91
11,25.....	61
11,28.....	182
12.....	183
12,10-15.....	129
12,13.....	91
13.....	183
16,3.....	74
16,24.....	73
16,27.....	73
18,19.....	70
22.....	27
23,19.....	110
27,1-11.....	49
27,22-23.....	61

Deutéronome

3,24.....	14
5,8-9.....	25
6,11.....	148
8,8.....	148
9,12-16.....	25
10,8.....	164
10,17-18.....	92
10,21.....	14
11,3.....	14
11,13-14.....	40
12,1-28.....	25
13,7.....	51
18,15.....	183
18,18.....	183
18,20.....	87
20.....	48
20,16-18.....	48
20,19.....	84
21,17.....	165
24,8-9.....	129
27,19.....	92
28,16.....	29
28,26.....	29
28,27.....	129
28,35.....	129
28,40.....	94
28,68.....	51
29,22.....	70
30,15-20.....	183

31,7-8.....	182
33,1.....	167
Josué	
1,1.....	182
2.....	183
5,10-13.....	183
6-7.....	48
6,17-19.....	48
6,20.....	46
6,24.....	34, 71
7.....	54
14,6.....	167
15.....	183
15,19.....	141
24,13.....	148
25,15.....	51
Juges	
1,15.....	141
2,13-14.....	50
3,7-8.....	50
4,2.....	50
9,45.....	70
10,6-7.....	50
12,6.....	79
13,6.....	167
16,17.....	76
19,4.....	100
Ruth	
2,10.....	113
3,3.....	94
3,8.....	109
4,1-10.....	49
1 Samuel	
1,4.....	100
5,1-5.....	21
7,3.....	140
7,5-16.....	64
7,11-16.....	64
8,14-17.....	148
9,15.....	110
10,2.....	93
10,5-7.....	166
12,9-10.....	50
14,1.....	100
15,27-28.....	20
17,6.....	109
17,34-37.....	79
17,37.....	79
17,42-43.....	77
17,45.....	54
17,51.....	147
18,23.....	83
20,3.....	111
25,23.....	113
25,24.....	109
25,26.....	111
25,27.....	141
26,18.....	43
28.....	28
29,8.....	43
30,26.....	141

2 Samuel

2,27.....	73
3,28-29.....	129
7,5-16.....	156
7,13-15.....	156
7,14.....	152
7,23.....	14
10,4.....	76
12,1-4.....	147
12,9.....	29
12,20.....	94
13,26.....	125
14,4.....	113
14,25-26.....	76
15,21.....	111
17,8.....	78
19,21.....	20

1 Rois

1-2.....	18, 19
1-10.....	17, 156
1,1-11,25.....	18
1,1-22,40.....	17
1,10.....	14
1,12.....	14
1,16.....	113
2,1-9.....	61
2,3-4.....	64
2,10-11.....	19
2,19.....	179
3-10.....	18
3,1-15.....	19
3,2-3.....	18
3,5.....	159
3,5-14.....	17
3,5-15.....	18
3,13-14.....	104
6,11-12.....	17
8,25-26.....	64
8,33.....	140
9,1-9.....	18
9,2-9.....	17
9,4-5.....	64
11,1-10.....	17, 18, 156
11,1-13.....	19, 21
11,1-12,24.....	19
11,4-6.....	50
11,4-8.....	64
11,11.....	17, 20
11,11-13.....	16, 17, 18, 64, 156
11,14.....	20
11,14-25.....	17, 18, 156
11,23.....	20
11,26.....	18, 21
11,26-28.....	19, 20
11,26-40.....	17, 156
11,26-14,20.....	19
11,28.....	20
11,29-39.....	23, 24, 156, 160
11,29-40.....	19, 20
11,31.....	159
11,31-33.....	20
11,31-39.....	29

11,32.....	20, 25	14,10.....	29, 51
11,34-36.....	20	14,10-11.....	33
11,36.....	64, 156	14,11.....	29, 51
11,37-38.....	21, 64	14,11-18.....	17
11,38.....	24, 29, 64, 156	14,11-20.....	156
11,39-40.....	21	14,12-13.....	28, 30
11,41-43.....	18, 19, 21, 156	14,12-16.....	64, 156
11,41-12,24.....	19	14,13.....	29
12-2 R 2.....	63	14,14-16.....	28, 30
12-2 R 17.....	16	14,16.....	51
12,1.....	21	14,17-18.....	19, 30
12,1-20.....	23	14,19-20.....	19, 32
12,1-24.....	17, 20, 156	14,21-15,24.....	31
12,2-18.....	21	15,5.....	29, 31
12,7.....	22	15,11.....	31
12,13-15.....	22	15,19.....	73
12,18.....	20, 24	15,25.....	31
12,19-20.....	21	15,25-31.....	32
12,22-24.....	22	15,25-16,28.....	17, 32
12,25.....	23	15,26.....	32, 50, 51
12,25-26.....	25	15,27.....	33
12,25-33.....	19, 22, 23, 28	15,29.....	32, 33
12,25-13,34.....	22, 25	15,29-30.....	32
12,26.....	23, 25	15,30.....	32, 51
12,26-27.....	23, 29	15,34.....	32, 50, 51
12,26-31.....	17, 156	16,1-4.....	156, 160
12,28.....	24	16,2.....	32, 51
12,28-32.....	74	16,3-4.....	32
12,29-33.....	23	16,4.....	51
12,30.....	25	16,5-6.....	32
12,30-31.....	23	16,7.....	32, 33
12,32-13,34.....	17, 156	16,8-19.....	32
13.....	27, 30	16,13.....	51
13,1.....	22	16,19.....	50, 51
13,1-2.....	25	16,21-22.....	32
13,1-10.....	23	16,24.....	179
13,1-32.....	19, 23, 25	16,24-25.....	33
13,1-34.....	22	16,25.....	50
13,2-5.....	14	16,26.....	32, 51
13,3-5.....	25, 30	16,29-34.....	17, 34, 35, 157
13,6.....	25	16,30.....	50
13,7-14.....	26	16,31.....	32, 34, 36
13,11-32.....	23, 28	16,32.....	55, 60
13,17-19.....	26	16,32-33.....	34
13,20-24.....	27	16,34.....	34, 71
13,24.....	47, 79	17.....	65
13,26.....	27	17-18.....	82
13,31.....	25	17-19.....	17, 35, 157, 158
13,32.....	23, 27	17-2 R 13.....	1
13,33.....	23, 25	17,1.....	14, 22, 35, 38, 43, 44, 158, 171, 179
13,33-34.....	19, 23, 28	17,1-7.....	179
13,34.....	30	17,1-24.....	35
14.....	30	17,2-6.....	36
14,1-3.....	28	17,2-7.....	35, 158, 179
14,1-16.....	19, 160	17,2-24.....	14, 158
14,1-20.....	28, 160	17,2-19,21.....	35
14,4-5.....	28	17,6.....	42
14,5-6.....	110	17,7.....	35
14,6.....	28	17,7-16.....	37
14,7-11.....	28, 32, 64, 156	17,8-24.....	35, 158, 179
14,7-9.....	29	17,9.....	37
14,8.....	28		

17,12-16.....	37	19,17	42
17,13	180	19,18	43
17,15	180	19,19	163
17,17-23.....	141	19,19-21.....	35, 43, 61, 164
17,17-24.....	37, 180	19,21	44, 166, 168, 182
17,21	43	20	28, 45 56, 65
17,23	113	20,1-11.....	45
17,24	37, 66, 141	20,1-14.....	47
17,24-41.....	157	20,1-34.....	45
17,34-35.....	113	20,1-22,40	17, 45, 56, 157
18	3, 44, 65, 166	20,10	46, 48
18,1	35, 36, 38, 39, 40	20,12	47
18,1-19,5	35, 38	20,12-21.....	46
18,2-20.....	35	20,13	46, 56, 135
18,3	38	20,13-14.....	45
18,4	34, 42, 49	20,13-15.....	48
18,4-5.....	38	20,16	46
18,8	42	20,21	47
18,9	38	20,22-34.....	46
18,10	181	20,28	45
18,12	38	20,32	47
18,13	42	20,34	52
18,14	38	20,35	175
18,15	171	20,35-43.....	45, 47
18,17	39	20,36	79
18,17-18.....	51	20,39-43.....	53
18,19	38, 52, 63	20,42	48, 50
18,21-45.....	35	20,43	49
18,22-25.....	38	21	56, 65
18,27	38	21,1	49
18,29	111	21,1-16.....	51
18,30	42	21,1-29.....	49
18,30-35.....	38	21,3	43, 49
18,34	43	21,4	49
18,36-38.....	161	21,4-5.....	52
18,38-39.....	38	21,5	43
18,39	42, 123, 157	21,6	43, 49
18,40	39, 163	21,8-15.....	50
18,41	38, 39	21,15	51
18,42	112	21,16	50, 51
18,45	40	21,17-24.....	164
18,46	35, 40	21,18	51
19	65	21,18-19.....	50, 56, 171
19-20	34	21,19	51, 55, 56
19,1	40, 163	21,20	50
19,1-3.....	35, 59	21,20-26.....	51, 53
19,2	49	21,21	51
19,3	60	21,21-24.....	160
19,3-6.....	41	21,22	32, 51
19,4-18.....	35, 177	21,25	50
19,5-21.....	35, 41	21,27	45, 51
19,6	60	21,27-29.....	160
19,8	41	21,29	52, 56
19,8-18.....	61, 181, 182	22	28, 56, 65, 67, 166
19,9	41	22,1-38.....	82
19,10	42	22,1-40.....	52, 57
19,12	41	22,2-23.....	54
19,13	41, 164	22,4-5.....	82
19,14-15.....	42	22,5	52
19,15-16.....	165	22,6-7.....	53
19,16	1, 42, 43, 63, 164, 170	22,6-37.....	34
19,16-17	163	22,8	53, 54

22,10-16.....	53	2,9-13.....	63
22,17.....	54, 55	2,11.....	74, 165, 181
22,18.....	54	2,12.....	43, 178
22,19.....	55	2,12-13.....	61
22,19-23.....	54, 56	2,13.....	62, 164
22,20.....	55	2,13-14.....	164
22,21.....	54	2,14.....	62, 63, 105, 165
22,22.....	86	2,15.....	62, 69, 72, 113, 172, 174, 175
22,24.....	54	2,15-17.....	63
22,24-28.....	55	2,15-18.....	165
22,27.....	59	2,16.....	62
22,30-31.....	55	2,17.....	181
22,34-36.....	55	2,17-18.....	62
22,35.....	157	2,18.....	67, 68, 181
22,38-39.....	55	2,18-22.....	63
22,40.....	57	2,19.....	68, 69, 70, 71, 74, 158, 175
22,45.....	31, 57	2,19-22.....	67, 165, 167, 169, 172, 174, 176, 179, 183
22,52-54.....	57, 58	2,19-25.....	58, 62, 66, 67, 105, 120, 158, 162, 176, 183
22,52-2 R 1,18	58, 157, 158	2,20.....	153
22,53.....	32, 50	2,20-21.....	70
2 Rois		2,21.....	69, 70, 94, 106, 118, 182
1-2.....	75	2,22.....	71, 121, 172
1,1.....	57, 58	2,23.....	72, 73, 74, 77
1,1-18.....	63, 75	2,23-24.....	63
1,2.....	57, 58	2,23-25.....	5, 67, 72, 166, 167, 172, 177, 179
1,2-17.....	58	2,24.....	73, 76, 77, 174, 182
1,2-2,25.....	57	2,25.....	63, 72, 77, 80 166, 168, 176, 183
1,3.....	59	3.....	57, 63, 67, 81, 134, 157, 158, 162,
1,3-4.....	59, 171	3-5.....	133
1,5-6.....	59	3,1.....	58, 82, 158
1,6.....	59, 75	3,1-3.....	57
1,7.....	60	3,1-5.....	57, 81
1,8.....	75	3,2.....	50, 158
1,9.....	59	3,3.....	32
1,9-12.....	43, 59, 161	3,4-27.....	57
1,10.....	36	3,6-12.....	82
1,11.....	59	3,6-27.....	58
1,12-14.....	36	3,7-10.....	82
1,13-14.....	59	3,10.....	83, 133
1,16.....	59, 65, 123	3,10-20.....	134
1,18.....	58	3,11.....	63, 82, 133, 166, 170
2-8.....	5	3,12.....	82, 181
2,1.....	44, 115	3,13.....	83, 133, 166
2,1-2.....	63	3,13-19.....	83
2,1-4.....	63	3,14.....	82, 83, 171
2,1-8.....	116	3,14-15.....	166
2,1-12.....	164	3,15.....	82
2,1-18.....	58, 60, 158, 164	3,16.....	83
2,1-25.....	63, 157, 183	3,16-17.....	67, 84
2,2.....	60, 111	3,16-18.....	166
2,2-3.....	75	3,16-20.....	133
2,3.....	60, 175	3,17.....	83, 94
2,3-4.....	63, 74	3,18.....	81, 83, 88, 172
2,4.....	60, 111	3,18-19.....	84, 88
2,4-6.....	63	3,19.....	182
2,5.....	60, 175	3,20-27.....	84
2,6.....	60, 111	3,22.....	85
2,7.....	63, 175	3,24-25.....	81
2,8.....	36, 61, 62, 63, 182	3,25.....	84, 88
2,9.....	79, 93		
2,9-10.....	61		
2,9-11.....	165		

3,26	85	4,32-35	89, 100, 112
3,27	85, 88	4,33	169
4	89	4,34	180
4,1	70, 90, 91, 96, 150, 175	4,34-35	112
4,1-2	175	4,35	113, 180
4,1-7	89, 98, 105, 112, 118, 121, 158, 167, 171, 174, 175, 176, 179, 180	4,36	98, 104, 113
4,1-37	174, 179	4,36-37	100, 113
4,1-6,7	66, 157, 158, 159, 162, 167, 176, 183	4,37	98, 109, 113, 169
4,2	90, 93, 102	4,38	89, 98, 115, 116, 119, 147, 152, 170, 175, 181
4,2-7	36	4,38-39	116
4,3-4	90, 94, 95, 153	4,38-41	89, 115, 151, 158, 169, 172, 175, 179
4,3-6	90	4,38-44	169, 176
4,5-6	94	4,39	116, 117
4,7	89, 90, 95, 106, 167, 170	4,40	70, 89, 91, 117, 167, 170, 175
4,8	90, 97, 98, 99, 100, 109	4,41	89, 118, 153
4,8-17	98, 99, 169	4,42	167, 170, 181
4,8-20	99	4,42-43	120, 153
4,8-37	89, 96, 158, 168, 172, 175, 179, 180	4,42-44	89, 119, 158, 170, 172, 175, 179, 183
4,9	101, 113, 167, 170	4,43	89, 94
4,9-10	101, 104	4,43-44	121
4,10-11	98	4,44	89, 172, 181
4,11	99, 102, 181	5	3, 5, 114, 123, 130, 170, 176, 179, 183
4,11-16	96, 99, 102	5,1	123, 125, 127, 129, 130, 131, 135, 140, 141, 149
4,12	98, 103, 104	5,1-2	125, 126, 128, 130
4,12-16	102, 168	5,1-7	126
4,13	93, 100, 102, 103, 104, 106, 176	5,1-8	158
4,14	98, 103	5,1-14	126, 129
4,15	103	5,1-19	124
4,16	70, 88, 98, 103, 105, 106, 107, 110, 112, 167, 170, 175	5,1-6,7	123
4,17	99, 106	5,2	125, 129, 131, 139, 147, 167, 170, 171
4,18	98	5,3	126, 127, 129, 130, 131, 137, 139, 140, 149, 170
4,18-20	99, 107	5,3-8	136
4,18-37	180	5,4	131
4,19	107, 113	5,4-5	126, 131, 136
4,20	88, 107	5,5	125, 139, 145
4,21	108, 112, 167, 170	5,6-7	123, 126, 131, 132, 136
4,21-24	99, 108	5,7	127, 133, 134, 135
4,21-37	96, 98, 99	5,8	123, 126, 127, 134, 135, 136, 138, 139, 149, 150, 162, 167, 170, 176
4,22	167, 170	5,8-14	126
4,23	108, 109	5,9	127, 136, 181
4,24	109, 111	5,9-12	136
4,25	104, 109, 167, 170	5,10	127, 136, 138, 139, 153, 170
4,25-26	99, 109	5,10-12	127, 136, 138, 145, 171
4,25-27	171	5,12	126
4,26	109	5,13	127, 137, 138, 139, 149, 170
4,27	98, 109, 110, 113, 167, 168, 169, 170	5,14	126, 127, 130, 138, 139, 140, 141, 149, 167, 170
4,27-28	99, 109	5,15	123, 126, 127, 138, 140, 141, 142, 147, 149, 167, 170, 171
4,28	70, 98, 104, 110, 112, 113, 168, 175, 180	5,15-19	126, 135, 145, 149
4,28-30	130	5,16	125, 126, 127, 141, 142, 146, 171, 173
4,29	99, 111, 112, 168	5,17	127, 142, 143, 147
4,29-30	180	5,18	127, 142, 143, 144, 147
4,29-31	111, 112		
4,30	98, 100, 168, 169		
4,31	98, 100, 168		
4,32	112		
4,32-33	98		

5,19.....	127, 144
5,20.....	70, 125, 127, 143, 144, 145, 146, 147, 149,
5,20-27.....	124, 126, 144, 175, 177
5,21.....	145, 146
5,21-25.....	127
5,22.....	70, 145, 146, 175
5,22-24.....	125
5,23.....	125, 126, 146
5,24.....	146
5,25.....	126, 147
5,25-27.....	147, 171
5,26.....	62, 123, 125, 127, 148
5,27.....	123, 125, 126, 127, 129, 149
6,1.....	116, 126, 147, 152, 154, 175, 181
6,1-4.....	151, 152
6,1-7.....	123, 150, 151, 163, 170, 172, 173, 175, 179
6,2-4.....	153
6,3.....	152
6,5.....	70, 91, 151, 153, 175
6,5-7.....	153
6,6.....	151, 154, 167, 170
6,6-23.....	5
6,7-8.....	151
6,8-23.....	3, 159, 176
6,8-7,20.....	123, 162, 176
6,8-8,6.....	157, 158, 183
6,8-8,15.....	123
6,9.....	171
6,10.....	123
6,12.....	123, 170, 171
6,15.....	175
6,16.....	62
6,19-22.....	176
6,21.....	123
6,23.....	123
6,24-7,20.....	3, 5, 159, 176, 179
6,26.....	123
6,32.....	62, 116
7,1.....	123, 176
7,1-2.....	106
7,2.....	143
7,3-10.....	123
7,12.....	123
7,17.....	123, 143
8,1-3.....	104
8,1-6.....	159, 176, 179
8,4.....	5, 13, 159, 162
8,4-5.....	177
8,4-6.....	183
8,5-6.....	14, 162
8,7-10,28.....	155
8,7-15.....	159, 162, 176, 179
8,7-9,13.....	157, 159
8,10.....	62
8,12.....	70, 175
8,16-25.....	159
8,18.....	50, 159
8,27.....	50
9,1.....	170, 175
9,1-13.....	159, 162
9,1-19.....	176
9,14-10,28.....	157, 159
10,14.....	79
10,23.....	34
10,29.....	32
10,29-36.....	157
10,30.....	17
10,31.....	32
12,19.....	73
13,1-25.....	157
13,2.....	32, 50
13,6.....	32
13,11.....	32, 50
13,14.....	62, 178
13,14-19.....	123
13,14-20.....	176
13,21.....	36, 111, 177
14,23-29.....	157
14,24.....	32, 50
14,26.....	21
15,5.....	129
15,8-31.....	157
15,9.....	32, 50
15,18.....	32, 50
15,24.....	32, 50
15,28.....	32, 50
16,1-6.....	54
17,1-23.....	156, 157
17,2.....	50
17,13.....	33
17,17.....	50, 51
17,21-22.....	32
17,24-41.....	157
17,25.....	79
21,2.....	50
21,6.....	50
21,20.....	50
23,15.....	32
23,18.....	27
23,32.....	50
23,37.....	50
24,9.....	50
24,19.....	50
1 Chroniques	
23,14.....	167
2 Chroniques	
8,14.....	167
13,5.....	70
26,16-21.....	129
28,15.....	94
30,10.....	167
Esdras	
3,2.....	167
Néhémie	
5,11.....	148
9,29.....	29
12,24.....	167
12,26.....	167
Esther	
1,18.....	85
Job	
1,6.....	100

1,13	100
2	54
2,1	100
5,9	14
9,10	14
37,5	14
Psaumes	
44,13	50
77,2	91
90,1	167
106,21-22	14
119,5	130
Proverbes	
11,25	141
17,12	78
28,15	79
Siracide	
5,16	85
7,32	141
Isaïe	
6,2	109
7,20	76
11,7	79
19,22	140
41,17-20	135
46,7	91
47,12	161
57,13	91
Jérémie	
1,5	101
3,7	141
4,1	141
7,5	73
7,6	92
11,12	91
16,6	76
22,3	92
26,3	161
36,3	161
36,7	161
51,8	161

Lamentations	
3,10	78, 79
Ezéchiel	
8,1	152
12,1-3	161
12,19-20	135
14,1	152
16,4-5	70
16,9	94
22,7	92
23,35	29
24,17	76
25,17	135
25,6-7	135
27,31	76
43,24	70
Daniel	
6,23	79
7,5	78
10,3	94
Osée	
6,1	141
6,11	140
7,10	140
7,14	91
11,9	110
13,8	78, 79
Joël	
2,12	140
4,8	50
Amos	
4,6	140
5,6	20
5,19	78, 79
Michée	
1,16	76
6,7	85
6,15	94
Sophonie	
2,9	70
Zacharie	
10,6	20

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
1. <i>Les recherches récentes sur Élisée</i>	2
2. <i>L'approche narrative : aperçu sur quelques points de méthode</i>	6
2.1 Intrigue et relecture	6
2.2 Le personnage	9
3. <i>Les miracles dans les récits d'Élisée</i>	12
Le concept de miracle	12
4. <i>Est-il pertinent de problématiser la fonction narrative des récits de miracles ?</i>	14
LE CONTEXTE NARRATIF DES MIRACLES D'ÉLISÉE	16
1. <i>La structure narrative du récit du royaume d'Israël</i>	16
2. <i>Du royaume uni à l'annonce de la division (1,1–11,25)</i>	18
3. <i>De l'ascension de Jéroboam à la mort du roi (11,26–14,20)</i>	19
3.1 Jéroboam et Salomon (11,26-28).....	20
3.2 La prophétie de Ahiyya (11,29-40) et son accomplissement (12,1-24).....	20
3.3 Le péché de Jéroboam et l'homme de Dieu (12,25–13,34).	22
3.3.1 Le péché de Jéroboam (12,25-33)	23
3.3.2 L'homme de Dieu venu de Juda (13,1-32)	25
3.3.3 Jéroboam persévère dans son péché (13,33-34)	28
3.4 La prophétie d'Ahiyya et son accomplissement (partiel) (14,1-20)	28
3.5 L'enjeu narratif	30
4. <i>Excursus : Notices sur les rois de Juda (14,21–15,24)</i>	31
5. <i>Le lourd héritage du péché de Jéroboam (15,25–16,28)</i>	32
L'enjeu narratif	33
6. <i>La maison d'Akhab et le Baalisme (16,29-34)</i>	34
7. <i>Élie et YHWH versus Akhab et Baal (17–19)</i>	35
7.1 La parole de YHWH est une parole de vie (17,1-24)	35
7.2 Élie versus les prophètes de Baal (18,1–19,5a).....	38
7.3 Élie et YHWH sur la montagne (19,5b-21)	41
7.3.1 La rencontre entre Élie et Élisée (19,19-21).....	43
7.4 L'enjeu narratif	44
8. <i>L'appel à la conversion d'Akhab (20,1–22,40)</i>	45
8.1 L'appel à la conversion (20,1-43)	45
8.2 La convoitise (21,1-29).....	49

8.3 Reconnaître YHWH ou perdre la vie (22,1-40)	52
8.4 L'enjeu narratif.....	56
9. Le contexte narratif immédiat des miracles d'Élisée	57
9.1 Derniers actes d'Élie : (1 R 22,52–2 R 1,18)	58
9.2 Élisée entre en scène (2,1-18).....	60
9.3 Les premiers actes d'Élisée (2,19-25)	62
10. Conclusion	63
ÉLISÉE, L'APPRENTI PROPHÈTE (2 R 2,19-25)	67
1. L'assainissement de l'eau (2,19-22)	67
1.1 Texte, unité et structure	68
1.2 Analyse du récit.....	69
1.2.1 Les hommes avertissent le prophète (v. 19).....	69
1.2.2 Élisée demande des objets et réalise des gestes (v. 20-21)	70
1.2.3 Assainissement des eaux (v. 22)	71
1.3 Conclusion.....	72
2. La moquerie des petits jeunes (2,23-25)	72
2.1 Texte, unité et structure	72
2.2 Analyse du récit.....	73
2.2.1 En chemin vers Béthel, moquerie des petits jeunes (v. 23).....	73
2.2.2 Élisée maudit les enfants et les ourses déchirent 42 d'entre eux (v. 24).....	76
2.2.3 Fin du voyage : le Carmel et la Samarie (v. 25).....	80
2.3 Conclusion.....	80
3. Excursus : La prophétie inachevée (3,1-27)	81
3.1 L'exposition et le moment déclencheur de l'intrigue (v. 1-5).....	81
3.2 1 ^{re} complication : la guerre et la crise de l'eau (v. 6-12)	82
3.3 L'action transformatrice : la rencontre avec Élisée (v. 13-19)	83
3.4 Résolution de la 1 ^{re} complication : le miracle de l'eau (v. 20-25)	84
3.5 Le rebondissement : la « grande colère » (v. 26-27)	84
3.6 Conclusion.....	87
ÉLISÉE, L'« HOMME DE DIEU » (2 R 4,1-44)	89
1. La multiplication de l'huile (4,1-7)	89
1.1 Texte, unité et structure	90
1.2 Analyse du récit.....	91
1.2.1 La parole de la femme (v. 1).....	91
1.2.2 Dialogue entre la femme et Élisée (v. 2).....	93
1.2.3 Instructions d'Élisée (v. 3-4).....	94
1.2.4 L'action de la femme et le dialogue avec ses fils (v. 5-6).....	94
1.2.5 Dernières instructions (v. 7).....	95

1.3 Conclusion	96
2. <i>L'annonce d'un enfant et sa réanimation (4,8-37)</i>	96
2.1 Texte, unité et structure.....	97
2.2 Analyse du récit	100
2.2.1 Élisée chez la Shounamite (v. 8).....	100
2.2.2 La chambre meublée (v. 9-10).....	101
2.2.3 Proposition de récompense (v. 11-16).....	102
2.2.4 Naissance de l'enfant (v. 17)	106
2.2.5 La mort de l'enfant (v. 18-20)	107
2.2.6 Première difficulté sur le chemin vers Élisée (v. 21-24)	108
2.2.7 Deuxième difficulté sur le chemin vers Élisée (v. 25-26)	109
2.2.8 La femme rencontre Élisée (v. 27-28)	109
2.2.9 La femme guide l'action du prophète (v. 29-31).....	111
2.2.10 Élisée réanime l'enfant (v. 32-35)	112
2.2.11 Élisée redonne l'enfant à sa mère (v. 36-37)	113
2.3 Conclusion	114
3. <i>La soupe assainie (4,38-41)</i>	115
3.1 Texte, unité et structure.....	115
3.2 Analyse du récit	116
3.2.1 Il y avait la famine dans le pays (v. 38a)	116
3.2.2 L'ordre d'Élisée et la préparation de la soupe (v. 38b-39)	116
3.2.3 « Mort dans la marmite » (v. 40).....	117
3.2.4 « Prenez de la farine » (v. 41a)	118
3.2.5 Et il n'y avait rien de mauvais dans la marmite (v. 41b).....	118
3.3 Conclusion	119
4. <i>La multiplication du pain et du grain (4,42-44)</i>	119
4.1 Texte, unité et structure.....	119
4.2 Analyse du récit	120
4.2.1 Un homme vint de Baal-Shalisha (v. 42a).....	120
4.2.2 L'ordre de distribuer la nourriture (v. 42b-43a)	120
4.2.3 Répétition de l'ordre avec l'oracle de YHWH (v. 43b-44).....	121
4.3 Conclusion	121
ÉLISÉE, LE PROPHÈTE D'ISRAËL (2 R 5,1-6,7)	123
1. <i>Guérison et conversion : Naaman versus Guéhazi (5,1-27)</i>	123
1.1 Texte, unité et structure.....	124
1.2 Analyse du récit	128
1.2.1 Naaman et la jeune fille d'Israël (v. 1-2).....	128
1.2.2 La jeune servante déclenche la quête de guérison (v. 3).....	130
1.2.3 Naaman à la cour d'Aram (v. 4-5).....	131

1.2.4	Naaman à la cour d'Israël (v. 6-7)	132
1.2.5	Reconnaître qu'Élisée est prophète d'Israël (v. 8)	134
1.2.6	Naaman chez Élisée (v. 9-12)	136
1.2.7	Guérison de Naaman dans le Jourdain (v. 13-14)	138
1.2.8	Naaman reconnaît YHWH le seul Dieu (v. 15)	140
1.2.9	Élisée refuse le cadeau de Naaman (v. 16)	142
1.2.10	Approfondissement de la conversion de Naaman (v. 17-18)	142
1.2.11	Élisée rassure Naaman (v. 19)	144
1.2.12	Guéhazi est pris de convoitise (v. 20)	145
1.2.13	Guéhazi : Mensonge et fraude vis-à-vis de Naaman (v. 21-24)	146
1.2.14	Guéhazi est démasqué par Élisée (v. 25-27a)	147
1.2.15	Guéhazi s'en va lépreux (v. 27b)	149
1.3	Conclusion	149
2.	<i>La hache récupérée (6,1-7)</i>	151
2.1	Texte, unité et structure	151
2.2	Analyse du récit	152
2.2.1	Aller du lieu trop étroit au Jourdain (v. 1-4)	152
2.2.2	Le fer tombé dans l'eau est récupéré par Élisée (v. 5-7)	153
2.3	Conclusion	154
	CONCLUSION : LA FONCTION NARRATIVE DES RÉCITS DE MIRACLES D'ÉLISÉE	155
1.	<i>Les récits de miracles d'Élisée dans le contexte du royaume d'Israël</i>	156
1.1	L'agencement des récits concernant le royaume du nord	156
1.2	L'intrigue	159
1.2.1	L'activité prophétique dans l'intrigue	160
1.2.2	La fonction des miracles d'Élisée dans l'intrigue	161
2.	<i>La caractérisation d'Élisée par les miracles</i>	163
2.1	De la désignation par YHWH au service d'Élie	163
	La transition prophétique	164
2.2	Les premiers actes de pouvoir d'Élisée	165
2.2.1	L'assainissement de l'eau et la moquerie des enfants	165
2.2.2	L'ambiguïté de l'excès	166
2.3	Élisée, l'« homme de Dieu »	167
2.3.1	La conversion par les femmes	167
2.3.2	Retour aux origines	169
2.4	Élisée, prophète d'Israël	170
2.4.1	Le service à YHWH	170
2.4.2	Le service aux frères	172
2.5	L'apprentissage prophétique d'Élisée	172
3.	<i>La caractérisation d'Élisée dans le rapport avec d'autres personnages</i>	173

3.1 Les gens du peuple, les enfants et les femmes	174
3.2 Les fils de prophètes	175
3.3 Le pouvoir royal.....	175
3.4 Élisée et YHWH	176
4. <i>La caractérisation d'Élisée par rapport à d'autres personnages bibliques</i>	178
4.1 Prophète à la place d'Élie	178
4.1.1 Analogie entre les récits de miracles d'Élie et d'Élisée.....	179
4.1.2 Différences dans les caractérisations d'Élie et Élisée.....	181
4.2 D'autres rapports intertextuels	182
5. <i>Conclusions</i>	183
ABRÉVIATIONS	185
BIBLIOGRAPHIE	188
INDEX BIBLIQUE	207