**Prophètes et Rois en Israël : deux pouvoirs, un seul trône
Étude sur les principaux personnages du cycle d'Achab
(1 R 16,29-22,40)**

Yves Léopold Keumeni Ngounou

**Thèse soumise à la
Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul
dans le cadre des exigences
du programme de Doctorat en théologie**

Ottawa, Canada
Le 16 octobre 2017

© Yves Léopold Keumeni Ngounou, Ottawa, Canada, 2017

À mes parents,

Hélène TAMANGA et Victor NGOUNOU

Je dédie cette thèse

AVANT-PROPOS

Cette thèse doctorale est le fruit de plusieurs années de recherches menées tour à tour à l'université saint Paul d'Ottawa (Canada) et à l'université catholique de Louvain (Belgique). Au moment d'en présenter les résultats, nous sommes habité par un sentiment de gratitude à l'égard de tous ceux et celles qui nous ont permis de réaliser ce projet.

En premier lieu, nous remercions les Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus qui ont initié le projet et nous ont apporté le soutien nécessaire au départ. La « St Brigid R C Community Church » de Manotick, une banlieue d'Ottawa, nous a manifesté sa grande générosité en 2015 en réglant la totalité des frais d'études pour une année à l'université saint Paul. Nous lui en sommes infiniment reconnaissant. Nous exprimons aussi notre gratitude à Mgr Jean-Pierre Delville, évêque de Liège. En nous accueillant dans son diocèse, il nous a offert un cadre de vie et les moyens nécessaires pour mener à bien nos recherches.

Nous n'aurions pas pu réaliser ce travail sans l'encadrement constant et bienveillant de nos promoteurs, André WÉNIN et Yvan MATHIEU. À leur école nous avons appris la rigueur dans l'application de la méthode narrative et la finesse dans l'analyse des récits bibliques. Tous deux ont un grand sens d'humanité qui, associé à leurs compétences académiques, ont constitué pour nous des atouts majeurs pour la réussite de cette entreprise. Qu'ils trouvent ici l'expression de notre profonde gratitude.

De nombreux amis nous ont accompagné durant ces années par leur prière et leurs encouragements ; nous ne pouvons les citer tant ils sont nombreux, mais chacun d'entre eux se reconnaîtra dans nos propos. Qu'ils soient sincèrement remerciés.

Nous ne saurions terminer sans dire merci à l'Abbé André DAWANCE, curé de l'unité pastorale Notre-Dame de Huy, qui a fait de son mieux pour que nous disposions, au-milieu des sollicitations pastorales, du temps nécessaire pour la recherche. Enfin, merci aux fidèles de l'unité pastorale Notre-Dame de Huy qui ont manifesté de l'intérêt pour notre travail et nous ont sans cesse encouragé.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

<i>AB</i>	<i>The Anchor Bible</i>
ap.	après
AT	Ancien Testament
augm.	augmenté(e)
av.	avant
<i>BA</i>	<i>The Biblical Archaeologist</i>
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American School of Oriental Research</i>
<i>BDB</i>	<i>The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon</i>
<i>BHS</i>	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
<i>BT</i>	<i>Bible Today</i>
Chap.	Chapitre
Coll.	Collection
<i>DB</i>	<i>Dictionnaire de la Bible</i>
<i>DCH</i>	<i>Dictionary of Classical Hebrew</i>
diss.	dissertation
Éd.	Édition
éd. (éds)	éditeur (éditeurs)
<i>ER</i>	<i>Ecumenical Review</i>
<i>ETThR</i>	<i>Études Théologiques et Religieuses</i>
<i>HALOT</i>	<i>Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBQ</i>	<i>Jewish Bible Quarterly</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JS</i>	<i>Journal for Semitics</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOTS</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament Supplement</i>
<i>LTP</i>	<i>Laval théologique et philosophique</i>
OT	Old Testament
<i>OTE</i>	<i>Old Testament Essays</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
réimpr.	réimprimé
rev.	revu(e)
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>
<i>RSSI</i>	<i>Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue Théologique de Louvain</i>
<i>SBL</i>	<i>Society of Biblical Literature</i>
<i>ThR</i>	<i>Theological Review</i>
vol.	volume
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. PROBLÉMATIQUE ET HYPOTHÈSE

Dans la société théocratique qu'est l'Israël ancien, Dieu¹ est le fondement de tout pouvoir. C'est d'ailleurs ce que rappelle Saint Paul dans sa lettre aux Romains : « ... Il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par lui » (Rm 13,1). Dieu seul est donc le véritable détenteur du pouvoir, mais il délègue à des humains une partie de ce pouvoir, qu'ils exercent pour ainsi dire en son nom.

Dans l'univers biblique, le roi et le prophète sont deux figures qui représentent Dieu vis-à-vis du peuple, mais sur deux registres différents : le roi est le lieutenant de Dieu en matière de gouvernement du peuple ; il est investi d'un pouvoir qu'il reçoit de Dieu. Le roi est ainsi appelé à gouverner le peuple selon de droit et la justice, et ce qui légitime son pouvoir est sa fidélité à la loi² à laquelle il reste soumis (cf. Dt 17,15-20). Quant au prophète, il est le porte-parole de Dieu, chargé de faire connaître au peuple sa volonté et de le maintenir dans l'alliance. Le pouvoir dont il est investi est celui de la parole, une parole à laquelle il est tenu de rester fidèle (cf. Dt 18,20-22).

Le lecteur ayant parcouru les livres dits historiques de l'AT aura remarqué que dans l'histoire d'Israël, depuis l'avènement de la royauté – du reste concomitant au phénomène prophétique – jusqu'à la déportation du dernier roi de Juda (±1050-587), les prophètes sont souvent en conflit avec les rois de leur époque à propos de diverses questions en lien avec le pouvoir. Quelques exemples suffiront pour étayer notre propos.

Saül, le premier roi d'Israël, est blâmé par Samuel pour avoir offert un holocauste à Yhwh avant la guerre contre les Philistins en l'absence du prophète (1 S 13,13-14) ; il est condamné plus tard par le même Samuel sur ordre de Yhwh, pour avoir enfreint la loi de l'anathème en conservant une partie du butin après la guerre contre les Amalécites (1 S 15,10-31). Le roi David

¹ Il est utile de préciser qu'au cours de ce travail, nous emploierons l'orthographe « Dieu » quand il s'agira d'évoquer Yhwh, et « dieu » pour désigner tout autre dieu, ou lorsque le référent n'est pas précis, où encore lorsqu'il s'agit de rester fidèle à une citation.

² Nous écrirons ce mot toujours avec une minuscule au début, qu'il soit employé dans un sens général ou qu'il renvoie à un article spécifique du code de la loi.

fait lui aussi l'objet d'une condamnation de la part de Yhwh, par la bouche du prophète Nathan. Le motif du jugement, c'est que David a tué Urie le Hittite et pris sa femme (2 S 12,1-12) ; un autre cas de condamnation prophétique est celui de Salomon par Ahiyya de Silo pour cause d'idolâtrie (1R 11,29-33) ; l'oracle de malheur n'est pas transmis au fils de David en personne, mais à Jéroboam. Ce dernier, devenu roi d'Israël suite à la division du royaume, sera confronté à un homme de Dieu venu de Juda à cause de son idolâtrie (1 R 13,1-10), et sera plus tard condamné par Ahiyya de Silo pour la même raison (1 R 14,6-12).

Achab fils d'Omri est l'un des rois qui a le plus maille à partir avec les prophètes. Il sera confronté non seulement à Élie le Tishbite (1 R 17-18 ; 21,17-29), mais aussi à un prophète anonyme (1 R 20) et à Michée Ben-Yimla (1 R 22). Mais des trois, le plus farouche opposant d'Achab est Élie. Il intervient parfois sans mandat de Yhwh, et lorsqu'il en reçoit un, il accomplit la mission à sa manière.

Des quelques passages évoqués, il ressort que le ministère prophétique en Israël s'est progressivement développé et déployé comme un contre-pouvoir³, s'opposant à l'autorité du roi infidèle à la loi, dont le cœur s'est enorgueilli, et que l'appétit du pouvoir a plongé dans les abus de toutes sortes. Mais dans son acte de dénonciation, le prophète n'est pas non plus à l'abri des excès⁴ ; la légitimité avec laquelle il intervient ainsi que sa fidélité dans la transmission de la parole de Dieu peuvent quelques fois être mises en question au vu des comportements qu'il affiche.

Au regard de ce qui vient d'être dit, nous faisons l'hypothèse que le récit biblique concernant le roi Achab (1 R 16,29 – 22,40) problématise le fonctionnement du pouvoir qui, émanant de Dieu, est exercé par le roi (institution) et par le prophète (charisme) mais dans une tension permanente, dans la mesure où les détenteurs de ce pouvoir ont tendance à outrepasser les prérogatives liées à leur position.

³ Excepté en 1 S où c'est l'inverse ; il y a d'abord un prophète (Samuel) qui est contesté par le peuple qui réclame un roi. Le roi que Dieu donne au peuple dans ce contexte semble être un contre-pouvoir institutionnalisé par rapport au pouvoir (charismatique) du prophète.

⁴ Cf. A. WÉNIN, « Pouvoir, quand tu nous tiens ! », in D. LUCIANI et A. WÉNIN (sous la direction de), *Le pouvoir : enquêtes dans l'un et l'autre Testament* (Lectio divina ; 248), Paris : Cerf, 2012, p. 64.

Dans cette dissertation doctorale, nous analysons cette péricope communément appelée le « cycle d'Achab », pour voir comment y est racontée la question du pouvoir dans la relation triangulaire Dieu-prophète-roi ; notre lecture est faite à partir du texte massorétique (TM)⁵.

2. LIMITES DU RÉCIT ET PRINCIPAUX PERSONNAGES

La péricope que nous nous proposons d'étudier se trouve dans le premier livre des Rois qui raconte l'histoire des souverains d'Israël et de Juda⁶. Elle est limitée en amont par une introduction du règne d'Achab (1 R 16,29) suivie d'une évaluation morale du monarque par le narrateur (16,30-34), et en aval par une notice conclusive dudit règne, qui évoque la mort du fils d'Omri et renseigne sur son successeur (1 R 22,39-40). Ainsi, le récit à analyser couvre les six derniers chapitres du premier livre des Rois, en plus des six derniers versets du chap. 16.

La meilleure façon de traiter notre sujet est de considérer en priorité les personnages qui détiennent et exercent le pouvoir, d'où le choix des trois personnages que sont Achab, Élie et Yhwh. Sans aucun doute, ces trois figures dominent le récit. Yhwh intervient dans tous les épisodes, à des moments précis et critiques, pour influencer le cours des événements et faire avancer l'action. Achab est présent dès l'entame du récit (1 R 16,29-34), puis au chap. 18 et dans les chap. 20-22 où il occupe carrément le devant de la scène. Quant à Élie, il apparaît au premier plan dans les chap. 17-19 où il intervient dans presque toutes les péripéties de l'intrigue ; de plus, il occupe une bonne partie de la scène dans le chap. 21⁷. En effet, depuis son apparition en 17,1 où il décrète la sécheresse, il ne disparaît qu'après l'appel d'Élisée (19,19-21) suite à sa rencontre avec Dieu à l'Horeb, pour être réintroduit au chap. 21 où il s'y confronte au roi suite à l'assassinat de Naboth. Nous accorderons notre attention à la façon dont ces personnages sont caractérisés pour voir comment on les décrit dans leur exercice du pouvoir et dans leurs interactions avec les autres puissants.

On pourrait objecter que ces trois personnages ne sont pas les seuls protagonistes, et que d'autres, comme Jézabel, Ben-Hadad roi d'Aram, le prophète anonyme du chap. 20 et Michée

⁵ Voir K. ELLIGER et W. RUDOLPH (éds), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5^e édition, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

⁶ Notons que les 11 premiers chapitres de ce livre racontent l'histoire de Salomon, qui régna à la fois sur Israël et Juda. Le schisme ne survient qu'après sa mort au chap. 12.

⁷ Ainsi, il est présent dans presque la moitié de l'espace narratif du cycle d'Achab, soit 104 versets sur un total de 209. Quant à Achab, il occupe environ 146 versets, y compris les passages où il est tout simplement évoqué.

ben-Yimla, jouent eux aussi un rôle important dans le cycle d'Achab. Ce n'est pas faux, mais le roi d'Aram, le prophète anonyme et Michée ben-Yimla n'interviennent que de manière ponctuelle dans le récit ; ils apparaissent dans un seul épisode, et même si leur mise en scène contribue à la caractérisation d'Achab, elle ne suffit pas, à notre avis, à faire d'eux des protagonistes de tout le récit. Quant à Jézabel, si elle exerce une grande influence sur Achab et sur sa façon d'agir, elle apparaît rarement comme un personnage de premier plan. Le récit enregistre seulement deux interventions directes de sa part : sa menace contre Élie (19,2), et ses initiatives dans l'affaire Naboth (21,5-15). Nous analyserons donc les paroles et les actions de ces personnages (et d'autres éventuellement) dans le cadre de la caractérisation des figures principales, sans leur réserver un traitement indépendant.

3. INTÉRÊT DE LA RECHERCHE

Notre intérêt pour cette recherche a été suscité par un constat assorti d'une question. Le monde est, aujourd'hui encore, le théâtre de l'usage du pouvoir par différentes instances (politiques, économiques, judiciaires, sociales et religieuses, etc.) et à plusieurs niveaux (à l'échelle des entités nationales ou au niveau de la communauté internationale). Les abus ne manquent pas de la part des instances citées, et cela suscite parfois des conflits entre elles. Nous nous sommes alors posé la question de savoir si les jeux de pouvoir observés entre Dieu, le prophète et le roi dans la Bible, et plus particulièrement dans le cycle d'Achab, ainsi que la manière dont chacune des deux instances humaines (le roi et le prophète) est remise à sa place, ne pourraient pas nourrir une réflexion sur le bon usage du pouvoir par ceux et celles qui le détiennent aujourd'hui, à quelque niveau que ce soit.

4. MÉTHODE DE TRAVAIL

Pour mener à bien cette étude, nous avons opté pour une approche synchronique qui considère le texte reçu comme un ensemble cohérent doté de sens. L'analyse narrative est donc la méthode qui nous guidera dans notre parcours. Le choix de cette méthode signifie que nous nous intéresserons peu aux éléments extérieurs au texte (auteur réel, destinataires premiers, contexte

socio-historique, etc.), et nous focaliserons notre attention sur le texte lui-même, « la seule réalité dont nous sommes certains »⁸.

L'analyse narrative est une méthode littéraire qui « s'intéresse à la façon dont l'auteur communique son message et à l'effet qu'il cherche à produire de cette manière »⁹. Contrairement à la critique historique qui s'intéresse à l'histoire de la rédaction, l'analyse narrative étudie plutôt « la façon dont une histoire est racontée de manière à engager le lecteur dans 'le monde du récit' et son système de valeurs »¹⁰. Pour ce faire, elle accorde une attention particulière au développement de l'intrigue, à la construction des personnages, aux différents points de vue adoptés par le narrateur, à la gestion du temps et de l'espace dans le récit. Dans la présente recherche, nous nous appliquerons surtout à l'étude de la mise en intrigue et de la caractérisation des personnages. Les lignes qui suivent constituent une brève présentation de ces outils de la narration.

4.1 L'intrigue

Dans le cadre de cette dissertation, examiner l'intrigue du récit peut paraître incongru dans la mesure où le sous-titre de la recherche indique clairement notre option pour une étude des principaux personnages du récit, ce qui nous oriente naturellement vers la caractérisation de ceux-ci. Ce choix d'analyser d'abord l'intrigue du récit se comprend pourtant ; c'est une démarche qui respecte la mise en œuvre de la méthode narrative. En effet, l'intrigue est englobante puisqu'elle couvre tous les aspects de la narration, y compris l'ensemble des faits relatés et des personnages. Il convient donc de commencer par là pour prendre la mesure de l'ensemble et observer le travail du narrateur qui crée la tension chez le lecteur et lui donne une certaine vision des « faits » qu'il raconte.

Faire de l'analyse narrative, c'est en quelque sorte scruter un récit. Or qui dit récit dit d'abord action, puisque le récit est la représentation discursive d'une ou de plusieurs actions¹¹. Dans un récit, les actions ne sont pas isolées ; elles sont liées les unes aux autres par une

⁸ W. VOGELS, « Les limites de la méthode historico-critique », in *LTP* 36 (1980), p. 186.

⁹ D. MARGUERAT et A. WÉNIN, *Saveurs du récit biblique*, Paris/Genève : Bayard /Labor et Fides, 2012, p. 16.

¹⁰ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église : allocution de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale* (Documents des Églises), 6^e édition, préface du Cardinal Joseph Ratzinger ; introduction de Jean-Luc Vesco o.p., Paris : Cerf, 2013, p. 38.

¹¹ Cf. B. GERVAIS, « Lecture de récits et compréhension de l'action », in *RSSI* 9 (1989), p.151-167.

« logique causale » qui constitue ce que l'on appelle une « intrigue ». L'intrigue est donc, d'après Paul Ricœur, ce « dynamisme intégrateur qui tire une histoire une et complète d'un divers d'incidents, autant dire transforme ce divers *en* une histoire une et complète »¹².

L'étude de l'intrigue a souvent été réalisée à partir d'une approche structuraliste qui privilégie une logique de l'action. Une telle approche trouve son fondement dans la définition qu'Aristote donne de l'intrigue, à savoir qu'elle est « l'agencement des faits en système »¹³. Analyser l'intrigue d'un récit revient alors à voir comment sont agencées les diverses péripéties du récit pour former une histoire cohérente¹⁴. Ceci permet en général de dégager un schéma narratif, qui montre comment le récit passe d'une situation troublée par un déséquilibre dans l'état initial, à une situation rétablie par une action transformatrice. Aristote appelle ces différents moments « nouement » ou « déclenchement », « renversement » et « dénouement », et voit en eux les trois parties d'une intrigue¹⁵.

À la suite de ce modèle en trois étapes, d'autres modèles d'intrigue ont vu le jour, qui reprennent et développent à leur manière l'intuition du philosophe grec. Le plus généralement cité dans les études de narratologie biblique est le « schéma quinaire » de Paul Larivaille, modèle selon lequel l'intrigue se structure en cinq moments : situation initiale – nouement – action transformatrice – dénouement – situation finale¹⁶. Le schéma de Freytag a influencé lui aussi pas mal de travaux sur la structuration de l'intrigue¹⁷. Aux cinq moments du schéma quinaire, cet auteur en ajoute quatre autres : la complication et le climax (situés entre le moment déclencheur et le tournant de l'action), la résolution et le dernier retardement (situés entre le tournant de l'action et le dénouement)¹⁸.

¹² P. RICŒUR, *Temps et récit. 2, La configuration du temps dans le récit de fiction* (L'ordre philosophique), Paris : Seuil, 1984, p. 18.

¹³ ARISTOTE, *Poétique*, 1450a, 5 et 15, cité par D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques : initiation à l'analyse narrative*, 4^e édition rev. et augm., avec la collaboration du frère Marcel Durrer ; illustrations de Florence Clerc, Paris : Cerf, 2009, p. 54.

¹⁴ Cf. D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 55.

¹⁵ ARISTOTE, *Poétique*, 1455B, 24-29, cité par J.-L. SKA, « Nos pères nous ont raconté ». *Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Évangile ; 155) Cerf : Paris, 2011, p. 23.

¹⁶ Les autres modèles sont par exemple celui de G. Freytag, le modèle de W. Labov et le modèle sémiotique. Pour un aperçu de ces modèles, voir J.-L. SKA, « Nos pères nous ont raconté », p. 23 ; 32-34.

¹⁷ Cf. J.-L. SKA, « Nos pères nous ont raconté », p. 23.

¹⁸ Cf. J.-L. SKA, « Nos pères nous ont raconté », p. 23.

Il existe aussi une approche de l'intrigue par les modalités, développée par la sémiotique française sous l'inspiration de Greimas. C'est un modèle qui se démarque des autres par son degré d'abstraction. En effet, le modèle sémiotique ne vise pas l'analyse de la chronologie du récit ; il « opère à un niveau infra-textuel, reconstruisant à l'aide d'une catégorie abstraite (les modalités) le dispositif logique de la transformation narrative »¹⁹. Il comprend six moments. En plus de la situation initiale et de la situation finale, il y a quatre phases intermédiaires : la manipulation, la compétence, la performance et la sanction.

L'approche classique et l'approche par les modalités ont en commun le fait qu'elles se limitent au « schématisme de l'action »²⁰ ; de ce fait, elles sont dites structuralistes. Dans un article intitulé « Le temps de l'intrigue », Baroni expose les limites d'une telle approche qui, pour lui, ne rend pas compte de la dynamique du secret qui se déploie dans le récit au niveau de « l'interaction réelle entre l'auteur et le lecteur »²¹. Il souligne avec regret le fait que « pour nombre de spécialistes, l'intrigue semble avoir été désintriguée, réduite à un simple schéma de l'action, à une mise en ordre du réel qui transforme la chronologie (une chose après l'autre) en une logique (une chose à cause de l'autre). »²²

Pour remédier à cette déficience, Baroni développe la notion de « tension narrative »²³, qu'il définit comme « le phénomène qui survient lorsque l'interprète d'un récit est encouragé à attendre un dénouement, cette attente étant caractérisée par une anticipation teintée d'incertitude qui confère des traits passionnels à l'acte de réception »²⁴. Pour lui, il y a, sur un plan sensible, « une corrélation forte entre la tension éprouvée lors de l'actualisation d'un récit, le rythme ressenti qui configure des phases du texte, la perception de moments de nouement et de dénouement dans l'histoire, et le voilement stratégique d'une information par le narrateur »²⁵.

La tension narrative se déploie selon trois modalités : le suspense, la curiosité et la surprise.

¹⁹ Cf. D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 67.

²⁰ Expression empruntée à R. BARONI, « Le temps de l'intrigue », *Cahiers de Narratologie*, p. 4. [En ligne], 18 | 2010, mis en ligne le 06 juillet 2010, consulté le 17 avril 2014. URL : <http://narratologie.revues.org/6085> ; DOI : 10.4000/narratologie.6085.

²¹ R. BARONI, « Le temps de l'intrigue », p. 3.

²² R. BARONI, « Le temps de l'intrigue », p. 4.

²³ Voir R. BARONI, *La tension narrative : suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Paris : Seuil, 2007.

²⁴ R. BARONI, *La tension narrative : ...*, p. 18.

²⁵ R. BARONI, « Le temps de l'intrigue », p. 3.

Le suspense découle d'une connaissance incomplète au sujet d'un événement se profilant dans le futur²⁶ ; dans cette situation, le lecteur est amené à anticiper ou à pronostiquer le devenir de l'action, avec plus ou moins d'incertitude.

La curiosité est, elle aussi, fondée sur une incertitude ; mais l'incertitude ici ne concerne plus le futur, elle est liée à un élément du passé que le narrateur a omis. Dans le cas de la curiosité, certains éléments importants sont dissimulés par la narration qui en même temps fait transpirer des indices visant à exciter l'intérêt du lecteur²⁷.

Quant à la surprise, elle survient lorsque le lecteur est poussé à émettre des hypothèses et à anticiper l'issue des événements, mais que ces attentes sont ensuite déçues²⁸. À la base de la surprise il y a toujours l'ignorance, mais l'ignorance ne suffit pas : « il faut que, dans son ignorance, l'intéressé pense qu'un autre scénario doit se produire. [...] Souvent donc, la surprise succède à une attente qui, subitement, se trouve démentie par les faits »²⁹. Mais la surprise peut aussi être produite quand la narration introduit un élément omis auparavant, obligeant à relire autrement ce qui précède à la lumière de cet élément.

L'approche de Baroni est donc pragmatique ; elle est axée sur la communication entre l'auteur et le lecteur. Nous exploiterons ses intuitions dans notre étude, en abordant comme lui l'intrigue par le biais de la tension narrative. Mais puisque son modèle n'exclut pas une approche structuraliste, nous resterons attentifs à l'agencement des différentes péripéties de l'intrigue.

4.2 La caractérisation des personnages

Un récit est constitué d'actions dont l'agencement suivant une « logique causale » constitue l'intrigue, et les agents de ces actions sont les personnages. S. Chatman affirme que la contemplation du personnage est le plaisir prédominant dans l'art moderne du récit³⁰. Les

²⁶ J.-P. SONNET, « L'analyse narrative des récits bibliques », in M. BAUKS et C. NIHAN (sous la direction de), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible ; 61), Genève : Labor et Fides, 2008, p. 70.

²⁷ R. BARONI, *La tension narrative* : ..., p. 108.

²⁸ R. BARONI, *La tension narrative* : ..., p. 109.

²⁹ A. WÉNIN, « De surprise en surprise : L'exemple de 1 S 9,1-18 », in G. VAN OYEN et A. WÉNIN (éds.), *La surprise dans la bible : hommage à Camille Focant* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium ; CCXLVII), Leuven : Uitgeverij Peeters, 2012, p. 33-34.

³⁰ Cf. S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca (NY) : Cornell university press, 1978, p. 113.

personnages sont en effet le point de contact privilégié entre le récit et le lecteur ; ils sont les « portes d'entrée par lesquelles le lecteur s'engouffre dans le monde du récit »³¹. Selon Bar-Efrat, « They [characters] generally arouse considerable emotional involvement ; we feel what they feel, rejoice in their gladness, grieve at their sorrow and participate in their fate and experiences. Sometimes the characters arouse our sympathy, sometimes our revulsion, but we are never indifferent to them »³².

Mais pour que le lecteur communique avec le personnage du récit et pour qu'il éprouve de la sympathie ou de l'antipathie pour lui, il faut que le caractère de ce personnage, ses sentiments, ses pensées, ses caractéristiques physiques, etc., lui soient révélés. La caractérisation renvoie donc aux différents procédés à travers lesquels le narrateur fait vivre les personnages du récit. Les traits d'un personnage peuvent être révélés au lecteur de trois façons :

4.2.1 La caractérisation directe

Bien que relativement rare dans le récit biblique³³, ce type de caractérisation intervient lorsque le narrateur en personne donne des informations sur le personnage. Celles-ci peuvent concerner sa filiation ou son origine, sa fonction au sein de la société, son aspect extérieur (apparence physique, accoutrement, gestes ou attitudes), ses qualités ou ses défauts, ses intentions ou ses motivations pour la réalisation d'une action, ou encore la façon dont une action est réalisée.

4.2.2 La caractérisation indirecte

Les traits des personnages bibliques peuvent aussi être connus à travers une caractérisation dite indirecte, c'est-à-dire au moyen de leurs paroles ou de leurs actions. Ici le lecteur est appelé à s'investir dans la perception du personnage, en déduisant ce qu'il est à partir de ses actions.

³¹ D. MARGUERAT, « Luc, metteur en scène des personnages », dans D. MARGUERAT et A. WÉNIN, *Saveurs du récit biblique : Un nouveau guide pour des textes millénaires*, Paris - Genève : Bayard/Labor et Fides, 2012, p. 235-236. Nous tenons toutefois à signaler que la question de la préséance entre l'action et les personnages dans l'étude du récit reste discutée. J.-L. Ska par exemple, à la suite de H. Gunkel, estime que la caractérisation des personnages est secondaire, parce que subordonnée à l'action. Cf. J.-L. SKA, « *Nos pères nous ont raconté* », p. 20.

³² S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible* (JSOTS ; 70), Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000, p. 59.

³³ A. WÉNIN, *Première initiation à l'analyse narrative des récits bibliques. Notes à l'usage des étudiant(e)s*, Louvain-la-Neuve : Diffusion universitaire CIACO, 2012, p.32.

Le premier type de caractérisation indirecte est le discours direct d'un personnage ; il peut intervenir dans une conversation avec un autre personnage, dans la prière (discours adressé à une divinité), ou prendre la forme d'un discours intérieur. La caractérisation indirecte d'un personnage peut aussi se faire au moyen d'un discours du narrateur, lorsque celui-ci reflète le point de vue dudit personnage.

Il y a aussi des actes sans parole, qui servent de caractérisation indirecte des personnages. Lorsqu'ils ne sont pas accompagnés d'un commentaire du narrateur, ils sont plus difficiles à interpréter, et leur sens n'apparaît clairement qu'au fil du récit³⁴.

4.2.3 La caractérisation doublement indirecte

On parlera de caractérisation doublement indirecte lorsque les traits d'un personnage sont repérables à travers ce qu'un autre personnage dit à son sujet, ou ce que l'on peut en inférer. Une caractérisation doublement indirecte a aussi lieu lorsque le lecteur est amené à faire une comparaison entre divers personnages ou entre deux aspects contrastés d'un même personnage³⁵.

4.2.4 Différents degrés de fiabilité

Les indications que le récit fournit au lecteur concernant un personnage n'ont pas toutes la même valeur. Elles sont fiables lorsqu'elles proviennent du narrateur (caractérisation directe), dans la mesure où le narrateur du récit biblique est un narrateur omniscient et fiable ; ainsi, « ce qu'il relate lui-même reflète la vérité du récit et des personnages »³⁶. On considérera aussi un discours venant de Dieu comme fiable, car le personnage de Dieu dans la narration biblique est omniscient, et son point de vue est en conformité avec le code des valeurs qui régit l'univers du récit. Par contre, les informations issues des personnages humains seront prises avec réserve ; ces derniers ne sont pas omniscients, et leur probité morale ou leur conscience des faits n'est pas garantie. Ce qu'ils disent sera donc régulièrement évalué à partir du système des valeurs sous-jacent au monde du récit, dont le narrateur est le porte-parole.

³⁴ Cf. A. WÉNIN, *Première initiation à l'analyse narrative des récits bibliques*, p. 37.

³⁵ Cf. A. WÉNIN, *Première initiation à l'analyse narrative des récits bibliques*, p. 38.

³⁶ A. WÉNIN, *Première initiation à l'analyse narrative des récits bibliques*, p. 36.

4.2.5 Des techniques au service de la caractérisation

Nous avons relevé ci-dessus les trois modalités différentes dont se sert la narration pour camper les personnages aux yeux du lecteur ; ces façons de présenter les personnages passent par différentes techniques, mises au point par le narrateur.

a. La description

La description d'un personnage relève généralement de la caractérisation directe ; à travers elle, un certain nombre d'information est donné au lecteur. Cela peut concerner la filiation du personnage, sa fonction, son origine, ses traits physiques, etc.

b. Le mode scénique

Le plus souvent dans la Bible, les actions des personnages sont rapportées en mode narratif. Cependant, lorsque ces actions sont décrites de façon très détaillée pour que le lecteur puisse imaginer concrètement les actions du personnage, on est en présence du mode scénique. On a encore à faire au mode scénique lorsque les personnages s'expriment dans un discours direct.

c. Le naming

La manière de nommer un personnage joue un rôle important dans sa caractérisation. Il n'est pas indifférent qu'un personnage soit désigné simplement par son nom, par sa fonction (ou par une périphrase qui la met en exergue), sa filiation, son origine, etc. Et lorsque c'est un personnage qui nomme un autre, la manière de le faire peut être révélatrice de son point de vue, ce qui est aussi une manière de caractériser ledit personnage.

d. La répétition et l'intertextualité

Le narrateur recourt souvent à la technique de la répétition pour mettre en lumière les traits d'un personnage, à travers les similitudes ou les variations (ajouts, oublis, changement ou interversion de mots, etc.).

Faisant partie de l'art de la répétition, l'intertextualité joue aussi un rôle significatif dans la caractérisation des personnages bibliques. En rappelant d'autres textes du corpus biblique (par

citation, allusion, imitation ou reprise)³⁷, le narrateur permet au lecteur de relever des analogies ou des variations susceptibles de contribuer à la construction des personnages.

e. Le contraste

La narration recourt souvent à trois types de contrastes pour souligner un trait de caractérisation du personnage : le contraste avec un autre personnage ; avec une action ou un comportement précédent d'un même personnage ; avec la norme établie.

Au cours de cette étude, nous tâcherons d'identifier ces divers procédés et techniques de caractérisation, et verrons comment le narrateur s'en sert pour construire ses personnages au fil du récit. La mise en intrigue et la caractérisation des personnages sont les véhicules du message théologique et des valeurs éthiques que le narrateur cherche à communiquer aux lecteurs.

5. PLAN DE LA THÈSE

Cette dissertation comprend quatre parties. La première est une revue de la littérature sur le pouvoir dans la Bible et sur les personnages d'Achab et d'Élie. Elle nous permettra de dresser un état de la question, afin de mettre en évidence la nouveauté de notre recherche par rapport aux travaux existants.

Nous procéderons ensuite, dans la deuxième partie, à l'analyse de l'intrigue. Il y sera question d'identifier les différents épisodes du récit et de voir comment s'enchaînent les diverses scènes dont ils sont constitués. Notre attention se portera aussi sur la manière dont le narrateur intrigue le lecteur en générant le suspense et la curiosité, et en lui ménageant des surprises. Autrement dit, nous verrons comment le narrateur suscite et maintient la tension narrative, et surtout comment il fournit, tout au long du récit, un fil rouge permettant au lecteur de rester focalisé sur la question principale qui est traitée³⁸. Les techniques narratives mises en œuvre pour susciter ces émotions chez le lecteur seront soulignées au passage.

La troisième partie du travail est consacrée à la caractérisation des personnages, le point central de cette recherche. Là, notre attention se focalisera davantage sur les épisodes qui mettent

³⁷ Cf. A. WÉNIN, *Première initiation à l'analyse narrative des récits bibliques*, p. 41.

³⁸ Cf. D. MARGUERAT, « A la recherche de l'intrigue : Une lecture de la passion (Marc 14 et Luc 22) », dans D. MARGUERAT et A. WÉNIN, *Saveurs du récit biblique*, p. 87.

en scène Achab, Élie et Yhwh, que nous considérons comme les protagonistes du récit. Nous mettrons en évidence la configuration du pouvoir que détient chacun de ces personnages, les modalités de son usage ainsi que ses limites. Une attention à leur caractérisation permettra de mesurer la fidélité du roi à la loi et de savoir si le prophète est fiable par rapport à sa fonction. Au cours de la lecture suivie, nous pointerons du doigt les abus commis par ces représentants de Yhwh, tout en essayant de comprendre les sentiments qui les animent et qui président à l'usage qu'ils font du pouvoir. Les rapports conflictuels entre le prophète et le roi émaillant le récit seront mis en évidence ainsi que les champs particuliers où leurs affrontements se produisent. Nous chercherons chaque fois à comprendre quelle est la position de Yhwh, lui qui occupe le trône.

La quatrième et dernière partie est consacrée aux conclusions théologiques et anthropologiques. Nous y pointerons quelques enseignements du récit sur Dieu et sur l'homme.

CHAPITRE 1

ÉTAT DE LA RECHERCHE SUR LE POUVOIR DANS LA BIBLE ET SUR LES PERSONNAGES D'ACHAB ET D'ÉLIE

1.1 LE POUVOIR DANS LA BIBLE

Le thème du pouvoir est l'un de ceux qui reviennent le plus dans les récits de l'Ancien Testament. En effet, les relations entre les personnages des récits bibliques – qu'il s'agisse des relations entre les humains, entre ces derniers et les divinités, ou encore entre les divinités de nations différentes – sont la plupart du temps marquées par des rapports de pouvoir. Celui-ci prend diverses formes. Il est parfois physique (à l'exemple de celui de Samson, Jg 16), politique (celui des rois et de ceux qui ont la charge de gouverner), spirituel (généralement détenu par les prophètes), etc.³⁹.

Malgré cette forte présence dans l'Ancien Testament de récits desquels se dégage un certain « portrait » du pouvoir, force est de constater que les exégètes contemporains n'ont accordé que peu d'attention à la question. C'est seulement au cours des trois dernières décennies que l'on a vu naître un peu d'intérêt pour le thème du pouvoir dans la Bible, chaque contribution étant abordée d'un point de vue particulier en fonction des intérêts propres de l'auteur. Nous avons classé en trois groupes ces différentes contributions : les études orientées idéologiquement, les études générales et les études sur des textes particuliers.

1.1.1 Études orientées idéologiquement

Les premiers essais sur la question du pouvoir dans la Bible portent surtout les marques de chercheurs engagés, qui veulent défendre la cause d'une classe considérée comme opprimée ou défavorisée.

³⁹ Cf. C. SMITH, « Biblical Perspectives on Power », in *JSOT* 93 (2001), p. 93-110.

Un premier groupe est constitué des tenants d'une approche féministe de la Bible, qui voient dans les récits de l'AT un instrument au service de l'idéologie patriarcale. Dans cette ligne se situent par exemple P. Tribble⁴⁰, D. N. Fewell et D. M. Gunn⁴¹, J. C. Exum⁴².

Dans son livre intitulé *God and the Rhetoric of Sexuality*, Tribble se livre à une analyse rhétorique de Jr 31,15-22, Gn 2-3, le livre des Cantiques et le livre de Ruth. Son étude consiste en un examen des images bibliques qui renvoient à l'aspect féminin de la nature de Dieu. Elle rejette deux idées communément admises : celle selon laquelle Dieu est décrit dans la Bible en des termes exclusivement masculins, et celle qui considère que les femmes n'occupent pas une place importante dans les récits bibliques. Notre auteure tente de prouver le contraire de ces assertions par l'examen d'une série de textes de l'AT. Son livre est une subtile critique d'une interprétation misogyne des récits bibliques à laquelle se livrent certains chercheurs.

Fewell et Gunn font, dans *Gender, Power and Promise...*, une lecture synchronique de Gn – 2 R selon une perspective féministe. Considérant ces textes comme un ensemble cohérent, ils y sélectionnent quelques récits populaires dont ils font une interprétation bien orientée, inversant en quelque sorte la hiérarchie des valeurs et des personnages de ces récits. Leur objectif, clairement exprimé, consiste à déconstruire l'androcentrisme des textes bibliques et à donner la voix à ceux que la Bible met souvent en marge, en premier lieu les femmes.

Quant à J. C. Exum qui a publié en 1993 une collection de six essais sous le titre *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, elle affirme d'emblée vouloir rompre avec une approche féministe à l'ancienne qui consiste à souligner la place des femmes dans la Bible ou à montrer du doigt la Bible comme un document sexiste. Mais en fin de compte, elle ne se démarque pas beaucoup de cette attitude. Pour elle, les femmes dans le récit biblique sont une création de l'idéologie androcentrique, qu'elles reflètent et servent. Son livre présente une analyse raffinée de la manière dont le narrateur contribue à l'oppression des femmes par le portrait négatif qu'il brosse de celles-ci. J. C. Exum ne manque cependant pas de souligner des passages bibliques plus positifs au sujet des femmes (le courage de Mikal qui ose critiquer son

⁴⁰ P. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia (PA) : Fortress Press, 1977.

⁴¹ D. N. FEWELL et D. M. GUNN, *Gender, Power, and Promise : The Subject of the Bible's First Story*, Nashville (TN) : Abingdon, 1993.

⁴² J. C. EXUM, *Fragmented Women : Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives* (JSOTS ; 163), Sheffield : JSOT Press, 1993.

époux : 2 S 6,20-23), ou des passages qui exposent la faiblesse de certains hommes. Pour mener à bien son entreprise, Exum utilise une approche à la fois féministe, littéraire et psychanalytique.

D'autres auteurs ont adopté une approche libérationniste dans leur contribution à l'étude de la question du pouvoir dans la Bible. C'est le cas de H. Gossai⁴³, qui étudie la question du pouvoir dans le cycle d'Abraham et en Jg 19. À partir d'une approche littéraire, il met en exergue le point de vue des marginalisés, rompant par le fait même avec l'habitude qu'ont les chercheurs de se focaliser sur les personnages qui exercent le pouvoir. L'auteur de *Power and Marginality* s'inscrit ainsi dans un programme annoncé par L. Boff en ces termes : « An examination of the whole of Scripture from the view point of the oppressed : this is the hermeneutics or specific interpretation used by liberation theology »⁴⁴.

Il existe plusieurs autres contributions à l'étude de la question du pouvoir dans la Bible à partir d'une perspective idéologique, mais pour notre travail, les recenser toutes serait sans grand intérêt, tant leurs perspectives sont différentes de la nôtre.

1.1.2 Études générales

Quelques autres chercheurs ont touché au thème du pouvoir dans l'AT de manière générale et dans une perspective moins engagée.

En 1986, Hans-Ruedi Weber rédige un article intitulé « Power : Some Biblical Perspectives »⁴⁵. Il y soutient d'entrée de jeu que les différentes facettes du pouvoir dans la Bible sont toutes liées au combat de Dieu pour l'établissement de son règne. Parler de pouvoir dans la Bible, selon Weber, c'est donc découvrir comment le pouvoir de Dieu est perçu dans son interaction avec les pouvoirs de la nature, de l'homme et du démon⁴⁶. L'auteur passe ensuite en revue six grandes traditions bibliques (mosaïque, davidique, sapientielle, cultuelle, des *anawim* et apocalyptique) pour voir comment est compris le pouvoir de Dieu en chacune d'elles.

⁴³ H. GOSSAI, *Power and Marginality in the Abraham Narrative*, New York (NY) : University Press of America, 1995.

⁴⁴ L. BOFF, *Introducing liberation theology*, Translated from the Portuguese by Paul Burns, Maryknoll (NY) : Orbis Books, 1987.

⁴⁵ Cf. H.-R. WEBER, « Power : Some Biblical Perspectives », in *ER* 38 (1986), p. 265-279.

⁴⁶ Cf. H.-R. WEBER, « Power : Some Biblical Perspectives », p. 265.

K. W. Whitelam⁴⁷ se penche sur les symboles du pouvoir au temps de la monarchie unifiée. Pour lui, l'art monumental et l'architecture, entre autres le palais royal et le complexe du temple, sont les grandes expressions du pouvoir royal en Israël. Il suffit de parcourir 1 S 9 à 1 R 2 pour s'en convaincre.

Dans un article intitulé *Power in the Bible*, L. Legrand⁴⁸ s'intéresse à l'examen du pouvoir et de la tyrannie exercée par les rois dans l'Israël ancien, ainsi que les mesures préventives élaborées par le législateur.

Une autre contribution vient de R. B. Coote et M. P. Coote⁴⁹. Dans leur livre qui se veut une introduction à la Bible, ces auteurs retracent le développement historique de la Bible durant la période allant de 1250 av. JC à 550 ap. JC. Ils en viennent à conclure que la force motrice ayant gouverné la formation de la Bible fut la légitimation du pouvoir suite aux différentes usurpations, depuis celle de David, jusqu'à celles des empereurs romains et byzantins, et même des clercs.

En 1997, P. Debergé publie une monographie⁵⁰ dans laquelle il s'interroge sur la nature du pouvoir dans l'expérience et la pensée du Christ et de l'Église. Dans son enseignement sur le pouvoir, Jésus se fait l'écho des prophètes et des sages pour qui le fondement du pouvoir est en Dieu ; mais le « Fils de l'homme » va beaucoup plus loin en voyant dans le pouvoir un moyen de service plutôt qu'un instrument d'oppression. Jésus ne méconnaît pas la nécessité du pouvoir politique détenu par les humains, mais il garde une certaine liberté vis-à-vis de ce pouvoir qui court le risque permanent de s'absolutiser, et propose la croix comme chemin de l'exercice du véritable pouvoir.

⁴⁷ K. W. WHITELAM, « The Symbols of Power : Aspects of Royal Propaganda in the United Monarchy », in *BA* 49 (1986), p. 166-173.

⁴⁸ L. LEGRAND, « Power in the Bible », in *Jeevadhara* 19 (1989), p. 43-56.

⁴⁹ R. B. COOTE et M. P. COOTE, *Power, Politics, and the Making of the Bible : An Introduction*, Minneapolis (MN) : Fortress Press, 1990.

⁵⁰ Cf. P. DEBERGÉ, *Enquête sur le pouvoir : approche biblique et théologique* (Coll. Racines), Montrouge : Nouvelle Cité, 1997.

Dans son essai de 1999⁵¹, D. Liechty compare le pouvoir des rois d'Israël à ceux des monarques dans les traditions mésopotamienne et égyptienne. Dans ces dernières traditions, les rois ont un réel pouvoir, alors que le pouvoir royal en Israël est soumis au pouvoir divin, comme le montre l'autorité toujours grandissante qu'y ont eu les prophètes sous différents rois. La dialectique de l'AT, selon Liechty, n'est pas l'opposition entre pouvoir spirituel et pouvoir royal, mais plutôt la tension entre deux types de pouvoirs politiques.

En 2001, L. Stuart a publié un livre⁵² dans lequel il touche à la question du pouvoir par le biais d'une étude sur la relation entre le pouvoir royal et la connaissance dans la Bible. L'auteur de *Knowing Kings* s'attarde aux personnages de Saül, David, Salomon et quelques autres rois du Proche-Orient ancien et de la Grèce antique, pour voir comment ils gèrent l'information en rapport avec leur pouvoir. Pour cet auteur, le pouvoir du roi réside dans sa capacité à contrôler le flot d'informations qui courent à son sujet.

Comme on peut le remarquer, ces différents travaux n'ont pas d'orientation précise et ne s'appuient pas sur un texte particulier de la Bible. En cela ils sont tous différents de la recherche que nous voulons entreprendre, qui elle, est basée sur le cycle d'Achab (1 R 16,29-22,40).

1.1.3 Études sur des textes particuliers

D'autres auteurs ont abordé la question du pouvoir dans la Bible à travers une étude sur un ou plusieurs textes particuliers :

I. Nowell⁵³ examine la manière dont le pouvoir est utilisé dans le livre de Judith par ceux qui le détiennent. D'après elle, ce livre rappelle que la victoire appartient à Dieu, mais aussi que les hommes ne sont pas les seuls instruments par lesquels le pouvoir de Dieu se manifeste ; Dieu a choisi aussi des femmes, à l'instar de Judith, pour accomplir ses desseins. Nowell conclut que Judith est un modèle pour amener les femmes à croire non pas en elles-mêmes, mais au pouvoir de Dieu.

⁵¹ D. LIECHTY, « What Kind of Political Power ? The Upside-Down Kingdom in Millard Lind's Reading of the Hebrew Bible », in T. GRIMSRUD & L. L. JOHNS (Eds), *Peace and Justice Shall Embrace*, Telford (PA) : Pandora, 1999, p. 17- 33.

⁵² L. STUART, *Knowing Kings : Knowledge, Power, and Narcissism in the Hebrew Bible*, Atlanta (GA) : SBL, 2001.

⁵³ I. NOWELL, « Judith : A Question of Power », in *BT* 24 (1986), p. 12-17.

Dans deux articles, Carol Smith a montré son intérêt pour la question du pouvoir dans les récits de l'AT⁵⁴. Dans le premier, consacré au récit de Samson et Dalila, elle note d'emblée la panoplie d'interprétations divergentes existant, avant de proposer la sienne : cette histoire est une description des relations de pouvoir entre différents individus, différentes nations et différents dieux. Dans le second article, Smith s'attarde sur plusieurs récits de l'AT (Gn 19 ; 38 ; 49 ; 2 R 3 ; 2 S 9-1 R 2), et remarque qu'un portrait ambivalent du pouvoir s'en dégage. Dans chaque cas, le rapport de pouvoir entre les personnages change et évolue. L'auteure conclut qu'il est inutile de vouloir retrouver une image unifiée du pouvoir dans la Bible.

W. J. Wessels a consacré quatre articles⁵⁵ au thème du pouvoir. Les deux premiers (1997 et 1998a) s'intéressent aux trois premiers chapitres du livre de Michée, avec une attention particulière à la conception du pouvoir par la classe dirigeante, le pouvoir des idéologies qui affectent le comportement des humains, et le pouvoir des convictions d'un individu dans son opposition à ceux qui abusent de leur autorité. Les deux autres articles (1998b et 2006) sont consacrés aux expressions du pouvoir de Yhwh dans le livre de Nahum.

B. Katho aborde le thème du pouvoir à partir d'une étude de Jr 22⁵⁶, centrée sur l'usage et l'abus du pouvoir mis en valeur par le contraste entre le règne de Josias (caractérisé par un usage juste du pouvoir) et celui de son fils Jehoiakim (marqué par l'abus du pouvoir). La réflexion s'achève sur une évaluation du leadership politique en Afrique.

En 2006, J. G. McConville publie un ouvrage dans lequel il se penche sur la manière dont est comprise et présentée la relation entre Dieu et l'ordre politique dans les récits allant du livre de la Genèse aux livres des Rois⁵⁷. Pour lui, le régime politique de l'Israël ancien se lit dans ce macro-récit qui s'ouvre avec la création et qui dévoile dès l'abord la vision de Dieu d'une

⁵⁴ C. SMITH, « Samson and Delilah : A Parable of Power ? », in *JSOT* 76 (1997), p. 45-57 ; et ID., « Biblical Perspectives on Power », in *JSOT* 93 (2001), p. 93-110.

⁵⁵ W. J. WESSELS, « Conflicting Powers : Reflections from the Book of Micah », in *OTE* 10 (1997), p. 528-544 ; ID., « Micah 1, an apt introduction to power talks », in *Skrif en Kerk* 19 (1998), p. 438-448 ; ID., « Nahum, An Uneasy Expression of Yahweh's Power », in *OTE* 11 (1998), p. 615-628 ; ID., « Nahum 2 : A Call to Witness a Display of Yahweh's Power », in *JS* 15 (2006), p. 544-563.

⁵⁶ B. KATHO, « Jeremiah 22 : Implications for the Exercise of Political Power in Africa », in M. GETUI ; K. HOLTER et V. ZIDNKURATIRE (Eds), *Interpreting the Old Testament in Africa : Papers from the International Symposium on Africa and the Old Testament in Nairobi, October 1999*, New York ; Washington (DC) ; Baltimore ; Bern ; Frankfurt am Main ; Berlin ; Brussels ; Vienna ; Oxford : Peter Lang, 2001, p. 153-158.

⁵⁷ Cf. J. G. MCCONVILLE, *God and earthly power : an Old Testament political theology, Genesis-Kings*, London : T&T Clark International, 2006.

humanité libre de toute tyrannie, et dans laquelle règnent le droit et la justice (cf. Chap. 3 et 4). Le livre du Deutéronome joue un rôle déterminant quant à la définition des rapports entre un Dieu qui commande et la responsabilité politique des êtres humains (cf. p. 74) ; et comme le stipule la charte de la royauté (Dt 17,14-20), le pouvoir du roi est strictement subordonné à la loi. L'histoire qui se déroule ensuite de Josué à 2 Rois montre comment Israël s'écarte progressivement du plan de Dieu et de l'alliance, et la question se pose dès lors de savoir si ce peuple peut continuer à exister, et si oui, sous quel mode.

Dans un ouvrage récent (2012)⁵⁸ un groupe d'exégètes francophones a mené une série d'enquêtes sur le pouvoir dans l'Ancien et le Nouveau Testaments. Chacun de ces exégètes y aborde la question du pouvoir sous un aspect particulier et à partir d'un texte différent.

La première contribution est celle de J. Joosten, sur la structuration du pouvoir dans le code de sainteté (Lv 17-26)⁵⁹. Il commence par analyser quelques particularités formelles des discours qui composent le code de sainteté, et en arrive à la conclusion que l'auteur y déploie une rhétorique très sophistiquée, à la fois sur le plan du style, de la structure et des idées, dans le but d'« amener l'auditoire à l'assentiment, et au-delà de l'assentiment à l'observance de la loi »⁶⁰. En ce qui concerne la structuration des pouvoirs dans le code de sainteté, Joosten note qu'elle est relativement simple, s'articulant autour d'une instance législative (la voix de Dieu transmise par Moïse) et de deux instances exécutives (les pères de familles et l'assemblée). Le rapport entre ces deux dernières instances est de nature dialectique. Quant à la voix du législateur, elle reste « extérieure à ces rapports de force et garde une distance critique envers eux »⁶¹.

J.-M. Carrière prend ensuite le relais pour s'intéresser à la manière dont le pouvoir est pensé dans le code deutéronomique⁶². Dans son essai, il commence par montrer que Dt 16-18 met en évidence une conception cohérente du territoire qui se présente comme un don de Yhwh, une conception cohérente du droit conçu comme parole (dont la responsabilité incombe surtout au

⁵⁸ Voir D. LUCIANI et A. WÉNIN (sous la direction de), *Le pouvoir : enquêtes dans l'un et l'autre Testament* (Lectio divina ; 248), Paris : Cerf, 2012.

⁵⁹ Cf. J. JOOSTEN, « Moïse, l'assemblée et les fils d'Israël. La structuration du pouvoir dans le Code de Sainteté », in D. LUCIANI et A. WÉNIN (sous la direction de), *Le pouvoir...*, p. 23-41.

⁶⁰ J. JOOSTEN, « Moïse, l'assemblée et les fils d'Israël... », p. 35.

⁶¹ J. JOOSTEN, « Moïse, l'assemblée et les fils d'Israël... », p. 41.

⁶² Cf. J.-M. CARRIÈRE, « Le pouvoir de tout un chacun (Dt 16,18-18,22) », in D. LUCIANI et A. WÉNIN (sous la direction de), *Le pouvoir...*, p. 43-61.

juge et au prophète), et une conception cohérente de l'identité politique caractérisée par la fraternité au sein du peuple et par le fait d'être distinct des autres nations. L'auteur note ensuite que l'école deutéronomiste met fortement l'accent sur la fonction du droit et de la loi, comme pour atténuer au maximum le pouvoir absolu du roi ; dans cette perspective, « tout un chacun » en Israël est capable de décision et de responsabilité, et cette capacité s'enracine dans l'interpellation de chacun et de tous par la parole de Yhwh.

Lui emboitant le pas, A. Wénin nous amène, à travers une étude narrative de 1 S 8-15, à découvrir les formes que prend l'appétit du pouvoir chez Samuel, le prophète destitué du pouvoir par le peuple qui demande un roi⁶³. L'auteur de « Pouvoir, quand tu nous tiens ! » note à l'attention du lecteur quelques initiatives du « vieux prophète » qui dénotent cet attrait pour le pouvoir : le glissement inattendu dans le type de leadership qu'il exerce lorsqu'il passe de prophète à juge, l'installation de ses fils comme « juges » à sa place alors que ce type de succession (héréditaire) n'existe pas dans le régime des « juges », et le fait qu'il installe Yoël et Abiya à Beerschéba, territoire situé hors de sa juridiction. Mais ce n'est pas tout. Une fois mis de côté, Samuel fait tout pour reprendre la main et se remettre au cœur du dispositif du pouvoir qui est mis en place. De la sorte, le roi demandé (Saül) règne mais ne gouverne pas, et Samuel continue à assurer son pouvoir à travers lui.

E. Bons contribue lui aussi à l'examen de la question du pouvoir dans la Bible par une étude intitulée « Amos et la contestation des pouvoirs »⁶⁴. Sa réflexion s'articule autour de trois remarques principales : premièrement, bien que l'idée de la sollicitude de Dieu envers les faibles soit présente dans le livre d'Amos, elle ne constitue pas le message permanent du livre comme bon nombre d'études récentes donnent à croire. Par ailleurs, le prophète n'y recourt pas pour contester le pouvoir de ceux qui oppriment les faibles. Deuxièmement, dans le livre d'Amos, la loi a une importance mineure ; elle ne sert de norme ni pour juger les fautes commises par les fils d'Israël et particulièrement les notables, ni pour prévenir les châtiments à venir. Troisièmement, le livre d'Amos ne contient pas un appel explicite à la conversion, même si les israélites sont appelés à agir selon le droit et la justice, notamment dans le cadre de la juridiction.

⁶³ Cf. A. WÉNIN, « Pouvoir quand tu nous tiens ! », in D. LUCIANI et A. WÉNIN (sous la direction de), *Le pouvoir...*, p. 63-94.

⁶⁴ Voir E. BONS, « Amos et la contestation des pouvoirs », in D. LUCIANI et A. WÉNIN (sous la direction de), *Le pouvoir...*, p. 95-110.

Dans un essai intitulé « Le prophète Isaïe face au pouvoir royal », J. Vermeylen tente de répondre à la question de savoir quelle est l'attitude du prophète Isaïe face au roi et à sa politique étrangère, et ce qu'impliquent ses discours quant à l'idéologie royale⁶⁵. Les réponses à ces questions se résument en ce qui suit : le prophète hésite à accorder le titre de « roi » à un souverain humain. Yhwh est le seul vrai roi, celui qui détient toute la puissance ; par conséquent, le souverain humain ne doit pas agir comme si ses pouvoirs étaient illimités ; il doit consulter Yhwh dans ses prises de décisions. Isaïe est donc face au roi comme une instance critique. Il l'interpelle sur sa politique et le conscientise, mais sans se substituer à lui. Le roi est par ailleurs appelé à faire confiance à Yhwh et à craindre sa colère.

« Les conditions du pouvoir » est le titre que M. Gilbert donne à son étude basée sur Pr 28-29⁶⁶. Il essaie ici de montrer la dimension politique de cette péricope, et souligne la prise de position des sages en matière de politique. D'après l'exégète, Pr 28-29 est « le fruit d'une réflexion sur la réalité humaine et sociale, attentivement observée dans le but de proposer des comportements concrets où chacun et la société tout entière pourraient trouver la paix, l'épanouissement et le respect réciproque »⁶⁷. Dans cette collection de proverbes, les gouvernants et les riches sont souvent montrés du doigt à cause de leurs abus de pouvoir et de toutes sortes d'autres méfaits. Ce que les scribes exigent d'eux, c'est qu'ils se remettent à l'école des sages et qu'ils respectent le droit, en particulier celui des plus pauvres.

J.-D. Macchi s'intéresse à la question du pouvoir dans le livre d'Esther⁶⁸. Ce livre, pense-t-il, « problématise avec grande subtilité les questions et les défis qui se posent à ceux qui sont confrontés à un pouvoir complexe et difficilement contrôlable »⁶⁹. En effet, face au « pouvoir mal maîtrisé » de l'immense empire Perse, le livre enregistre trois stratégies de défense de la part du peuple juif menacé : la résistance qui se traduit par le refus de certains personnages d'obéir aux ordres du roi, la ruse et le courage de la reine juive Esther qui lui permettent de maîtriser la machine d'oppression, et la résistance par la force des juifs dans leur guerre sans merci contre

⁶⁵ Cf. J. VERMEYLEN, « Le prophète Isaïe face au pouvoir royal », in D. LUCIANI et A. WÉNIN (sous la direction de), *Le pouvoir...*, p. 111-165.

⁶⁶ Voir M. GILBERT, « Les conditions du pouvoir : le regard des sages sur la classe dirigeante (Pr 28-29) », in D. LUCIANI et A. WÉNIN (sous la direction de), *Le pouvoir...*, p.167-193.

⁶⁷ M. GILBERT, « Les conditions du pouvoir... », p. 188.

⁶⁸ Cf. J.-D. MACCHI, « Le refus, la ruse ou la force : le rapport au pouvoir dans le livre d'Esther », in D. LUCIANI et A. WÉNIN (sous la direction de), *Le pouvoir...*, p. 195-206.

⁶⁹ J.-D. MACCHI, « Le refus, la ruse ou la force... », p. 195.

leurs adversaires. Si le livre d'Esther semble faire l'apologie de la violence, l'agencement du récit invite plutôt à y voir « une réflexion sur la légitimité du recours à la violence »⁷⁰.

Bien d'autres études abordent accessoirement la question du pouvoir dans la Bible, auxquelles nous recourrons éventuellement au cours de notre recherche mais que nous n'avons pas incluses dans ce rapide panorama des principales études sur la question.

Au terme de ce premier parcours, force est de constater qu'aucune des études recensées n'aborde la question du pouvoir selon la perspective qui est la nôtre, à savoir l'usage du pouvoir par les principaux personnages du cycle d'Achab.

Mais pour souligner davantage l'originalité de notre sujet, il sera utile d'intégrer dans cette revue de la littérature quelques études qui se sont intéressées aux personnages d'Achab et d'Élie.

1.2 ÉTUDES SUR ACHAB ET ÉLIE

Il est inutile de rappeler que les recherches qui nous intéressent ici sont celles qui adoptent une approche littéraire, puisque nous parlons de la caractérisation de ces personnages.

À notre connaissance, la seule étude qui aborde le personnage d'Achab à travers tout son cycle est celle proposée par J. T. Walsh dans son livre intitulé *Ahab : The Construction of a King*⁷¹. Le livre comprend trois parties.

La première est une recherche sur l'Achab historique. D'après l'auteur, des évidences historiques montrent qu'Achab a poursuivi l'œuvre entreprise par son père, celle de la construction d'un pays économiquement prospère et influent sur le plan international. Walsh affirme toutefois que ces informations extrabibliques au sujet du fils d'Omri sont maigres, et que

⁷⁰ J.-D. MACCHI, « Le refus, la ruse ou la force... », p. 203. Les cinq derniers essais de cet ouvrage collectif sur le pouvoir sont eux aussi fort intéressants ; mais puisqu'ils ne concernent pas l'AT, nous passons sous silence leur contenu. Il s'agit de : J.-M. VAN CANGH, « Organisation et hiérarchie à Qumrân », p. 207-231 ; N. SIFFER, « Les disciples de Jésus face aux instances juives et romaines dans l'œuvre lucanienne. Le rapport entre pouvoir de Dieu et autorités terrestres », p. 233-262 ; J.-N. ALETTI, « Paul et les autorités politiques : A propos de Rm 13, 1-7 », p. 263-288 ; M. GOURGUES, « Les pouvoirs en voie d'institutionnalisation dans les épîtres pastorales », p. 289-323 ; J. DESCREUX, « Les deux trônes : Vérité et faux-semblants de l'exercice du pouvoir dans l'Apocalypse de Jean », p. 225-350.

⁷¹ Voir J. T. WALSH, *Ahab : The Construction of a King* (Interfaces), Collegeville (MN) : Liturgical press, 2006.

toute tentative de dresser un portrait de ce roi doit se baser sur le récit biblique qui raconte son histoire (p. 9).

La deuxième partie de l'œuvre s'intéresse au portrait d'Achab tel que construit par la narration biblique. Walsh part des premières impressions provenant de l'évaluation du narrateur (16,29-34), et passe en revue les différentes facettes de la caractérisation d'Achab. La conclusion à laquelle il parvient est que le portrait d'Achab dans le livre des Rois est extrêmement complexe. En plus d'une caractérisation provenant des personnages, plusieurs voix narratives conflictuelles interviennent, certaines le décrivant de manière positive et d'autres faisant le contraire (p. 78). Walsh soutient néanmoins que les voix positives sont toujours soumises aux voix négatives.

Dans la troisième partie du livre, l'auteur se sert de la critique des sources et de la critique de la rédaction pour montrer comment on a pu, à travers les siècles, passer d'un portrait positif du fils d'Omri au portrait négatif prédominant dans le récit biblique.

Bien que l'étude de Walsh couvre tout le cycle d'Achab, elle s'intéresse uniquement à la personne du roi, et n'examine ni le personnage d'Élie, ni celui de Yhwh. En plus, le chercheur n'accorde aucune attention au jeu des pouvoirs entre ces trois personnages, et à la logique régissant leurs relations.

Contrairement à Achab, le personnage d'Élie a fait l'objet de plusieurs études au cours des trois dernières décennies.

A. J. Hauser et R. Gregory ont publié en 1990 un livre intitulé *From Carmel to Horeb : Elijah in Crisis*⁷², dans lequel ils proposent chacun une contribution à l'étude de 1 R 17-19. Dans le premier essai, « Yahweh versus Death : the Real Struggle in 1 Kings 17-19 », Hauser soutient que le thème du conflit entre Yhwh et Baal, souvent relevé dans cette péricope, est intermittent et implicite, alors que le sujet qui y revient constamment est plutôt celui de la lutte de Yhwh contre la mort. Un contraste est établi entre Baal qui, dans la mythologie cananéenne lutte contre la mort et en sort toujours perdant, et Yhwh, toujours vainqueur du combat contre la mort dans le cadre de ce récit. À travers sa lecture attentive du récit, Hauser montre que la vie et la mort sont omniprésents dans le développement de l'histoire du prophète Élie.

⁷² Cf. A. J. HAUSER et R. GREGORY, *From Carmel to Horeb : Elijah in Crisis* (Bible and Literature Series ; 19), Sheffield : Almond Press, 1990.

Le second essai dont Gregory est l'auteur – « Irony and the Unmasking of Elijah » – explore la notion d'ironie en tant qu'outil littéraire servant à démasquer le personnage d'Élie dans le récit de 1 R 17-19. Pour lui, l'ironie dramatique et l'ironie verbale auxquelles la narration recourt pour présenter Élie révèlent qu'il n'est pas le prophète zélé qu'il prétend être. Gregory poursuit sa réflexion en soutenant que le thème de « la décision » (ou du choix) est un élément récurrent dans ces chapitres : le choix du peuple de suivre Yhwh, le choix d'Élisée de se mettre à la suite d'Élie, la décision d'Élie de servir véritablement Yhwh. Il termine son étude en comparant Élie à quelques personnages bibliques (Hagar, Jacob, Gédéon, Moïse, Jonas).

Dans un article de 1991⁷³, P. Robinson analyse 1 R 19,1-18 dans le but de comprendre la signification de ce passage dans le contexte plus large de la légende d'Élie (1 R 17-19). Pour lui, le récit d'Élie à l'Horeb vise à mettre en évidence le vrai visage du prophète, « a figure devoured by egotism, preoccupied by his image as a prophet of YHWH ; a *propheta gloriosus* »⁷⁴. La théophanie de l'Horeb était pour Élie l'ultime chance de se racheter et de retourner « là où il doit être » ; mais puisqu'il a raté cette occasion, Yhwh l'a démis de ses fonctions⁷⁵.

Une autre contribution à la caractérisation d'Élie est un chapitre du livre de F. Varone intitulé *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, dans lequel il présente le rapport d'Élie au pouvoir comme une grille de lecture pour mieux comprendre l'action prophétique de Jésus⁷⁶. Selon Varone, le cycle d'Élie qui se divise en trois actes (17,1-24 ; 18,1-19,5 ; 19,6-21) présente deux visages du prophète : le premier est celui d'un prophète puissant et autoritaire, et le second, celui d'un homme fragile et faible. L'expérience d'Élie est celle du passage d'un prophétisme de puissance à un prophétisme humain, un prophétisme qui s'exerce dans la faiblesse. Le prophétisme d'Élie est la clé d'une bonne compréhension du prophétisme de Jésus, qui récuse toute volonté de puissance.

P. J. Kissling mène lui aussi une étude sur le personnage d'Élie dans sa dissertation doctorale de 1996 présentée à l'université de Sheffield⁷⁷. Le chercheur s'attache surtout à

⁷³ Voir B. P. ROBINSON, « Elijah at Horeb, 1 Kings 19 :1-18 : a coherent narrative ? » in *RB* 98 (1991), p. 513-536.

⁷⁴ B. P. ROBINSON, « Elijah at Horeb ... », p. 528.

⁷⁵ Cf. B. P. ROBINSON, « Elijah at Horeb ... », p. 535.

⁷⁶ Cf. F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance* (Apologique), 7^e éd., Paris : Cerf, 1993, p. 25-48.

⁷⁷ P. J. KISSLING, *Reliable Characters in the Primary History. Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha* (JSOTS ; 224), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996. Comme on le remarque à travers son titre, cette dissertation n'étudie pas uniquement le personnage d'Élie, elle examine aussi ceux de Moïse, Josué et Élisée.

examiner la fiabilité du prophète. Trois aspects du portrait narratif d'Élie sont étudiés : son charisme et sa confiance en soi, sa fiabilité comme représentant de Yhwh, et sa docilité en tant que serviteur de Dieu. Pour Kissling, Élie fait preuve de confiance en soi uniquement lorsqu'il est en face de personnages au faible caractère. En outre, il semble à première vue être un représentant fiable de Yhwh, mais cette fiabilité est mise à mal chez le lecteur par la liberté du prophète qui modifie les messages qu'il a la charge d'annoncer et prétend être mandaté par Yhwh pour des messages et des actions qui relèvent de sa propre initiative. Pour finir, Élie semble être un serviteur docile, mais cette docilité est empreinte de calculs visant à mettre sa propre personne au-devant de la scène. À travers cette analyse psychologisante du personnage d'Élie, Kissling nous amène à voir comment se manifeste le goût du pouvoir chez le prophète.

Deux années après la thèse de Kissling, J. W. Olley propose une autre étude centrée sur la présentation du prophète et de sa relation avec Yhwh⁷⁸. Il reprend dans l'ensemble les idées de Kissling concernant l'excès de zèle d'Élie et sa propension à s'auto-affirmer au lieu de mettre en avant la parole de Yhwh dont il prétend être le serviteur. Mais Olley apporte quelque chose de plus à la lecture de Kissling en analysant aussi l'attitude de Yhwh non seulement vis-à-vis d'Élie, mais aussi vis-à-vis du peuple. Il est un Dieu qui préfère le calme au bruit, la simplicité à l'extravagance ; cependant, dans sa miséricorde, il continue à se laisser servir par un prophète imparfait, et à prendre soin d'un peuple imparfait qui désire revenir à lui⁷⁹.

Quelques années plus tard (2003), D. Bach publie une plaquette dans laquelle il fait une lecture de 1 R 17-19⁸⁰. Dans cette brochure, l'auteur brosse du prophète Élie un portrait des moins élogieux. Celui qui se présente dès l'abord comme serviteur de Dieu se fait le messager d'une religion du jugement et du châtiment, alors que le Dieu qu'il sert est plutôt un Dieu soucieux de combler les besoins de ses créatures⁸¹. Pour Bach, Élie est un homme impulsif, et son ministère se situe en tension entre soumission et liberté. C'est aussi un homme qui commande plus qu'il ne se laisse commander⁸². L'expérience d'Élie est un parcours catéchétique, dont le

⁷⁸ J. W. OLLEY, « Yhwh and his Zealous Prophet : The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings », in *JSOT* 80 (1998) p. 25-51.

⁷⁹ Cf. J. W. OLLEY, « Yhwh and his Zealous Prophet... », p. 51.

⁸⁰ Cf. D. BACH, Cf. D. Bach, *Élie, l'impulsif : et pourtant, à chacun sa place*, Poliez-le-Grand : Ed. du Moulin, 2003.

⁸¹ Cf. D. BACH, *Élie, l'impulsif...*, p. 32.

⁸² Cf. D. BACH, *Élie, l'impulsif...*, p. 45.

point final est « la voix ténue de l'Horeb » ; là, « l'écoute du prophète, préparée par un cheminement qui l'a progressivement vidé de toutes ses certitudes, est suffisamment affinée pour lui permettre d'entendre une autre voix ... »⁸³.

En 2005, S. Tonstad publie un article intitulé « The Limits of Power : Revisiting Elijah at Horeb »⁸⁴ dans lequel il considère la manifestation de Dieu à Élie à l'Horeb comme une leçon sur la limitation du pouvoir. En se manifestant dans le son d'une brise légère, et non pas dans le vent violent ou dans le tremblement de terre et encore moins dans le feu, Yhwh désavoue l'idée qu'a de lui le prophète, à savoir celle d'un Dieu dont la première et principale caractéristique est le pouvoir.

H. Dharamaraj examine aussi la figure d'Élie dans son ouvrage intitulé *A Prophet like Moses ? A Narrative-Theological Reading of the Elijah Stories*. Son attention se focalise surtout sur le chap. 19 où il recherche les points de ressemblance entre l'histoire d'Élie et celle de Moïse. Pour lui, le cycle d'Élie décrit un prophète semblable à celui annoncé dans Dt 18,18, où Dieu promet à Moïse de susciter un prophète comme lui du milieu de ses frères. Il y a donc des parallèles très frappants entre les récits d'Élie et ceux de l'Exode, et l'auteur en conclut que par l'histoire de ce prophète, le livre des Rois a voulu recréer, pour une nouvelle génération en quête de délivrance, un prophète comme Moïse⁸⁵.

Le dernier ouvrage recensé est celui de M. Garsiel, publié en 2014⁸⁶. Cet auteur commence par un rapide parcours des précédents travaux sur Élie en soulignant leurs différentes approches, avant d'exposer la sienne propre. Il privilégie une lecture suivie du récit, avec une attention sur ce que les autres approches ont de positif et sur les autres disciplines, ce qu'il appelle « close and open-minded reading »⁸⁷. Il est clair d'emblée que Garsiel se démarque de toutes les approches qualifiées de post-modernes.

⁸³ D. BACH, *Élie, l'impulsif...*, p. 66.

⁸⁴ S. TONSTAD, « The Limits of Power : Revisiting Elijah at Horeb », in *SJOT* 19 (2005), p. 253-266.

⁸⁵ H. DHARAMRAJ, *A Prophet like Moses ? A Narrative-Theological Reading of the Elijah Stories* (Paternoster biblical monographs), Milton Keynes : Paternoster, 2011, p. 224-225.

⁸⁶ M. GARSIEL, *From Earth to Heaven : A Literary Study of Elijah Stories in the Book of Kings*, Bethesda (MD) : CDL Press, 2014.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 16.

Contre l'avis de nombreux auteurs qui affirment que le conflit entre Yhwh et Baal est le thème central du cycle d'Élie (1 R 17-19 ; 21 ; 2 R 1-2), Garsiel pense que ce thème crée simplement un contexte pour le récit. Pour lui, le récit sert d'évaluation du personnage et de la fonction d'Élie et de la maison d'Omri. Le chercheur procède à une évaluation psychologique de la personnalité d'Élie dans le premier chapitre de l'ouvrage, avant de se livrer, dans les six autres, à la lecture suivie du cycle en suivant l'ordre des chapitres tels qu'ils apparaissent dans le texte massorétique. Pour terminer, il propose une étude comparative entre Élie et quelques grandes figures d'Israël, pour faire ressortir le contraste entre leurs portraits et le style de leadership qui les caractérise.

La constatation suivante s'impose au terme de la revue de ces quelques études sur Élie : elles sont toutes focalisées sur le personnage du prophète. Il est vrai que certaines d'entre elles étudient le comportement d'Élie sous l'angle du pouvoir et dans son rapport à Yhwh (par exemple Varone, Kissling, Robinson, Bach et Tonsad), comme nous envisageons de le faire aussi, mais elles ne prennent pas en compte le personnage d'Achab, ce qui sera aussi notre préoccupation.

Aucune recherche n'ayant été menée jusqu'ici sur l'usage du pouvoir par les principaux personnages du cycle d'Achab, nous nous attellerons à cette tâche dans les pages qui suivent. Mais avant de nous pencher sur l'étude des personnages, il convient, comme nous l'avons annoncé, de procéder d'abord à l'étude de l'intrigue.

CHAPITRE 2

EXAMEN DE L'INTRIGUE

INTRODUCTION

Le « cycle d'Achab » commence par un portrait sombre du fils d'Omri, dressé par le narrateur (16,29-34). On s'attend alors à ce qu'il procède de la même manière que pour les monarques précédents et qu'il évoque rapidement quelques événements importants de son règne avant de conclure par la formule stéréotypée qui renvoie le lecteur aux annales des rois d'Israël pour plus d'information, puis par la mention de la mort et de l'inhumation du roi. Au lieu de quoi il introduit le personnage d'Élie le Tishbite et raconte ses démêlés avec le couple royal, tenu pour responsable de la propagation du culte de Baal dans le pays (chap. 17-19). À partir du chap. 20, le récit se focalise sur le personnage d'Achab jusqu'à la fin (22,40), et relate ses interactions avec différents prophètes sur des sujets divers.

Cette stratégie qui consiste à suivre deux personnages principaux dans un même corpus en se focalisant alternativement sur l'un ou l'autre n'est pas anodine ; dans le cas de ce récit, elle attire l'attention du lecteur sur l'importance et l'influence du prophète Élie (et des autres prophètes) dans l'environnement politico-religieux du règne d'Achab. Le destin de ces deux personnages est intimement lié dans la Bible, de sorte qu'on ne peut comprendre l'un sans l'autre. On ne peut pas mener une étude sur le prophète Élie sans toucher à sa relation au roi Achab et vice-versa.

Nous avons donc à faire, entre les cadres de 16,29-34 et 22,39-40, à une unité littéraire dans laquelle se développe une intrigue complexe dont nous repérons ci-dessous les différents épisodes.

Le premier est encadré par l'annonce de la sécheresse (17,1) et le retour de la pluie (18,46). Il est composé de deux séquences narratives : la première raconte les pérégrinations de l'« homme de Dieu », qui doit faire face à la soif et à la faim qu'occasionne la sécheresse qu'il a lui-même décrétée (17,1-24), et la seconde relate son retour en Israël sur ordre de Yhwh, l'affrontement qui l'oppose aux prophètes de Baal sur le mont Carmel, et la fin de la sécheresse (18,1-46).

Le rapport fait par Achab à Jézabel des actes d'Élie, notamment l'élimination des prophètes de Baal, est l'élément déclencheur du deuxième épisode qui enregistre la fuite du prophète au désert et sa rencontre avec Yhwh à l'Horeb, son renvoi par ce dernier en Israël et l'appel d'Élisée (19,1-21).

Le chap. 20 constitue un nouvel épisode ; il raconte deux batailles menées et remportées par Achab contre Ben-Hadad roi d'Aram, ainsi que la condamnation du roi d'Israël par un prophète. Vient ensuite l'épisode du meurtre du citoyen Naboth par Achab et Jézabel, un épisode où Élie intervient sur ordre de Yhwh (chap. 21,1-29). Enfin, le cinquième et dernier épisode (22,1-38) relate les circonstances de la mort d'Achab.

Ces cinq épisodes, nous l'avons signalé, sont précédés par une introduction au règne d'Achab et une exposition détaillée de ses péchés qui préparent le lecteur à comprendre la responsabilité du roi par rapport au malheur qui va bientôt frapper le pays (16,29-34).

Regardons maintenant de plus près la mise en intrigue de ces différents épisodes du récit, avec une attention aux stratégies narratives utilisées et à leurs effets émotionnels sur le lecteur.

2.1 COMBAT D'ÉLIE CONTRE LE BAALISME ET DÉMÊLÉS AVEC LA COURONNE

Les deux premiers épisodes du récit, nous l'avons dit, sont consacrés à la lutte d'Élie contre le culte de Baal en Israël, une lutte qui l'entraîne dans un conflit ouvert avec le couple royal (Achab et Jézabel) tenu pour responsable de l'expansion dudit culte dans le pays.

Mais avant d'enregistrer l'intervention d'Élie, le narrateur introduit le règne d'Achab et énumère les péchés commis par ce dernier :

Achab fils d'Omri devint roi sur Israël la trente-huitième année d'Asa roi de Juda, et Achab fils d'Omri régna sur Israël à Samarie pendant vingt-deux ans. Achab fils d'Omri fit le mal aux yeux de Yhwh plus que tous ceux qui l'avaient précédé. Ce fut trop peu pour lui de suivre les péchés de Jéroboam fils de Nebat ; il prit pour femme Jézabel fille d'Ethbaal, roi des Sidoniens ; et il alla, et il servit Baal, et il se prosterna devant lui. Et il dressa un autel pour Baal dans la maison de Baal qu'il avait bâtie à Samarie. Et Achab fabriqua l'Ashéra, et Achab fit encore plus pour irriter Yhwh le Dieu d'Israël, plus que tous les rois d'Israël qui avaient été avant lui. Pendant ses jours, Hiel de Béthel construisit Jéricho ; au prix d'Abiram son premier-né il l'établit, et au prix de Segub son

cadet il fixa ses portes, selon la parole que Yhwh avait dite par Josué fils de Nûn (16,30-34)⁸⁸.

Tous ces péchés se résument à l'infidélité d'Achab vis-à-vis de Yhwh. En prenant pour épouse Jézabel – une Sidonienne, qui plus est la fille d'Ethbaal, prêtre d'Astarté⁸⁹ –, le fils d'Omri outrepassa l'interdiction par Yhwh des mariages mixtes (cf. Ex 34,12-16 ; Dt 7,1-4) et ouvre par le fait même la voie à l'introduction du culte de Baal dans le pays. Il est lui-même un fervent adepte du baalisme, et va jusqu'à construire un temple pour Baal dans la capitale, ainsi qu'un Ashéra⁹⁰. Le v. 34 souligne un autre grief contre Achab, et non des moindres : c'est pendant son règne qu'un chef de ville commet l'aberration consistant à sacrifier ses fils pour la reconstruction de Jéricho, bravant ainsi le serment de Josué (cf. Jos 6,26) et partant, une interdiction de Yhwh (cf. Dt 13,17)⁹¹. C'est donc de manière tout à fait négative qu'Achab est campé au début de son cycle ; ceci a nécessairement une influence sur le lecteur qui aura tendance, dans la suite du récit, à regarder ce roi à travers son portrait initial.

2.1.1 Épisode 1 : Un serviteur pas comme les autres (17,1-18,46)

Séquence 1 : « Il n'y aura pas de pluie... sauf à ma parole » (17,1-24)

Le cadre étant défini, Élie apparaît brusquement sur la scène, fulminant la colère : « Par la vie de Yhwh, le Dieu d'Israël en face de qui je me tiens, il n'y aura ces années-ci ni rosée ni pluie, sauf à ma parole » (17,1). Cette apparition soudaine du personnage – dont on ne sait rien en dehors de son nom, du fait qu'il est Tishbite⁹² et fait partie des résidents de Galaad –, associée au

⁸⁸ Les citations bibliques contenues dans ce travail sont une traduction littérale du TM, effectuée par nous-même.

⁸⁹ Ce prêtre était devenu roi de Tyr et de Sidon par un coup d'État. Voir A.-M. GÉRARD, « Ittobal ou Ethbaal », dans Id., *Dictionnaire de la Bible* (Bouquins), assisté de Andrée Nordon-Gérard ; avec la collaboration de P. Tollu, Paris : Le grand livre du mois, 1989, p. 563. Voir aussi P. J. BOYES, « 'The King of the Sidonians' : Phoenician Ideologies and the Myth of the Kingdom of Tyre-Sidon », in *BASOR* 365 (2012), p. 40. Le zèle que déploie Jézabel pour répandre le culte de Baal en Israël s'explique en partie par l'appartenance sacerdotale de son père. Cf. *La Bible. Traduction française sur les textes originaux, introduction et notes d'Émile OSTY et de Joseph TRINQUET*, Paris : Seuil, 1973, p. 692, note 31.

⁹⁰ « Ashéra » est la déesse de la fertilité chez les Cananéens ; elle est souvent associée à Baal dans le cycle d'Achab. Cf. D.T. TSUMURA, art. « Canaan, Canaanites », in B. T. ARNOLD & H. G. M. WILLIAMSON (eds), *Dictionary of the Old Testament. Historical Books*, vol. 2, Downers Grove (IL) : InterVarsity Press, 2005, p. 127.

⁹¹ D'après cette interdiction, une ville détruite par un jugement divin ne doit pas être reconstruite. C'est le sens du serment de Josué en Jos 6,26.

⁹² Le sens de ce terme reste incertain. La forme hébraïque *hattišbî* (un adjectif nominal) semble indiquer l'origine de cet homme, mais il est difficile de dire si le mot se réfère à un lieu ou plutôt à une famille, un clan ou une tribu. Cf. J. T. WALSH, *1 Kings* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry), Collegeville (MN) : Liturgical press, 1996, p. 225.

contenu de ses paroles, crée une surprise⁹³ chez le lecteur et suscite en même temps sa curiosité sur l'identité de l'homme (son origine et son passé) et sur l'origine et la nature de l'autorité avec laquelle il s'adresse au roi. En effet, Élie se présente lui-même comme « serviteur de Yhwh », et parle comme un prophète. Or le narrateur ne dit pas un mot de sa relation avec Yhwh, et son intervention n'est précédée d'aucun mandat du Dieu qu'il dit servir. Eu égard à la façon dont les prophètes sont habituellement introduits, le lecteur se questionne sur l'authenticité de l'affirmation d'Élie, autrement dit, sur le genre de serviteur qu'il est par rapport à Yhwh. En plus de la surprise et de la curiosité, cette sortie d'Élie suscite aussi le suspense chez le lecteur qui se demande si l'oracle du Tishbite va se réaliser. L'intervention d'Élie constitue donc le moment déclencheur de l'intrigue, un moment où la tension narrative est suscitée à la fois sous forme de surprise, de curiosité et de suspense.

Suite à cet oracle à l'adresse d'Achab, le lecteur s'attend à une riposte, ou tout au moins, à une réaction du roi ; mais il remarque avec surprise qu'aucune réaction d'Achab n'est enregistrée. C'est plutôt une parole de Yhwh s'adressant à Élie qu'il entend : « Va-t'en d'ici, dirige-toi vers l'orient, et cache-toi au torrent de Kerith qui est en face du Jourdain... » (v. 2). On comprend suite à cette seconde « surprise initiale » que ce qui intéresse la narration à ce moment n'est pas la relation entre le roi et le prophète, mais entre ce dernier et le Dieu qu'il prétend servir. Le lecteur est curieux de savoir pourquoi Yhwh enjoint à Élie d'aller se cacher ; couvre-t-il par cet ordre l'intervention du Tishbite ? À ces éléments de curiosité se mêle aussi le suspense : le lecteur s'inquiète pour l'avenir d'Élie, désormais obligé de vivre en cachette.

On remarque, au terme de cet incipit du récit (v. 1-4), que la question de la sécheresse est passée au second plan ; le suspense porte surtout sur l'avenir du Tishbite.

Le rythme de la narration s'accélère lorsque le narrateur rapporte l'exécution par Élie de l'ordre de Yhwh, ainsi que les détails de son ravitaillement pendant son séjour au torrent de Kerith (v. 5-6). Tandis que la situation semble se stabiliser pour le prophète, une complication surgit : le torrent s'assèche (v.7). C'est une preuve que la parole d'Élie se réalise effectivement,

⁹³ Une telle surprise qui survient dans le nœud du récit, Baroni l'appelle « surprise initiale », « surprise simple » ou encore « surprise partielle ». Elle ne débouche pas, comme la surprise complète, sur une remise en question de ce qui a déjà été pensé, mais a plutôt une fonction d'embrayage ou de relance de la dynamique narrative et encourage le lecteur à se poser des questions en vue de la compréhension d'une action (curiosité) ou visant le dénouement de l'intrigue (suspense). Cf. R. BARONI, *La tension narrative*, p. 297-313.

mais en même temps, on voit qu'il est la première victime d'un malheur qu'il a lui-même appelé. Une réelle menace pèse désormais sur sa vie : combien de temps tiendra-t-il sans eau ? La tension dramatique monte ici d'un cran, et on a hâte de savoir ce qui va se passer.

Une nouvelle scène (v. 8-16) s'amorce avec, à nouveau, une parole de Yhwh : « Lève-toi, va à Sarepta qui est à Sidon et habite là-bas ; voici, là-bas j'ai ordonné à une femme, une veuve, de te nourrir » (v. 9). L'entrée en scène de ce nouveau personnage qu'est la femme de Sarepta suscite quelques questions chez le lecteur. La femme est une veuve ; or, dans le contexte biblique, cette catégorie de personne est généralement démunie et manque de moyens de subsistance⁹⁴. Pourquoi est-ce précisément une personne de cette nature que Yhwh choisit pour s'occuper de son serviteur ? De plus, la veuve habite en territoire baaliste et ne partage vraisemblablement pas la même foi qu'Élie. L'homme farouchement opposé au culte de Baal va-t-il accepter de se rendre dans une contrée baaliste et se faire nourrir par une fidèle de Baal ? La femme elle-même va-t-elle obéir à l'ordre d'un Dieu étranger ?⁹⁵ Le lecteur est à nouveau dans une « posture d'attente et de prévision »⁹⁶ par rapport à la suite des événements.

La parole de Yhwh remet Élie en mouvement et fait progresser le récit. Comme la première fois, il s'exécute sans délai, et la narration passe directement à sa rencontre avec une femme à l'entrée de la ville. Pour désigner cette femme, le narrateur reprend ici l'expression *ʿiššāh ʿalmānāh*, ce qui permet au lecteur de faire le lien avec la femme dont a parlé Yhwh au verset précédent (v. 10).

À partir de ce moment se développe une micro-intrigue portant sur l'approvisionnement d'Élie. Il s'adresse à la femme pour demander un peu d'eau, et celle-ci s'exécute sans tarder (v. 10b-11a). Le lecteur vient d'apprendre que Yhwh a instruit la veuve de nourrir le Tishbite (v. 9), et on comprend pourquoi elle répond spontanément à sa demande. Mais les choses se compliquent ensuite lorsqu'Élie demande un morceau de pain (v. 11b) ; dans une déclaration qui connote le désespoir, la veuve lui avoue son dénuement : il ne lui reste qu'un peu de farine et

⁹⁴ Cf. V. FRITZ, *1 & 2 Kings : A Continental Commentary*, translated by Anselm Hagedorn, Philadelphia (PA) : Fortress Press, 2003, p. 183.

⁹⁵ Cf. A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta (1 Re 17,8-16) ovvero : com'è efficace la parola divina ? », in G. BENZI, D. SCAIOLA, M. BONARINI (éds), *La profezia tra l'uno e l'altro Testamento. Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo settantacinquesimo compleanno* (Analecta biblica. Studia 4), Rome, GBPress, 2015, p. 48.

⁹⁶ Cf. D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 71.

d'huile, juste ce qu'il faut pour un dernier repas pour son fils et elle, et ensuite ils mourront (v. 12). Cette réponse confirme le doute du lecteur sur la capacité de cette femme à nourrir Élie. Bien que ce dernier la rassure et fasse croire qu'il maîtrise la situation (v. 13), le suspense augmente chez le lecteur qui se demande comment le Tishbite va s'en sortir dans ce contexte de pénurie. Cette question reçoit immédiatement une réponse, car Élie informe son interlocutrice qu'il est porteur d'une promesse de Yhwh qui garantit la pérennité des provisions (v. 14). Cette information suscite la curiosité chez le lecteur ; il se demande si Yhwh a effectivement fait une telle promesse à Élie, et si oui, à quel moment. Quoi qu'il en soit, la promesse de Yhwh transmise par le Tishbite provoque l'action décisive : « Elle alla et fit selon la parole d'Élie... » (v. 15a) ; et cette action de la veuve conduit à son tour au dénouement de la micro-intrigue. Le problème de survie posé au v. 12 trouve ainsi sa résolution, car Élie, la veuve et toute sa famille ont désormais de quoi manger pendant des jours (v. 15b-16). Mais la résolution de cette micro-intrigue signifie surtout le rétablissement d'une certaine stabilité dans la situation d'Élie, qui a trouvé à Sarepta un refuge et une veuve qui pourvoit à sa subsistance comme Yhwh le lui a annoncé (cf. v. 9).

La tranquillité d'Élie n'est cependant que de courte durée, puisqu'un nouvel événement va bientôt y mettre fin. En effet, les provisions une fois assurées (cf. v. 16), le fils de la maîtresse de maison tombe malade et meurt (v. 17). C'est le début d'une autre micro-intrigue, qui couvre les v. 17-23. À première vue, cette nouvelle crise semble déconnectée de ce qui a été raconté jusque-là, puisqu'il n'est plus question de la quête d'eau et de nourriture pour survivre à la sécheresse. Mais à y regarder de près, on a à faire ici à un rebondissement de la question de la mort déjà évoquée dans la scène précédente (mort de la veuve et de son fils, cf. v. 12), et qui du reste est présente dès le début du récit, derrière la thématique de la sécheresse. Seulement, ici, la question se pose brutalement sous forme d'une mort effective.

La tension narrative est donc relancée au v. 17 sous forme de suspense lorsque le lecteur apprend la mort du fils de la maîtresse de la maison, et elle s'accroît aussitôt quand cette dernière accuse Élie d'être responsable de son malheur (v. 18). Pour elle, la présence de l'homme de Dieu dans sa maison a attiré l'attention de Yhwh sur son péché et entraîné la mort de son

fil⁹⁷. En découvrant cette accusation, le lecteur se demande ce qui va se passer, comment Élie va y réagir.

Les v. 19-21 montrent Élie accomplissant une série d'actions en lien avec l'enfant décédé, mais la tension dramatique reste élevée dans la mesure où le lecteur ignore complètement où il veut en venir. Dans la chambre haute où il est monté avec l'enfant, il s'adresse deux fois à Yhwh (v. 20-21). Son premier cri vers lui n'est porteur d'aucun espoir, car Élie adopte le point de vue de la maîtresse de maison et accuse Yhwh d'avoir fait mourir l'enfant (v. 20). C'est seulement dans sa seconde adresse (v. 21c) qu'il se comporte en intercesseur et supplie Yhwh de faire revenir le souffle de l'enfant au-dedans de lui. L'action décisive de cette micro-intrigue intervient lorsque Yhwh écoute la voix d'Élie et redonne vie à l'enfant (v. 22). Quant au dénouement, il correspond à la descente du Tishbite de la chambre haute, avec l'enfant vivant entre ses mains pour le remettre à sa mère (v. 23). Cette séquence narrative (17,1-24) se termine par un épilogue (v. 24) qui forme avec le v. 1 une belle inclusion. Là, Élie se présentait comme un homme de Dieu – cf. l'expression idiomatique « Le Dieu d'Israël en face de qui je me tiens... » (17,1b) –, ici, il est reconnu comme tel par la femme.

Séquence 2 : « Va, montre-toi à Achab, que je donne de la pluie à la face de la terre »
(18,1-46)

La deuxième séquence de cet épisode est introduite par une indication de temps (*wayhî yāmîm rabbîm*) qui, habituellement, signale le début d'une nouvelle scène ou d'un nouvel épisode. Mais ici, il s'agit simplement de la suite de l'histoire de la sécheresse⁹⁸. Élie, qui avait pris la fuite sur ordre de Yhwh suite au décret de la sécheresse, est maintenant invité par le même Yhwh à aller se montrer à Achab pour que lui Yhwh donne la pluie à la face de la terre (cf. 18,1). Le cadre du récit est de nouveau Israël, et Achab revient sur la scène.

L'ordre de Yhwh à Élie au début de cette séquence renoue avec un fil interrompu, celui de la sécheresse, qu'un autre ordre du même Yhwh avait fait passer au second plan (cf. 17,2-4). Yhwh relance donc Élie sur un terrain qu'il lui a fait quitter auparavant. L'ordre qu'il lui donne et

⁹⁷ Le péché en question n'est pas spécifié ; d'après Walsh, on peut penser à l'inévitable indignité de tout être humain vis-à-vis de la divinité. Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 231.

⁹⁸ On se souviendra que le récit avait pris une autre direction au v. 2 en orientant l'attention du lecteur vers ce qu'il advient d'Élie pendant la sécheresse, et la manière dont Yhwh œuvre pour la vie du prophète, ainsi que pour celle de la veuve et de son fils.

la promesse qui l'accompagne annoncent-ils vraiment la fin de la sécheresse ? C'est la question que porte le suspense. En outre, le lecteur se demande comment va réagir Élie à cet ordre, et au cas où il y obéit, quelle sera la réaction d'Achab (dont on n'a eu aucune réaction jusqu'ici) en voyant Élie et en apprenant que l'eau va revenir.

On est immédiatement fixé en ce qui concerne la réaction d'Élie puisque la narration signale qu'il « alla pour se montrer à Achab » (v. 2a). Mais au lieu d'enregistrer immédiatement la rencontre entre les deux hommes, le narrateur oriente plutôt l'attention du lecteur vers les conséquences de la sécheresse dans le pays : d'abord au moyen d'un sommaire (v. 2b) où il souligne la sévérité de la famine en Samarie⁹⁹, puis par deux scènes successives dont la première rapporte un dialogue entre Achab et Obadyahu¹⁰⁰ (v. 3-6), et la deuxième, la rencontre et le dialogue entre Obadyahu et Élie (v. 7-15).

Le jeu du narrateur est clair : en précisant que la famine était sévère en Samarie, il présente les choses du point de vue d'Achab qui y a sa résidence principale, ce qui amène le lecteur à se questionner sur l'état d'esprit du roi d'Israël. Il permet ensuite au lecteur d'être directement témoin des instructions que le roi d'Israël donne à son majordome et qui trahissent sa préoccupation pour la survie du bétail. De la sorte, le narrateur fait croître le suspense chez le lecteur qui, sachant qu'Élie est l'auteur de la sécheresse qui cause autant de soucis au roi, se demande comment ce dernier va réagir en le voyant. Finalement, en plongeant directement le lecteur dans le dialogue entre Élie et Obadyahu, le narrateur dramatise davantage la situation du premier à travers le point de vue du majordome. Ainsi, le lecteur est saisi par la gravité de la situation lorsqu'il apprend qu'Élie est activement recherché par Achab et que le roi d'Israël a même fait jurer des nations et des royaumes qui disaient ne l'avoir pas vu. Compte tenu de ces informations, le lecteur s'attend à un affrontement entre les deux hommes lorsqu'ils se

⁹⁹ La mention de « Samarie » ici n'est pas anodine, lorsqu'on se souvient qu'Achab y a bâti un temple pour Baal (cf. 16,32). La capitale du royaume d'Israël (Samarie) est donc un fief du baalisme. Baal étant vénéré chez les Cananéens comme le dieu de la pluie, on pourrait s'attendre à ce que les régions où il est vénéré soient moins ou pas du tout touchées par la sécheresse, et pourtant la famine y sévit comme partout ailleurs. On peut voir ici une subtile ironie de la part du narrateur qui souligne déjà la vanité de Baal, qu'Élie démontrera plus tard au Carmel.

¹⁰⁰ Le personnage d'Obadyahu incarne le conflit qui se déroule à l'échelle du macro-récit entre Yhwh et Baal. Le nom ^c*ōḥādīyāhū* signifie « serviteur de Yhwh » et fait écho à l'évaluation du narrateur : ^{wə}^c*ōḥādīyāhū hāyāh yārē* ^ʿ*et-āḏōnāy mē* ^ʿ*ōḏ* (v. 3b). Cependant, il est aussi, par sa fonction, un serviteur d'Achab. Obadyahu est donc un homme tiraillé entre sa révérence pour Yhwh et sa loyauté envers Achab son maître. Sur l'ambivalence de ce personnage, voir J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 240-42.

rencontreront. La longue argumentation à travers laquelle Obadyahu essaie d'éluder la demande d'Élie (v. 9-14) retarde la progression de l'intrigue et prolonge ainsi tout en le renforçant le suspense concernant l'issue de la rencontre entre Élie et Achab. Le suspense s'accroît à la fin de la scène lorsqu'Élie s'engage par serment à se montrer à Achab (v. 15), et davantage lorsque la narration enregistre, dans l'épilogue de la scène, le départ d'Obadyahu vers Achab pour lui porter le message, ainsi que la sortie de ce dernier à la rencontre d'Élie (v. 16).

Le narrateur passe sous silence la rencontre entre Achab et son majordome et met directement en scène Achab et Élie. Par ce raccourci, le lecteur est brutalement replongé dans le vif de l'action, ce qui fait monter à pic la tension dramatique. En fin de compte, la rencontre entre le roi et le prophète n'est pas aussi explosive qu'on l'espérait. L'affrontement se réduit à une joute verbale dans laquelle les deux antagonistes se renvoient mutuellement la responsabilité du malheur qui frappe le pays. Achab, qui parle en premier, reste d'ailleurs très sobre et son invective se limite à quatre mots : *ha'attāh zeh ʿōkēr yisrā'ēl* (v. 17b). La réponse d'Élie est plus élaborée ; elle renvoie au roi l'accusation qu'il vient de formuler contre lui, et lui rappelle son apostasie : « Je n'ai pas porté malheur à Israël, mais c'est plutôt toi et la maison de ton père, quand vous avez abandonné les commandements de Yhwh et que tu as suivi les Baals... » (v. 18). Si Achab parle peu lors de cette confrontation, c'est peut-être parce que l'homme de Dieu ne lui laisse pas le temps de s'exprimer ; il prend nettement le dessus sur le roi d'Israël, et cela peut s'expliquer dans la mesure où c'est lui qui détient la clé pour résoudre la crise. Pour Achab en effet, c'est à la parole d'Élie que la pluie reviendra, d'où son « profil bas » face au prophète. S'il l'a fait chercher partout, c'est probablement pour tenter de l'amener à prononcer la fin de la sécheresse puisque c'est « à sa parole » que celle-ci doit cesser (17,1). Il est cependant intrigant pour le lecteur de remarquer qu'Achab ne fait à Élie aucune demande en ce sens. Il se montre plutôt soumis et exécute sans mot dire l'ordre du Tishbite qui lui demande de rassembler près de lui tout Israël sur la montagne du Carmel (v. 19).

Un autre élément qui intrigue le lecteur, c'est l'attitude d'Élie : on s'attend ici à ce qu'il annonce à Achab le retour de la pluie conformément à l'ordre de Yhwh (cf. v. 1). Au lieu de cela, il ordonne plutôt un rassemblement du peuple et des prophètes de Baal et d'Ashéra sur le mont Carmel, sans en préciser le but. Le lecteur est donc curieux de savoir si l'homme de Dieu manigance quelque chose, et pourquoi il ne dit pas un mot de la pluie.

Le rapport de l'exécution par Achab des ordres d'Élie (v. 20) sert de transition vers une nouvelle scène, caractérisée par le changement de lieu et l'arrivée de nouveaux personnages.

Cette nouvelle scène (v. 21-40) se passe au mont Carmel et a comme protagonistes Élie, le peuple et les prophètes de Baal. Nous l'avons dit, lorsqu'Élie ordonne de rassembler ceux-ci au Carmel, il n'en précise pas la raison. Mais on ne tarde pas à l'apprendre, car une fois sur place, il passe à l'attaque et fustige le peuple pour son syncrétisme, le sommant de faire un choix exclusif entre Yhwh et Baal : « ... Si Yhwh est Dieu, suivez-le ; et si c'est Baal, suivez-le » (v. 21c). Avec cette interpellation d'Élie se noue une micro-intrigue dont l'action décisive intervient au v. 38, et qui connaît un dénouement aux v. 39-40 avec l'adhésion du peuple à Yhwh et l'exécution des prophètes de Baal.

La réaction du peuple à l'ordre d'Élie est immédiatement rapportée : « Mais le peuple ne lui répondit rien » (v. 21b)¹⁰¹. Ce silence accentue le suspense chez le lecteur qui se demande ce que va faire Élie. Mais une fois de plus, on n'attend pas pour être fixé puisque le Tishbite reprend aussitôt la parole pour proposer au peuple un affrontement avec les prophètes de Baal (v. 22-24). Chacune des parties préparera son offrande, un taureau, et invoquera le nom de son dieu ; le dieu qui répond par le feu, c'est lui le vrai dieu.

Avant d'expliquer les règles du jeu, Élie met en évidence la disproportion des parties en compétition : « Moi je suis resté seul prophète de Yhwh, et les prophètes de Baal sont quatre cent cinquante hommes... » (v. 22). Ce déséquilibre rend l'affrontement d'autant plus intéressant que c'est la partie minoritaire qui le provoque. Le lecteur attend impatiemment l'issue de cet événement.

¹⁰¹ Le silence du peuple est compréhensible. Dans le Proche-Orient ancien, les cultes rendus aux divers dieux n'étaient pas exclusivistes. Chaque divinité avait sa propre sphère d'influence, et on s'adressait à elle en temps opportun pour solliciter une intervention précise. Ainsi, Baal étant perçu comme le dieu de la pluie y compris par de nombreux yahvistes, c'est vers lui qu'il fallait se tourner en priorité dans la situation de sécheresse que traversait le pays. Le choix qu'Élie exige du peuple s'avère donc difficile, et c'est probablement ce qui explique son silence. Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 245. Mais on peut aussi penser que le peuple attend de voir quel dieu se montrera le plus fort avant de se prononcer. À ce moment, son silence traduit sa peur de prendre des risques. Et s'il approuve les règles du jeu par la suite, c'est parce que cela lui simplifie drôlement la tâche.

Le peuple ayant approuvé les règles du jeu (v. 24d), Élie ordonne aux prophètes de Baal d'y aller en premier¹⁰² : « Choisissez pour vous un taureau et allez-y d'abord, car vous êtes les plus nombreux ; et invoquez le nom de votre dieu, mais ne mettez pas le feu » (v. 25). Ceux-ci n'ont rien dit depuis le début, et on attend de voir comment ils réagiront aux ordres d'Élie. Sans mot dire, ils passent à l'action : ils préparent leur offrande et invoquent le nom de Baal. On notera l'accélération du récit et la succession rapide des actions aux versets 26-29, qui rapportent l'intervention des prophètes de Baal et la moquerie d'Élie. Plusieurs détails sont passés sous silence par le narrateur : on ignore si les prophètes de Baal ont édifié un autel et on ne sait pas comment ils ont apprêté leur taureau. En revanche, le narrateur fait une description détaillée de l'effort frénétique par lequel ils tentent de susciter une réponse de leur dieu, ainsi que de la moquerie d'Élie.¹⁰³ Deux choses retiennent l'attention du lecteur ici : la durée de l'invocation (*mēhabbōqer wə^Cad-haššohōrayim*), et la brièveté de leur parole qui tient en deux mots (*habba^Cal ^Cānēnū*)¹⁰⁴. Si Élie se moque d'eux au milieu du jour, c'est que le temps qui leur a été accordé jusque-là est suffisamment long ; et pourtant il n'y a ni voix, ni personne pour répondre¹⁰⁵. Le narrateur insiste sur le jeu de moquerie d'Élie : en citant les paroles du Tishbite (v. 27), il dramatise davantage l'échec de ses adversaires. Il y a une progression dans la performance des prophètes de Baal : au départ, ils invoquent simplement Baal en paroles (« O Baal, réponds-nous ! ») ; comme il n'y a aucune réaction, la prière s'intensifie par une danse rituelle, mais Baal ne répond toujours pas. Alors, non seulement ils crient à voix forte, mais aussi ils se livrent à des lacerations rituelles. Finalement ils atteignent le sommet de leur prière par des trances prophétiques, tandis que Baal ne se manifeste toujours pas.

Maintenant que l'échec des prophètes de Baal est consommé, c'est au tour d'Élie d'invoquer son Dieu. Le lecteur note d'emblée le soin avec lequel le narrateur décrit la

¹⁰² Élie leur donne ainsi tous les avantages : ils sont les premiers à relever le défi, les premiers à choisir le taureau pour le sacrifice, et ils auront une bonne partie de la journée pour invoquer leur dieu (Baal). Cf. P. BERLYN, « Elijah's Battle for the Soul of Israel », in *JBQ* 40 (2012), p. 52-62.

¹⁰³ Cf. B. S. CHILDS, « On Reading the Elijah Narratives », in *Interpretation* 34 (1980), p. 132.

¹⁰⁴ Walsh remarque qu'une telle prière non accompagnée de paroles de motivation et même de rappels des bienfaits antérieurs de la divinité, retentit de manière abrupte aux oreilles d'un israélite. Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 247.

¹⁰⁵ Le narrateur met l'accent sur la non-existence même de Baal, non seulement par l'emploi de l'adverbe de négation ^{ayin} (cinq fois dans le texte : 2 fois au v. 26 et 3 fois au v. 29), mais surtout par l'emploi du participe ^{Cōneh} qui se traduit par « répondant ». Il ne s'agit donc pas tout simplement d'un manque de réponse ; c'est l'absence même ou mieux, la non-existence de celui de qui la réponse est attendue qui est ici pointée du doigt. Cf. B. S. CHILDS, « On Reading the Elijah Narratives », p. 132.

préparation du Tishbite, jusque dans les moindres détails : il reconstruit l'autel de Yhwh qui a été détruit, creuse une tranchée tout autour, et demande qu'on inonde d'eau l'holocauste (v. 32-34). Ceci est un premier contraste avec les prophètes de Baal dont la préparation a été rapportée en six mots seulement (*wayyiqhû ʕet-happār ʕāšer-nātan lāhem wayyaʕāšû* ; v. 26a). Le narrateur attire l'attention sur le dernier point de la préparation d'Élie en reprenant trois fois l'ordre qu'il donne et en rapportant à chaque fois son exécution. Il vise ainsi à mettre en évidence la grande quantité d'eau qui recouvre le lieu du sacrifice ; et comme si on n'avait pas compris, il insiste : « Et l'eau coula autour de l'autel, et même la tranchée, il remplit d'eau » (v. 35). Il y a donc de l'eau partout, ce qui rend l'offrande nécessairement difficile à consumer¹⁰⁶. Sachant cela, le lecteur et tous ceux qui assistent à la scène se demandent si le miracle va vraiment se réaliser, autrement dit, si Yhwh va entrer dans le jeu d'Élie en lui répondant favorablement.

Une fois la préparation de l'offrande terminée, Élie invoque Yhwh. La mention de l'heure à laquelle il commence sa prière (*baʕālôt hamminhāh* ; cf. v. 36a) rappelle le moment où les prophètes de Baal avaient cessé de prophétiser (*ʕaḏ laʕālôt hamminhāh* ; cf. v. 29). Cette prière d'Élie constitue un deuxième contraste avec les prophètes de Baal. Leur invocation consistait en deux mots (*habbaʕal ʕānēnū*) accompagnés de danses, de lacerations et de transes prophétiques ; celle d'Élie par contre ne comporte aucune action, mais est faite de plusieurs phrases bien élaborées. À la différence de ses concurrents qui ont prié du matin jusqu'à l'heure où monte l'offrande¹⁰⁷ sans que leur prière soit exaucée, Élie trouve très vite grâce aux yeux de Yhwh, et l'action décisive de la micro-intrigue survient sans tarder : « Et le feu de Yhwh tomba et consuma l'holocauste et les bois et les pierres et la poussière, et même l'eau qui était dans la tranchée [il la] lapa » (v. 38). Cette description du narrateur montre que la destruction par le feu de Yhwh est totale ; rien n'y échappe, même pas l'abondante quantité d'eau qui recouvrait les alentours de l'autel. Devant ce miracle stupéfiant, la réaction du peuple – qui amorce le dénouement de l'intrigue – est immédiate ; tombant sur sa face, il acclame en chœur la victoire de Yhwh. Le peuple, qui au départ ne savait quel dieu choisir, a maintenant une réponse claire qui est d'ailleurs le contenu de son acclamation : « C'est Yhwh qui est Dieu, c'est Yhwh qui est Dieu ! » (v. 39).

¹⁰⁶ Les détails des préparatifs de cette confrontation (le taureau immolé et dépecé qu'on place sur du bois) montrent qu'il s'agit d'un sacrifice rituel tel que le prescrit le livre du Lévitique (cf. Lv 1, 1-17) ; la seule différence c'est que le feu qui consumera l'offrande n'est pas mis sur le bois par les sacrificateurs ; l'objet du défi consiste justement à voir lequel des deux dieux sera en mesure d'envoyer le feu pour consumer l'offrande.

¹⁰⁷ C'est-à-dire vers trois heures de l'après-midi ; cf. *La Bible d'Osty*, p. 696, note 29.

Suite à cette brillante victoire un événement inattendu crée la surprise : Élie décide de régler leur compte aux prophètes de Baal. Il ordonne au peuple de les saisir, les fait descendre au torrent de Quishôn et là, il les égorge de ses propres mains. Face à cet acte brutal et choquant, le lecteur s'interroge : Élie est-il au service de Yhwh ou au service de ses propres ambitions ? Autrement dit, l'acte qu'il pose (et même la scène de l'affrontement qui précède) fait-il partie de l'ordre reçu de Yhwh ?

Après la tuerie des prophètes de Baal, on passe sans transition à une nouvelle scène où Élie se décide enfin à faire ce que Yhwh lui a demandé, à savoir, annoncer le retour de la pluie. Tandis que le peuple et les prophètes de Baal disparaissent de la scène, Achab – qui a été complètement éclipsé par les prophètes – réapparaît. On note aussi la présence d'un personnage ficelle, le *na^Car* d'Élie.

La scène commence par un ordre d'Élie à l'adresse d'Achab – « Monte, mange et bois » –, suivi d'une information importante qui en donne la raison : « ... car le son du grondement de la pluie » (v. 41). Baal étant désormais hors-jeu, Élie n'a plus besoin de préciser que ce grondement de la pluie est l'œuvre de Yhwh. Suite à cette information, le suspense augmente alors que l'intrigue évolue vers son dénouement. Le lecteur est tenu en haleine lorsque le narrateur rapporte l'interaction entre Élie et son garçon, et surtout lorsque ce dernier, en observant l'horizon à la demande d'Élie (v. 43), déclare qu'il n'y a aucun signe de pluie. Le lecteur se demande alors si cette pluie tant attendue arrivera comme annoncée.

Mais tout à coup, les choses se précipitent. La narration s'accélère : elle passe sous silence les actions du *na^Car* chaque fois qu'il monte pour regarder en direction de la mer, et enregistre plutôt, et de façon simultanée¹⁰⁸, l'ordre d'Élie à son garçon – « Monte, dis à Achab : 'attelle et descends, et la pluie ne te retiendra pas' » (v. 44b) – et l'action décisive qui intervient de manière soudaine : « Entretemps, les cieux s'obscurcirent de nuages et de vent, et il y eut une grande pluie » (v. 45a-b). En effet, entre le moment où le *na^Car* dit voir un nuage – qui en plus est « petit comme une paume d'homme » – montant de la mer, et le moment où l'averse se déclenche, il ne

¹⁰⁸ L'expression *caḏ-kōh wəcaḏ-kōh* (litt. jusque maintenant ou jusqu'ici), que nous avons traduit par « pendant ce temps » (cf. HALOT, p. 461 ; BDB, p. 462) rend bien cette simultanéité.

se passe que très peu de temps¹⁰⁹, si bien qu'Achab n'a pas le temps d'échapper à la pluie soudaine¹¹⁰. Par cette action décisive, Yhwh réalise sa promesse. Le retour de la pluie signifie en même temps le dénouement de l'intrigue initiale, puisqu'il fait tomber la tension narrative créée en 17,1 par l'oracle d'Élie. L'épilogue de cet épisode rapporte la course d'Élie au-devant du char d'Achab jusqu'à l'entrée de Yizréel, sous l'emprise de l'esprit de Yhwh (v. 46).

Résumé

L'intrigue principale de ce premier épisode du cycle d'Achab se développe autour de l'absence de la pluie et de son retour. Mais derrière ce fil rouge se profilent deux autres questions, celle de « la vie et la mort », et celle de la puissance de Yhwh face à la vanité de Baal.

La tension narrative est suscitée dès l'abord par l'apparition brusque d'Élie et son oracle de malheur à l'adresse d'Achab. Plusieurs questions se succèdent dans l'esprit du lecteur : qui est cet homme dont le récit ne parle pas auparavant ? Est-il vraiment un serviteur de Yhwh comme il le prétend ? La sécheresse qu'il décrète adviendra-t-elle réellement ? La parole de Yhwh ordonnant à Élie de s'enfuir accentue la curiosité et le suspense : Yhwh cautionne-t-il l'action du Tishbite ? Qu'advient-il au serviteur de Yhwh ?

La narration se focalise ensuite sur les expériences personnelles d'Élie, d'abord à Kerîth où il est nourri par les corbeaux (v. 5-7), puis à Sarepta où il reçoit l'hospitalité d'une veuve (v. 8-16) et où il intercède auprès de Yhwh pour qu'il redonne vie au défunt fils de cette dernière (v. 17-24). Au fil de ces différentes scènes, la tension dramatique augmente chaque fois que survient une complication, et diminue lorsque la difficulté est résolue. Ainsi en est-il lorsque le torrent se dessèche (v. 7), ou lorsque la veuve se montre réticente à la demande d'Élie (v. 12), ou encore lorsqu'elle accuse son hôte d'avoir fait mourir son fils (v. 18).

Dans cette séquence narrative (17,1-24), on note le rôle structurant de la parole ou de l'intervention de Yhwh qui survient à des moments clés pour changer le cours des événements. Ainsi, après le décret de la sécheresse, il ordonne à Élie de s'enfuir au torrent de Kerîth (v. 3) ;

¹⁰⁹ Habituellement, le passage du petit nuage à la grande pluie accompagnée de vent suppose un certain délai. Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 257.

¹¹⁰ Dans l'ordre des événements tels que rapportés, la pluie arrive d'abord, et ensuite Achab monte sur son char pour aller à Yizréel.

lorsque le torrent est asséché, Yhwh intervient à nouveau pour le faire partir de là pour Sarepta (v. 8-9), et lorsque les choses se compliquent parce que la veuve dit n'avoir pas assez de provisions (v. 12), c'est la parole de Yhwh, une promesse dont Élie est porteur (v. 14), qui apporte une solution au problème. Même dans la scène de la mort du fils de la veuve, c'est encore l'intervention de Yhwh (v. 22) qui fait basculer la situation de sorte que la narration enregistre immédiatement le dénouement de la micro-intrigue qui s'est nouée lors de la mort de l'enfant (v. 17).

Après cette séquence où Élie est mis en scène dans une sphère « privée », l'intrigue initiale – amorcée par le décret de sécheresse d'Élie – se poursuit avec l'ordre de Yhwh en 18,1. Le suspense est tout à coup relancé par l'idée d'une rencontre entre Élie et Achab. Il est ensuite entretenu et même intensifié par le narrateur qui fait précéder cette rencontre par deux scènes – l'entrevue entre Achab et Obadyahu (v. 3-5) et le dialogue entre ce dernier et Élie (v. 7-15) – où le lecteur est renseigné sur les conséquences désastreuses de la sécheresse dans le pays, sur l'état d'esprit du roi et sur la manière dont Élie est perçu par ses compatriotes. Le lecteur est toutefois frappé de voir que la rencontre entre Élie et Achab (v. 17-20) n'est finalement pas aussi explosive qu'il attendait ; elle se limite à une accusation mutuelle entre les deux hommes (v. 17-18). Le lecteur est en outre intrigué par le fait qu'Élie n'annonce pas le retour de la pluie à Achab, mais lui enjoint plutôt de rassembler les prophètes de Baal et d'Ashéra sur le mont Carmel pour un affrontement. Mais il comprend en fin de compte que la narration ménage, par cette nouvelle scène (v. 21-40) qui n'a apparemment rien à voir avec la sécheresse ou la pluie, un rebondissement de l'intrigue tout en la faisant évoluer vers son dénouement. La scène du mont Carmel précise en effet le contexte dans lequel intervient la résolution de l'intrigue : celui du conflit entre prophètes. À l'issue de l'affrontement, Élie annonce immédiatement la pluie à Achab. Dans cette scène finale, le suspense reste très élevé jusqu'au moment où intervient l'action décisive (v. 45a-b) qui met finalement un terme à la sécheresse.

Le lecteur reste tendu en permanence dans cet épisode par rapport à l'issue finale de la sécheresse dont les conséquences sont souvent mises en relief par la narration (voir 17,14.16 et 18,1-6), et la technique du retardement fréquemment utilisée par le narrateur contribue à faire durer le suspense. Ainsi, lorsque le lecteur découvre l'ordre de Yhwh à Élie d'aller se montrer à Achab pour le retour de la pluie (cf. 18,1), au lieu qu'intervienne immédiatement le récit de

l'exécution de cet ordre divin, le lecteur est d'abord transporté à la cour royale (cf. scène 1), puis sur la scène de la rencontre entre Élie et Obadyahu (cf. scène 2) où le rythme du récit est en plus ralenti par la longue argumentation du majordome. C'est seulement à l'issue de ces deux scènes qu'il va découvrir le moment de la rencontre tant attendue entre Élie et le roi. La même technique s'observe lorsqu'après cette rencontre, au lieu que la pluie soit annoncée, le lecteur est transporté au mont Carmel pour suivre le duel entre Élie et les prophètes de Baal. Et même quand s'amorce la scène finale du récit (v. 41-46) et que la pluie est annoncée, le narrateur retarde le moment de sa venue en décrivant des interactions entre Élie et son garçon et en créant même le doute dans l'esprit du lecteur sur la possibilité de l'arrivée de la pluie (cf. v. 43).

Une remarque s'impose au terme de cet épisode. Nous avons affirmé que l'intrigue se développe autour de la sécheresse ; mais comme l'affirme Bach, « ... il faut bien constater que le motif de la sécheresse, ou plus exactement l'absence de la pluie, occupe finalement très peu de place, à peine trois petites mentions : la déclaration initiale du prophète (1R 17,1), l'annonce par Dieu du retour de la pluie trois ans plus tard (18,1), et sa réalisation peu après (18,41-45) »¹¹¹. On remarque par ailleurs que l'eau ne semble pas vraiment manquer. La veuve de Sarepta ne dit pas à Élie « je n'ai pas d'eau » ; au contraire elle s'apprête à aller en chercher (17,10-11). De même, les propos d'Achab à son majordome montrent qu'il y a encore dans le pays des points d'eau et des torrents (18,5) ; le seul qui a tari, ironiquement, c'est celui auprès duquel s'était réfugié le Tishbite (17,7). L'eau est aussi disponible en grande quantité dans la scène du mont Carmel¹¹², au point qu'Élie demande qu'on en inonde son holocauste, et elle coule partout (18,34-35). L'eau ne semble donc pas manquer tout au long du récit, ce qui signifie que la question de l'eau n'est finalement pas aussi centrale qu'il n'y paraît. En revanche, Élie est présent dans presque toutes les péripéties de l'intrigue, et il nous semble donc que la question essentielle est celle de son rapport avec Yhwh qu'il prétend servir, même si le dynamisme narratif porte sur d'autres éléments tels que la sécheresse, l'avenir d'Élie, le retour de la pluie, etc.

¹¹¹ D. BACH, *Élie, l'impulsif : et pourtant, à chacun sa place*, Poliez-le-Grand : Éd. du Moulin, 2003, p. 26-27.

¹¹² Cela ne saurait être autrement puisque le mont Carmel surplombe la mer, et il y a toujours de l'eau.

2.1.2 Épisode 2 : Un développement inattendu (19,1-21)

Avec le retour de la pluie, on croit les choses rentrées dans l'ordre, non seulement pour le peuple désormais soulagé de la sécheresse, mais aussi pour Élie qui n'est plus obligé de se cacher. C'est sans compter avec la réaction de Jézabel qui n'a pas digéré l'exécution des prophètes qui mangeaient à sa table (cf. 18,19). À la surprise du lecteur, l'intrigue qui semblait avoir atteint son dénouement rebondit¹¹³ : lorsqu'Achab informe son épouse de l'action d'Élie (cf. 19,1), la reine réagit promptement en envoyant un messenger à l'homme de Dieu avec une menace de mort. La surprise fait place au suspense ; le lecteur se demande ce qui va se passer dans la suite.

Le récit passe sous silence la transmission du message à Élie, et enregistre aussitôt sa réaction tout en s'accéléralant¹¹⁴ : « Il eut peur¹¹⁵, et il se leva, et il s'en alla pour sa vie » (v. 3a-c). Le lecteur qui a suivi le parcours du Tishbite depuis le début est surpris par sa peur devant la menace de Jézabel : qu'est-il advenu au prophète téméraire qui a affronté le roi Achab (cf. 17,1 ; 18,17-19) ? A-t-on à faire ici au même homme qui par bravade s'est opposé seul à quatre cent cinquante prophètes de Baal sur le mont Carmel (cf. 18,21-40) ? Le contraste est absolument frappant !

Après cette phase de complication où la tension narrative est relancée et même accentuée, le lecteur est immédiatement transporté à Béer-sheba, aux confins méridionaux de Juda où est parvenu Élie, les détails de son parcours étant omis par le narrateur. La mention de cette localité sert uniquement à indiquer le lieu où il s'est séparé de son serviteur, puisque lui-même s'enfonce dans le désert sans s'octroyer de pause. Cette étape (v. 3b-4) débouche sur une surprise : après une journée de marche, assis sous un genêt, le fuyard souhaite la mort. « C'en est trop maintenant, Yhwh ; prends ma vie, car je ne suis pas mieux que mes pères » (v. 4d). Le même homme qui a pris la fuite pour sauver sa vie (cf. *wayyēlek ʔel-naʔpšô*), réclame à présent la

¹¹³ Avec ce rebondissement qui suscite la surprise, le lecteur s'aperçoit qu'en réalité l'intrigue n'a pas connu de dénouement, mais plutôt un faux dénouement.

¹¹⁴ Il n'est pas rare que le narrateur rapporte l'exécution d'une mission ; on l'a vu dans l'épisode précédent avec Élie exécutant les ordres de Yhwh. Ici, on aurait pu lire que les messagers (de Jézabel) allèrent et portèrent le message à Élie ; mais le narrateur vise plutôt un effet de dramatisation, qui se manifeste par l'accéléralation du récit.

¹¹⁵ Le TM a *wayyarāʔ* (il vit), mais nous préférons suivre les versions de la LXX, du syriaque et de la Vulgate, en lisant *wayyirāʔ* (il eut peur). En effet, aucun indice dans le récit ne plaide en faveur de la vocalisation du MT, plus tardive. En outre, l'attitude d'Élie tout au long de cet épisode est fortement marquée par la « peur pour sa vie » (voir les v. 10 et 14 : ... *Je suis resté seul, et ils cherchent à prendre ma vie*).

mort (*wayyisʕal ʔet-naʔpšô lāmûṭ* ; v. 4c) ; cette contradiction intrigante suscite la curiosité du lecteur, l'amenant à chercher dans le contexte s'il n'y a pas des éléments qui pourraient l'éclairer¹¹⁶.

Après son cri de découragement (cf. v. 4d), Élie entre dans l'inaction puisqu'il se couche et s'endort (v. 5a) ; c'est le début d'une nouvelle scène qui s'achève au v. 8, et qui est en grande partie rapportée en mode scénique. Un nouveau personnage entre en scène et interagit avec le prophète ; il est désigné comme messenger (*malʔāk*), et lui apporte à manger et à boire. L'apparition de ce mystérieux personnage éveille la curiosité du lecteur, qui se demande d'où il vient, et déplace le suspense : que va-t-il se passer ? Mais la suite du récit lui apprend que c'est un envoyé de Yhwh (v. 7). Dans l'interaction entre Élie et le messenger divin, la curiosité du lecteur est encore suscitée par le fait suivant : si Élie demande à mourir, la réponse de Yhwh est plutôt de lui donner de la nourriture et de l'eau, dans l'intention clairement exprimée de revigorer le prophète en vue d'un chemin trop long pour lui (cf. v. 7). On voit bien que Yhwh essaie de détourner le Tishbite de son désir de mort, puisque cette réponse ne correspond pas à ce qu'il a demandé. Le lecteur s'interroge cependant sur le terme de ce long chemin qu'Élie est censé parcourir ; en effet, le messenger ne le précise pas, et curieusement, Élie ne lui pose aucune question en ce sens¹¹⁷.

L'ellipse qui a suscité la curiosité du lecteur sur le terme du chemin que doit parcourir Élie (cf. v. 7) est aussitôt comblée, puisque le narrateur fait savoir que le prophète marche quarante jours et quarante nuits jusqu'à l'Horeb (v. 8)¹¹⁸.

Avec ce changement de lieu, une nouvelle scène commence au v. 9, marquée par la présence de Yhwh lui-même. Cette scène (v. 9-18) est en grande partie en mode *showing*, et

¹¹⁶ L'allusion aux pères (morts dans le désert) fournit un indice pour la compréhension du comportement qu'affiche ici le prophète ; nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

¹¹⁷ Le chemin est soit celui qui ramènera le prophète en Israël, soit celui qui le conduira en un autre lieu voulu par Élie lui-même. L'absence de précision sur le terme de ce chemin fait penser que le messenger divin laisse au prophète le soin de le déterminer, et on remarque dans la suite qu'il a choisi d'aller à l'Horeb. Ce chemin ne fait que prolonger le voyage vers le sud déjà accompli par Élie.

¹¹⁸ J. T. WALSH affirme que le chemin dont il s'agit ici n'est pas celui de l'Horeb, mais plutôt le chemin de retour vers Israël où Élie doit se remettre à sa mission. Selon lui, Élie a dévié de ce chemin en se rendant à l'Horeb, car si cette marche était celle dont a parlé le messenger de Yhwh, le narrateur l'aurait précisé en reprenant dans son rapport le terme *dêrêk* (chemin) par respect du modèle « ordre-exécution », visible lorsque le narrateur rapporte la réponse d'Élie à la première demande du messenger (cf. v. 6). On aurait donc eu pour la deuxième demande quelque chose du genre « Il se leva, il mangea et but, et il se mit en chemin... ». Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 270-272.

rapporte le dialogue entre Yhwh et Élie. On notera dès l'abord l'emphase du narrateur sur la grotte où Élie passe la nuit, par l'emploi redondant de l'adverbe de lieu *šām* (*wayyābō¹¹⁹-šām¹²⁰ el-hammā¹²¹ārāh wayyālen šām*). En outre, il fait précéder le mot « grotte » d'un article défini (*ha*), laissant penser qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle grotte, mais d'une grotte bien connue du lecteur implicite¹¹⁹. Cette mise en évidence par le narrateur du refuge du prophète suscite le suspense chez le lecteur, qui pressent que quelque chose d'important va se passer.

C'est avec une question que Yhwh revient sur la scène : « Quoi pour toi ici Élie ? » (v. 9c). Cette question laconique intrigue le lecteur, qui se demande quel sens lui donner : est-ce une simple question rhétorique servant à initier la conversation ou plutôt un reproche à Élie de n'être pas où il devrait être, c'est-à-dire sur le terrain de son ministère ? On peut en effet pencher pour l'un ou l'autre sens.

La réponse du prophète, une série de plaintes contre les fils d'Israël (cf. v. 10), a de quoi étonner le lecteur. Élie accuse les fils d'Israël d'avoir tué les prophètes de Yhwh et de chercher à le tuer, sans mentionner le nom de Jézabel ; pourtant, il sait très bien que c'est elle qui a tué les prophètes et que c'est elle qui veut sa mort¹²⁰. En outre, il déclare être resté le seul, alors qu'il sait depuis sa conversation avec Obadyahu qu'au moins cent prophètes ont survécu aux persécutions de Jézabel (cf. 18,13). Le lecteur se demande donc à quoi il joue.

En réponse à cette plainte, Yhwh invite Élie à sortir et à se tenir devant lui sur la montagne pour le voir passer, après quoi le narrateur rapporte, sur un rythme accéléré¹²¹, la manifestation de Yhwh : « Et un grand et puissant vent fendant les montagnes et brisant les rochers (fut) au-devant de Yhwh ; Yhwh n'était pas dans l'ouragan. Et après l'ouragan, un tremblement de terre ; Yhwh n'était pas dans le tremblement de terre. Et après le tremblement de terre, un feu ; Yhwh n'était pas dans le feu ; et après le feu, un son d'un silence léger » (v. 11c-12).

¹¹⁹ Dans le prochain chapitre qui traite de la caractérisation des personnages, nous reviendrons sur l'identification de cette grotte, qui contribuera probablement à la caractérisation du personnage d'Élie.

¹²⁰ Jézabel est en effet la cause première et immédiate de la peur qui l'a mené au désert et qui l'a plongé dans la déprime ; c'est donc elle qui cherche à le tuer, pas les fils d'Israël.

¹²¹ Chacun des trois phénomènes précédant la théophanie est relaté en quelques mots seulement, tandis que la constatation répétée d'Élie – c'est de son point de vue que les événements sont racontés – interrompt le récit à chaque fois par une forme de pause.

On ne peut s'empêcher ici, en découvrant ce passage, de penser à un événement similaire dans le livre de l'Exode, où certains de ces phénomènes se produisent (cf. Ex 19,16-18). Là, Dieu se manifeste à Moïse et au peuple dans le tonnerre¹²², le feu et le tremblement de terre. Cependant, le lecteur qui a en mémoire cette théophanie est surpris de voir que dans le cas d'Élie, Yhwh ne se trouve ni dans le vent, ni dans l'ouragan, ni dans le feu, mais plutôt dans une voix d'un silence léger (*qôl dāmāmāh daqqāh*). Les commentateurs sont presque unanimes sur le fait qu'en se manifestant dans le son d'un silence léger, Yhwh veut inviter Élie à revoir le regard qu'il porte sur lui ; il n'est pas un Dieu puissant et violent, mais un Dieu qui se communique dans la douceur.

Dès qu'Élie se rend compte que Yhwh passe comme il l'a annoncé, il sort et se tient à l'entrée de la grotte, après s'être couvert le visage. Alors, de nouveau, Yhwh lui pose la question : « Quoi pour toi ici Élie ? » (v. 13e). Si Yhwh pose une seconde fois la même question, c'est qu'il s'attend à une réponse différente de la première, surtout après la théophanie dont Élie vient d'être témoin.

Dans sa réponse, Élie reprend mot à mot la plainte qu'il a exprimée auparavant (cf. v. 14). Il reste donc sur ses idées, même après la révélation de Yhwh dans la voix silencieuse. La tension dramatique monte ici d'un cran chez le lecteur, impatient de connaître la suite. Yhwh reprend alors la parole pour renvoyer le prophète avec des ordres clairs : « Va, retourne sur ton chemin, vers le désert de Damas. Tu arriveras, et tu oindras Hazaël comme roi sur Aram. Et Jéhu fils de Nimshi, tu (le) oindras comme roi sur Israël ; et Élisée fils de Shaphat d'Abel-Mehola, tu (le) oindras comme prophète à ta place » (v. 15-16). Ces ordres constituent l'action décisive de l'intrigue ; leur exécution est censée correspondre au dénouement, bien qu'il s'agisse pour Élie de se retirer après avoir oint un successeur.

Le récit n'enregistre pas de réponse verbale de la part du prophète après les recommandations de Yhwh et les explications qui suivent (cf. v. 17-18) ; cependant, le narrateur précise qu'il part de là (*miššām*) – c'est-à-dire d'auprès de Yhwh (cf. 19a) –, et survolant le

¹²² Dans le récit de la théophanie à Moïse n'apparaît pas l'expression *rūaḥ gādōlāh* (cf. 1 R 19,11) généralement traduite par ouragan, mais on a les *qōlōt* (voix ; cf. Ex 19,16) que nous traduisons par « tonnerre », et qui sont des manifestations qui accompagnent habituellement l'ouragan.

temps, il rapporte sa rencontre et son interaction avec Élisée dans une scène qui sera la dernière de l'épisode (v. 19-21).

Passant auprès d'Élisée, Élie jette sur lui son manteau (cf. v. 19f), un geste qu'Élisée comprend comme un appel. Il accepte de le suivre, mais souhaite d'abord faire ses adieux à ses parents. À cela, Élie répond de manière étrange : « Va, retourne ; que t'ai-je fait ? » (v. 20c). Cette réponse suscite la curiosité du lecteur qui cherche à comprendre à quoi joue l'homme de Dieu, qui a pourtant appelé Élisée. Ce dernier retourne auprès des siens, juste le temps d'une fête d'au revoir, puis il revient vers Élie pour être à son service.

La narration se termine de façon soudaine, sans enregistrer l'exécution des ordres de Yhwh et sans rien dire de ce que fera Élie par la suite, provoquant chez le lecteur une surprise qui suscite à son tour une série de questions : que se passera-t-il avec le retour du Tishbite en Israël, surtout lorsqu'il va tenter de déposer Achab au profit de Jéhu ? Le vieux conflit avec la couronne va-t-il refaire surface ? Élie va-t-il prendre sa retraite pour laisser la place à Élisée ? Comme on le voit, la tension narrative reste élevée.

Résumé

Ce deuxième épisode de l'histoire d'Élie est un rebondissement suite à l'affaire des prophètes de Baal tués au terme de l'événement du Mont Carmel. Le lecteur est surpris par ce rebondissement provoqué par la réaction colérique de Jézabel. La tension narrative ainsi suscitée prend ensuite la forme du suspense, qui s'accroît avec la fuite d'Élie. Une autre surprise survient lorsque le prophète sombre dans la dépression et demande la mort (cf. v. 4), alors qu'il s'est enfui pour sauver sa vie. L'apparition d'un messager suscite dans un premier temps la curiosité du lecteur qui se demande qui peut bien être ce personnage. Mais il apprend par la suite qu'il s'agit d'un envoyé de Dieu. La nourriture et l'eau que ce dernier donne à Élie lui procurent les forces pour parcourir le long chemin qui le conduit jusqu'à l'Horeb, où il fait l'expérience de la rencontre avec Yhwh (cf. v. 9-18).

L'emphase du narrateur sur la grotte où Élie passe la nuit augmente le suspense : le lecteur pressent que quelque chose d'important va se passer. La suite de la narration est un long dialogue entre Yhwh et Élie. À travers une question rhétorique qu'il répète après s'être manifesté

dans une voix silencieuse, Yhwh tente de convertir le regard qu'Élie porte sur lui pour qu'il comprenne qu'il doit réviser sa façon de le servir. Mais comme le prophète reste accroché à ses positions, Yhwh le renvoie avec un cahier de charges très précis comprenant trois onctions : celles d'Élisée, d'Hazaël et de Jéhu.

Avec le départ d'Élie d'auprès de Yhwh et l'appel d'Élisée, le dénouement de l'intrigue semble avoir commencé. Mais curieusement, le récit se termine sans qu'Élie ait exécuté les ordres de Yhwh : il ne oint pas Élisée qui, de sa propre initiative après qu'Élie l'a repoussé, se met à son service ; il ne prend aucune initiative par rapport à Hazaël et ne fait rien pour faire régner Jéhu à la place d'Achab. En outre, aucune suite n'est donnée à l'état des rapports entre Élie et le couple royal, et plus précisément à la menace de mort brandie par Jézabel contre le prophète.

La surprise que suscite cette absence de dénouement amène le lecteur à relire le récit pour comprendre que l'essentiel n'est pas la relation entre Élie et le couple royal. Il est plutôt à nouveau focalisé sur la relation d'Élie avec Yhwh, et sur le regard, sans doute erroné, que le Tishbite a sur le Dieu qu'il prétend servir et sur lui-même en tant que serviteur de ce Dieu. Cet épisode du chap. 19 joue d'ailleurs un rôle semblable aux scènes enchaînées au chap. 17. Dans ces deux chapitres, Élie est en interaction directe avec Yhwh (et y est nourri par lui), faisant de lui une certaine « expérience » et apprenant à le connaître.

2.2 LES DÉRIVES DU ROI ACHAB

2.2.1 Épisode 3 : Victoires d'Israël contre Aram et condamnation d'Achab pour la libération de Ben Hadad (20,1-43)

Le troisième épisode de notre récit (20,1-43) met en scène deux batailles menées et remportées par Israël contre Aram. Les protagonistes sont Ben-Hadad, le roi d'Aram, Achab roi d'Israël et des prophètes anonymes. Le récit est introduit sur un rythme accéléré, plusieurs actions (le rassemblement des troupes et de la cavalerie, la marche jusqu'à Samarie, le siège de la ville et la bataille) étant racontées en quelques mots : « Ben-Hadad, le roi d'Aram, rassembla toute son armée, et trente-deux rois avec lui, ainsi que chevaux et chars, et il monta, et il assiégea Samarie et lui fit la guerre » (v. 1). C'est *in media res* que le lecteur est plongé, aucune raison

n'étant avancée pour justifier le siège de la capitale d'Israël par l'armée araméenne. En outre, le lecteur est d'emblée saisi par cette présentation de la situation, qui met l'accent sur la puissante armée mobilisée par le roi d'Aram et montre que la ville de Samarie est déjà attaquée. C'est dire que la tension narrative est suscitée dès l'entame du récit à cause de l'agression dont la capitale d'Israël fait l'objet ; le lecteur se demande comment on en est arrivé là, et qu'est-ce qui va se passer dans la suite.

L'intrigue se poursuit par une scène de négociation (v. 2-12) entre Ben-Hadad et Achab, par l'entremise de messagers. Le verbe *šālah* (envoyer) est ici un *Leitmotiv* ; il revient six fois, toujours avec Ben-Hadad comme sujet, preuve que le roi d'Aram est en position de force. Trois séries d'échanges ont lieu, et leur enchaînement va de pair avec la progression de la tension narrative.

Dans le premier échange (v. 2-4), le ton est courtois. Ben-Hadad envoie des messagers à Achab pour réclamer ses biens (argent et or, femmes et enfants), et le roi d'Israël répond favorablement ; il exprime même sa soumission au roi d'Aram en l'appelant *ʿādōnî hammelek* (« mon seigneur le roi »). Cette soumission n'étonne pas le lecteur, vu l'impressionnante armée qui assiège Samarie.

Mais les choses se compliquent lorsque les messagers de Ben-Hadad reviennent une deuxième fois avec un message plus précis. Il y a un glissement dans les propos de Ben-Hadad lorsqu'il fait répéter à Achab son premier message. Voici les deux propos :

(1^{re} fois) : « ... ton argent et ton or est à moi, et tes femmes et tes enfants, les bons,
sont à moi » (v. 3).

(2^e fois) : « J'ai envoyé te dire: ton argent et ton or et tes femmes et tes enfants, à moi
tu (les) donneras » (v. 5).

D'une phrase à l'autre, on passe de « ... sont à moi » à « ... à moi tu donneras ». La première phrase semble être une simple demande de reconnaissance de l'hégémonie de Ben-Hadad par le roi d'Israël ; c'est probablement ce qu'Achab a compris et c'est ce qu'il fait, en y mettant la manière. Cependant, Ben-Hadad se comporte comme si Achab ne lui avait pas obéi, comme s'il s'était révolté. En faisant répéter à Achab son premier message, il semble dire ceci :

« J’ai envoyé te dire : ton argent et ton or, tes femmes et tes enfants les bons, tu me les donneras, mais tu ne l’as pas fait ». Et c’est cette idée de « rébellion » qui lui donne le droit de passer à l’étape suivante qui est de saisir par la force ce qu’il réclamait (cf. v. 6)¹²³. Cette menace de Ben-Hadad provoque le suspense et le lecteur se demande comment va réagir Achab.

Face à ce qu’il considère comme une provocation (cf. v. 7), le roi d’Israël s’indigne devant les anciens du pays convoqués pour consultation. L’avis de ceux-ci et de tout le peuple est un refus catégorique : « N’obéis pas et n’y consens pas » (v. 8b). Ce conseil du peuple fait croître le suspense : Achab va-t-il écouter les anciens et le peuple ? Que va-t-il se passer s’il résiste à Ben-Hadad ?

Au terme de la consultation, Achab envoie à son suzerain d’Aram une réponse négative : « Dites à mon Seigneur le roi : “tout ce pour quoi tu as envoyé vers ton serviteur la première fois, je ferai ; mais cette chose-ci, je ne peux pas faire” » (v. 9b-c). Le fils d’Omri n’entend donc pas « donner » ses biens à Ben-Hadad comme le veut ce dernier à travers sa précision au v. 5. Ce refus fait grimper la tension dramatique dans la mesure où la situation qui prévaut (le siège de sa ville par une importante armée) est visiblement défavorable au roi d’Israël, et le lecteur voit se profiler une guerre de laquelle ce dernier sortira perdant. Le suspense reste très élevé dans l’attente de la réaction du roi d’Aram.

Le ton change complètement dans le troisième échange entre les deux rois : la courtoisie a disparu. On est carrément dans un registre de guerre. La menace appuyée par un serment de Ben-Hadad (cf. v. 10) souligne avec arrogance la grandeur de son armée, tandis que la réponse proverbiale d’Achab résonne comme un défi. Le lecteur a hâte de connaître la suite ; mais compte tenu des indices dont il dispose – la puissante cavalerie de Ben-Hadad et l’attitude plutôt soumise du roi d’Israël au début des négociations – et qui souligne le déséquilibre des forces en présence, il se dit que cette bataille est perdue d’avance pour Achab. La scène se clôture par la riposte de

¹²³ En principe, Ben-Hadad devrait se contenter de la reconnaissance formelle de son hégémonie par Achab, à moins que ce dernier se soit rebellé. Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 296. En effet, le lien de vassalité contraignait le vassal à payer un tribut au suzerain (voir par exemple le cas de Mesha, roi de Moab ; cf. 2 R 3,4-7), et c’est seulement quand le premier se révoltait que cela conduisait à une situation de conflit.

Ben-Hadad au refus d'Achab (cf. v. 12) ; l'ordre qu'il donne à ses serviteurs (*šîmû*)¹²⁴ signifie qu'il faut se tenir prêt pour passer à l'attaque.

La nouvelle scène qui commence au v. 13 rapporte la préparation et le déroulement de la bataille. Elle s'ouvre par un dialogue entre Achab et un prophète ; ce dernier intervient au cœur de la crise pour délivrer au roi d'Israël un message proleptique de la part de Yhwh : « As-tu vu toute cette grande foule ? Voici que je la livre en ta main aujourd'hui, et tu sauras que je suis Yhwh » (v. 13b). On le voit, cette parole de Yhwh souligne elle aussi la grandeur (en nombre) de l'armée qui accompagne Ben-Hadad. Seulement, Achab a désormais le soutien de Yhwh, lui dont on connaît la puissance, puisqu'il l'a démontée à maintes reprises en permettant à Israël de remporter la victoire contre ses ennemis¹²⁵. La promesse de victoire à Achab réoriente le suspense chez le lecteur ; il n'est plus tant préoccupé par l'issue de la bataille mais par la manière dont la victoire sera remportée.

Après le dialogue entre Achab et le prophète (v. 13-14), le narrateur rapporte sans transition et sur un rythme accéléré la revue des troupes par le roi (v. 15). Ensuite, la narration enregistre sans délai la sortie d'Israël vers les Araméens. En fait, les v. 16-19 décrivent deux scènes simultanées : tandis que l'armée d'Israël sort vers les Araméens, Ben-Hadad est en train de s'enivrer sous les huttes avec ses alliés. Cette présentation simultanée a pour effet d'accroître le suspense chez le lecteur, puisque sa vue surplombante lui donne de voir ce que les personnages ne voient pas, à savoir l'avancée de l'armée d'Israël, d'une part, et l'enlèvement dans la boisson des chefs de l'armée araméenne, d'autre part¹²⁶. La réponse du roi d'Aram aux messagers qui lui rapportent que des hommes ont fait une sortie de Samarie (cf. v. 17b) montre combien il est sûr d'être le plus fort : il n'a pas à user de stratégie pour ne faire qu'une bouchée de cette ville et de son roi : « Si c'est pour la paix qu'ils sont sortis, dit-il, saisissez-les vivants ; mais si c'est pour la guerre qu'ils sont sortis, saisissez-les vivants » (v. 18). Dans ces deux propositions conditionnelles, le contraste entre les protases (Si c'est pour la paix / Si c'est pour la guerre)

¹²⁴ Cogan explique qu'en contexte de guerre, le verbe *šîm* n'a pas besoin d'un complément d'objet spécifique (voir aussi en Ez 23,24) ; il doit être compris comme un ordre à tout mettre en œuvre pour faire tomber l'ennemi. Cf. M. COGAN, *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB ; 10), Garden City (NY) : Doubleday, 2001, p. 464.

¹²⁵ Voir par exemple la conquête de Canaan : Jos 1-12 ; la guerre contre Amaleq : 1 S 15,1-8 ; les victoires de David contre les Philistins : 2 S 5,17-25, etc.

¹²⁶ Le roi d'Aram est victime d'ironie dans ce passage. Il est très sûr de lui et de la victoire, et pourtant le lecteur sait qu'il se trompe. Nous y reviendrons ultérieurement.

devrait normalement mener à deux conséquences contrastées, du genre « Saisissez-les vivants / Saisissez-les morts » ; et si les conclusions doivent être les mêmes (Saisissez-les vivants), Ben-Hadad n'a pas besoin d'une telle phraséologie. Sa réponse aux messagers se situe donc à la limite de l'incohérence, ce qui peut se justifier par son état d'ébriété¹²⁷.

Les trois derniers versets de cette scène racontent le déroulement de la bataille : « Ceux-ci sortirent de la ville, les servants des chefs de districts et les guerriers qui les suivaient ; chacun frappa son homme, et Aram s'enfuit, et Israël le poursuivit ; alors Ben-Hadad, roi d'Aram se sauva sur un cheval, avec des cavaliers. Le roi d'Israël sortit et frappa cheval et char, et il frappa Aram d'un grand coup » (v. 19-21). On notera dans ce passage la rapidité avec laquelle l'armée d'Israël se défait de son ennemi. La bataille proprement dite est couverte par deux versets seulement (v. 20-21), dans lesquels revient trois fois le verbe « frapper ». Cette action décisive fait basculer la situation de départ où Samarie était assiégée, et Achab, menacé (cf. v. 1-12) ; les rapports de force sont maintenant en faveur d'Israël, et c'est Ben-Hadad et son armée qui sont désormais menacés.

Après ce basculement, alors que l'on s'attend au dénouement, le récit enregistre plutôt une entrevue entre Achab et le prophète, probablement le même qui est intervenu plus haut (v. 13-14). Ce dernier exhorte le roi à bien se préparer parce que Ben-Hadad reviendra à l'attaque au retour de l'année (v. 22). La tension narrative reste donc élevée. En même temps, des concertations ont lieu dans le camp araméen ; les serviteurs de Ben-Hadad lui expliquent la raison de leur défaite et lui suggèrent des stratégies pour remporter la prochaine bataille (v. 23-25). Ceci ne fait qu'accentuer le suspense ; le lecteur a hâte de savoir ce qui va réellement se passer.

L'expression « au retour de l'année » (v. 26) introduit une nouvelle scène qui relate les préparatifs et l'exécution de cette autre bataille entre Israël et Aram (v. 26-34). Elle est composée de quatre sous-unités : v. 26-27, v. 28, v. 29-30 et v. 31-34.

Dans la première (v. 26-27), le narrateur raconte, sur un rythme très rapide, les préparatifs de la guerre dans les deux camps. L'enjeu de cette bataille, on le voit, est très important pour Ben-Hadad – encore sous le coup de l'humiliation subie lors de la précédente campagne –, et le narrateur le souligne clairement : l'Araméen passe en revue non seulement son armée comme lors

¹²⁷ Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 301.

de la première campagne (cf. v. 1), mais toute la population d'Aram (cf. v. 26) ; et il va en guerre non seulement contre Samarie (cf. v. 1), mais contre tout Israël (cf. v. 26)¹²⁸. Une fois de plus, le déséquilibre dans les rapports de force entre les deux armées est frappant : tandis que les Araméens remplissent le pays, Israël en face d'eux est comme deux troupeaux de chèvres (v. 27c-d). À ce stade, on se demande si la victoire va changer de camp.

Le lecteur est cependant aussitôt rassuré, lorsqu'intervient « l'homme de Dieu » pour délivrer au roi d'Israël un oracle de victoire : « Ainsi parle Yhwh, “puisque les Araméens ont dit ‘Yhwh est un Dieu des montagnes et il n'est pas un Dieu des vallées’, je livrerai toute cette grande foule en ta main, et vous saurez que je suis Yhwh” » (v. 28 ; voir v. 13). On comprend alors que l'accent précédemment mis sur la disproportion entre les deux armées relevait de l'ironie. Comme dans la séquence précédente, l'annonce de la victoire à Achab réoriente le suspense ; le lecteur ne se questionne plus au sujet de ce qui va se passer, il se demande plutôt comment la victoire va être obtenue.

À partir du v. 29, le rythme du récit – temporairement ralenti par l'intervention du prophète – s'accélère à nouveau ; la narration enregistre en six mots seulement le campement des deux armées l'une en face de l'autre pendant une durée de sept jours¹²⁹. Même le récit de la bataille qui suit immédiatement est ramassé en peu de mots : « Le septième jour, la bataille s'engagea et les fils d'Israël frappèrent les Araméens, cent mille hommes de pied en un seul jour. Et ceux qui restaient s'enfuirent à Apheq vers la ville, et le rempart s'écroula sur les vingt-sept mille hommes qui restaient » (v. 29b-30). Ce combat spectaculaire constitue l'action décisive qui provoque le basculement de la situation qui prévalait au départ de l'intrigue ; à nouveau, l'agresseur (Ben-Hadad et son armée) est défait, et c'est l'agressé qui se retrouve en position de force. Toutefois, le suspense persiste dans la mesure où Ben-Hadad s'est enfui : va-t-il pouvoir s'en sortir dans une ville assiégée où il est condamné à aller de chambre en chambre ? Jusqu'à quand restera-t-il en cavale ? Telles sont les questions que se pose le lecteur.

¹²⁸ Cf. L. M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 266.

¹²⁹ Certains commentateurs affirment que la mention des sept jours a une fonction narrative, celle de retarder le climax pour faire durer le suspense. Voir R. D. NELSON, *First and Second Kings* (Interpretation : a Bible commentary for teaching and preaching), Atlanta (GA) : John Knox Press, 1987, p. 134 ; J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 306 ; M. COGAN, *1 Kings*, p. 467. Cette affirmation est contredite par le rythme du récit, qui condense les événements et les rapporte de manière rapide. En d'autres mots, le narrateur n'évoquerait pas aussitôt le début du conflit s'il avait l'intention de faire durer le suspense.

La tension dramatique commence à décroître lorsque le lecteur découvre dans la suite du récit les propos des serviteurs du roi d'Aram évoquant l'idée d'une reddition : « Voici ! Nous avons entendu dire que les rois de la maison d'Israël étaient des rois de bonté. Mettons donc des sacs à nos reins et des cordes à nos têtes et sortons vers le roi d'Israël ; peut-être préservera-t-il ta vie » (v. 31). Ce conseil des serviteurs au roi d'Aram inaugure une nouvelle scène qui relate les négociations entre Achab et Ben-Hadad. Cette fois, c'est le roi d'Israël qui est en position de force. Les messagers du roi d'Aram ont une tenue – des sacs à leurs reins et des cordes à leurs têtes – qui traduit leur soumission¹³⁰, et même leur maître se fait présenter à Achab comme « ton serviteur Ben-Hadad (*ʿabḏaḳā ben-hāḏaḏ*) » (cf. v. 32d), renversant ainsi ce qui est dit au v. 4 où Achab l'appelle « mon seigneur le roi », et au v. 9 où le roi d'Israël se désigne lui-même comme serviteur de Ben-Hadad. Le suspense est présent au départ de cette scène, car le lecteur se demande comment va réagir Achab face à la démarche des serviteurs du roi d'Aram. Et lorsqu'il fait venir son ennemi d'hier qu'il appelle « son frère » et le fait monter sur son char (cf. v. 33), le lecteur se demande s'il n'y a pas un piège quelque part. La scène se termine par une entente entre les deux rois : Ben-Hadad s'engage à remettre à Achab des villes prises par son père à Omri, père d'Achab, et à lui donner libre accès pour établir des commerces à Damas. Quant à Achab, il conclut avec Ben-Hadad une alliance et le laisse partir (v. 34).

Cette scène ressemble fort à un dénouement puisque le problème à l'origine de la tension narrative est résolu ; les deux parties en conflit étant parvenues à une entente. En réalité, elle ne l'est pas. En relâchant Ben-Hadad sur une alliance, Achab crée un autre problème. On se souvient que Yhwh a annoncé avant la seconde bataille, que la bande armée d'Aram serait livrée à son pouvoir pour venger l'affront qui lui a été fait, lorsqu'ils ont déclaré qu'il est un Dieu des montagnes et non des vallées (cf. v. 28). Dès lors, Achab peut-il légitimement et de sa propre initiative laisser partir Ben-Hadad qui s'est livré comme prisonnier de guerre ? Le lecteur soupçonne qu'il y aura une suite à l'affaire.

Une nouvelle scène commence au v. 35 avec l'arrivée de nouveaux personnages : les fils de prophètes. Leur présence crée une surprise initiale chez le lecteur, qui est ensuite intrigué par l'étrange demande de l'un d'entre eux à son ami : « Frappe-moi, je t'en prie ! » (v. 35b). La raison de cette demande n'est pas donnée ; et si le lecteur sait que c'est par ordre de Yhwh (cf. v.

¹³⁰ Cf. M. COGAN, *1 Kings*, p. 468.

35a), celui à qui la demande est adressée ne le sait pas¹³¹. Même s'il le savait, rien ne garantit que le locuteur n'invente pas. Il semble donc tout à fait normal qu'il refuse de s'exécuter, et le châtement qu'entraîne son refus ne peut qu'étonner le lecteur. En outre, le fait que le prophète réitère sa demande à un autre homme qu'il trouve en chemin (cf. v. 37) accentue la curiosité du lecteur, qui se demande où l'homme de Dieu veut en venir au juste. La narration enregistre ensuite une série d'actions posées par cet homme : « Le prophète s'en alla, et il attendit le roi sur le chemin ; et il se déguisa en se bandant les yeux » (v. 38). À ces informations, le lecteur se doute de plus en plus que ce qui va se passer est en lien avec le roi d'Israël ; cependant, il ne comprend toujours pas le pourquoi de tout ce jeu : que vise le prophète par son déguisement ? À cette curiosité créée par le comportement du prophète se greffe le suspense : qu'arrivera-t-il lorsque le roi passera auprès de lui ?

La suite du récit raconte en mode scénique le moment attendu de la rencontre entre le roi et le prophète. Ce dernier interpelle le roi à son passage pour lui exposer un cas et solliciter son jugement. L'histoire implique le locuteur lui-même, qui a laissé s'échapper un prisonnier de guerre confié à sa surveillance (v. 39-40b). Le lecteur se souvient qu'un fait similaire s'est produit récemment, lorsqu'Achab a laissé partir Ben-Hadad qui s'était lui-même rendu comme prisonnier de guerre. La tension dramatique augmente lorsque s'établit le lien entre l'histoire racontée et celle d'Achab. Le roi d'Israël donne son avis par rapport au problème posé (v. 40d), et le prophète se hâte de se dévoiler et lui sert un oracle de condamnation : « Ainsi parle Yhwh, 'parce que tu as laissé échapper de ta main l'homme que j'avais voué à l'anathème, ta vie sera pour sa vie, et ton peuple pour son peuple' » (v. 42).

D'après la condamnation prononcée par le prophète, Achab était censé tirer les conséquences de l'engagement de Yhwh en sa faveur ; il aurait dû comprendre que Ben-Hadad était le prisonnier de Yhwh et non le sien, et faire ce qui est prévu par la loi (voir Deut 20,13-15). Le code de la guerre prévoit en effet la destruction de ce qui est *ḥērem*, c'est-à-dire voué à l'anathème ; ce qui veut dire que le roi d'Aram aurait dû être tout simplement mis à mort. En le laissant en liberté, Achab offense Yhwh ; et sa condamnation intervient comme un châtement

¹³¹ On peut affirmer que le prophète à qui l'ordre est adressé sait que cet ordre vient de Yhwh, si on considère que *bidbar yhwh* introduit l'ordre. Mais d'après notre lecture et tenant compte de l'accent disjonctif (*ṭipāh*) placé sous le nom Yhwh, nous considérons que *bidbar yhwh* est prononcé par le narrateur et non par le prophète.

pour la faute ainsi commise. Cette ultime scène de l'épisode (v. 35-42) constitue donc en même temps un rebondissement de l'intrigue et une forme de dénouement de ce qui précède.

L'épilogue du récit décrit l'attitude d'Achab face à cette condamnation : « Et le roi d'Israël s'en alla chez lui sombre et irrité, et il arriva à Samarie » (v. 43). Ainsi, le dénouement ouvre sur un futur, puisque la tension narrative ne s'est pas entièrement estompée. Des questions subsistent chez le lecteur : qu'arrivera-t-il au roi après cette sentence ? Quand cela arrivera-t-il et de quelle manière ?

Résumé

Cet épisode de l'histoire d'Achab comprend trois séquences : les deux premières (v. 1-22 et 26-34) relatent deux guerres menées par Aram contre Israël. Entre les deux, une scène intermédiaire présente une concertation dans le camp des Araméens (v. 23-25). La troisième séquence scénarise la condamnation du roi d'Israël par un des fils des prophètes, pour avoir laissé s'échapper Ben-Hadad. À travers ces trois séquences c'est une seule et même intrigue qui se développe, mais une intrigue qui connaît des rebondissements.

La tension narrative est suscitée dès le départ sous forme de suspense, lorsque le lecteur apprend le siège de Samarie par la puissante armée de Ben-Hadad. Le récit se poursuit par des échanges entre Ben-Hadad et le roi d'Israël à travers des messagers. Au fil de ces échanges et au gré du durcissement des exigences par Ben-Hadad, l'attitude du roi d'Israël passe de la soumission à la résistance. Le suspense s'accroît chez le lecteur lorsque les anciens et le peuple conseillent au roi d'Israël de s'opposer à la demande du roi d'Aram (cf. v. 8), et davantage encore lorsque les deux rois se défient mutuellement (cf. v. 10-11). À ce point, la guerre est inévitable et le lecteur redoute une défaite d'Achab et de son armée. C'est alors qu'un prophète entre en scène pour prédire la victoire au roi d'Israël. Le combat est finalement engagé par les hommes d'Achab et l'armée araméenne est mise en déroute.

Alors qu'on s'attend à voir tomber la tension narrative, le récit enregistre deux scènes simultanées dans les deux camps, qui toutes font état d'un retour prochain de l'armée araméenne pour une autre attaque d'Israël. Le suspense est ainsi relancé, et s'accroît lorsque les deux rois passent en revue leurs troupes (cf. v. 26-27). Et comme lors de la première bataille, le prophète

intervient à nouveau pour annoncer la victoire à Achab, ce qui a pour effet d'atténuer le suspense chez le lecteur. La bataille proprement dite est racontée sur un rythme accéléré et en quelques mots seulement (cf. v. 29-30). L'armée araméenne est battue et Ben-Hadad, en fuite, cherche à se cacher. À ce stade, le suspense persiste dans la mesure où le lecteur se demande quel sera le sort du roi d'Aram. La dernière scène de cette séquence rapporte des négociations initiées par les serviteurs du roi d'Aram avec le roi d'Israël ; ces négociations débouchent sur des concessions faites par Ben-Hadad, et sur la remise en liberté de ce dernier par Achab, moyennant une alliance. Cet acte du roi d'Israël, qui ressemble à un dénouement, tient plutôt le lecteur en haleine par rapport à une éventuelle suite de l'affaire. Une nouvelle séquence s'amorce au v. 35 avec la surprise que provoque l'entrée en scène des fils de prophète. Le lecteur est intrigué par le comportement de l'un d'entre eux qui demande à être frappé : que recherche au juste l'homme de Dieu par son déguisement et sa demande étrange à ses amis ? On s'aperçoit par la suite qu'il s'agit d'une mise en scène pour amener le roi d'Israël à prononcer un jugement contre lui-même pour la faute commise en laissant partir Ben-Hadad. L'épilogue enregistre la frustration d'Achab face à ce jugement de Yhwh, et c'est sur cette tension que s'achève le récit.

Il est difficile de passer sous silence la construction symétrique des deux premières séquences, tant elle saute aux yeux : au départ il y a toujours une agression d'Israël par Aram (v. 12 et 26), suivie d'une annonce de défaite de l'armée araméenne (v. 13-14 et 28), et de la bataille proprement dite qui se solde par la victoire d'Israël (v. 20-21 et 29-30). Ce qui est mis en relief ici, c'est le triomphe de la petite armée des fils d'Israël sur la grande et puissante armée araméenne, grâce à l'intervention de Yhwh. En outre, l'opposition entre la troisième séquence et les deux premières est aussi évidente : par deux fois un prophète intervient pour annoncer la défaite d'Aram ; mais lorsque le roi d'Israël laisse aller Ben-Hadad, mettant ainsi un terme à l'action libératrice visée par les interventions de Yhwh, un prophète intervient dans la troisième séquence pour lui adresser un oracle de malheur. Ainsi, la narration s'achève sur une tension entre Yhwh et le roi, tension dont l'objet constitue vraisemblablement la pointe du récit.

2.2.2 Épisode 4 : Meurtre de Naboth et condamnation d'Achab (21,1-29)

Ce nouvel épisode de l'histoire d'Achab (1 R 21) raconte le meurtre de Naboth et la confiscation de son vignoble par le couple royal (Achab et Jézabel), ainsi que la condamnation

par Yhwh de ces actes qui constituent un abus de pouvoir. Les principaux personnages de l'épisode sont Naboth, le couple Achab-Jézabel, Yhwh et Élie.

L'événement se situe juste après la condamnation d'Achab qui suit la deuxième bataille contre Aram, à quoi renvoie l'expression *haddəḇārîm hā'ēlleh* (ces événements-là ; v. 1a). Le récit commence par une exposition (v. 1) dans laquelle le narrateur introduit deux des principaux personnages (Naboth et Achab) dans des termes qui soulignent le contraste entre les deux. Naboth est introduit comme « l'Yizréélite qui est à Yizréel », tandis qu'Achab est désigné comme « roi de Samarie ». En outre, Naboth possède un vignoble, alors qu'Achab est propriétaire d'un palais.

La première scène suit immédiatement l'exposition (v. 2-4). Achab s'y adresse à Naboth en ces termes : « Donne-moi ton vignoble, qu'il devienne pour moi un jardin potager, car il est proche, à côté de ma maison, et je te donnerai à sa place un vignoble meilleur que lui ; si cela est bon à tes yeux, je te donnerai de l'argent en prix de celui-ci » (v. 2).

La demande est bien formulée, et la contrepartie (un vignoble meilleur [*tôḇ mimmennû*] ou à défaut la somme d'argent qui y correspond¹³²) est intéressante, et même généreuse !¹³³ Cette demande du roi est l'élément déclencheur de la tension narrative ; le lecteur se demande comment va réagir Naboth face à l'offre. Le récit enregistre sans délai la réponse de l'Yizréélite, un refus qui fait croître le suspense. D'après Naboth, le vignoble est un héritage de ses pères et, comme tel, il ne peut être aliéné parce qu'une loi divine l'interdit (cf. Lev. 25,23-28 ; Nb 36,7-9).

Face à ce refus, le roi ne manifeste aucune forme d'insistance ou même d'intimidation ; pourtant il est frustré, et le narrateur le souligne : « Achab vint vers sa maison, sombre et irrité¹³⁴ à cause de la parole que lui avait dite Naboth l'Yizréélite » (v. 4a-b). Le lecteur est intrigué par l'attitude d'Achab, ne comprenant pas pourquoi il reste irrité alors même que Naboth a motivé son refus par un argument religieux, que le roi d'Israël est censé connaître. La focalisation interne opérée par le narrateur dans la suite du récit fait comprendre qu'Achab n'a pas du tout retenu le

¹³² A. Wénin fait remarquer que le prix proposé par Achab semble être celui de la vigne meilleure désignée par le démonstratif *zeh*. Voir A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », in C. FOCANT et A. WÉNIN (éds), *Analyse narrative et Bible: 2^e colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004*, Leuven : Peeters, 2005, p. 48, note 14.

¹³³ Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 318.

¹³⁴ On retrouve la même expression en 20,43 où elle est déjà employée par le narrateur et appliquée à Achab.

motif religieux avancé par son interlocuteur. En effet, tandis que le roi rumine sa frustration, le lecteur entend résonner dans son esprit ce qu'il a retenu de la réponse de Naboth : « ... et il a dit : Je ne te donnerai pas l'héritage de mes pères » (v. 4d). Il laisse tomber le motif religieux du refus (*ḥālīlāh llī mēyhwh*). « De la sorte », écrit Wénin, « la raison du refus de Naboth n'est plus le respect du don de Dieu qu'il exprimait alors, mais d'une coutume ou d'une règle humaine »¹³⁵. Autre fait qui attise davantage la curiosité du lecteur, c'est la bouderie du roi une fois chez lui : « Le narrateur le montre s'enfermant dans l'inaction (il se couche), refusant toute relation (il se tourne vers le mur) et repoussant ses repas, dans une sorte de désir de mort. On dirait que le désir frustré l'envahit au point qu'il ne voit plus comment vivre tant qu'il reste insatisfait »¹³⁶.

C'est alors qu'entre en scène Jézabel qui, intriguée elle aussi par le comportement de son époux, veut savoir ce qui se passe : « Pourquoi ton esprit est-il sombre et ne manges-tu pas de nourriture? » (v. 5b). En guise de réponse, Achab reprend pour le compte de sa femme l'essentiel des propos qu'il a échangés avec Naboth, en mettant l'accent sur la réponse de celui-ci : « C'est parce que j'ai parlé à Naboth l'Yizréélite, je lui ai dit : Donne-moi ton vignoble pour de l'argent ou, si tu préfères, je te donnerai un vignoble à sa place. Et il a dit : 'Je ne te donnerai pas mon vignoble' » (v. 6)¹³⁷. Le lecteur est étonné par ces propos d'Achab, qui déforment complètement les termes de son dialogue avec Naboth et présentent la réponse de ce dernier comme un refus frontal de satisfaire un ordre du roi. Jézabel aussi les comprend en ce sens et voit dans l'attitude de son époux un signe de faiblesse, à en juger par sa prompte réaction : « Toi, maintenant, tu exerces la royauté sur Israël ! ... »¹³⁸ (v. 7b). En d'autres mots, « C'est toi qui doit imposer ta volonté, pas un simple citoyen nommé Naboth ! » La reine ne se limite pas à ces propos ; elle passe à l'acte comme pour montrer à Achab comment un monarque doit se comporter, en lui donnant des ordres – « Lève-toi, mange de la nourriture... » (v. 7c) –, et en lui faisant une

¹³⁵ A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 49.

¹³⁶ A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 49.

¹³⁷ Dans le chapitre suivant, nous reviendrons sur l'attitude et le dialogue d'Achab avec Jézabel, notamment cette reprise modifiée de son échange avec Naboth, pour voir comment il use de la ruse pour manipuler son épouse afin d'obtenir le vignoble désiré.

¹³⁸ Certains commentateurs lisent ces propos de Jézabel comme une question rhétorique. Voir par exemple V. FRITZ, *1 & 2 Kings : A Continental Commentary*, Translated by Anselm Hagedorn, Minneapolis (MN) : Fortress Press, 2003, p. 209 ; W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings*, Macon (GA) : Smyth and Helwys, 2000, p. 146-47. Pour Brueggemann, cette question rhétorique constitue à la fois un reproche et une exhortation : le reproche consiste à dire à Achab que c'est une manière bien peu énergique et honorable d'exercer la royauté, que de se laisser dominer par un vulgaire citoyen sans défense comme Naboth. Quant à l'exhortation, elle veut amener Achab à montrer de quoi il est capable, à prouver que c'est bien lui qui est le roi et pas Naboth. Cf. W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings*, p. 146-47.

promesse ferme : « Moi je te donnerai le vignoble de Naboth l'Yizréélite » (v. 7d). Ces propos de Jézabel créent le suspense : comment la reine va-t-elle s'y prendre pour réaliser son projet ? En outre, le lecteur est étonné par le silence d'Achab, qui ne cherche pas à savoir ce que compte faire son épouse pour réussir là où il a échoué.

À partir du v. 8 le rythme de la narration s'accélère. Le récit passe sans transition à une nouvelle scène où le narrateur rapporte en mode *telling* l'action de Jézabel écrivant des lettres aux anciens et aux notables au nom d'Achab. Le contenu de ces lettres est dévoilé au lecteur : « Proclamez un jeûne et faites asseoir Naboth à la tête du peuple. Et faites asseoir deux hommes, des vauriens, face à lui et qu'ils témoignent contre lui en disant : 'Tu as béni Elohim et le roi'¹³⁹. Et faites-le sortir et lapidez-le pour qu'il meure » (v. 9-10). La reine veut donner à son action les apparences de légalité ; elle est bien au courant de la loi juive et sait que si Naboth est accusé de blasphème contre Dieu et le Roi, il n'a aucune chance d'échapper à la mort par lapidation. Elle sait aussi que pour que la faute soit établie, le témoignage de deux individus est requis (cf. Nb 35,30 ; Dt 17,6), d'où l'implication des deux vauriens. Son action suscite néanmoins de l'indignation chez le lecteur, en même temps qu'elle crée en lui de l'empathie pour Naboth qui subira les conséquences de cette injustice.

Le narrateur poursuit son récit en précisant que les recommandations de Jézabel sont suivies à la lettre par les anciens et les notables (cf. v. 11) ; et pour soutenir cette affirmation, il reprend en mode narratif le déroulement des choses, en des termes qui correspondent point par point aux recommandations de Jézabel (cf. v. 12-13)¹⁴⁰.

Le meurtre de Naboth constitue l'action décisive, et est censé faire basculer l'intrigue vers son dénouement. Le suspense persiste cependant : comment va réagir Achab à l'annonce de la mort de l'Yizréélite ?

La nouvelle du meurtre est aussitôt transmise à Jézabel, qui se hâte d'inviter Achab à prendre possession du vignoble de Naboth en précisant que ce dernier n'est plus en vie. Curieusement, elle ne dit pas un seul mot de ce qui a causé la mort de cet homme, et pourtant,

¹³⁹ Le verbe bénir (*brk*) dans ce passage est un euphémisme, pour éviter l'expression « maudire dieu » ; voir le même phénomène en Jb 1,5 ; 2,5. 9.

¹⁴⁰ Quelques différences sont cependant visibles entre les recommandations de Jézabel (v. 9-10) et leur exécution (v. 12-13) ; nous y reviendrons.

« chaque fois qu'il est question de la mort de Naboth, - dans l'ordre de Jézabel (v. 10), sa mise en œuvre à Yizréel (v. 13), le rapport des anciens (v. 14) et ce que la reine en apprend (v. 15a) -, la mention du décès est précédée de ce qui le cause, la lapidation »¹⁴¹. La réaction d'Achab lorsqu'il entend cette nouvelle fait penser qu'il l'attendait impatientement : sans poser de question, il se précipite dans le vignoble pour en prendre possession (v. 16). Le narrateur passe sous silence le déplacement du roi jusqu'au vignoble. Dans la phrase qui rapporte sa réaction, il n'y a pas de verbe de mouvement en dehors de « se lever ». On n'a donc que le début du mouvement (« il se leva... ») avec son but (« pour descendre... pour en prendre possession »). C'est seulement la parole divine au v. 18b qui informe le lecteur en même temps qu'Élie que le roi se trouve là.

À ce stade du récit, le lecteur est habité par un sentiment de révolte face à ce qu'il considère comme une grave injustice et un abus de pouvoir. Mais, alors qu'il croit les choses terminées, un rebondissement survient avec l'intervention de Yhwh, qui envoie Élie le Tishbite vers Achab pour lui délivrer un oracle de jugement : « Et tu lui parleras en disant : 'Ainsi a dit Yhwh : Quoi ? Tu as assassiné et aussi tu as pris possession !' Et tu lui parleras en disant : 'Ainsi a dit Yhwh : à l'endroit où les chiens ont lapé le sang de Naboth, les chiens laperont ton sang à toi aussi' »¹⁴² (v. 19).

Cette intervention de Yhwh relance le suspense : le fait qu'Élie soit le prophète mandaté ici rappelle au lecteur son antagonisme avec le couple royal ; on s'attend dès lors à une rencontre explosive entre Élie et Achab.

Après l'ordre de Yhwh à Élie et sans transition, le lecteur est plongé dans la confrontation entre Achab et le prophète. On note une fois de plus une ellipse dans la narration ; le déplacement d'Élie vers Yizréel où se trouve le roi n'est pas enregistré. Ce raccourci manifeste la priorité que le narrateur accorde au mode scénique et sa volonté d'aller immédiatement à l'essentiel.

¹⁴¹ A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 54.

¹⁴² Dans la Bible, le chien est parfois l'instrument du châtement divin (en dehors de 1 R 21,19. 23, voir aussi 22,38 ; Jr 15,3). Il est aussi le symbole de l'animal méprisable, à cause de sa servilité ; il court les rues et les débarrasse de leurs ordures. On peut même lui jeter de la viande impure (Ex 22,30). Cf. H. FREHEN et J.-C. MARGOT, art. « Chien », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 3^e Éd. rev. et augm, Turnhout : Brepols, 2002, p. 271-272. Avoir son sang lapé par les chiens une fois mort indique probablement que l'on est un être infâme, que cette mort est un châtement divin et qu'on ne mérite pas d'être dignement inhumé. On trouve dans l'AT d'autres textes suggérant que rester sans sépulture est une infamie, un signe du châtement de Dieu (voir Jr 8,2 ; 9,21 ; 16,4 ; 25,33 ; Ps 83,11).

Achab parle en premier : « Tu m'as trouvé, mon ennemi ? » (v. 20b). Cette apostrophe qui trahit la surprise du roi d'Israël en rappelle une autre dans laquelle le prophète est taxé de « portemalheur » d'Israël (cf. 1 R 18,17). Seulement, ici, Élie n'est plus vu par Achab comme l'ennemi de tout Israël, mais comme son ennemi personnel (cf. ^ו*ōyehî* = mon ennemi). Le roi d'Israël se doute certainement qu'après ce qui vient de se passer, la présence du Tishbite dans le vignoble de Naboth n'est pas fortuite.

La réponse d'Élie est immédiate : « J'ai trouvé, parce que tu t'es vendu pour faire ce qui est mal aux yeux de Yhwh » (v. 20d). Le prophète ne transmet pas fidèlement le message de Yhwh ; il le reformule à sa manière :

Voici, je fais venir sur toi un malheur et je brûlerai après toi, et j'éliminerai d'Achab quiconque pisse contre un mur, et le détenu et le relaxé en Israël. Et je livrerai ta maison comme la maison de Jéroboam fils de Nebat et comme la maison de Baacha fils d'Ahiyya, à cause de l'irritation dont tu as irrité, et tu as fait pécher Israël. Et aussi pour Jézabel, Yhwh a parlé disant : 'Les chiens mangeront Jézabel dans les remparts d'Yizréel. Le mort appartenant à Achab dans la ville, les chiens (le) mangeront et le mort dans la campagne, les oiseaux du ciel (le) mangeront' » (v. 21-24).

Ce qui frappe d'emblée, c'est la brutalité de la sentence. Les verbes « brûler » et « éliminer » (v. 21) qui renvoient à l'action de Yhwh contre la maison d'Achab, sont beaucoup plus violents que ceux de l'oracle du v. 19¹⁴³. En outre, la portée de la sanction dépasse largement la personne d'Achab, et s'étend à sa descendance¹⁴⁴ et à Jézabel son épouse. Élie a donc modifié les paroles divines en les communiquant à Achab, et tout porte à croire qu'il n'a pas oublié sa rancœur contre le couple royal pour cause d'idolâtrie. On le sent déjà dès le début de sa réponse : « J'ai trouvé, parce que tu t'es vendu pour faire ce qui est mal aux yeux de Yhwh » (v. 20d)¹⁴⁵. Le seul autre endroit où apparaît la forme *mkr* au hithpaël suivi de *la^Cāsôt^t hāra^C bā^Cênê yhwh*, c'est en 2 R 17,17 où l'expression renvoie à l'idolâtrie des fils d'Israël, qui a entraîné la ruine du royaume. En outre, la comparaison du sort réservé à la maison d'Achab avec celui qu'ont subi les maisons de Jéroboam et de Baacha suggère qu'ils ont commis la même faute ; or la faute

¹⁴³ Cf. W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings*, p. 260.

¹⁴⁴ La maison d'Achab subira le même sort que celles de Jéroboam et de Baacha. Ces derniers étaient respectivement fondateurs de la première et de la deuxième dynasties du royaume du nord, et on sait que leurs successeurs respectifs n'ont régné que deux ans, avant d'être assassinés dans un coup d'État qui mettait fin à leurs dynasties (voir 1 R 15,25-31 et 1 R 15,33-16,14).

¹⁴⁵ Ces paroles d'Élie renvoient premièrement au fait qu'Achab s'est vendu en abandonnant son pouvoir entre les mains de Jézabel, tout en sachant qu'elle allait en abuser. Cf. A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 55.

commise par Jéroboam, celle qu'il a fait commettre à Israël, c'est l'idolâtrie (cf. 1 R 14,9-16 ; 15,26 ; 16,2-4). C'est donc dans ce registre qu'Élie se situe lorsqu'il est en face d'Achab. Moment de suspense pour le lecteur qui se demande si Yhwh suivra son messager ou s'il va au contraire le contredire.

Le jugement d'Élie est confirmé par un commentaire du narrateur, qui sort de sa réserve pour s'adresser directement au lecteur : « Seulement, il n'y eut personne comme Achab qui se vendit pour faire ce qui est mal aux yeux de Yhwh, parce que l'avait incité Jézabel sa femme. Et il se conduisit de façon fort abominable en marchant derrière les idoles selon tout ce qu'avaient fait les Amorites qu'avait dépossédés Yhwh de devant les fils d'Israël » (v. 25-26).

Dans ce commentaire, les verbes utilisés ont tous une forme accomplie. Il s'agit d'une analepse qui manifeste l'omniscience du narrateur et qui provoque en même temps un ralentissement dans la progression de l'action.

Le jugement prononcé par Yhwh et reformulé par Élie est l'action décisive de l'intrigue ; la tension dramatique diminue considérablement, car le lecteur a le sentiment que justice est rendue. Il s'attend donc au dénouement, à savoir la réalisation de la sanction d'Achab. Au lieu de cela, c'est quelque chose d'inattendu qui est enregistré : « Lorsqu'Achab entendit ces paroles, il déchira ses vêtements, mit un sac à même sa chair et jeûna, et il se coucha avec le sac et marcha lentement » (v. 27). Ce qui est surprenant ici n'est pas le fait qu'Achab réagisse, mais la manière dont il réagit. En effet, le lecteur ne s'attend pas à une telle humilité de la part du roi d'Israël. Cette attitude tranche complètement avec celle que l'on a observée précédemment, lorsqu'il s'est mis à bouder après sa condamnation par un prophète pour avoir rendu la liberté au roi d'Aram (cf. 20,41-43). Son geste d'humilité amène Yhwh à réviser la sentence contre lui, en renvoyant son châtiment aux jours de ses fils (v. 29). On assiste donc à un dénouement partiel de l'intrigue : le jugement prononcé n'est pas supprimé, il est tout simplement différé.

Résumé

C'est une intrigue complexe qui se développe dans le récit de 1 R 21. La tension narrative est suscitée par la demande du roi Achab à Naboth concernant son vignoble qu'il veut acquérir. Le refus catégorique de ce dernier fait croître le suspense : le lecteur se demande comment va

réagir le roi. Au lieu d'affronter Naboth, Achab recourt à la manipulation pour impliquer son épouse dans l'affaire, en se repliant sur lui-même et en refusant de manger. Interrogé par Jézabel sur son comportement, il lui fait un rapport biaisé de son entretien avec Naboth, qui laisse croire que l'Yizréélite lui a manqué de respect. Jézabel ne se fait pas prier pour intervenir et la promesse qu'elle fait à son époux de lui donner le vignoble de Naboth provoque le suspense chez le lecteur qui se demande comment elle compte s'y prendre. Après cette promesse, le lecteur voit se déployer un rouleau compresseur contre Naboth : des lettres écrites par Jézabel et scellées du sceau d'Achab instruisent les anciens et les notables des actions à poser pour éliminer Naboth. Les instructions de la reine sont suivies à la lettre et, dès qu'elle est informée de la mort de l'Yizréélite, elle invite Achab à prendre possession du vignoble. À ce stade du récit, le lecteur est habité par un sentiment de révolte face à l'injustice dont Naboth vient d'être victime.

L'intrigue ne connaît cependant pas de dénouement ici, bien qu'il soit dit qu'Achab se lève pour aller prendre possession du vignoble de Naboth. En effet, Yhwh intervient avec un ordre de mission à l'adresse d'Élie, mission qui consiste à prononcer contre le roi un jugement de condamnation. L'intervention de Yhwh relance donc le suspense : le lecteur a hâte de connaître la suite, et surtout de voir comment va se passer la rencontre entre Élie et Achab, dont les rapports par le passé ont été très conflictuels. La suite du récit montre que les deux hommes n'ont pas oublié leur vieille querelle : tandis qu'Achab traite Élie d'« ennemi personnel », le prophète accuse le roi d'Israël pour son idolâtrie. C'est cette même accusation qui était à la base de leurs précédents conflits. La rage d'Élie est telle qu'il aggrave la sanction d'Achab en l'étendant à sa progéniture et à Jézabel. Alors qu'on s'attend ici au dénouement, un coup de théâtre survient avec le repentir d'Achab, un geste complètement inattendu par le lecteur. Yhwh est lui-même marqué par la réaction du roi, au point de reporter le malheur annoncé contre lui à la génération suivante.

2.2.3 Épisode 5 : Achab va au combat contre l'avis du prophète et y trouve la mort (1 R 22,1-40)

Après l'affaire Naboth qui s'est soldée par la condamnation d'Achab, sa repentance puis le renvoi de son châtement aux jours de ses fils, le roi d'Israël se retrouve sur la scène internationale, dans une autre guerre contre Aram au cours de laquelle il trouvera la mort.

Le v. 1 sert d'introduction à ce nouvel épisode – « Ils restèrent trois années sans guerre entre les Araméens et les fils d'Israël » – et fait le lien avec le chap. 20 qui relate les deux précédentes campagnes d'Aram contre Israël.

Puis vient immédiatement le moment déclencheur : l'annonce de la visite de Josaphat à Achab, qui suscite la tension narrative : que vient faire le roi de Juda chez son homologue d'Israël ? La narration enregistre ensuite un dialogue entre Achab et ses serviteurs d'une part, et entre Achab et Josaphat, d'autre part (v. 2-4). Le roi d'Israël veut reprendre Ramoth-Gilead tombé entre les mains du roi d'Aram¹⁴⁶. Au fond, c'est un projet légitime et même appréciable, qui manifeste le souci du roi pour l'intégrité de son territoire¹⁴⁷. Josaphat, le roi de Juda, ne pense pas le contraire puisqu'il répond favorablement à Achab qui sollicite son aide pour le combat à Ramoth-Gilead (v. 4).

Cependant, Josaphat demande que Yhwh soit d'abord consulté (v. 5)¹⁴⁸ ; cette demande constitue un premier moment de complication de l'intrigue, qui accentue le suspense : quel va être l'avis de Yhwh par rapport au projet du roi d'Israël ?

Achab ne trouve aucun inconvénient à la requête de son homologue de Juda ; il fait rassembler sans tarder les prophètes au nombre d'environ quatre cents. Sa question est claire et concise – « Dois-je aller au combat contre Ramoth-Gilead ou dois-je m'abstenir ? » (v. 6b) –, et les prophètes sont unanimes : « Monte, que mon Seigneur livre entre les mains du roi ! » (v. 6c).

Cette première consultation (v. 5-6) contient plusieurs éléments de curiosité : il y a d'abord le nombre des prophètes rassemblés par Achab, environ quatre cents, un chiffre qui fait penser aux « quatre cents prophètes d'Ashéra qui mangent à la table de Jézabel » (cf. 18,19), et amène le lecteur à se demander si les prophètes consultés sont vraiment ceux de Yhwh ; ensuite, la réponse des prophètes est ambiguë sur plus d'un point : premièrement, elle ne précise pas de

¹⁴⁶ Cette ville appartenait à Israël sous le règne de Salomon (cf. 1 R 4,13) et constituait une ville de refuge pour la tribu de Gad (cf. Dt 4,3 ; Jos 20,2). On ne sait pas précisément à quel moment elle a été prise par les Araméens ; elle fait probablement partie des villes que Ben-Hadad a promis de rétrocéder à Achab (cf. 1 R 20,34).

¹⁴⁷ Cf. R. W. L. MOBERLY, « Does God Lie to His Prophets ? The Story of Micaiah ben Imlah as a Test Case », in *HTR* 96 (2003), p. 4.

¹⁴⁸ L'AT connaît plusieurs consultations avant le combat ; mais ici, c'est la première fois que des prophètes sont consultés. Les autres fois, la consultation se fait soit à travers un prêtre (Nb 27,21 ; 1 S 23,9-12 ; 1 S 30,7-8), soit directement (Jg 1,1 ; 1 S 23,2,4 ; 2 S 5,19,23). Cf. M. COGAN, *1 Kings*, p. 490.

quelle divinité viendra la victoire¹⁴⁹ ; deuxièmement, elle ne souligne pas ce ou celui qui va être livré (le verbe *nāṭan* dont ‘Adonāi’ est sujet n’a pas de complément d’objet direct), et enfin, elle ne mentionne pas le nom du roi auquel la victoire sera donnée¹⁵⁰.

Le caractère vague de cette réponse n’a pas échappé à l’attention de Josaphat, d’où sa question qui traduit son insatisfaction : « N’y a-t-il pas ici un prophète de Yhwh encore, que nous consultations par lui ? » (v. 7). En effet, la réponse des prophètes à Achab ne fait aucune mention de Yhwh, pourtant le souhait de Josaphat est clair dès sa demande initiale (cf. v. 5) ; il veut que ce soit Yhwh qui se prononce.

L’intrigue se complique davantage avec la réponse d’Achab à Josaphat : « Il y a encore un homme pour consulter Yhwh par lui, mais moi je le hais, car il ne prophétise pas du bien pour moi, mais plutôt du mal ; c’est Michée ben-Yimla » (v. 8). On notera dans ces paroles la surprise finement ménagée par Achab : il commence par affirmer l’existence d’un autre homme par qui Yhwh peut être consulté ; puis il souligne son animosité pour cet homme, réservant son identité précise pour la fin, là où le lecteur attend « Élie le Tishbite » connu pour son opposition farouche à la famille royale. Le lecteur est donc surpris lorsqu’il découvre que l’ennemi qu’Achab désigne ainsi est Michée ben-Yimla. Cette surprise fait aussitôt place à la curiosité : qui est ce personnage dont on n’a pas entendu parler auparavant ? La suite du récit permettra d’en savoir davantage, puisque la subtile insistance de Josaphat amène le roi d’Israël à dépêcher un eunuque auprès de Michée pour le faire venir (cf. v. 9). L’idée d’une rencontre entre Achab et Michée augmente le suspense chez le lecteur, qui a hâte de découvrir la réponse de Michée à la question d’Achab ainsi que la réaction de ce dernier.

En attendant l’arrivée de Michée auprès du roi d’Israël, le narrateur rapporte deux scènes simultanées : dans l’une, tous les prophètes prophétisent devant les deux rois, Achab et Josaphat assis sur l’esplanade à l’entrée de la ville (cf. v. 10-12 ; scène A), et dans l’autre un dialogue prend place entre le messager d’Achab et Michée (v. 13-14 ; scène B).

¹⁴⁹ Le terme hébraïque *ʾādōnāy* (qui se traduit par “mon Seigneur”) peut désigner le Dieu d’Israël (cf. Gn 15,2.8) dont le nom propre est *Yhwh*, des anges (cf. Gn 19,2.18), mais aussi d’autres divinités, ou même des êtres humains (et en ce sens il est signe de respect ; cf. Gn 23,6.11.15 ; Nb 32,25.27).

¹⁵⁰ Cf. L. M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 284 ; J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 345.

Le message des prophètes dans la « scène A » peut se résumer à ce que fait et dit Sédécias ben-Kenaar : « [II] se fit deux cornes de fer et dit : ‘Ainsi a parlé Yhwh, avec ceci tu frapperas les Araméens jusqu’à les achever’ » (v. 11). Cette prophétie contient des différences importantes par rapport à la précédente (cf. v. 6) : alors que *là*, la victoire était l’œuvre de ^ʿ*ādōnāy* (un terme ambivalent qui pourrait désigner aussi bien Baal que Yhwh), ici, elle vient clairement de Yhwh, le Dieu d’Israël. En outre, on voit bien maintenant qui est l’ennemi qui sera défait : ce sont les Araméens. Autrement dit, on passe d’une prophétie relativement vague et ambiguë à une annonce beaucoup plus claire. Le fait que l’on envoie chercher un concurrent clairement désigné comme prophète de Yhwh est probablement ce qui amène les autres prophètes à renchérir, à parler eux aussi au nom de Yhwh et à préciser leur oracle. De la sorte, Michée va se trouver confronté non pas à des gens qui parlent vaguement et sans mandat, mais à des prophètes qui parlent au nom de Yhwh et qui délivrent un message clair.

Dans la « scène B », le messenger d’Achab essaie de convaincre Michée d’accorder sa voix à celles des autres prophètes pour dire une parole bonne pour le roi. On retiendra surtout la réponse de Michée, qui met l’accent sur sa loyauté vis-à-vis de Yhwh : « Par la vie de Yhwh, oui, ce que Yhwh me dira, c’est cela que je dirai » (v. 14)¹⁵¹.

Cette séquence de deux scènes concomitantes accentue le suspense, dans la mesure où le lecteur voit s’y profiler un conflit entre les prophètes de la cour soucieux de dire au roi ce qu’il veut entendre, et Michée qui ne se laissera pas influencer et promet de transmettre fidèlement la parole de Yhwh. Cette parole de Yhwh dans la bouche de Michée sera-t-elle conforme à celle des quatre cents prophètes ? Une ellipse intervient à l’issue de cette scène, puisque le récit enregistre immédiatement la rencontre et l’interaction entre Achab et Michée (v. 15).

Le roi d’Israël va droit au but et pose à Michée la même question¹⁵² qu’aux prophètes précédemment consultés (cf. v. 15b). La réponse du prophète est immédiate et sans équivoque, mais surprenante¹⁵³ dans la mesure où Achab a préparé le lecteur à entendre le contraire :

¹⁵¹ Cette réponse de Michée est en accord avec l’esprit de la charte du prophétisme, qui enjoint au prophète de ne dire que ce que Yhwh lui a commandé de dire et de ne pas parler au nom d’autres dieux (cf. Dt 18,15-22).

¹⁵² À la différence du sujet qui, cette fois-ci, est pluriel ; ce passage du « je » (dois-je...) au « nous » (devons-nous...) n’a à notre avis aucune fonction narrative particulière dans ce passage.

¹⁵³ Étant donné qu’aucun autre texte n’est susceptible d’éclairer le lecteur sur le type de rapport qu’entretiennent Achab et Michée, rien ne permet de douter de ce que le roi dit du prophète. C’est ce qui explique la surprise du lecteur lorsque le prophète dit le contraire de ce qu’il espère entendre.

« Monte ! Et tu réussiras, et Yhwh livrera aux mains du roi » (v. 15c-d). Cette réponse confirme la prophétie des autres prophètes en l'absence de Michée (cf. v. 11-12). Ainsi, le problème posé par Josaphat (la consultation de Yhwh) reçoit une réponse qui est censée clore le premier moment de l'intrigue et réorienter le suspense vers la manière dont la victoire va être obtenue.

De façon étonnante, Achab n'approuve pas cette réponse et accuse Michée de n'avoir pas dit la vérité (cf. v. 16). Le roi d'Israël s'est pourtant plaint que Michée ne prophétise jamais en sa faveur (cf. v. 8) ; or, pour une fois, il dit une parole bonne pour lui ! Pourtant, le roi la rejette, alors qu'il n'a pas réagi lorsque la même réponse lui a été donnée par les autres prophètes¹⁵⁴.

La repartie inattendue d'Achab relance donc immédiatement la tension. L'objet du suspense n'est plus la réponse de Yhwh à la question de savoir s'il faut aller au combat ou pas ; le lecteur attend plutôt de savoir ce que va dire Michée alors que le roi le conteste.

Le prophète répond sans délai à la réaction d'Achab en racontant une vision : « J'ai vu tout Israël dispersé sur les montagnes comme le troupeau qui n'a pas de berger. Et Yhwh a dit : 'ceux-ci n'ont plus de maître, qu'ils retournent en paix chacun chez soi' » (v. 17). On le voit, cette vision prédit un malheur à Achab : soit Michée insinue qu'Israël n'a pas de leadership sous son règne, et dans ce cas, ses jours sur le trône sont comptés (cf. Ez 34,5-10), soit il prédit tout simplement la mort du roi d'Israël¹⁵⁵. C'est dans tous les cas un message contraire à celui qu'il vient à peine de délivrer (cf. v. 15). Achab l'a bien compris puisqu'il s'indigne contre les propos de Michée (cf. v. 18) ; visiblement il est dans une logique de contestation, rejetant tout ce que dit le prophète, que ce soit ou non en sa faveur. Michée poursuit toutefois son discours (v. 19-23)¹⁵⁶ et le conclut par une déclaration sans équivoque : « Voici que Yhwh a mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous tes prophètes que voici. Pourtant, Yhwh a dit du mal contre toi » (v. 23). À travers ces paroles, Michée opère un revirement à cent quatre-vingts degrés : il a commencé par prédire la victoire à Achab, mais puisque le roi a rejeté la prophétie, il lui prédit maintenant le malheur. Le message est clair : Achab doit s'abstenir d'aller au combat, car l'issue de la bataille

¹⁵⁴ Pour plusieurs commentateurs, c'est la réputation qu'a Michée de prononcer des prophéties défavorables au roi (cf. v. 8) qui a suscité la suspicion d'Achab face à une réponse aussi atypique ; voir par exemple W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings*, p. 270 ; J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 348-49 ; M. COGAN, *1 Kings*, p.491 ; Lissa M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 284.

¹⁵⁵ Cf. M. COGAN, *1 Kings*, p. 491.

¹⁵⁶ L'expression *lāḳēn* (c'est pourquoi) fait le lien avec ce que Michée a dit précédemment et montre qu'il n'avait pas fini de parler lorsqu'Achab a réagi.

lui sera fatale. Mais le roi obéira-t-il au prophète ? Le lecteur est de nouveau tenu en haleine et attend de voir comment va réagir Achab.

Le récit progresse en relatant deux réactions hostiles à Michée : d'abord celle de Sédécias ben-Kenaar (v. 24) qui conteste les propos de son homologue en le giflant¹⁵⁷ avec des paroles sarcastiques où il insinue que le menteur, c'est plutôt Michée. Ensuite celle d'Achab, qui ordonne que le prophète soit jeté en prison et soumis à un régime de misère jusqu'à ce qu'il revienne de la guerre sain et sauf (cf. v. 26-27). Suite à cette réaction d'Achab, le lecteur comprend qu'il est décidé à aller au combat, ce qui augmente la tension dramatique.

Michée n'est en rien intimidé par les menaces ; au contraire, il répond du tac au tac à ses agresseurs : au défi prophétique de Sédécias, il rétorque en lui prédisant le châtement réservé aux faux prophètes (v. 25)¹⁵⁸ ; et à Achab qui demande qu'il soit jeté en prison¹⁵⁹, Michée lance un défi en prenant le peuple à témoin : « Si vraiment tu reviens sain et sauf, c'est que Yhwh n'a pas parlé par moi » (v. 28).

Au terme de cette consultation qui a tourné à la confrontation, la tension dramatique reste très élevée : Achab décide en effet de monter à Ramoth-Gilead pour le combat, malgré l'avis, dans un second temps défavorable, de Yhwh et l'insistance de Michée. L'intrigue se serait pourtant dénouée si Achab avait écouté le prophète et laissé tomber son projet. Quelle sera l'issue de la bataille et qu'advient-il au roi ? Le lecteur est à nouveau tenu en haleine !

À partir du v. 29 qui introduit le récit de la bataille proprement dite, le suspense se déplace à nouveau et porte désormais sur l'issue du combat et le sort du roi d'Israël, autrement dit, sur l'avenir de la prophétie de Michée.

¹⁵⁷ Le geste que traduit l'expression idiomatique *hkh C'al-halleh* est un geste d'humiliation ; voir aussi Lm 3,30 ; Mi 4,14 ; Ps 3,8 ; Jb 16,10. Cf. M. COGAN, *1 Kings*, p. 492.

¹⁵⁸ Concernant le sort des faux prophètes, voir Dt 18,20-22. Aller de chambre en chambre pour se cacher est une manière de fuir la mort ; on l'a vu précédemment avec Ben-Hadad (cf. 1 R 20,30).

¹⁵⁹ D'autres cas de restriction de liberté ou de mise en garde à vue sont attestés dans l'AT ; pour une personne qui a violé la loi du Sabbat (Nb 15,32-36), ou pour un blasphémateur (Lev. 24,10-12). Ils sont ainsi mis sous bonne garde en attendant que celui qui en a le pouvoir statue sur leur cas. Le prophète Jérémie est lui aussi victime à maintes reprises d'une restriction de liberté. Mais dans son cas, il s'agit d'une manière de le réduire au silence, parce que sa parole dérange. Il est traduit en justice à cause de ses discours contre le temple de Jérusalem, et a la vie sauve seulement grâce à l'intervention du peuple et de quelques anciens du pays (cf. Jr 26,10-19). En d'autres occasions, il est emprisonné, considéré comme déserteur (37,13-16) ou jeté dans une citerne (38,6).

Les préparatifs de la bataille se résument en une information et une directive d'Achab à Josaphat : « Je me déguiserai pour marcher au combat ; mais toi, revêts tes habits » (v. 30). Le lecteur qui découvre ces paroles ne peut que s'indigner contre le roi d'Israël qui met ainsi en danger la vie de son homologue ; il vient d'entendre la prophétie de Michée annonçant qu'il ne reviendra pas sain et sauf de la bataille, et sa stratégie vise probablement à faire en sorte qu'elle ne se réalise pas. Sachant que les chefs de guerre sont particulièrement visés lors d'un combat, il essaie de tromper l'ennemi en se présentant comme un simple soldat et en attirant l'ennemi vers un autre roi, celui de Juda.

Dans la suite du récit le lecteur découvre, grâce à une analepse introduite par le narrateur, que l'intuition d'Achab est juste : « Le roi d'Aram avait donné l'ordre à ses trente-deux commandants de chars disant : 'vous n'attaquerez ni petit ni grand, mais seulement le roi d'Israël' » (v. 31). Dès lors, il est clair que cette guerre n'a pas lieu entre deux peuples ou entre deux armées ; elle est focalisée sur la personne d'Achab qui doit mourir¹⁶⁰. Pour relier l'acte à la parole, le narrateur rapporte une scène de combat où les commandants des chars araméens se lancent à la poursuite de Josaphat qu'ils prennent pour le roi d'Israël ; mais ayant reconnu à son cri¹⁶¹ qu'il ne s'agit pas de leur cible, ils rebroussement chemin (v. 32-33). La stratégie d'Achab semble donc bien fonctionner jusque-là ; c'est lui qui est visé, mais il n'est pas facilement repérable.

Mais alors que les assaillants de Josaphat s'éloignent, quelque chose d'inattendu se produit : un homme bande son arc « innocemment » (*lātummō*)¹⁶² et frappe le roi d'Israël entre les attaches et la cuirasse ; celui-ci se sent mal et demande à être retiré de la mêlée (cf. v. 34). À ce stade, la tension dramatique est à son maximum et le lecteur a hâte de savoir comment cela va se terminer. Le récit s'accélère ensuite et enregistre une succession d'événements en mode *telling* (cf. v. 35) ; c'est ici que survient le tournant de l'intrigue : « Le soir il (le roi) mourut ; et le sang de sa blessure coula dans le fond du char » (35c-d). L'ironie de cette scène est très parlante : Achab a mis au point un stratagème pour se soustraire au jugement divin (cf. v. 30), et malgré

¹⁶⁰ Cf. W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 kings*, p. 275.

¹⁶¹ En 2 Chr 18,31, le cri de Josaphat est interprété dans le sens d'une prière : « Josaphat poussa un cri et Yhwh le secourut ; et Dieu les entraîna loin de lui ».

¹⁶² Le mot *tōm* (« complétude, intégrité, honnêteté, perfection... » ; cf. *DCH*, p. 638-39), est mieux rendu dans ce contexte par « innocence », au sens d'intégrité morale. Pour les différents usages du mot, Voir KEDAR-KOPFSTEIN, art. « *tmm* », in *TDOT*, v. 15, p. 706-710. Le soldat a donc visé sans savoir qu'il s'agit du roi.

cela, il n'échappe pas au sort qui lui a été annoncé sans que cela le fasse changer d'avis. Par un concours de circonstances – il est frappé sans que le tireur sache qu'il vise le roi, et la bataille fait rage de sorte qu'il ne peut pas s'en extraire pour être soigné – il trouve la mort, et la prophétie de Michée est réalisée.

Le dénouement de l'intrigue est raconté dans les v. 36-38, où l'on retiendra surtout la correspondance entre le cri traversant le camp au coucher du soleil – « Chacun à sa ville et chacun dans son pays » (v. 36) – et la vision de Michée : « J'ai vu tout Israël dispersé sur les montagnes comme le troupeau qui n'a pas de berger. Et Yhwh a dit : 'ceux-ci n'ont plus de maître, qu'ils retournent en paix chacun chez soi' » (v. 17).

Les v. 39-40 constituent un épilogue non seulement pour cet épisode, mais de toute l'histoire d'Achab.

Résumé

L'intrigue de ce dernier épisode de l'histoire d'Achab se construit autour de la désobéissance du roi d'Israël à la parole de Dieu annoncée par le prophète Michée. La tension narrative est suscitée dès l'abord par l'annonce de la visite de Josaphat roi de Juda au roi d'Israël ; le lecteur se demande quel est le but d'une telle visite. Le suspense ainsi suscité s'accroît quand Achab dévoile son projet de reconquérir Ramoth-Gilead et que Josaphat demande que Yhwh soit consulté. La réponse ambiguë des quatre cents prophètes de la cour amène Josaphat à réclamer une seconde consultation à travers un autre prophète de Yhwh, et le lecteur est tenu en haleine jusqu'au v. 15 où la réponse de Yhwh intervient par la voix de Michée. À l'étonnement du lecteur, le roi conteste cette réponse favorable, qui confirme pourtant celle des autres prophètes et est censée réorienter le suspense vers la manière dont la victoire va être obtenue. L'objection d'Achab amène le prophète à lui délivrer une prophétie contraire. Dès lors, le suspense est soutenu par la question de savoir si Achab finira par accepter cette autre prophétie, autrement dit, s'il va se plier à la volonté de Yhwh. Sur le plan de l'action, Michée met en œuvre, à travers le récit de sa vision, une stratégie rhétorique pour amener le roi d'Israël à montrer son obéissance à la parole de Yhwh. Mais le roi s'obstine jusqu'au bout, et on découvre au v. 28 qu'il est décidé à aller au combat malgré l'avis défavorable de Michée et la manœuvre déployée pour l'en dissuader. À compter de ce moment, l'objet du suspense change à nouveau ;

le lecteur se demande quel sera le sort d'Achab, autrement dit, quel est le devenir de la prophétie de Michée.

La troisième séquence raconte comment Achab trouve la mort par un concours de circonstances, malgré les précautions prises pour déjouer la prophétie de Michée. Un soldat tire sur lui par hasard et l'atteint, et le combat s'intensifie en même temps au point qu'il n'est pas possible de lui administrer les soins. L'action décisive intervient avec sa mort (v. 35c-d), et l'intrigue atteint son dénouement avec la fin de la bataille et l'enterrement du roi à Samarie (v. 36-38).

En bref, dans cet épisode, la tension narrative est soutenue par trois questions : 1. Quelle va être la réponse de Yhwh à la question d'Achab ? 2. Le roi d'Israël va-t-il accepter la seconde prophétie de Michée ? 3. Quel sera le sort d'Achab suite à sa désobéissance à la parole de Yhwh prononcée par le prophète ?

Partant de ces trois questions, on peut dire que le thème principal de ce récit est « Le jugement d'Achab ». Ce n'est pas un hasard si *yəhōšāpāṭ* (Yhwh a jugé) est présent dès le début du récit, et si c'est lui qui demande que Yhwh soit consulté. Ce jugement intervient après qu'Achab ait montré des signes de conversion et que Yhwh ait décidé de réviser le châtement contre lui (cf. 21,27-29). Il a donc reçu une nouvelle chance, et le présent épisode apparaît comme une sorte d'épreuve de confirmation pour lui ; il doit montrer s'il se maintiendra dans la même attitude de soumission à Yhwh que lorsqu'Élie a annoncé son châtement dans l'épisode précédent. Malheureusement, Achab rejette à deux reprises la parole de Yhwh, ce qui lui vaut la mort.

CONCLUSION

Dans le cycle d'Achab se développe une intrigue complexe qui commence avec l'évocation du début de son règne suivie d'un catalogue de ses péchés (16,29-34) et qui s'achève par la mention de sa mort et de sa succession (22,40). Elle est constituée de cinq épisodes. Élie intervient comme principal protagoniste dans les deux premiers (17,1-19,21) tandis qu'Achab occupe le premier plan dans les trois derniers (20,1-22,40).

Nous avons voulu dépasser l'approche classique de l'intrigue qui se limite à une logique de l'action, en étudiant l'intrigue dans son aspect dynamique, par le biais de la tension narrative. Ceci nous a permis de nous laisser prendre au jeu du narrateur qui sollicite le lecteur en l'intriguant, en retardant la livraison d'informations importantes pour la compréhension de l'histoire racontée, en semant parfois le doute dans son esprit ou encore en déjouant à d'autres moments ses attentes. Ainsi, nous avons été constamment amené, au fil des différents épisodes, à formuler des pronostics sur la suite de l'histoire. Parfois ces anticipations ont été confirmées, à d'autres moments, elles ont été déçues, produisant la surprise.

Cette analyse de l'intrigue nous a permis de repérer dans chaque épisode le fil rouge qui constitue le sujet principal de la narration. Ainsi, dans le premier épisode (17,1-18,46), contrairement à ce que soutiennent la plupart des commentaires, le thème de fond du récit n'est pas la question de la sécheresse ou plus précisément du manque d'eau, et par conséquent, celle du combat d'Élie contre le baalisme ; il s'y agit plutôt du personnage d'Élie et de son rapport à Yhwh, le Dieu qu'il prétend servir et dont il fait une certaine expérience. L'intrigue est animée par un suspense créé par des éléments tels que la sécheresse, l'ordre de Yhwh au Tishbite de s'enfuir, les expériences de ce dernier à Sarepta, l'ordre qu'il reçoit d'aller voir Achab et tous les événements qui précèdent le retour effectif de la pluie. De même, dans le deuxième épisode (19,1-21), l'absence de dénouement – qui surprend dans un premier temps le lecteur – amène à comprendre que la quintessence du récit n'est pas le conflit qui oppose Élie au couple royal et qui a provoqué sa fuite, mais une fois de plus, sa relation à un Dieu qu'il apprend à connaître. Dans l'épisode qui raconte les victoires d'Israël contre Aram (chap. 20), le rebondissement de l'intrigue débouchant sur la condamnation d'Achab montre que l'objet du récit n'est pas simplement la victoire d'Achab sur l'ennemi, mais son incapacité à en tirer les conséquences qui s'imposent. Le quatrième épisode raconte le meurtre de Naboth, mais là aussi, un développement imprévu de l'intrigue met à nu le rôle principal joué par Achab, qui s'est pourtant dissimulé derrière son épouse. Enfin, on a vu comment le thème principal du dernier épisode du récit, « le jugement d'Achab », a pu être déterminé à partir des questions qui soutiennent la tension narrative.

Ces différents épisodes du récit ne sont pas isolés. Après l'introduction générale de la fin du chap. 16, on distingue deux tableaux dont chacun est traversé par un fil rouge. Le premier

(chap. 17-19) est centré sur le personnage d'Élie et se termine avec sa disqualification ; le second (18,1-22,40), sur le roi Achab face aux prophètes et à ses condamnations, qui finissent par se réaliser.

CHAPITRE 3

CARACTÉRISATION DES PRINCIPAUX PERSONNAGES DU CYCLE D'ACHAB

INTRODUCTION

Dans cette troisième partie de la recherche, nous nous intéresserons à la construction des principaux personnages du récit, à savoir Élie, Achab et Yhwh. Nous ferons dans un premier temps une lecture suivie du récit avec une attention à la manière dont les personnages sont campés, ainsi qu'aux différentes techniques de caractérisation. Nous concluons ensuite ce parcours par une synthèse tournant autour de chacun des trois protagonistes.

3.1 LECTURE SUIVIE

3.1.1 Achab fit ce qui est mal aux yeux de Yhwh

Le cycle d'Achab commence par un prologue (1 R 16,29-34) dans lequel le narrateur procède à une recension des fautes religieuses commises par le 7^e souverain du royaume d'Israël. Ce qui frappe d'emblée le lecteur dans ce portrait du fils d'Omri, c'est sa longueur ; plus élaboré que ceux de tous les autres rois d'Israël qui ont suivi Jéroboam, il occupe quatre versets au total, tandis que ceux d'Omri (cf. 1 R 16,25-26), d'Ochozias (cf. 1 R 16, 22,53-54) et de Joram (cf. 2 R 3,2-3) en couvrent deux chacun, tous les autres étant présentés en un seul verset.

Ce réquisitoire du narrateur contre Achab ne se singularise pas seulement par sa forme ; le fond aussi est différent. Le narrateur commence par préciser qu'Achab a fait pire que tous ses devanciers¹⁶³, avant d'exposer en détail les chefs d'accusation contre lui.

Dans le livre des Rois, les différents souverains du royaume d'Israël sont souvent évalués en comparaison avec Jéroboam – le prototype du roi mauvais parce qu'ayant fait ce qui est mal aux yeux de Yhwh et poussé Israël à pécher (cf. 1 R 12,26-33) –, dont ils reproduisent le péché

¹⁶³ La même expression est utilisée pour Omri – « Et il fit du mal plus que tous ceux qui étaient avant lui » (1 R 16,25b) –, mais puisqu'Achab suit Omri, cette expression signifie que son mal a été pire encore que celui de son père. La formule n'est plus utilisée pour aucun roi d'Israël après Achab.

ou ne s'en détournent pas¹⁶⁴. Le lecteur en vient à penser que chez les rois d'Israël, faire ce qui est mal (*hāra*^C) équivaut à reproduire les péchés de Jéroboam¹⁶⁵. Seulement, Achab en fait davantage, et le narrateur le souligne clairement à travers une formule peu usuelle : « Ce fut trop peu pour lui de suivre les péchés de Jéroboam fils de Nebat... » (1 R 16,31a) Jusque-là, suivre les péchés de Jéroboam était la pire chose qu'un roi pouvait faire pour irriter Yhwh ; si Achab considère cela comme peu de chose, c'est qu'il n'y a pas de mots pour qualifier ses fautes¹⁶⁶. Ce qui aggrave le péché d'Achab, selon le narrateur, c'est sa contribution à l'essor du baalisme dans le pays, notamment par son mariage avec Jézabel et la construction d'un temple à Baal (1 R 16,31b-32).

La première image que le lecteur se fait d'Achab découle d'une caractérisation directe par le narrateur ; ce roi est décrit de façon complètement négative comme quelqu'un dont les actes, qui relèvent exclusivement de l'idolâtrie, sont en totale opposition avec la loi d'Yhwh. En l'introduisant de la sorte, le narrateur oriente d'emblée le regard que portera le lecteur sur ce souverain dans la suite du récit.

3.1.2 Élie le Tishbite à l'épreuve de la sécheresse qu'il a décrétée

3.1.2.1 Élie défie le roi Achab

Après son réquisitoire contre Achab (16,29-34), le narrateur introduit sans transition un nouveau personnage, qu'il présente très brièvement par son nom et par ce qui apparaît comme son origine : il s'appelle *ʿēlīyāhû* et est tishbite, l'un des résidents de Gilead. Son nom (*ʿēlī-yā-hû*) signifie « mon Dieu est *yāh* »¹⁶⁷ ; à partir de cette information, le lecteur se fait déjà une idée des convictions religieuses du personnage ou de ceux qui l'ont nommé ainsi, et donc de son milieu

¹⁶⁴ Des 18 rois qui ont suivi Jéroboam, 16 sont dits avoir fait ce qui est mal, et dans la plupart des cas, la nature du mal est précisée : c'est le fait d'avoir suivi les pas de Jéroboam en imitant le péché que celui-ci avait fait commettre à Israël.

¹⁶⁵ Cf. L. J. ALISON, *The Portrait of the Kings and the Historiographical Poetics of the Deuteronomistic Historian. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Near Eastern Studies in the Graduate Division of the University of California, Berkeley*, [Inédit], 2012, p. 96.

¹⁶⁶ Cf. J. T. WALSH, *Ahab : The Construction of A King*, p. 22.

¹⁶⁷ Le terme hébreu *yāh* est la forme abrégée du tétragramme divin *Yhwh*, que l'on retrouve surtout dans les livres poétiques ; voir *DCH*, p. 114.

d'origine¹⁶⁸. L'adjectif nominal « tishbite », en revanche, ne contribue en rien à sa connaissance puisque, comme nous l'avons noté, son sens est incertain, pour le lecteur actuel du moins. Le lecteur sait donc très peu de choses d'Élie à partir de sa caractérisation directe au début du récit. Rien n'est dit de son passé ou de sa filiation, alors que le rapport à la tribu, au clan ou à un ascendant constitue un élément important pour l'identité des personnages dans la Bible, et les auteurs y recourent souvent pour présenter des personnages importants¹⁶⁹.

Après cette brève présentation, le narrateur passe en mode scénique et laisse parler Élie, pour permettre au lecteur de l'entendre directement. Sa première parole s'adresse au roi Achab et comporte trois informations : il se présente lui-même comme serviteur de Yhwh (c'est le sens de l'expression idiomatique « le Dieu d'Israël en face de qui je me tiens », 17,1b)¹⁷⁰ ; il annonce une sécheresse, et déclare que la pluie ne reviendra qu'à sa parole.

Cette première intervention d'ʾēlīyāhū manifeste qu'il porte bien son nom, et qu'il en a assumé la signification dans son être. Il se présente et parle comme un prophète. Cependant, sa sortie est en total décalage par rapport au mode habituel de fonctionnement de la prophétie en Israël, et cela, sur plusieurs points.

L'auto-présentation du Tishbite n'est pas confirmée par le narrateur : il ne dit rien de la relation entre le personnage et Yhwh, ne le désigne pas comme *nābīʾ* (prophète) ou *rōʾeh* (voyant ; voir 1 S 9,9) et n'utilise pas le titre *ʾiš ʾēlōhīm* (homme de Dieu)¹⁷¹. En outre, Élie lui-même n'emploie pas ici une formule typiquement prophétique (« Ainsi parle Yhwh » ou « oracle de Yhwh ») comme il le fera plus tard (cf. 17,14 ; 2 R 1,4.6.16 ; 3,16-17) ou comme le font habituellement les prophètes dans les livres de Samuel et des Rois¹⁷². De plus, le récit

¹⁶⁸ Cette idée que se fait le lecteur des convictions religieuses du personnage ou de son milieu d'origine n'est à ce stade qu'une supposition, que la suite de la narration permettra de vérifier.

¹⁶⁹ Ainsi par exemple, Samuel est le fils d'Elqana, lui-même un homme de Ramatayim, un Çuphite de la montagne d'Ephraïm, fils de Yehoram, ainsi de suite (cf. 1 S 1,1ss) ; Saül est le fils de Qish, un benjaminite fils d'Abiel, fils de Çeror, fils de Bekorat, fils d'Aphiah (cf. 1 S 9,1ss) ; Élisée est fils de Shaphat, d'Abel-Mehola (cf. 1 R 19,16), etc.

¹⁷⁰ Cf. J.T. WALSH, *1 Kings*, p. 226. En effet, « se tenir devant » une autorité, c'est être à son entière disposition, toujours prêt à la servir (cf. *La Bible d'Osty*, p. 678, note 8). L'expression se retrouve aussi en 1 R 10,8 ; 12,6.8 ; 22,21 ; Dt 1,38 ; 10,8.

¹⁷¹ Dans les livres de Samuel et des Rois, les prophètes qui ont précédé Élie sont souvent introduits soit par un récit de vocation (1 S 3,1-21), ou tout simplement par le titre « prophète » (1 S 22,5 ; 2 S 7,2 ; 1 R 11,29 ; 1 R 16,7) ou « homme de Dieu » (1 R 12,22 ; 13,1).

¹⁷² Voir 1 S 2,27 ; 10,18 ; 15,2 ; 2 S 12,7.11 ; 1 R 11,31 ; 13,2. 21 ; 14,7 ; 20,13.14.28.42 ; 22,11 ; 2,21 ; 4,43 ; 7,1 ; 9,3.6.12 ; 19,6.20.32 ; 20,1.5 ; 21,12 ; 22,15.16.18.

n'enregistre aucune parole de Yhwh à Élie l'invitant à prononcer un tel décret. En effet, au point de départ de la prophétie, se trouve généralement une initiative de Yhwh mandatant le prophète, ou faisant connaître à travers lui sa volonté ou ses sentiments¹⁷³, ce qui n'est pas le cas ici. Pour ces raisons, le lecteur est amené à se demander si Élie n'agit pas de son propre chef. D'ailleurs, si c'est à sa parole et non à celle de Yhwh que la pluie reviendra, c'est signe que le décret provient de lui et non de Yhwh.

C'est seulement à partir du v. 2 que Yhwh intervient dans le récit ; sa première parole est un ordre : « Va-t'en d'ici, dirige-toi vers l'orient, et cache-toi au torrent de Kerîth qui est en face du Jourdain » (v. 3b). Ceci est le premier indice qu'Élie a effectivement un lien avec ce Dieu. À cela s'ajoute plus tard le fait que sa prophétie s'avère efficace ; la suite du récit montre en effet que la terre est privée de pluie pendant une période de trois ans (cf. 18,1). Cela ne signifie pas pour autant que c'est Yhwh le responsable de la sécheresse, ni même qu'il approuve l'action d'Élie.

La confrontation entre Élie et Achab laisse transparaître le zèle du prophète pour le yahvisme et son engagement dans le combat contre le culte de Baal. Il est vrai qu'Élie n'explique pas au roi la raison de la sécheresse qu'il appelle sur le pays, comme il le fera plus tard (cf. 18,18) ; mais le lecteur peut déjà le deviner en faisant le lien avec ce qui précède. Il vient en effet d'apprendre dans le détail les péchés dont Achab et sa maison sont accusés (cf. 16,30-34), péchés qui se résument au culte rendu à Baal. Le nom de ce dieu cananéen n'est mentionné ni dans le décret d'Élie, ni dans le reste du chapitre 17, mais le lecteur implicite sait que Baal est vénéré chez les Cananéens comme le dieu de la pluie, celui qui assure la fertilité du sol. Aussi, la déclaration du Tishbite – « ... il n'y aura ces années-ci ni rosée ni pluie, sauf à ma parole » (17,1) – retentit-elle aux oreilles de ce lecteur comme une contestation directe, mais subtile, de l'autorité

¹⁷³ On lit par exemple en 2 S 12,24-25 : « ... Et Yhwh l'aima (Salomon), et il le fit savoir par l'intermédiaire (*bəyad*) de Nathan le prophète » ; ou encore en 2 S 24,11 : « Quand David se leva le matin, une parole de Yhwh était advenue à Gad le prophète, le voyant de David, disant : 'va, et tu diras à David, ainsi parle Yhwh...' ». Des formules similaires se trouvent aussi en 1 R 11,29-31 ; 12,22-24 ; 13,1-2 ; 14,7 ; 16,1 ; 20,13.28 ; 22,14 ; 2 R 2,21 ; 3,14-19 ; 7,1 ; 8,10 ; 9,3. Une exception est la réponse de Nathan à David en 2 S 7,3 ; mais dans ce cas, le prophète est directement corrigé par Yhwh (cf. v. 4ss).

de Baal sur la pluie¹⁷⁴, un défi lancé contre ce dieu et ses adeptes, au premier rang desquels se trouve le couple royal.

En affrontant ainsi le roi avec un décret de sécheresse où il met en jeu son propre pouvoir, Élie se positionne d'emblée sur la scène du récit comme un personnage autoritaire. En outre, il fait preuve de témérité. Ce n'est certes pas la première fois qu'un prophète s'attaque à un roi sur une question morale ou religieuse¹⁷⁵ ; mais ce genre d'initiative comporte toujours une part de risque pour le prophète. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que Yhwh ordonne ici à Élie de s'enfuir ; les choses pourraient mal tourner pour lui !¹⁷⁶

3.1.2.2 Les choses sont remises à leur place

Au v. 2, la parole de Yhwh intervient comme un contrepoids à celle d'Élie. On notera la subtilité du narrateur dans la manière d'opposer la parole de Yhwh à celle du prophète : alors que le v. 1 s'achève en mettant l'accent sur la parole d'Élie (« ... sauf à ma parole »), le v. 2 commence en mettant en exergue la parole de Yhwh (« Et la parole de Yhwh fut vers lui disant... »). Cette parole de Yhwh, autant que celle qu'Élie vient de prononcer, est une parole autoritaire : « Va-t'en d'ici, dirige-toi vers l'orient, et cache-toi au torrent de Kerîth qui est en face du Jourdain » (v. 3). C'est donc en une reprise rude et violente que la toute première parole de Yhwh éloigne Élie du terrain où il vient de provoquer Achab ; un éloignement qui lui donnera l'occasion de vivre des expériences différentes, expériences censées lui révéler la différence de Dieu lui-même¹⁷⁷.

Cependant, Yhwh ne contredit pas le Tishbite ; il semble au contraire entrer dans son jeu. Cela se comprend dans la mesure où Élie se positionne dès le point de départ du côté de Yhwh pour combattre Baal et ses adeptes, ce qui en soi est une bonne chose. Le contredire aurait pour

¹⁷⁴ Cf. A. J. HAUSER, « Yahweh Versus Death - The Real Struggle in 1 Kings 17-19 », in A. J. HAUSER & R. GREGORY, *From Carmel to Horeb : Elijah in Crisis*, p. 13.

¹⁷⁵ On retrouve des confrontations similaires en 2 S 12,1-12 ; 13,1-10.

¹⁷⁶ Il est vrai que l'ordre de Yhwh est succinct, et qu'il ne précise pas de quoi Élie est censé se cacher ; cependant, on peut penser que l'annonce d'Élie à Achab le met en danger, raison pour laquelle Yhwh l'invite à se cacher. Plusieurs commentaires vont dans ce sens. Voir par exemple J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 227 ; M. GARSIEL, *From Earth to Heaven* :..., p. 31 ; A. J. HAUSER, « Yahweh Versus Death... », p. 14 ; L. M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 232 ; etc.

¹⁷⁷ F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, p. 29.

effet de le discréditer à jamais, et par conséquent, le Dieu qu'il prétend servir. Yhwh l'éloigne du roi pour le protéger (cf. v. 3) et pourvoit en plus à sa subsistance (cf. v. 4).

La suite du récit se présente comme un processus d'éducation du prophète par Yhwh, pour l'amener à comprendre qu'il est un Dieu au service de la vie et pas de la mort. Les pérégrinations d'Élie le conduisent d'abord au torrent de Kerîth, puis à Sarepta, et c'est de là qu'il retourne en Israël (18,1ss).

3.1.2.3 Élie au torrent de Kerîth (v. 5-7)

Le Tishbite réagit sans délai à l'ordre de Yhwh, et le narrateur le montre au moyen d'une répétition qui reproduit à peu près les mêmes mots que ceux de l'injonction :

Ordre de Yhwh :

« Va-t'en d'ici,
dirige-toi vers l'orient,
et cache-toi au torrent de Kerîth qui est en face du Jourdain. » (v.3)

Exécution :

« Et il s'en alla,
et il fit selon la parole de Yhwh,
et il alla habiter au torrent de Kerîth qui est en face du Jourdain » (v. 5)

Si la répétition indique qu'Élie est allé au torrent de Kerîth comme Yhwh le lui a demandé, elle montre aussi qu'une fois là-bas il ne s'est pas caché comme le voulait l'ordre (cf. *wənistartā*), mais y a tout simplement habité (cf. *wayyēšēh*). Peut-être ne trouve-t-il pas nécessaire de se cacher parce qu'il n'appréhende pas clairement le danger que l'acte qu'il vient de poser fait peser contre lui ; ou encore, parce qu'à ses yeux, le roi Achab ne représente pas un danger !

Une fois au torrent, Élie fait l'expérience de la générosité de Yhwh. Non seulement il a de l'eau à boire dans ce contexte de sécheresse qu'il a créé, mais aussi, les corbeaux lui apportent à

manger matin et soir, comme le lui a annoncé Yhwh¹⁷⁸. Élie est donc un homme privilégié : Yhwh prend en charge ses moyens de subsistance, et ce faisant, il veille à sa survie.

Mais la situation de confort dont bénéficie Élie à Kerîth cesse après un certain temps, puisque le torrent se dessèche. La raison de cet assèchement est soulignée par le narrateur : « ... car il n'y avait pas de pluie sur la terre » (v. 7). Cette précision renvoie le lecteur au v. 1 où Élie décrète la sécheresse¹⁷⁹, et montre que le Tishbite est lui-même victime du malheur qu'il a appelé sur Israël¹⁸⁰. En effet, si Élie n'éprouve pas lui-même la faim et la soif, comment pourrait-il mesurer l'ampleur du malheur que crée son oracle et apprécier la générosité de Yhwh à son endroit ? La vie du prophète se trouve donc menacée par la pénurie d'eau. Que va-t-il se passer à présent ? Le lecteur a hâte de le savoir.

3.1.2.4 Élie et la veuve de Sarepta (v. 8-16)

À partir du v. 8, le récit enregistre une nouvelle scène qui s'achève au v. 16. Elle est introduite par un autre ordre de Yhwh à Élie, ordre suivi de son exécution (v. 8-10a). Vient ensuite l'interaction entre le Tishbite et une femme qu'il rencontre à l'entrée de la ville. Le récit de leurs échanges couvre les deux tiers de la scène, et est raconté dans un rythme lent qui fait correspondre plus ou moins le temps racontant au temps raconté (v. 10b-14)¹⁸¹. Le dénouement est constitué par les v. 15-16. Sur un rythme de plus en plus rapide, ce passage rapporte en quelques mots l'exécution de l'ordre d'Élie par la femme, ainsi que les conséquences positives de cette obéissance au prophète, sur une longue période de temps.

L'ordre de Yhwh à Élie au début de la scène relance l'action. En effet, le torrent où Élie s'abreuvait a tari, et la vie n'est donc plus possible à cet endroit. Yhwh intervient alors et envoie son serviteur ailleurs : « Lève-toi, va à Sarepta qui est à Sidon et habite là ; voici, j'ai ordonné là à une femme, une veuve, de te nourrir » (v. 9). Cet ordre est semblable au premier (cf. v. 3-4) dans la mesure où il commande à Élie de s'en aller vers une autre région, avec la promesse qu'il

¹⁷⁸ Le fait que les corbeaux approvisionnent Élie selon le commandement de Yhwh montre que la toute-puissance de ce dernier est à l'œuvre pour la survie de son serviteur. C'est le seul passage dans la Bible où les corbeaux apportent à manger à un humain. Généralement, ils sont présentés comme des charognards, incapables de nourrir même leurs petits ; et c'est Dieu qui s'en occupe (cf. Ps 147,9 ; Jb 38,41). Voir R. W. L. MOBERLY, « Why did Noah Send out a Raven ? » in *VT*, 50 (2000), p. 345-356.

¹⁷⁹ Cf. A. J. HAUSER, « Yahweh Versus Death ... », p. 15.

¹⁸⁰ Cf. D. BACH, *Élie, l'impulsif*, p. 30.

¹⁸¹ Cf. A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta », p. 46.

y trouvera un tiers à qui Yhwh a ordonné de le ravitailler. Mais cette fois, au lieu de corbeaux comme au v. 4, c'est une femme qui est mandatée pour nourrir Élie. Quoi qu'il en soit, on a ici, une fois de plus, l'image d'un Dieu généreux, qui veille à ce que le Tishbite ait à manger. C'est aussi un Dieu dont la souveraineté ne se limite pas à Israël, mais va bien au-delà, jusqu'en territoire cananéen, fief du baalisme¹⁸².

Nous avons déjà relevé les questions que se pose le lecteur concernant l'ordre de Yhwh à Élie : le yahviste zélé va-t-il accepter d'aller dans un pays baaliste et se laisser prendre en charge par une adepte de Baal ? Cette dernière, pauvre de son état¹⁸³, a-t-elle le nécessaire requis pour s'occuper d'Élie ? Va-t-elle obéir à l'ordre d'un Dieu étranger ?

Le suspense portant sur la réaction d'Élie à l'ordre de Yhwh est vite levé puisque la narration enregistre l'exécution immédiate de l'ordre par le prophète (cf. v. 10a). Une fois de plus, c'est au moyen d'une répétition que le narrateur souligne l'obéissance d'Élie à l'ordre de Yhwh :

Ordre de Yhwh : « Lève-toi, va à Sarepta ... » (v. 9a)

Exécution : Il se leva, et il alla à Sarepta (v. 10a)

Après cette obéissance spontanée, ce qui tient désormais le lecteur en haleine, c'est la manière dont, en face d'Élie, la femme va réagir à l'ordre reçu de Yhwh. C'est à travers le regard du Tishbite qu'elle est introduite sur la scène : « Et il arriva à l'entrée de la ville et voici, il y avait là une femme, une veuve qui ramassait du bois » (v. 10b). Ces paroles du narrateur reprennent les expressions (... une femme, une veuve...) par lesquelles Yhwh évoquait cette femme. Comme le note Wénin, « La répétition donne à penser qu'Élie croit reconnaître en cette veuve la femme dont Dieu lui a parlé, et c'est sans doute pourquoi il l'interpelle immédiatement »¹⁸⁴. Sa première parole est une demande : « Prends, je t'en prie, pour moi un peu d'eau dans le récipient, que je boive » (v. 10e-f). Immédiatement et sans dire un mot, la veuve se met en mouvement pour répondre à la demande d'Élie. Mais à peine s'est-elle éloignée de lui qu'il l'appelle¹⁸⁵, pour lui

¹⁸² Cf. W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings*, p. 210.

¹⁸³ D'après Garsiel, Yhwh veut donner à Élie l'occasion d'affronter une situation de souffrance : celle d'une veuve et de son fils, souffrant de la faim. Cf. M. GARSIEL, *From Earth to Heaven*, p. 34.

¹⁸⁴ A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta... », p. 49.

¹⁸⁵ La formulation en hébreu (*wattēlek lāqahat wayyiqra' ēlēhā* ... ; v. 11) ne rend pas l'idée de la simultanéité entre l'action de la femme allant prendre de l'eau et celle d'Élie l'appelant pour lui présenter sa seconde demande (sauf si

présenter une seconde demande : « Prends, je t'en prie, pour moi un morceau de pain dans ta main » (v. 11c). Les demandes d'Élie à l'adresse de la femme sont certes des impératifs, mais elles sont chaque fois tempérées par la particule déprécative *nā*¹⁸⁶ (je t'en prie), de sorte que l'on a à faire à des demandes plutôt polies. Par cette double demande empreinte de courtoisie, Élie donne l'impression de vouloir vérifier qu'il a à faire à la bonne personne. En effet, le récit n'enregistre aucune instruction de Yhwh à Élie concernant sa rencontre avec la veuve ; il est donc tout à fait normal que le prophète procède avec prudence.

De même que la veuve réagit immédiatement et de manière favorable à la première demande formulée par Élie – « Elle alla pour en prendre » (v. 11a) –, elle objecte promptement lorsqu'il lui demande un morceau de pain : « Par la vie de Yhwh ton Dieu, je n'ai pas de galette, mais une pleine poignée de farine dans la jarre et un peu d'huile dans la carafe ; et voici je suis en train de ramasser deux bois, et je viendrai, et je le ferai pour moi et pour mon fils, et nous le mangerons et nous mourrons » (v. 12).

Les propos de la veuve commencent par un serment au nom du Dieu d'Élie. Dans la bouche de la femme, l'expression *ḥay-yhwh ʿēlōhēkā* – qui se traduit aussi par « vivant est Yhwh ton dieu ! » – confirme à Élie (et au lecteur) que Yhwh a effectivement contacté cette dernière à son sujet ; et d'après Wénin, « C'est ce qui explique que, dès qu'il lui demande du pain, elle le reconnaît comme celui qui vient de la part de 'YHWH ton dieu' »¹⁸⁶. En outre, le serment de la veuve montre qu'elle reconnaît l'origine israélite de son interlocuteur et qu'elle a de la déférence envers Yhwh, bien que ce Dieu ne soit pas le sien. Cette déférence explique probablement le fait qu'elle se justifie longuement ; ses propos visent à prouver sa bonne foi. Elle voudrait bien accéder à la demande de son interlocuteur ; seulement, le peu de farine et d'huile qui lui restent sont réservées pour un dernier repas que son fils et elle prendront avant de mourir. À la suite d'autres commentateurs, Wénin remarque que le discours de la veuve est encadré par les expressions « vivant (est) YHWH ton dieu » et « nous mourrons »¹⁸⁷. Il poursuit en affirmant qu'« Elle crée de cette manière un puissant contraste entre le dieu qui l'a interpellée pour une

le premier verbe dénote seulement le commencement de l'action dont le but est ensuite donné, mais à titre de but, non d'action réalisée), pourtant il s'agit bien de cela.

¹⁸⁶ A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta... », p. 50.

¹⁸⁷ Cf. A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta... », p. 50. Voir aussi I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings* (New International Biblical Commentary. OT Series ; 7), Peabody (MA) : Hendrickson Publishers, 1995, p. 133 ; J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 229.

mission de vie consistant à nourrir un résident étranger, et une mort apparemment inévitable pour elle et son fils »¹⁸⁸. L'exégète se demande enfin si cela ne serait pas « une façon de mettre au défi Élie et son dieu envers qui elle manifeste dès le départ sa déférence alors que les circonstances devraient plutôt l'amener à la révolte »¹⁸⁹.

Par ce discours, Élie et le lecteur apprennent sans grande surprise que cette veuve est dans un dénuement total ; elle n'a même pas le nécessaire pour se maintenir en vie ainsi que son fils et elle est résignée à mourir. Face à une situation aussi désespérée, le lecteur est dans l'incompréhension et se demande pourquoi c'est précisément elle que Yhwh a choisi pour nourrir Élie, et comment son ordre va être mis en œuvre¹⁹⁰.

La suite de la narration enregistre la réponse d'Élie à l'objection de la femme, réponse qui reprend la même structure que celle de la parole que Yhwh lui a adressée au début de cette scène (cf. v. 9), à savoir un ordre suivi d'une explication porteuse d'une promesse de nourriture¹⁹¹. Élie a bien perçu le désespoir de la veuve ; le lecteur s'attend alors à ce qu'il manifeste de l'embarras face à une telle situation. Bien au contraire, il reste serein et rassure son interlocutrice : « Ne crains pas : rentre, fais selon ta parole » (v. 13a). Rappelons-nous que sa parole à elle, c'est qu'elle rentrera et préparera le peu de provisions qui lui reste pour elle et son fils. Élie ne veut pas la priver totalement de ce qu'elle considère comme son dernier repas avec son fils ; toutefois, il l'invite à faire un sacrifice : « Fais pour moi de là une petite galette en premier et amène pour moi, et pour toi et pour ton fils, tu feras après » (v. 13b). Alors que le lecteur s'étonne de l'attitude d'Élie et de cette exigence qu'il impose à une veuve complètement démunie, l'homme annonce à son interlocutrice – et le lecteur l'apprend en même temps – qu'il est le messenger d'une promesse de Yhwh à la veuve garantissant la pérennité des aliments jusqu'à la fin de la sécheresse (cf. v. 14)¹⁹². En entendant cela, le lecteur est curieux de savoir quand Élie a reçu une telle promesse de la part de Yhwh. En effet, la narration n'enregistre rien de tel ; on peut donc supposer que l'homme de Dieu détient ici une information que le lecteur ignore. Cependant, une

¹⁸⁸ A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta... », p. 50.

¹⁸⁹ A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta... », p. 50.

¹⁹⁰ Cf. A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta... », p. 50.

¹⁹¹ Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 229.

¹⁹² De cette promesse de Yhwh qu'Élie délivre à la veuve, il ressort clairement que c'est Yhwh qui mettra un terme à la sécheresse, et non Élie, comme il l'a prétendu au début du récit. L'homme de Dieu est visiblement plus humble ici. Ses expériences à Kerîth et à Sarepta l'ont-elles amené à prendre conscience de ses limites et du fait que Yhwh seul est maître de la pluie ? En ce sens, voir M. GARSIEL, *From Earth to Heaven*, p. 41.

telle supposition n'est pas nécessaire à la compréhension du récit, et nous sommes d'accord avec Wénin lorsqu'il affirme :

[...] la réponse d'Élie à la veuve résulte de la prise au sérieux par le prophète de ce qu'il a entendu au début de la scène – ce que pourrait suggérer le fait que la structure de sa phrase reprend celle de l'ordre initial de YHWH (voir v. 9). Si ce dernier a dit à Élie qu'il prenait ses dispositions pour que cette femme le nourrisse pendant son séjour à Sarepta, c'est qu'il est prêt à présent à lui en donner les moyens. [...] La réponse du prophète à la femme est dès lors un acte de foi envers son Dieu qui, au moment de l'envoyer dans le pays de Sidon, lui a dit qu'il veillerait à ce qu'il y soit nourri – tout comme il l'a été par des corbeaux quand il séjournait près du torrent de Kerith¹⁹³.

Cette réponse d'Élie accentue davantage le suspense ; le lecteur se demande si la Sidonienne va se plier aux ordres de l'Israélite et de son Dieu, ordre qui, nous l'avons dit, exige d'elle un sacrifice.

La suite de la narration enregistre immédiatement l'action décisive : « Elle alla et fit selon la parole d'Élie » (v. 15a). L'action de la veuve reflète l'ordre reçu, mais avec une variante significative. L'ordre était : « rentre, fais selon ta parole » (v. 13a) ; en réponse, elle va et fait selon la parole d'Élie. En épousant ici le point de vue de la veuve, la narration permet au lecteur de percevoir la confiance qu'elle accorde à l'homme de Dieu. En effet, c'est à son ordre qu'elle a conscience de se conformer¹⁹⁴.

La complication qu'a connue l'intrigue au v. 12 lorsque la femme a objecté à la demande d'Élie – sous prétexte qu'il ne lui restait que peu de provisions pour un dernier repas avec son fils – trouve une résolution lorsque la veuve obéit en exécutant son ordre : « Elle mangea, lui et elle¹⁹⁵, ainsi que sa maison¹⁹⁶, pendant des jours » (v. 15b). Ce qui remet en équilibre la situation critique de la veuve, c'est le fait que toute la maisonnée est désormais associée au repas, alors

¹⁹³ A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta... », p. 52-53.

¹⁹⁴ Cf. A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta... », p. 53.

¹⁹⁵ Ici, les massorètes corrigent le texte hébreu et proposent de lire *hî³ wāhî³* (elle et lui) au lieu de *hû³ wāhî³* (lui et elle), probablement par souci de faire correspondre le verbe *wattō³ kal* (un féminin) avec le sujet (elle) qui suit immédiatement. Contre cette lecture nous conservons le *ketiv* (*hû³ wāhî³*), ce qui permet de percevoir la cohérence entre l'ordre qu'Élie donne à la femme (cf. v. 13) et son accomplissement par cette dernière (cf. v. 15b). WALSH, *1 Kings*, p. 230, et WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta... », p. 53, note 22, argumentent dans le même sens.

¹⁹⁶ Ici, l'expression *ûbê³tāh* (et sa maison) où on s'attend à *ûbēnāh* (et son fils) suscite la curiosité du lecteur qui cherche à en savoir plus sur cette maison dont il n'a pas été question jusqu'ici. Il sera fixé au début de la scène suivante (cf. v. 17) lorsqu'il apprendra que cette veuve est *ba^cālāt habbāyit* (la maîtresse de la maison). Voir J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 230, note 1 ; A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta... », p. 54, note 23.

qu'elle affirmait ne disposer que de quoi nourrir deux personnes¹⁹⁷. Ceci laisse croire que la quantité de nourriture disponible suite à l'exécution de l'ordre d'Élie est désormais plus importante. Mais c'est aussi et surtout le fait qu'ils (Élie, la veuve et toute sa maison) mangent ainsi pendant des jours. Il n'est donc plus question d'un dernier repas, mais du premier d'une longue série de repas, qui éloigne le spectre de la mort qui hantait la veuve et son fils.

Dans un épilogue (v. 16), le narrateur rappelle le miracle qui s'est opéré – « La jarre de farine ne s'épuisa pas, et la carafe d'huile ne se vida pas » (v. 16a) –, par une répétition qui reprend *verbatim* les mots précédemment adressés à la femme par Élie¹⁹⁸, et précise qu'il s'agit de la réalisation de la parole de Yhwh prononcée par le prophète (v. 16b). En même temps que le narrateur attribue le miracle à Yhwh, il consacre Élie dans son rôle de « serviteur de Yhwh » (cf. v. 1).

3.1.2.5 « Vois, ton fils est vivant ! »

Une nouvelle scène commence au v. 17, par un complément circonstanciel de temps – « Après ces événements-là » –, par lequel la narration enregistre une nouvelle difficulté : la mort du fils de la maîtresse de la maison. Les protagonistes sont les mêmes que dans la scène qui précède, à savoir Élie et la femme de Sarepta, qui cette fois est présentée comme *ba^cālat habbāyit* (la maîtresse de la maison). Le récit, alternant le mode narratif et le mode scénique, raconte succinctement et sur un rythme relativement accéléré, comment Yhwh redonne vie au fils de la femme par l'intercession d'Élie.

Le moment déclencheur est constitué par un sommaire dans lequel la durée de la maladie de l'enfant, depuis le début jusqu'à sa mort, est résumée en quelques mots : « Après ces événements-là, le fils de la maîtresse de la maison tomba malade ; et sa maladie devint grave si bien qu'il ne resta plus en lui de souffle » (v. 17). En lisant ces mots, le lecteur comprend que le fils en question est mort¹⁹⁹. Le suspense suscité par ce malheur s'accroît aussitôt lorsque la femme accuse Élie d'être responsable de la mort de son fils. Ici, le mode scénique prend le relais

¹⁹⁷ En ce sens, M. GARSIEL, *From Earth to Heaven...*, p. 41.

¹⁹⁸ À la différence que les verbes ont maintenant une forme accomplie : du *yiqtol* de l'annonce (cf. v. 14b) ils sont passés au *qatal* de la réalisation (cf. v. 16a). Cf. A. WÉNIN, « Elia e la vedova di Sarepta... », p. 54.

¹⁹⁹ Le terme hébreu *nəšāmāh* est le principe vivifiant ou le souffle de vie qui anime le corps (cf. Gn 2,7) ; voir DCH, p. 779 ; H. LAMBERTY-ZIELINSKI, art. « *nəšāmāh* », in TDOT, vol.10, p. 65-66. Sa perte signifie la fin de la vie. Voir M. COGAN, *1 Kings*, p. 428.

du mode narratif. La réaction de la femme commence par une question rhétorique et se poursuit par un blâme : « Quoi entre moi et toi homme de Dieu ?²⁰⁰ Tu es venu vers moi pour me rappeler mon iniquité et pour faire mourir mon fils ! » (v. 18). Pour la première fois, Élie est désigné par le titre « homme de Dieu », une appellation qui, dans la Bible hébraïque, est proche du mot « prophète »²⁰¹. Ces propos de la veuve montrent qu'elle reconnaît le lien spécifique entre Élie et Yhwh ; ils manifestent en outre sa vision de la théologie yahviste : le Dieu de cet homme châtie ceux qui ont commis l'iniquité ! Ici, le lecteur est curieux de savoir de quel péché parle la femme, sur lequel l'homme de Dieu a attiré l'attention de Yhwh. En effet, la narration ne le précise pas. Mais cette réaction de la maîtresse de la maison vis-à-vis d'Élie peut être simplement due au fait qu'elle est probablement perturbée par le malheur dont elle vient d'être frappée : elle tient dans ses mains le corps sans vie de son fils ; et dans de tels cas, il arrive qu'on soit peu raisonnable.

Avec cette accusation, Élie se trouve face à une autre crise ; il est de nouveau confronté à la mort, mais cette fois, réelle. Quelle sera sa réaction ? Le lecteur est immédiatement fixé puisque la narration enregistre sans tarder la réponse de l'homme de Dieu : une parole, « Donne-moi ton fils » (v. 19b), suivie d'une série d'actions rapportées par le narrateur : « Et il le prit de sa poitrine, et il le fit monter dans la chambre haute où il logeait, et il le coucha sur son lit » (v. 19c-e). Élie affiche ici le comportement d'un homme face à une urgence. Il n'attend pas que la femme lui donne son fils comme il le lui a demandé ; il le prend de contre elle. Le *tempo* de la narration, un peu accéléré lorsque le narrateur rapporte la suite des actes de l'homme de Dieu – plusieurs actions se succèdent –, contribue à donner cette impression d'urgence et accentue le suspense : pourquoi Élie couche-t-il le corps inerte de l'enfant sur son lit à lui ? Que va-t-il faire ?

La narration passe de nouveau en mode *showing* et présente Élie en prière. Il appelle Yhwh à deux reprises²⁰², et entre les deux, il s'allonge trois fois sur l'enfant. Sa première parole à Yhwh ressemble plus à un reproche qu'à une prière : « Yhwh mon Dieu, veux-tu faire venir le mal même²⁰³ sur la veuve avec qui je séjourne en faisant mourir son fils ? » (v. 20). Pour la

²⁰⁰ Des phrases similaires se retrouvent en Jg 11,12 ; 2 S 16,10 ; 2 R 3,13 ; 2 Chr 35,21.

²⁰¹ Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 231.

²⁰² Le verbe *qārā*^ו (appeler), suivi de ^ו*ēl yhwh* (vers Yhwh) signifie que l'on est en contexte de prière. Voir F. L. HOSSFELD et E. M. KINDL, art. « *qārā*^ו », in *TDOT*, v. 13, p. 114 [b].

²⁰³ L'usage de l'adverbe *gam* (aussi, même), qui exprime une idée d'addition ou d'intensification, montre que l'homme de Dieu a conscience que d'autres, avant ou en même temps que la veuve, sont victimes d'un malheur infligé par Yhwh. Et compte tenu du contexte, ce malheur ne peut être que la sécheresse qui sévit depuis un certain temps.

première fois depuis le début du récit, Élie exprime clairement de la compassion²⁰⁴. Mais son appel manifeste surtout un certain sens de la justice : il s'indigne du fait que Yhwh fait venir le mal même sur la veuve alors que, conformément aux instructions du même Yhwh, elle a offert l'hospitalité à son serviteur. Autrement dit, cette femme a fait du bien et ne mérite pas le malheur dont elle vient d'être frappée. Cela montre aussi qu'Élie partage la même vision de la théologie yahviste que la veuve ; d'après lui, si les autres subissent un malheur, c'est parce qu'ils ont péché.

Yhwh reste muet suite au premier cri de son serviteur, ce qui amène ce dernier à prendre d'autres initiatives : « Il s'allongea (*wayyitmōdēd*)²⁰⁵ trois fois sur l'enfant » (v. 21a). Par ces gestes, Élie essaie de communiquer son souffle de vie à l'enfant décédé²⁰⁶. Cependant, comme son premier appel, ses gestes s'avèrent infructueux ; et c'est alors qu'il crie vers Yhwh une seconde fois, mais sur un ton plus respectueux et humble : « Yhwh mon Dieu, je t'en prie, que revienne le souffle de cet enfant au-dedans de lui ! » (v. 21c). Contrairement à la première, cette prière d'Élie ne contient ni plainte, ni accusation. C'est une simple intercession en faveur du retour à la vie de l'enfant. La suite de la narration laisse croire qu'une telle prière est agréable aux yeux de Yhwh, puisqu'il y répond favorablement et sans délai : « Et Yhwh écouta la voix d'Élie, et le souffle de l'enfant revint au-dedans de lui, et il reprit vie » (v. 22). Cette action décisive fait tomber la tension dramatique. Le dénouement de l'intrigue est enregistré lorsque l'homme de Dieu redescend de la chambre haute avec l'enfant vivant, pour le remettre à sa mère (v. 23). Le rapport entre les v. 18b-19 et le v. 23 mérite d'être souligné. Ces deux passages enregistrent des événements et des mouvements contraires : dans le premier, la femme accuse le Tishbite d'être responsable de la mort de son fils (v. 18b), et dans le second, Élie déclare l'enfant vivant (v. 23b). Entre les deux événements, on note une série d'actions posées par l'homme de Dieu, actions qui suivent une trajectoire ascendante et descendante :

v. 19 : « ... il le prit de sa poitrine, et il le fit monter dans la chambre haute où il logeait, et il le coucha sur son lit ».

²⁰⁴ Peut-être sa première conversation avec la femme (cf. v. 10-14) était-elle aussi pleine de compassion, mais cela ne se voit pas.

²⁰⁵ C'est le sens de *md* au hithpolel ; cf. *DCH*, p. 142. Au Qal ce verbe signifie « mesurer » ; cf. *DCH*, p. 141.

²⁰⁶ Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 232 ; M. COGAN, *1 Kings*, p. 429. Un tel geste est aussi posé par Élisée lorsqu'il ramène à la vie le fils de la Chounamite (cf. 2 R 4,34) ; là, au lieu de s'allonger, il se couche sur l'enfant ; le verbe employé est *škb* (se coucher).

v. 23a : « Élie prit l'enfant, il le fit descendre de la chambre haute vers la maison et il le donna à sa mère » (v. 23a).

Une chose est frappante en cette fin de récit ; en remettant l'enfant à sa mère, Élie déclare « Vois, ton fils est vivant ! » (v. 23d), mais il ne dit pas un mot du processus ayant mené à cette revivification. Le lecteur sait que c'est grâce à Yhwh que le souffle de l'enfant est revenu en lui (cf. v. 22) ; la veuve, par contre, ne le sait pas, puisqu'elle est restée dans la maison pendant qu'Élie transportait l'enfant mort dans la chambre haute. Élie aurait donc pu le lui dire à ce moment, mais il choisit de ne pas le faire. Qu'à cela ne tienne, la femme a bien compris que la main de Yhwh est derrière cet autre miracle ; c'est en effet ce que suggère sa parole finale.

Dans cet épilogue, qui est une profession de foi, elle commence par reconnaître qu'Élie est effectivement un homme de Dieu (v. 24a). C'est la seconde fois que la femme lui attribue ce titre (voir aussi v. 18a), mais les deux usages du mot par la veuve ont chez le lecteur des résonances très différentes : la première fois, elle voit en Élie un homme de Dieu qui véhicule le malheur, alors qu'ici, il est le médiateur d'une parole de vérité. Rappelons, en outre, que les propos de la femme dans cette finale du récit forment une inclusion avec le v. 1, où le Tishbite se présente comme « serviteur de Yhwh ». Sa profession de foi – « Maintenant je sais que tu es un homme de Dieu, et que la parole de Yhwh dans ta bouche est vérité » (v. 24) – résulte d'une expérience où la parole de Dieu a donné la vie par deux fois : au v. 16 et au v. 23b.

À ce stade du récit, la relation entre Yhwh et Élie, problématique au départ à cause de l'oracle de ce dernier que Yhwh n'a pas mandaté, semble s'être améliorée. On le voit, les expériences du Tishbite dans une sphère privée (à Kerîth et à Sarepta) ont eu un impact positif sur sa personne. Il n'est plus, du moins pour l'instant, l'homme autoritaire qui s'auto présentait comme « serviteur de Yhwh » en proférant un oracle vecteur de mort. Il est maintenant reconnu comme « homme de Dieu », parce qu'il a servi d'intermédiaire à Yhwh pour communiquer la vie à la veuve et à son fils.

3.1.3 Un messenger imprévisible

Au terme de cette scène où Élie intervient comme médiateur du don de la vie par Yhwh, la narration survole le temps – en soulignant que de nombreux jours se sont passés (18,1a) – et enregistre une nouvelle séquence qui raconte le retour de la pluie (18,1-46). L'intrigue initiale est

relancée par la parole de Yhwh à Élie, lui ordonnant d'aller se montrer à Achab pour qu'il donne la pluie à la terre. Le Tishbite se met immédiatement en route pour accomplir sa mission, mais l'intrigue connaît un rebondissement inattendu lorsque ce dernier prend l'initiative d'organiser un affrontement sur le mont Carmel avec les prophètes de Baal afin de déterminer qui est le vrai dieu (18,21-40). C'est seulement à l'issue de cet événement et après avoir égorgé tous ses concurrents que le Tishbite annonce le retour de la pluie à Achab.

3.1.3.1 C'est Yhwh qui donne la pluie ! (v. 1-2)

La séquence est introduite par une parole de Yhwh à Élie : « Va, montre-toi à Achab, que je donne de la pluie à la face de la terre » (v. 1c)²⁰⁷. Ce nouvel ordre de Yhwh se greffe (à nouveau) sur la parole initiale d'Élie pour en reprendre un autre élément avec lequel elle se met en tension, voire en contradiction. En effet, Élie a affirmé au départ que c'est à sa parole à lui que la pluie reviendrait ; pourtant, il est clair ici que c'est Yhwh, et non pas Élie, qui donnera la pluie. L'homme de Dieu ne sera que le messenger de la bonne nouvelle. En outre, alors que la parole initiale d'Élie décrétait la sécheresse, vectrice de mort, cette parole de Yhwh annonce la pluie, signe de la vie.

Cet ordre de Yhwh fait écho à ceux qu'il a déjà adressés à Élie au chap. 17 (v. 2-3 et 8-9). Là, la parole de Yhwh relance l'action en invitant chaque fois Élie à se déplacer vers un autre lieu pour vivre des expériences diverses, comme c'est le cas ici. Seulement, cette fois, le lieu n'est pas précisé, et les expériences que va vivre l'homme de Dieu ne sont plus directement liées à son ravitaillement et donc à sa vie, comme ce fut précédemment le cas, mais à ceux de tous les êtres vivants de la terre (cf. « que je donne de la pluie à la face de la terre » (v. 1b). En revanche, l'interlocuteur est désigné : c'est Achab, qu'on a déjà vu en 17,1. Par l'ordre qu'il donne au Tishbite, Yhwh relance donc la relation Élie / Achab qu'il a brusquement interrompue en 17,2.

Le narrateur souligne une fois de plus l'obéissance spontanée d'Élie à l'ordre de Yhwh : « Et Élie alla pour se montrer à Achab » (v. 2a). L'usage d'un infinitif précédé de la préposition « pour » qui exprime la finalité montre que l'action d'Élie n'est pas accomplie, bien que l'intention d'obéir soit claire. En attendant, le narrateur introduit les circonstances de l'action qui

²⁰⁷ On notera le rapport de consécution entre les deux membres de ce verset, induit par le cohortatif indirect (*wəʔettānāh* : « que je donne ») qui suit l'impératif (*lēk hērāʔēh*). Ainsi, le don de la pluie par Yhwh est subordonné à l'acte d'Élie qui consiste à se montrer à Achab.

suit en soulignant la gravité de la famine qui sévit à Samarie (v. 2b) ; c'est cette situation qui pousse le roi à réagir. En effet, la sécheresse dure depuis trois ans, (cf. v. 1), et le lecteur s'est probablement déjà fait une idée de l'ampleur de cette calamité dans la région à partir de la situation de la veuve de Sarepta. Ici, le narrateur le confirme, et montre surtout que la capitale d'Israël n'est pas épargnée. Et si Samarie souffre de la sécheresse, le roi lui-même en subit les conséquences. Ceci ne fait qu'accentuer le suspense déjà amorcé par l'idée d'une nouvelle rencontre entre Achab et Élie (cf. v. 1). Comment le roi d'Israël réagira-t-il en voyant celui qui a infligé un tel désastre à son royaume?

3.1.3.2 Achab et Obadyahu (v. 3-6)

Le récit se poursuit par une brève scène qui relate une entrevue entre Achab et son majordome (v. 3-6), à l'initiative du roi. Depuis sa rencontre avec Élie lors de la première apparition de ce dernier (cf. 17,1), c'est la première fois qu'Achab revient sur la scène ; c'est aussi la première fois que la narration enregistre une de ses actions depuis lors. Après avoir introduit Obadyahu par la convocation d'Achab, le narrateur interrompt l'action pour livrer au lecteur des informations sur le nouveau personnage. Ce que l'on remarque a priori, c'est que le majordome d'Achab assume dans sa personne le nom qu'il porte. *ʿōḇad-yāhû* signifie « le serviteur de *yāhû* », et le narrateur souligne qu'il craignait beaucoup Yhwh (v. 3b). Pour illustrer cette affirmation, il rappelle des actes d'Obadyahu en faveur des prophètes de Yhwh ; il en a sauvé une centaine lors de la persécution de Jézabel en les cachant et en les ravitaillant de pain et d'eau (v. 4)²⁰⁸. On apprend à cette occasion que la reine baaliste (cf. 16,31) est une femme d'action et qu'elle combat activement le yahvisme.

Quelle est l'importance de cette caractérisation directe d'Obadyahu, et pourquoi intervient-elle à ce moment du récit ? À notre avis, ce « serviteur de Yhwh », qui n'est qu'un personnage ficelle, est néanmoins une figure modèle – il est décrit comme fiable et authentique – à partir de laquelle les protagonistes du récit (Achab et Élie) vont être indirectement caractérisés²⁰⁹.

²⁰⁸ Les actes d'Obadyahu en faveur des prophètes de Yhwh rappellent la générosité de Yhwh envers Élie à Kerîth et à Sarepta (cf. 17,4 et 9).

²⁰⁹ Dans le même sens, H. DHARAMRAJ, *A prophet like Moses ?...*, p. 22.

Nous l'avons noté ci-dessus, la parenthèse concernant Obadyahu intervient alors que le narrateur vient de dire qu'« Achab appela Obadyahu qui veillait sur la maison » (v. 3a). Un autre élément de suspense intervient donc ici et le lecteur se questionne sur la raison de cette convocation : serait-ce pour évoquer le problème de la famine mentionnée tout juste avant qu'Achab appelle son majordome? Ou serait-ce plutôt parce qu'il est au courant de son activité cachée en faveur des prophètes de Yhwh ? Le lecteur devra attendre que le roi ait de nouveau parlé pour le savoir. La parenthèse ouverte par le narrateur au sujet d'Obadyahu a donc aussi une fonction pragmatique : elle retarde la progression de l'intrigue et entretient le suspense.

L'action reprend lorsque le narrateur donne finalement la parole à Achab. S'adressant à son majordome, le roi se montre préoccupé par la survie de son bétail : « Va dans le pays vers tous les points d'eau et vers tous les torrents, peut-être trouverons-nous de l'herbe verte, et nous préserverons chevaux et mules, et nous n'éliminerons²¹⁰ pas une partie du bétail » (v. 5). Cette inquiétude d'Achab pour la survie des animaux serait noble si elle n'était pas immédiatement précédée du commentaire du narrateur concernant Obadyahu, où l'on apprend que Jézabel a éliminé les prophètes de Yhwh. C'est le même verbe (*kr̥* au hiphil : éliminer, extirper, détruire) qui décrit l'action de Jézabel contre les prophètes de Yhwh et ce qu'Achab redoute de devoir faire pour les animaux. Il est difficile d'imaginer qu'Achab ignore l'élimination des prophètes de Yhwh par Jézabel ; pourtant, la narration ne dit rien d'une quelconque réaction de sa part. Le portrait d'Achab qui ressort de ce passage est donc celui d'un roi préoccupé par la possible élimination des animaux, mais que l'élimination d'êtres humains ne semble pas déranger. Ce portrait contraste avec celui d'Obadyahu qui, par souci pour la survie des prophètes, en a caché un bon nombre qu'il a ensuite ravitaillés²¹¹, et cela, au risque de sa vie, puisqu'il a dû le faire en cachette de sorte que le couple royal n'en soit pas informé. À travers le choix des termes et la mise en contraste d'Obadyahu et Achab, le narrateur transforme ce qui pourrait apparaître comme

²¹⁰ Le verbe *kr̥* ici est au yiqtol à nuance modale de devoir (voir P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996, p. 305) ; il faut donc comprendre « et nous ne devons pas éliminer une partie du bétail ».

²¹¹ Il est intéressant de noter qu'Obadyahu est capable de trouver de l'eau et de la nourriture pour nourrir les prophètes de Yhwh, alors que le roi baaliste est incapable de trouver de quoi nourrir et abreuver ses bêtes. Walsh y voit un indice de ce qui va se passer au mont Carmel : « The servant of YHWH will succeed where the servant of Baal will fail, because YHWH, not Baal, controls the forces of nature. » J. T. WALSH, *Ahab : the construction of a king*, p. 27.

un indice du sens de responsabilité du roi – son souci pour la survie des bêtes – en un subtil indicateur de la perversion de sa conscience²¹².

La fin de cette brève scène enregistre la séparation entre le roi et son majordome, chacun allant de son côté²¹³ à la recherche d'eau (v. 6). Il est frappant de voir le roi s'engager personnellement dans cette quête, alors qu'il lui suffit de donner des ordres à ses sujets pour que tout le pays soit minutieusement exploré. L'image qu'il donne ici est celle d'un homme désespéré, un roi qui a perdu le contrôle de la situation.

3.1.3.3 Obadyahu et Élie (v. 7-15)

La nouvelle scène qui s'amorce au v. 7 a pour protagonistes Obadyahu et Élie. Achab n'y intervient pas ; cependant, la discussion tourne autour de sa personne. L'espace narratif est essentiellement occupé par le dialogue entre les deux hommes. Ici, la caractérisation des personnages se fait donc de manière indirecte, et même doublement indirecte.

La recherche d'eau entreprise par Obadyahu débouche sur sa rencontre avec Élie. D'un point de vue narratif, ceci n'est pas fortuit, car le Tishbite est précisément celui à travers qui l'eau va être donnée (cf. v. 1). Autant dire qu'Obadyahu a trouvé la bonne personne ! Il est cependant surpris de voir Élie, et cette surprise est soulignée à deux reprises : d'abord par le narrateur, à travers le déictique *wāhinnēh* (qui traduit en même temps le passage au point de vue d'Élie), puis par Obadyahu lui-même à travers sa question *ha'attāh zeh 'ādōnî 'ēlīyāhû* (« Est-ce vraiment toi Élie, mon maître ? »²¹⁴ v. 7d). Le maître du palais d'Achab ne va pas plus loin ; il n'explique pas à Élie pourquoi il est surpris de le voir. Pourtant, son attitude suscite la curiosité du lecteur qui se demande pourquoi un tel étonnement. Il le saura plus tard lorsqu'il apprendra du même Obadyahu qu'Achab a fait rechercher Élie partout, sans que personne ne l'ait trouvé (cf. v. 10).

²¹² Cf. J.T. WALSH, *Ahab : the construction of a king*, p. 27.

²¹³ Selon Cohn, le départ du roi et de son majordome par des chemins opposés figure leur opposition sur le plan religieux, puisqu'Obadyahu craint Yhwh alors qu'Achab est un apostat. Cf. R. L. COHN, « The Literary Logic of 1 Kings 17-19 », in *JBL* 101 (1982), p. 338. Wray Beal va à peu près dans le même sens ; pour elle, les chemins opposés par lesquels ils s'en vont symbolisent leurs attitudes contradictoires vis-à-vis des prophètes de Yhwh ; cf. L. M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 242.

²¹⁴ La question d'Obadyahu ne vise pas à identifier Élie, puisqu'il l'a déjà reconnu. Mais cette question peut signifier qu'il a un doute, comme quand on revoit quelqu'un qu'on n'a plus vu depuis longtemps et que l'on ne s'attend pas à voir. On notera en outre le titre « mon maître » par lequel Obadyahu désigne Élie, signifiant par là sa révérence à ce dernier.

La réaction d'Élie à la question d'Obadyahu exprimant sa surprise est une réponse laconique, *ʾānî* (« C'est moi » ; v. 8a), suivie d'un ordre : « Va dire à ton maître : 'voici Élie' » (v. 8b). Deux choses sont à remarquer dans ces propos d'Élie.

Premièrement, alors qu'Obadyahu vient de s'adresser à lui en l'appelant « *mon* maître », Élie l'envoie vers Achab en disant « va dire à *ton* maître... ». Ces mots résonnent aux oreilles du lecteur comme une rebuffade. En effet, le Tishbite refuse la loyauté qu'Obadyahu lui manifeste en le considérant comme son maître, et lui rétorque que son vrai maître c'est celui au service de qui il se trouve, c'est-à-dire Achab. Précisons qu'à ce stade du récit, rien ne dit qu'Élie est au courant de l'activité d'Obadyahu en faveur des prophètes de Yhwh ; il ne l'apprendra que plus tard. Le Tishbite ne perçoit donc Obadyahu qu'à travers sa fonction à la cour d'Achab, et ceci explique peut-être le fait qu'il se montre dur vis-à-vis de lui.

Deuxièmement, dans ses paroles à Obadyahu, Élie ne fait aucune mention de la pluie. Nous l'avons dit plus haut, en trouvant Élie, le majordome trouve celui qui détient l'information concernant l'eau qu'il est précisément en train de chercher. Pourtant, Élie ne lui en parle pas.

En somme, la toute première parole d'Élie à Obadyahu est non seulement laconique, mais aussi agressive ; cela introduit le personnage dans cette scène comme quelqu'un à qui ne semble pas plaire beaucoup ce que Yhwh a demandé de faire : se montrer à Achab pour qu'il donne la pluie.

La répartie d'Obadyahu est une longue protestation plaintive – elle occupe à elle seule les deux tiers de la scène, soit 6 versets sur 9 – qui en dit autant sur lui-même que sur Achab et Élie (v. 9-14). Ce qui frappe d'emblée le lecteur ce sont les répétitions. À deux reprises, Obadyahu répète mot pour mot l'ordre d'Élie (v. 11 et 14), et trois fois il déclare qu'exécuter cet ordre équivaldra pour lui à se faire tuer par Achab (v. 9.12.14). La peur qui l'habite est palpable ; et il l'explique à travers deux arguments.

Le premier argument renseigne le lecteur sur la recherche obstinée que le roi a orchestrée pour retrouver Élie (v. 10)²¹⁵ : il le cherche partout et ne se contente pas d'une simple réponse,

²¹⁵ On ne sait pas, du moins pour l'instant, la raison pour laquelle Achab recherche Élie. La seule chose dont on peut être sûr, compte tenu du contexte, c'est que cette chasse à l'homme a un rapport avec la sécheresse. Mais Achab

mais fait jurer aux gens lorsqu'ils disent ne pas l'avoir vu. Cette information révèle l'état d'esprit du roi, et montre jusqu'où il est capable d'aller si on essaie de lui dissimuler la vérité ou de le tromper. Or, aux yeux d'Obadyahu, Élie n'est pas quelqu'un de fiable ; et c'est ici qu'intervient son deuxième argument : « Lorsque je m'en irai d'auprès de toi, l'esprit de Yhwh t'emportera où je ne sais, et j'irai avertir Achab, et il ne te trouvera pas et il me tuera » (v. 12). Ces propos d'Obadyahu constituent une caractérisation doublement indirecte d'Élie. Ils soulignent le lien de ce dernier avec Yhwh, et dévoilent la façon dont il est perçu par le majordome : c'est un personnage mystérieux, que l'esprit de Yhwh peut faire disparaître à tout moment. On peut même penser qu'il y a un certain formalisme²¹⁶ dans les propos du majordome ; ce qu'il vient de dire à Élie, il le dit peut-être pour éviter de lui dire qu'il le considère comme un personnage non fiable et imprévisible. Si cette supposition est correcte, cela veut dire qu'Élie lui fait peur au point qu'il n'ose pas lui dire le fond de sa pensée et préfère mettre ce caractère imprévisible de l'homme de Dieu sur le compte de l'esprit de Yhwh. Obadyahu sait en effet qu'Élie est activement recherché par son maître, qui est prêt à tout faire pour le retrouver. S'il va lui dire qu'il a vu Élie et que ce dernier s'avère ensuite introuvable, cela ne fera qu'ajouter à la colère d'Achab qui le prendra comme une blague de mauvais goût, et ce serait fatal pour le serviteur du roi.

Au terme de son argumentation, Obadyahu révèle à Élie sa propre révérence envers Yhwh, et l'informe des actes qu'il a posés en faveur des prophètes de Yhwh persécutés par Jézabel (v. 12d-13). Le lecteur sait qu'Obadyahu dit vrai, car ses propos reprennent *verbatim* la description du narrateur aux v. 3-4²¹⁷. Mais pourquoi Obadyahu révèle-t-il à Élie sa grande dévotion envers Yhwh ? Pour le comprendre, il faut se rappeler sa question à Élie au début de son discours : « Quel péché ai-je commis pour que tu livres ton serviteur dans la main d'Achab pour me faire mourir ? » (cf. v. 9). Cette réaction fait écho à celle de la femme de Sarepta (17,18). Comme elle, Obadyahu est dans la logique d'une justice rétributive, qui veut qu'une personne ou une collectivité soit récompensée ou châtiée en raison de ses actions. D'après cette logique, il faut qu'Obadyahu ait commis un péché pour mériter le châtiment de mort qu'Élie veut lui infliger en l'envoyant annoncer à Achab la présence du mystérieux personnage qu'il est. Or, le majordome

recherche-t-il Élie pour le châtier d'avoir appelé le malheur sur le pays ou bien pour qu'il mette un terme à la sécheresse ? Le récit ne le précise pas.

²¹⁶ Nous entendons par là qu'Obadyahu privilégie la forme du message qu'il veut adresser à Élie à son contenu.

²¹⁷ On voit ici comment la répétition sert à la caractérisation d'Obadyahu. Le personnage dit exactement ce que le narrateur a dit de lui plus tôt ; et le lecteur en découvrant ses paroles sait qu'il est un personnage véridique ?

se reconnaît plutôt comme un homme pieux qui a posé des actes bons. En reprenant l'ordre d'Élie juste après ce rappel de ses actes en faveur des prophètes de Yhwh, il met en évidence la contradiction entre les deux faits, notamment par l'expression *wə^cattāh* (et maintenant), et il exprime sa conviction que la demande d'Élie est injuste.

Dans sa réponse, Élie tente de rassurer Obadyahu en appuyant par un serment la promesse qu'il lui fait : « Par la vie de Yhwh des armées en face de qui je me tiens, aujourd'hui je me montrerai à lui » (v. 15). Cette parole du prophète commence avec les mêmes mots que sa parole initiale – « Vivant est Yhwh devant qui je me tiens » –, lorsqu'il a décrété la sécheresse (cf. 17,1). La différence est que là, la réalisation de sa parole ne dépendait pas de lui, alors qu'ici il s'engage en personne. En effet, la formulation même de cette parole dit quelque chose de la certitude qui l'engage quand il la prononce. Toutefois, cette dernière repartie ne fait qu'accroître la tension dramatique. L'épilogue de cette scène, qui sert de transition vers la scène suivante, montre qu'Obadyahu est rassuré par le serment d'Élie, puisqu'il s'en va annoncer sa présence à Achab (v. 16). La narration s'accélère ici, ramassant en quelques mots le déplacement d'Obadyahu vers Achab, le compte rendu qu'il lui fait, et le déplacement d'Achab jusqu'à Élie. On notera que c'est le roi qui va vers Élie et pas l'inverse. Ceci peut se comprendre dans la mesure où ce dernier est activement recherché (cf. v. 10), et Achab doit tout faire pour ne pas rater l'occasion de le rencontrer maintenant qu'il est informé de l'endroit où il se trouve. Mais le fait que c'est Achab qui se déplace vers Élie est aussi significatif de qui détient le pouvoir en ce moment. En effet, dans les situations conflictuelles, c'est généralement la partie faible qui fait le pas vers l'adversaire à la recherche de solution.

3.1.3.4 Élie et Achab (v. 17-20)

C'est en mode scénique que cette scène de la rencontre entre Achab et Élie est rapportée. Très succincte, elle se limite à un affrontement verbal entre les deux antagonistes, suivi d'un ordre d'Élie à Achab. Les deux hommes se rejettent mutuellement la responsabilité de la sécheresse qui frappe le pays. Comme l'affirme Marx, « l'apostrophe lancée par Akhab à Élie renvoie implicitement à la première entrevue entre Élie et Akhab, en 17, 1, au cours de laquelle

Élie avait décrété une sécheresse sur Israël »²¹⁸. Mais alors qu'Achab se limite à accuser son adversaire d'être le « porte-malheur »²¹⁹ d'Israël (v. 17), ce dernier fonde son accusation en précisant que si le pays est frappé de sécheresse, c'est parce qu'Achab et ses ancêtres ont abandonné Yhwh au profit des Baals (v. 18). Après cette réplique, Élie enchaîne directement avec un ordre : « Et maintenant, envoie rassembler près de moi tout Israël sur la montagne du Carmel, et les quatre cent cinquante prophètes de Baal ainsi que les quatre cents prophètes d'Ashéra qui mangent à la table de Jézabel » (v. 19). La scène se termine par l'exécution silencieuse de l'ordre d'Élie par Achab, rapportée en mode narratif (v. 20). Quelques remarques méritent d'être faites au sujet des protagonistes de cette scène.

D'abord Achab : son attitude étonne le lecteur sur deux points. Premièrement, lorsqu'il est informé de la présence d'Élie, il va à sa rencontre alors qu'il peut le faire chercher. Pour Garsiel, ceci est le signe qu'Achab recherche le compromis : « When the king decides to go to Elijah, it means that he is seeking a compromise. Above all, as a national leader, Ahab wants the prophet to end the drought and famine that are ravaging his people, livestock, fruits and crops, and endangering the kingdom of Israel »²²⁰.

Deuxièmement, bien qu'il soit le premier à invectiver le prophète, par la suite, il obéit purement et simplement à son ordre. Élie vient de dire clairement pourquoi il a décrété la sécheresse, et Achab ne s'en défend pas. Il se comporte comme quelqu'un qui reconnaît la faute dont il est accusé. Depuis le tout premier contact entre Élie et Achab (cf. 17,1) – contact où le roi était resté sans réaction –, trois années se sont écoulées et c'est seulement maintenant que les deux hommes se retrouvent. La soumission présente d'Achab révèle sa position dans le rapport de force qui s'est créé alors, surtout après trois années de famine. En effet, Élie a réussi à prendre le dessus sur le roi. Dans l'ordre qu'il donne à Achab au v. 19, on voit tout de suite que c'est lui qui détient le pouvoir. Notons cependant que le récit ne dit rien de la raison pour laquelle Achab se montre ainsi soumis à Élie. On pourrait avancer que c'est parce qu'Achab sait, depuis le début

²¹⁸ A. MARX, « Mais pourquoi donc Elie a-t-il tué les prophètes de Baal (1 Rois 18,40) ? », in *RHPR* 78 (1998), p. 18.

²¹⁹ Dans plusieurs passages de la Bible, l'adjectif verbal *ḥōkēr* (de *ḥkr* : perturber) ainsi que les autres formes verbales de la même racine sont utilisés en référence à une personne qui a violé un traité ou un serment ; par exemple : Gn 34,30 ; Jos 6,18 ; 7,25 ; 1 S 14,29 ; 1 Chr 2,7. Dans d'autres cas, ce verbe ou les formes dérivées renvoient à une personne qui cause du tort à sa propre personne, à sa famille ou à son pays ; par exemple Gn 34,30 ; Jg 11,35 ; Pr 11,17.29 ; 15,27. Cf. M. GARSIEL, *From Earth to Heaven*, p. 62.

²²⁰ M. GARSIEL, *From Earth to Heaven*, p. 61.

du récit, que c'est Élie qui a la clé pour résoudre le problème de la sécheresse puisqu'il lui a dit que c'est à sa parole que la pluie reviendra (cf. 17,1) ; et Achab ne sait pas que Yhwh n'était peut-être pas à l'origine de l'initiative du Tishbite. Son profil bas s'expliquerait donc par le fait qu'il recherche effectivement le compromis, comme l'affirme Garsiel²²¹, et qu'il veut amener l'homme de Dieu à mettre un terme à la sécheresse. Seulement, le récit ne dit pas cela et laisse le lecteur sur l'impression d'un roi qui ne fait qu'obéir au prophète et se soumet à lui sans mot dire.

Ensuite Élie. Son attitude est intrigante dans la mesure où il n'annonce pas la pluie à Achab, au point qu'on se demande pourquoi il ne le fait pas. Rappelons-le, la mission qu'il a reçue de Yhwh était de se montrer à Achab pour que Yhwh donne la pluie. Au moment où Élie rencontre le roi, le lecteur se demande comment il va utiliser l'information qu'il tient de Yhwh. Il se rend ensuite compte qu'Élie choisit de ne pas la communiquer à Achab. Dans quel but ? Le lecteur est tenu en haleine à ce sujet. Pour l'instant, la manière dont Élie gère cette information laisse penser qu'il entend garder son avantage sur le roi. En effet, si ladite information est rendue publique, elle peut modifier le rapport de force dont nous avons parlé plus haut. Il s'agit donc probablement pour Élie de maintenir le rapport de force qu'il a créé précédemment.

Un autre élément pose question : Élie ne dit pas à Achab pourquoi il lui demande de convoquer un rassemblement sur la montagne. Ceci ne fait pas partie de l'ordre reçu de Yhwh ; il y a donc ici un élément de surprise dans la mesure où Élie ordonne quelque chose auquel on ne s'attend pas du tout ; en plus, cette initiative crée le suspense chez le lecteur qui s'interroge sur le but de cette manœuvre. Autrement dit, le lecteur ici soupçonne que le Tishbite manigance quelque chose, sans savoir quoi au juste.

3.1.3.5 C'est Yhwh qui est Dieu ! (v. 21-40)

Le récit se poursuit par une nouvelle scène qui a lieu au mont Carmel. Élie en est le personnage principal, et les autres personnages sont le peuple et les prophètes de Baal. On notera qu'Achab n'y intervient pas du tout, bien que ce soit lui qui ait rassemblé le peuple et les prophètes de Baal (cf. v. 19). Toutefois, on peut supposer qu'il est présent sur la scène de l'affrontement entre Élie et les prophètes de Baal, en vue de déterminer qui, de Yhwh et Baal, est dieu. En elle-même, cette scène constitue une micro-intrigue dans la mesure où, au départ (v. 21),

²²¹ M. GARSIEL, *From Earth to Heaven*, p. 61.

se pose un problème qui est résolu à la fin (v. 39). Trois tableaux y sont identifiables, qui mettent en scène tour à tour Élie et le peuple (v. 21-24), Élie et les prophètes de Baal (v. 25-29), et de nouveau Élie et le peuple (v. 30-40). La préférence du narrateur pour le mode scénique est évidente ; le discours direct occupe les quatre cinquièmes de l'espace narratif. Le rythme de la narration est généralement lent, le temps racontant s'approchant du temps raconté. Reprenons maintenant les diverses péripéties de l'intrigue dans l'ordre chronologique.

La scène commence de façon dramatique par une interpellation d'Élie à l'adresse du peuple : « Jusqu'à quand boiterez-vous sur les deux béquilles ?²²² Si Yhwh est Dieu, suivez-le ; et si c'est Baal, suivez-le » (v. 21b). La tension narrative est ainsi relancée dès cette entrée en matière. Depuis le début de son histoire, Élie n'a eu aucun contact direct avec le peuple ; c'est la toute première fois qu'il lui adresse la parole. Le lecteur est frappé par le reproche qu'il lui adresse, ce d'autant plus qu'aucune évaluation morale du peuple par le narrateur ne précède ce reproche. Cette intervention du Tishbite le décrit indirectement comme quelqu'un d'agressif.

Élie accuse le peuple de balancer entre deux dieux et le somme de se prononcer de façon claire et définitive soit pour Yhwh, soit pour Baal. La manière dont il formule l'alternative révèle subtilement le choix qu'il veut voir le peuple opérer. Non seulement Yhwh vient en premier, mais aussi, la tournure fait résonner à l'oreille du lecteur l'expression « Yhwh est Dieu », tandis que la seconde possibilité est formulée de manière elliptique et se limite à « si c'est Baal ».

À l'interpellation d'Élie, le peuple répond par le silence, ce qui oblige Élie à reprendre la parole. Il organise alors un affrontement qui vise à démontrer qui est le vrai dieu. Il commence par identifier les parties concurrentes en soulignant la disproportion entre elles : lui seul d'un côté, représentant Yhwh, et de l'autre, les 450 prophètes de Baal (v. 22). Le Tishbite ment effrontément ici lorsqu'il affirme qu'il est resté le seul prophète de Yhwh. Le narrateur a déclaré

²²² Le sens bien connu de la racine *psh* est « passer » (cf. Ex 12,13,23), où Pâque (cf. Ex 12,27). Mais elle signifie aussi boiter, sautiller. *DCH* et *BDB* distinguent deux verbes différents ; pour *HALOT*, c'est un même verbe avec deux sens différents. L'adjectif dérivé se traduit généralement par boiteux (cf. Lv 21,18 ; Dt 15,21 ; 2 S 5,6.8 ; 9,13 ; 19,27 ; Is 33,23 ; 35,6 ; Mal 1,16 ; Pr 26,7 ; Jb 29,15). Quant au terme *sā'ippîm*, notons tout d'abord qu'il est un hapax ; il apparaît une fois comme substantif (ici en 1 R 18,21) et une fois comme verbe dénominal en Is 10,33 où il signifie probablement : couper, casser une branche. Le mot *sā'ippîm* renvoie donc à des branches d'arbre (et dans le contexte où Élie l'emploie il peut prendre le sens étendu de « béquilles » faites à partir de branches d'arbres ; cf. A. J. HAUSER, « Yahweh Versus Death... » p. 87, note 27), mais il peut aussi signifier les escarpements d'un rocher. Voir *BDB*, p. 703-704. L'image employée ici est donc celle d'un peuple qui sautille entre deux branches ou entre les deux escarpements d'un rocher. Métaphoriquement, les deux branches ou les deux escarpements sont deux dieux ou deux opinions.

plus haut qu'Obadyahu avait caché cent prophètes de Yhwh lors de la persécution de Jézabel (cf. v. 3), et Élie en a été informé par le même Obadyahu (cf. v. 13). Le lecteur sait donc, depuis lors, qu'il y a au moins cent-un prophètes de Yhwh en vie !

Suite à l'identification des concurrents, le serviteur de Yhwh explique les règles du jeu (v. 23-24). Il présente les choses de manière à montrer sa neutralité : les taureaux sont apportés par un tiers et non par lui ! Dans la conclusion de son adresse, il décoche une flèche en direction du peuple à travers un changement inattendu de pronom ; jusque-là, les explications concernant les préparatifs de l'affrontement étaient destinées aux prophètes de Baal, qu'il désignait par un pronom à la troisième personne ; mais tout d'un coup, il emploie le pronom « vous », tout en s'adressant toujours au peuple : « Et vous invoquerez le nom de votre dieu, et moi j'invoquerai le nom de Yhwh » (v. 24a). Ainsi, le prophète range le peuple du côté de ses adversaires, peut-être de manière inconsciente, insinuant que leur dieu est Baal.

Au terme des explications d'Élie, le peuple tout entier approuve les règles du jeu. Sa réaction ici fait écho, par contraste, à sa non réponse plus haut (voir v. 21), un écho appuyé par la rime en *dāḥār* à la fin des deux versets :

wəlō^ʔ-^Cānū hā^Cām ʔōtō dāḥār (v. 21)

wayya^Can kol-hā^Cām wayyō^ʔmārū tōḥ haddāḥār (v. 24)

Suite à cette approbation, Élie se tourne immédiatement vers les prophètes de Baal. Son interaction avec ces derniers comprend deux parties (v. 25-26 et 27-29) dont chacune commence par une parole du Tishbite, se poursuit par une description en mode narratif de la réaction des prophètes de Baal, et s'achève avec le même résultat : l'absence de réponse et de répondant.

Au départ, Élie énonce à nouveau à l'adresse des prophètes de Baal les règles du jeu qu'il a précédemment énoncées au peuple ; cette répétition contient des variantes significatives.

On notera en premier lieu le changement affectant les verbes. Lorsqu'Élie explique les règles de l'affrontement au peuple (v. 23-24), les verbes sont tous à l'imparfait, quelques-uns ayant le sens du jussif ; mais lorsqu'il s'adresse aux prophètes de Baal (v. 25), il s'exprime presque entièrement à l'impératif (*baḥārū*, *wa^Cāśū*, *wāqir^ʔū*), à l'exception de la dernière parole où il emploie l'imparfait (*wə^ʔēš lō^ʔ tāsîmū*), qui pour autant n'est pas moins autoritaire puisque le

*lō*²²³ précédant le verbe au *yiqtol* correspond à une interdiction (= *yiqtol* à sens modal de « pouvoir »), et on peut donc lire « vous ne pouvez pas y mettre le feu ». Élie manifeste ainsi de l'autorité vis-à-vis des prophètes de Baal, à qui il s'adresse pour la première fois. Il n'a pas demandé leur avis à propos de l'affrontement – c'est le peuple qui s'est prononcé à ce sujet –, et pourtant il leur donne des ordres, et ces derniers obéissent sans que le narrateur rapporte une réponse verbale de leur part.

Une autre variante intervient dans la chronologie. Selon les explications données au peuple, la préparation des taureaux préalablement choisis devraient être faite de façon simultanée par les deux parties, ainsi que l'invocation des dieux. Mais ici, Élie ordonne aux prophètes de Baal d'y aller en premier, sous prétexte qu'ils sont les plus nombreux. D'après Walsh, c'est pour des raisons pratiques qu'Élie modifie ainsi les règles du jeu : il reconnaît qu'en raison de leur grand nombre, ces derniers termineront les préparatifs bien longtemps avant lui²²³. Si l'on accepte cette lecture, cela suppose que les deux parties commencent les préparatifs au même moment. Ce n'est pourtant pas ce qui se passe. Élie n'entreprend les préparatifs qu'à la fin de la journée, lorsque l'échec de ses adversaires est définitivement consommé. Par ce changement, il nous semble plutôt qu'Élie organise les choses de manière à dramatiser au maximum l'échec de ses adversaires avant que la réponse fulgurante de Yhwh vienne lui donner raison. Le comportement du prophète montre, en effet, qu'il est sûr de l'issue de l'événement, et fait en sorte que son impact sur le peuple soit décisif. Il est sans doute inutile de rappeler que cette assurance d'Élie ne fait qu'accentuer le suspense chez le lecteur, qui se demande si la suite des événements lui donnera raison.

C'est sur un rythme accéléré que le narrateur décrit la réaction des prophètes de Baal aux ordres d'Élie (v. 26). Ce qui est souligné ici, c'est d'abord la durée de leur intercession : « ... ils invoquèrent le nom de Baal du matin jusqu'au milieu du jour » (v. 26b) ; si on suit la logique d'une compétition équitable, cette référence temporelle signifie que les prophètes de Baal ont épuisé le temps qui leur est imparti. En outre, leur invocation est appuyée par une danse rituelle (v. 26d). Le narrateur use probablement d'ironie lorsqu'il évoque cette danse, car le verbe employé (cf. *wayyāpāssəḥû*) est le même que celui qui est utilisé plus haut par Élie pour fustiger

²²³ J. T. WALSH, *1 Kings*..., p. 247.

le peuple partagé entre Yhwh et Baal. On a vu que ce verbe, issu de la racine *psḥ*, signifie entre autre « boitiller ». Dire que les prophètes de Baal boitillent autour de l'autel peut laisser entendre qu'ils s'y prennent mal pour faire intervenir leur dieu. Mais le silence de Baal n'est certainement pas lié à cette mauvaise prestation ; le narrateur ne dit pas « il n'y eut ni voix ni *réponse* », mais plutôt, « il n'y eut ni voix ni *répondant* ». Il faut un répondant pour qu'il y ait une réponse ; or, ici, c'est le répondant même, c'est-à-dire Baal, qui fait défaut.

Élie intervient alors, au milieu du jour, lorsque l'échec de ses adversaires s'avère évident, pour leur prodiguer des conseils que le narrateur présente comme des moqueries : « Criez à voix forte, car c'est un dieu ; il a des soucis, ou il se met à l'aise, ou il est en voyage ; peut-être dort-il, alors il va se réveiller » (v. 27b). Ces paroles d'Élie sont pleines d'ironie car elles affirment le contraire de ce qu'elles veulent faire entendre. Si Baal est dieu, ses adeptes n'ont pas besoin de crier pour se faire entendre. En outre, un dieu n'éprouve pas des besoins humains (se mettre à l'aise, dormir, etc.) et ne peut être préoccupé par des activités humaines (le voyage, par exemple) au point d'être sourd aux appels de ses fidèles. Le Tishbite est donc directement caractérisé au début du v. 27 comme un moqueur, et son comportement vis-à-vis de ses adversaires le confirme.

Pour rapporter la réponse des prophètes de Baal à l'ordre d'Élie, le narrateur reprend exactement les mots contenus dans l'ordre :

Élie : « Criez à voix forte, ... » (v. 27b)

Narrateur : « Et ils crièrent à voix forte, ... » (v. 28a)

Ainsi, l'ironie verbale d'Élie donne lieu à une ironie dramatique dont les prophètes de Baal sont victimes. Ne percevant pas le ridicule, ils obéissent spontanément à l'ordre du prophète, comme s'ils approuvaient l'idée selon laquelle leur dieu est distrait, absent ou en voyage. Ils vont même au-delà, et tournent leur invocation en une danse rituelle où ils se tailladent le corps jusqu'à faire couler du sang²²⁴. La transe prophétique qui s'en suit et qui se prolonge jusqu'au

²²⁴De telles pratiques sont attestées ailleurs dans la Bible, mais sont associées à des moments de deuil où elles expriment probablement un extrême chagrin (cf. Dt 14,1 ; Lv 19,28 ; 21,5 ; Jr 16,6 ; 41,5). On peut donc voir dans ce passage une autre forme d'ironie. Les prophètes de Baal sont visiblement dans la détresse parce que leur dieu ne répond pas à leur appel ; les incisions qu'ils pratiquent sur leurs corps s'inscrivent dans la dynamique de leur invocation, qui à son tour vise à faire réagir Baal. Cf. A. J. HAUSER, « Yahweh Versus Death ... », p. 45.

milieu de l'après-midi²²⁵ est l'ultime tentative des concurrents d'Élie pour obtenir la réaction de leur dieu. Malgré tous leurs efforts, le silence de Baal est sans appel : « ... pas de voix, pas de répondant, pas d'attention » (v. 29b). Cette conclusion reprend celle du v. 26, avec une addition : l'absence d'attention. On notera une fois de plus l'emphase du narrateur sur l'échec des prophètes de Baal, avec le triple *wəʕên* (et pas). Mais ce qui frappe le plus dans ces conclusions, c'est l'inexistence même de Baal, à laquelle elles font allusion. Walsh l'explique en ces termes :

... the narrator does not say, "Baal did not answer," as if Baal exists and can answer but for some reason remains silent. By phrasing the sentence in terms of absence ("There is no") rather than presence, the narrator hints at Baal nonentity... the sequence "no voice, no answerer" ... implies a causal relationship : there is no voice because there is no one to answer when Baal is invoked²²⁶.

Le dernier élément de la série de négations (*wəʕên qāšēb*) insiste, certes, sur l'absence du dieu invoqué, mais on pourrait aussi bien l'interpréter dans un autre sens : à force d'invoquer Baal sans réponse, les adversaires d'Élie finissent par perdre leur audience ; même le peuple qui assiste à la scène en témoin cesse de faire attention à eux²²⁷. Cette observation amorce le passage à l'étape suivante où on voit tout le peuple s'approcher d'Élie à son invitation (v. 30) ; autrement dit, le Tishbite attire sur lui l'attention du peuple, qui s'est détournée des prophètes de Baal ; il lui revient maintenant d'invoquer son Dieu.

Comme celui de ses concurrents, le récit de l'intervention d'Élie comprend deux parties : la première est consacrée aux préparatifs de l'offrande rapportés presque entièrement en mode *showing* (v. 30-35), et la deuxième comprend l'invocation d'Élie, l'irruption du feu de Yhwh et la réaction du peuple (v. 36-39). Dans cette deuxième phase, le mode scénique occupe de nouveau la majeure partie de l'espace narratif, soit les 2/3.

Élie commence par reconstruire l'autel de Yhwh qui avait été détruit (cf. *hehārûs*). Le verbe *hrs* (démolir, détruire), employé ici au Qal participe passif suggère que l'autel de Yhwh peut avoir été détruit par un facteur humain. Cela fait penser spontanément aux persécutions de

²²⁵ Le récit dit qu'ils prophétisèrent jusqu'au monter de l'offrande (*ʕaḏ laʕālôt hamminḥāh*). Le livre de l'exode indique deux moments pour l'offrande : le premier c'est le matin (*babbōqer*), et le second, dont il s'agit ici, c'est *bēn ḥāʕarbāyim*, littéralement, « entre les deux soirs » (cf. Ex 29,39.41) ; ceci se comprend comme le milieu de l'après-midi. Cf. M. COGAN, *1 Kings*, p. 441-442.

²²⁶ J. T. WALSH, *1 Kings* ..., p. 248.

²²⁷ Cf. H. DHARAMRAJ, *A prophet like Moses ?...*, p. 32.

Jézabel contre les prophètes de Yhwh, persécutions qui ont probablement été accompagnées de destructions de certains lieux saints consacrés au culte de Yhwh (cf. 19,10.14). En précisant qu'Élie reconstruit l'autel détruit, le narrateur campe bien ce dernier dans son rôle de serviteur de Yhwh et de défenseur du yahvisme.

La description de la construction de l'autel est minutieuse : « Et Élie prit douze pierres, selon le nombre des tribus des fils de Jacob à qui la parole de Yhwh avait été adressée disant : 'Israël sera ton nom'. Et il construisit les pierres en autel au nom de Yhwh, et il fit une tranchée d'une capacité de deux mesures de semence autour de l'autel » (v. 31-32).

Dans ce passage, le narrateur interrompt la description de l'action d'Élie pour introduire un commentaire sur les douze pierres utilisées pour la reconstruction de l'autel. Ce commentaire rappelle qu'Israël tient son nom de Jacob, père de douze fils dont sont issues les douze tribus d'Israël, et que ce nom est la marque de la relation unique du patriarche avec Yhwh (voir les récits de Gn 32,22-32 et 35,9-15). Autrement dit, la bénédiction qui a généré Israël comme peuple, et son nom même, sont des dons reçus de Yhwh à travers leur ancêtre Jacob²²⁸.

On peut aller plus loin dans l'interprétation de ce que fait Élie. L'usage de douze pierres pour la reconstruction de l'autel de Yhwh rappelle deux autres événements importants dans l'histoire d'Israël. Lors de la conclusion de l'alliance, après que Moïse eut rapporté au peuple toutes les paroles de Yhwh, il bâtit un autel au pied de la montagne avec douze stèles pour les douze tribus d'Israël (cf. Ex 24,3-4). En outre, Jos 4 raconte qu'au moment d'entrer dans la terre promise, sur instruction de Yhwh, les fils d'Israël transportèrent douze pierres, suivant le nombre des tribus des fils d'Israël, jusqu'au campement où ils devaient passer la nuit ; et Josué érigea douze pierres au milieu du Jourdain, à l'endroit où se tenaient les prêtres qui portaient l'arche de l'alliance (v. 1-9). L'analogie entre ces événements et ce que fait Élie dans ce passage souligne l'importance et la signification de son action ; elle amène le lecteur à y voir une reconstruction symbolique d'Israël comme peuple de l'alliance, attaché à Yhwh. Hauser le dit de façon plus claire :

Just as Moses used 12 stones when the covenant was given, and just as Joshua used 12 stones when the promised land was given, so Elijah now uses 12 stones for what is seen as another major event in Israel's history, the reconsecration of Israel to the

²²⁸ J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 250.

worship of her god Yahweh. The specific use of 12 stones would immediately convey to the reader the ideal Israel of the past...²²⁹

Nous avons déjà souligné dans le chapitre précédent la grande attention accordée par le narrateur aux préparatifs d'Élie ; après avoir reconstruit l'autel, il creuse une tranchée tout autour, dispose les bois et y dépose le taureau dépecé. Jusqu'à là, Élie agit à peu près en conformité avec les règles qu'il a établies (cf. v. 23), comme le montre le parallélisme suivant :

Élie dit au peuple ce qu'il fera (v. 23d)	Ce que fait Élie (v. 33)
<i>wā'ānī' e'ēšeh 'et-happār hā'ehād</i> (Et moi j'apprêterai un taureau, ...)	<i>wayənattaḥ 'et-happār</i> (Il dépeça le taureau, ...)
<i>wənāṭattī 'al-hā'ēšīm</i> (et je mettrai sur les bois, ...)	<i>wayyāšēm 'al-hā'ēšīm</i> (et mit sur les bois.)
<i>wə'ēš lō'āšīm</i> (et je ne mettrai pas le feu.)	

On note cependant plusieurs actions qui, sans contrevenir aux règles du jeu, constituent néanmoins des ajouts significatifs.

L'explication des règles du jeu ne faisait pas mention de la reconstruction de l'autel, pourtant c'est par là qu'Élie commence. En outre, il creuse une tranchée autour de l'autel, suscitant ainsi le suspense chez le lecteur et certainement chez tous ceux qui sont présents sur la scène. Ils se demandent à quoi cela va servir, mais sont immédiatement fixés puisque la suite de la narration enregistre en mode scénique les paroles d'Élie au peuple, ordonnant que de l'eau soit abondamment versée sur l'holocauste. Le lecteur comprend alors que la tranchée sert à contenir l'eau qui s'écoulera autour de l'autel. Le suspense persiste néanmoins, car on se demande si l'offrande va être consumée alors qu'elle est inondée d'eau. Le portrait d'Élie ici est celui d'un homme sûr de lui-même ; la suite des événements lui donnera-t-elle raison ?

La narration se poursuit avec l'invocation de Yhwh (v. 36). Ici, pour la première fois, le narrateur lui donne le titre de « prophète »²³⁰, et précise qu'il s'approche pour invoquer Yhwh. C'est la quatrième fois que le verbe *ngš* (s'approcher) apparaît dans ce passage où s'affrontent

²²⁹ A. J. HAUSER, « Yahweh Versus Death... », p. 47-48.

²³⁰ Ce titre attribué à Élie peut l'être selon le point de vue du narrateur, mais ce dernier peut aussi avoir adopté dans ce passage le point de vue raconté du Tishbite.

Élie et les prophètes de Baal. La première occurrence (v. 21) décrit le mouvement d'Élie vers le peuple, et les deux suivantes (v. 30), dont l'une est contenue dans l'ordre et l'autre dans son accomplissement, ont trait au mouvement inverse, celui du peuple vers Élie. En revanche, dans la quatrième occurrence, Élie est le sujet et le complément d'objet n'est pas spécifié. On peut toutefois penser qu'il s'agit de Yhwh, puisque c'est à lui qu'Élie s'adresse par la suite. En désignant Élie par le terme prophète et en déclarant qu'il s'approche de Yhwh (v. 38a), le narrateur rappelle le lien qui unit les deux personnages, lien que le prophète soulignera davantage dans sa prière.

Cette prière est composée de deux invocations, dont chacune est suivie de demandes. Les intentions du prophète sont claires ; sa prière vise à obtenir la réaction de Yhwh, pour deux raisons.

Premièrement, c'est pour prouver que Yhwh est le seul Dieu. Cette prière est formulée de manière progressive :

« ... que l'on sache aujourd'hui que tu es Dieu en Israël » (v. 36d)

« ... que ce peuple sache que c'est toi Yhwh qui est Dieu » (v. 37b)

Ces deux demandes apparemment similaires contiennent une nuance significative. La première vise à démontrer que Yhwh est Dieu en Israël. Si Élie se limite à cela, son combat est inutile puisque la divinité de Yhwh n'a jamais été mise en cause. Le problème n'est donc pas que Yhwh soit reconnu comme Dieu ; Élie veut plutôt prouver son exclusivité, et c'est en ce sens qu'il précise : *wəyēḏ^cû hā^cām hazzeh kî-attāh yhwh hā^cēlōhîm* (v. 37b). À cette affirmation il ajoute d'ailleurs un corollaire : « ... et que toi tu as fait retourner leur cœur en arrière » (v. 37c)²³¹. D'après ces propos, seul Yhwh est Dieu ; et tout ce qui advient au peuple, y compris sa perversion ou sa conversion, provient de ce dernier²³².

²³¹ Cette phrase peut se comprendre de deux manières : elle signifie, soit que c'est Yhwh qui a causé l'apostasie du peuple, c'est-à-dire le fait que son cœur se soit tourné vers Baal, soit que c'est Yhwh qui a fait revenir vers lui le cœur du peuple qui s'était perverti. Dans ce cas, le verbe *hāsibbōtā* (parfait) prend la forme du futur (« tu feras retourner »). Le qatal peut en effet s'employer pour une action à venir, mais qui est représentée comme s'accomplissant au moment même de la parole. Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 298-99, 112g et h.

²³² Walsh note que ce genre d'idée n'est pas étrange dans la mentalité hébraïque. Yhwh peut induire quelqu'un en erreur pour le piéger (1 R 22,19-23), pour manifester sa gloire à travers la chute de ce dernier (Ex 7,1-5), pour le

Deuxièmement, Élie veut souligner sa relation privilégiée avec Yhwh et légitimer ses actes ; il en va de son honneur : « ... que l'on sache aujourd'hui [...] que je suis ton serviteur, et que c'est par ta parole que je fais toutes ces choses » (v. 36b). Cette demande semble incongrue dans la mesure où le lien d'Élie à Yhwh n'a jamais été contesté par aucun personnage, même pas par Achab. En outre, s'il est désormais évident que le prophète est « serviteur de Yhwh », rien dans le récit, en revanche, ne corrobore le fait que ce soit par la parole de Yhwh qu'il fait « toutes ces choses-ci » (*ʕēṭ kol-haddāḇārîm hāʕēlleh*).

L'intrigue progresse en enregistrant la descente soudaine du feu, comme un éclair, sur l'holocauste d'Élie. Le narrateur précise qu'il s'agit du feu de Yhwh. Une fois de plus, Yhwh entre dans le jeu, sans doute, pour ne pas discréditer Élie aux yeux de ses concurrents et du peuple. La description de l'action de ce feu sur l'offrande et tous les éléments qui l'entourent (bois, pierres, poussière et eau de la tranchée) est encadrée par les verbes *ʕkl* (ici, au sens de consumer) et *lhk* (lécher) ; ce qui montre l'état complet de la destruction de ces éléments. C'est l'action décisive de la micro intrigue qui s'est amorcée au v. 21. Face à cette impressionnante démonstration de puissance, la réaction du peuple ne se fait pas attendre : « Et tout le peuple vit, ils tombèrent sur leur face et dirent : 'C'est Yhwh qui est Dieu, c'est Yhwh qui est Dieu !' » (v. 39). Ce cri d'acclamation du peuple fait écho au critère de détermination du vrai dieu énoncé par d'Élie :

hāʕēlōhîm ʕāšer-yaʕāneh ḥāʕēš
Yhwh

hūʕ hāʕēlōhîm (v. 24)
hūʕ hāʕēlōhîm (v. 39)

Ainsi, le problème posé au départ, à savoir l'indétermination du peuple qui balance entre Yhwh et Baal, trouve sa résolution dans l'adhésion du même peuple à Yhwh. À ce stade de la narration, la tension dramatique baisse d'un cran, et le suspense est réorienté vers la question de l'eau : Élie va-t-il finalement annoncer la venue de la pluie, maintenant qu'il a eu gain de cause ? Le lecteur, qui se pose cette question, est plutôt intrigué par son nouvel ordre au peuple : « Saisissez les prophètes de Baal, qu'aucun d'entre eux ne s'échappe » (v. 40). Suite à cet ordre la narration s'accélère, enregistrant en peu de mots la capture des prophètes de Baal par le peuple, l'action d'Élie les faisant descendre au torrent de Qishôn et leur massacre par ce dernier. Le

châtier (2 S 24), pour éprouver sa fidélité (Dt 13,1-3), et même pour des raisons inconnues (Is 63,17). Cf. J. T. WALSH, *1 Kings...*, p. 253, note 8.

lecteur ne peut s'empêcher ici de faire le lien entre ce massacre et celui des prophètes de Yhwh par Jézabel. Mais le choix des verbes par le narrateur est très subtil ; les verbes employés pour indiquer l'acte de Jézabel contre les prophètes de Yhwh sont *krt* (couper ; ici, dans le sens de ôter la vie) et *hrġ* (tuer), tandis que le verbe utilisé pour décrire l'acte d'Élie est *šht* (égorger). Ce verbe est premièrement employé pour signifier la mise à mort des animaux, généralement ceux qui sont destinés au sacrifice²³³, mais il s'emploie aussi pour la tuerie d'humains, surtout lorsqu'il s'agit d'un grand nombre de personnes²³⁴. En choisissant *šht* pour décrire ce que fait Élie, le narrateur veut probablement souligner le grand nombre de prophètes tués²³⁵. L'action d'Élie à la fin de cette scène le caractérise indirectement comme un homme violent et rancunier ; on flaire ici une vengeance, une cinglante réplique à Jézabel.

3.1.3.6 Et il y eut une grande pluie

La nouvelle scène qui s'amorce au v. 41 clôt le premier épisode de l'histoire d'Élie. Elle raconte le retour de la pluie, replongeant ainsi le lecteur dans le problème initial (cf. 18,1) qui a été d'une certaine manière interrompu par la scène du Carmel. On y retrouve les mêmes protagonistes qu'au tout début de l'épisode, à savoir Élie et Achab. On note aussi la présence d'un nouveau personnage, le *na^Car* d'Élie, qui intervient dans un rôle secondaire.

La scène commence en mode scénique par un ordre d'Élie à Achab : « Monte, mange et bois, car le son du grondement de la pluie » (v. 41). Précisons qu'il n'y a aucune transition entre l'égorgement des prophètes de Baal et cet ordre d'Élie, ce qui laisse penser que le roi était présent au torrent de Qishôn et qu'il a personnellement assisté à l'événement tragique, bien qu'aucune allusion à lui n'ait été faite depuis le v. 21. En outre, on comprend mieux maintenant la stratégie du Tishbite vis-à-vis du roi concernant la gestion de l'information qu'il détient depuis le début (18,1) concernant le retour de la pluie. Il a gardé pour lui cette information jusqu'ici parce qu'il tenait à prouver d'abord la vanité de Baal et à se défaire de ses prophètes. C'est en tout cas ce que permet de comprendre la chronologie des événements.

²³³ Voir par exemple 1 S 1,25 ; Ex 29,11 ; Lv 1,5 ; 1,11 ; 4,24 ; 9,8 ; Nb 19,3 ; 2 Chr 29,22 ; etc.

²³⁴ Voir Jg 12,6 ; 1 R 18,40 ; 2 R 10,7 ; 10,14 ; 2 R 25,7 ; Jr 39,6 ; 41,7 ; etc.

²³⁵ Pour D. Noquet, l'emploi de *šht* ici renvoie au caractère sacrificiel de la tuerie d'Élie. Cf. D. 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. 105.

Une fois de plus (ce fut déjà le cas aux v. 19-20), Achab exécute spontanément et sans mot dire l'ordre du prophète. En rapportant en mode narratif l'exécution de l'ordre d'Élie, le narrateur relate la première action d'Achab au passé (*wayya^Cāleh aḥ^Ṣāb*), mais introduit les actions suivantes par une préposition qui indique la finalité. De la sorte, il crée un laps de temps qu'il occupe par la mise en scène de l'interaction entre Élie et son garçon ; interaction qui couvre les v. 42b-44.

Le verbe *^Clh* (monter) est un mot clé qui balise ce passage. Il intervient 6 fois : trois fois comme un ordre d'Élie, soit à Achab (v. 41), soit à son *na^Car* (v. 43 et 44) et deux fois en mode narratif pour rapporter l'exécution de ces ordres (v. 42 : Achab, et 43 : le *na^Car*), et une dernière fois dans les propos du garçon lorsqu'il décrit le mouvement du petit nuage « montant de la mer » (v. 44). À travers ce motif (« monter »), le lecteur est progressivement conduit vers le moment décisif qu'est celui de la tombée de la pluie. En effet, chaque occurrence de ce verbe, à l'exception des deux du v. 42, est étroitement liée à l'idée de la pluie. Si Élie ordonne à Achab de monter, c'est à cause du grondement de la pluie. De même, lorsqu'il commande à son garçon de monter, c'est pour que ce dernier regarde en direction de la mer, d'où monteraient éventuellement les nuages qui annoncent la pluie (cf. v. 43-44).

On pourrait se demander pourquoi le narrateur introduit ce délai entre l'annonce de la pluie à Achab et son arrivée. À notre avis, cette stratégie narrative vise tout d'abord à prolonger le suspense. La pluie annoncée ne vient pas tout de suite. En outre, le rapport que fait le garçon d'Élie concernant son observation de l'horizon – « ... il monta, et il regarda et dit : 'Il n'y a rien' » (v. 43b) – sème le doute dans l'esprit du lecteur, qui se demande ce qu'il en est du grondement de la pluie dont a parlé le prophète. De plus, en introduisant ce laps de temps, le narrateur fait voir clairement que le retour de la pluie ne dépend pas d'Élie. Ce dernier vient de parler au roi de l'arrivée de la pluie, mais cette parole ne suffit pas. On se souvient pourtant qu'il a déclaré que la pluie ne reviendrait qu'à sa parole (cf. 17,1). Ici, le prophète est mis dans une posture qui montre qu'il n'a pas la mainmise sur le cours des événements comme il l'a laissé croire au départ. Il envoie à sept reprises son garçon pour observer l'horizon. On peut donc croire que le doute du lecteur par rapport à l'arrivée de la pluie est aussi le sien, et qu'il est lui aussi tenu en haleine ; comme le lecteur, il vit lui aussi une tension, dans l'attente de la pluie. C'est seulement la septième fois que son garçon lui annonce qu'un petit nuage monte de la mer.

L'espoir renaît alors, mais les choses vont tellement vite que tous se font surprendre par la pluie qui tombe de manière soudaine, avant même qu'Achab ait pu redescendre comme l'y a invité le prophète à travers son *na^Car*.

Cette averse constitue en même temps l'action décisive et le dénouement de l'intrigue initiée par le décret de sécheresse d'Élie au début du récit (cf. 17,1). L'épilogue raconte la course d'Élie et d'Achab en direction de Yizréel. Deux éléments retiennent l'attention ici. Le premier est une caractérisation directe d'Élie par le narrateur : « Et la puissance de Yhwh était sur Élie » (v. 46a). Cette information prépare le lecteur à comprendre le second élément : le prophète devance le roi dans la course ; c'est en effet parce qu'il est investi de la puissance de Yhwh qu'il est plus rapide que le char du roi. Mais de soi, le fait de courir devant le char du roi signifie peut-être l'allégeance du prophète à ce dernier²³⁶. D'après Cohn, cette image finale du prophète courant devant le roi symbolise plutôt la restauration de l'ordre exact des choses en Israël : le roi suit le prophète²³⁷.

CONCLUSION

Ce premier épisode du cycle d'Achab met largement en scène Élie le Tishbite, qui en est le personnage principal. Il apparaît brusquement sur la scène du récit face au roi Achab à qui il communique un décret de sécheresse. Sa première parole est autoritaire et trahit l'idée qu'il se fait de lui-même et de Yhwh qu'il prétend servir. Mais Yhwh intervient aussitôt comme une contre-autorité et, par un ordre, éloigne le Tishbite de ce champ de conflit et d'autorité. Alors commence pour lui une expérience tout autre, « un temps de recyclage »²³⁸ en trois scènes successives. À Kerîth il connaît la générosité de Dieu à travers l'eau du torrent et la nourriture apportée par les corbeaux ; mais il est lui aussi confronté à la sécheresse qu'il a décrétée, lorsque le torrent tarit. Vient ensuite l'expérience de Sarepta où il se rend, toujours sur ordre de Yhwh. Là, en terre étrangère, il dépend d'une veuve pour sa survie. Ainsi, « du prophète dressé d'égal à égal face au roi, Dieu fait un homme vagabond, faible parmi les plus faibles »²³⁹. Toujours chez

²³⁶ En ce sens, M. COGAN, *1 Kings*, p. 445. Le seul autre passage où on trouve une image similaire est 1 R 1,5 où Adoniyya, fils de David et prétendant au trône de son père, s'était procuré cinquante hommes qui couraient devant son char.

²³⁷ Cf. R. L. COHN, « The Literary Logic of 1 Kings 17-19 », p. 341.

²³⁸ C'est de cette manière que Varone désigne les expériences d'Élie à Kerîth et à Sarepta. F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, p. 29.

²³⁹ F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, p. 29.

cette veuve, il est confronté à la mort, pas celle des éventuelles victimes de la sécheresse, mais la mort réelle du fils de son hôte. Face au désarroi de la femme, il se montre sensible, et intervient comme serviteur du Dieu de la vie par l'intercession à travers laquelle Yhwh redonne vie à l'enfant.

Yhwh est omniprésent dans cette première séquence, et sa parole, par touches successives, agit sur le cours des événements (voir 17,3-4.9). C'est d'ailleurs cette même parole qui relance l'intrigue lorsqu'elle invite Élie à aller annoncer le retour de la pluie à Achab (18,1). Le Tishbite retourne donc vers son peuple, mais il retourne surtout vers le roi à qui il s'est opposé de front. Le lecteur se demande ici comment va se passer la rencontre entre les deux hommes : Élie va-t-il simplement transmettre la bonne nouvelle au roi ou va-t-il reprendre les hostilités ? Autrement dit, « a-t-il appris quelque chose à 'Sarepta' ? »²⁴⁰

La rencontre avec Obadyahu est une étape sur le chemin du Tishbite. Il apprend du majordome qu'il est activement recherché par le roi ; mais Élie n'a pas peur de se montrer. Sa rencontre avec Achab est très brève et marquée surtout par sa domination ; son attitude manifeste clairement qu'il est en position de force. Au lieu d'annoncer la nouvelle au roi, il lui ordonne plutôt de rassembler les prophètes de Baal et d'Ashéra sur le mont Carmel. Le lecteur qui s'interroge sur le but de ce rassemblement apprend sans tarder qu'Élie veut amener le peuple à choisir entre Yhwh et Baal. Pour cela, il organise un affrontement sur le Carmel avec les prophètes de Baal, au cours duquel le dieu qui répondra par le feu est le vrai dieu. Or Yhwh n'a pas ordonné ce défi ! Le Tishbite a choisi de faire les choses à sa manière. Tout le scénario est une démonstration de force. Si Baal ne réagit pas à l'invocation des siens, en revanche, le feu de Yhwh tombe du ciel à la prière d'Élie. Le peuple est donc fixé et se rallie à Yhwh comme un seul homme (v. 39). Élie aurait pu dès lors rendre publique la nouvelle qu'il détient depuis le début de la séquence, mais non. Il ne le fera qu'après avoir exécuté personnellement tous les prophètes de Baal. La pluie annoncée tarde cependant à venir ; Élie ne maîtrise pas totalement la situation, signe que ce n'est pas lui qui donne la pluie, mais Yhwh. Une grosse averse s'abat finalement, et le récit s'achève avec la course du prophète et du roi vers Yizréel.

²⁴⁰ F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, p. 30.

L'obéissance d'Élie à Yhwh a été presque sans faille jusqu'au début de la seconde séquence, et le narrateur l'a montré plus d'une fois en reprenant dans le rapport d'exécution les mêmes termes que ceux des ordres de Yhwh (voir 17,3 et 5 ; 17,9 et 10 ; 18,1b et 2a). En outre, l'homme de Dieu s'est montré respectueux, bienveillant et compatissant vis-à-vis de la veuve de Sarepta, qui est probablement une adepte de Baal, au point de susciter en elle la déférence en son Dieu à lui (17,24). Mais une fois en face d'Achab, l'autoritarisme reprend le dessus ; il parle de manière agressive et n'hésite pas à lui donner des ordres. Il affiche le même comportement vis-à-vis du peuple et des prophètes de Baal dans la scène du mont Carmel, qu'il domine de bout en bout. Le tout est couronné par un acte de barbarie : le massacre des prophètes. C'est en triomphateur qu'il rentre à Yizréel, comme le montre l'épilogue du récit où il court devant le char du roi.

Quant à Achab, il est plutôt effacé dans cet épisode. Il est présent au tout début, mais ni une parole, ni une action ne sont enregistrées de sa part. Il réapparaît au début de la seconde séquence où il s'entretient avec Obadyahu, et on le voit encore lors de sa brève confrontation avec Élie (18,17) où il invective l'homme de Dieu en premier, mais ne place plus un seul mot jusqu'à la fin, se limitant à exécuter les ordres que le Tishbite lui donne.

Yhwh, nous l'avons dit, est très présent dans la première séquence, mais après l'ordre à Élie qui amorce la seconde (18,1), il n'intervient plus jusqu'à la fin. Dans cet épisode, il s'est manifesté par sa générosité vis-à-vis d'Élie, dont il a pourvu aux moyens de subsistance. On remarque qu'il ne s'oppose pas au décret de sécheresse, mais il envoie le Tishbite vers d'autres lieux pour lui faire vivre des expériences qui pourraient l'amener à changer la vision qu'il a de Yhwh et partant, sa façon de faire.

3.1.4 Fuite d'Élie et rencontre avec Yhwh (1 R 19,1-21)

Le chap. 19 du premier livre des Rois relate un nouveau développement de l'histoire d'Élie. Sur le plan littéraire, cet épisode pourrait commencer au v. 4 où on note une césure, rendue sensible par le changement de temps du verbe de l'action entreprise par Élie (*wəḥû^c-hālaḵ...* ; on passe du wayyiqtol au weqatal). Cette césure introduit une nouvelle scène avec un changement de lieu, ainsi que l'intervention d'un nouveau personnage. Ainsi, tout ce qui précède le v. 4 peut être rattaché à l'épisode précédent, ce d'autant plus que le v. 1 commence par un

wayyiqtol et ne marque pas de soi une séparation narrative. Mais du point de vue de l'intrigue, ce qui apparaît comme la finale du précédent épisode sert aussi de moment déclencheur au suivant. Cette séquence narrative est donc en réalité un rebondissement de l'affrontement qui a eu lieu au Carmel, et à l'issue duquel les prophètes de Baal ont été massacrés par le Tishbite.

Élie est le principal personnage de cet épisode ; il est présent dans toutes les péripéties de l'intrigue. Achab et Jézabel interviennent au début (v. 1-2) et leurs paroles suscitent la tension narrative ; mais ils disparaissent ensuite de la scène jusqu'à la fin de la séquence, ce qui est un indice supplémentaire de ce que les v. 1-3 ne font pas partie l'épisode, mais du précédent. Le reste du récit, ponctué par les déplacements successifs du prophète, se développe autour de trois scènes de rencontre, successivement entre Élie et un messager de Yhwh, Élie et Yhwh lui-même, et enfin Élie et Élisée.

3.1.4.1 Compte-rendu d'Achab, menace de Jézabel et fuite d'Élie (v. 1-3)

La tension narrative est relancée lorsque le lecteur apprend qu'Achab a raconté à Jézabel tout ce qui s'est passé au mont Carmel et au torrent de Qîshon. Ce compte-rendu est rapporté de manière elliptique par le narrateur ; il ne donne pas de détails de « tout » ce qu'a fait Élie ; néanmoins, il insiste sur un point : le fait qu'Élie a tué tous les prophètes par l'épée.

Cette entrée en matière est une caractérisation doublement indirecte d'Élie ; le narrateur rapporte ce que dit Achab au sujet d'Élie, et qui présente ce dernier comme un meurtrier. Il y a ici, en outre, une caractérisation indirecte d'Achab à partir de son attitude ; il se comporte comme un simple citoyen qui rend compte à la reine d'événements dont il a été témoin. Le roi qu'il est n'a pas réagi aux agissements du prophète ; son comportement traduit de la lâcheté. Dans quel but alors raconte-t-il ces événements ? Est-ce tout simplement pour en informer son épouse ou plutôt pour la pousser à réagir ? La façon dont il présente les choses amène à privilégier la seconde raison. En effet, il exagère un peu dans son rapport en faisant croire à Jézabel que tous les prophètes ont été tués, ce qui induit à penser que même les 400 prophètes d'Ashéra ont été égorgés. Or ces derniers ne sont pas mentionnés dans la scène du mont Carmel : ils n'étaient donc pas présents et ne peuvent pas avoir été tués.

Le compte-rendu du roi a un effet immédiat sur son épouse ; elle réagit promptement en promettant la mort au prophète de Yhwh : « Qu'ainsi fassent des ʾēlōhîm et qu'ils en rajoutent, si demain à cette heure je ne fais pas de ta vie comme de la vie de l'un d'entre eux » (v. 2). Cette menace fait grimper le suspense : qu'advient-il dans la suite ? Le serment de la reine est fait au nom des ʾēlōhîm, un nom aussi employé pour désigner Yhwh (cf. 1 S 3,17 ; 2 S 3,35) ; mais dans ce contexte, il est difficile de croire que le terme se réfère à Yhwh, envers qui la reine baaliste ne manifeste ni foi, ni déférence. Certes, c'est la première fois que Jézabel prend la parole dans le récit ; cependant, le lecteur sait depuis le début (cf. 16,31) que cette princesse de Tyr est une adepte de Baal, et que son mariage avec Achab a poussé ce dernier à s'adonner davantage à l'idolâtrie. Il sait en outre, et Élie avec lui, que Jézabel a persécuté les prophètes de Yhwh par le passé. Sa vive réaction n'étonne donc pas le lecteur. Néanmoins, on se demande pourquoi elle envoie un messenger pour avertir Élie de ce qu'elle compte faire ; a-t-elle vraiment l'intention de le tuer ? Ne pouvait-elle pas tout simplement mandater un émissaire pour le liquider ? D'après Walsh, le fait que la reine avertit Élie sous-entend qu'elle ne cherche pas sa mort, mais veut tout simplement lui faire peur pour le pousser à s'enfuir. Ceci donne à penser que la victoire d'Élie au Carmel aurait fait changer la situation qui prévalait dans le royaume, où Jézabel persécutait les prophètes à sa guise. Il se peut, pense-t-il, que l'adhésion du peuple à Yhwh au mont Carmel ait rendu la reine plus prudente dans sa persécution contre le yahvisme²⁴¹. L'avertissement de Jézabel laisse en effet au prophète le temps de se sauver.

La première réaction d'Élie face à la menace, c'est la peur²⁴². Le lecteur en est directement informé par le narrateur, et il convient de noter que c'est la première fois, depuis l'entrée en scène du Tishbite en 17,1, que son sentiment est dévoilé à travers une caractérisation directe. Si le narrateur juge utile de souligner la peur d'Élie à ce stade, c'est que l'information est importante pour la compréhension de la suite du récit.

La narration enregistre ensuite les mouvements effectués par Élie suite à sa peur, ainsi que leur finalité : « ...et il se leva, et il s'en alla vers sa vie » (v. 3a). Ces actes montrent que le Tishbite prend au sérieux la menace de Jézabel et qu'il n'a pas envie de mourir, ce que confirme le narrateur en précisant qu'il s'en va ʾel-naṣṣô (vers sa vie). Ici, le lecteur est frappé par

²⁴¹ Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 266.

²⁴² Nous avons déjà signalé dans le chapitre précédent notre préférence pour la vocalisation wayyirāʾ (il eut peur) au lieu de wayyarʾ (il vit) ; voir note 110.

l'attitude d'Élie, qui contraste profondément avec le comportement qu'il a affiché jusque-là. L'homme courageux et téméraire qu'on a vu à l'œuvre depuis son apparition est maintenant pris de peur et fuit devant la menace de Jézabel. Cette fuite est rapportée en mode narratif et sur un rythme très accéléré. On note même un blanc au v. 3 : après avoir signalé le départ du prophète, la narration enregistre immédiatement son arrivée à Beer-Sheba, sans qu'aucun détail du trajet parcouru ne soit fourni. Ici, le temps racontant ne correspond pas au temps raconté ; en effet, il faut plusieurs heures, voire plusieurs jours en fonction du moyen de locomotion, pour aller de Yizréel où se trouve Élie au moment où lui arrive la menace de Jézabel, jusqu'à Beer-Sheba, localité située à la frontière sud du royaume de Juda. En précisant que cette ville appartient au royaume de Juda, le narrateur attire l'attention sur la longue distance déjà parcourue par Élie, et sur le fait qu'il se trouve déjà en dehors de la juridiction de Jézabel. Mais à ce stade le lecteur sait, et le Tishbite aussi, qu'Achab est en mesure de franchir les limites de son territoire s'il le faut pour rechercher Élie (cf. 18,10). Ceci pourrait justifier en partie pourquoi l'homme de Dieu ne s'arrête pas à Beer-Sheba, mais poursuit son chemin dans le désert. Ainsi, il s'éloigne au maximum du danger que la reine fait peser sur lui.

3.1.4.2 Le fugitif déprimé est réconforté par le messager de Yhwh (v. 4-8)

a. Élie n'en peut plus et demande à mourir (v. 4)

C'est en solitaire qu'Élie s'enfonce dans le désert, puisqu'il laisse son garçon à Beer-Sheba. Est-ce pour lui épargner la rudesse de ce lieu où la survie est difficile ou simplement parce que le prophète préfère gérer seul sa crise ? Le récit reste muet sur la raison de cette séparation, mais la suite des événements suggère une réponse. En effet, au terme d'une journée de marche, le Tishbite n'en peut plus. Ici, le narrateur passe en mode scénique pour laisser résonner les paroles d'Élie directement aux oreilles du lecteur : « C'en est trop maintenant, Yhwh ; prends ma vie, car je ne suis pas mieux que mes pères »²⁴³ (v. 4b). Le narrateur précise que c'est assis sous un genêt (*taḥaṭ rōṭem* ^ⲟ*ehād*) que le prophète prononce ces paroles. Plusieurs indices concourent à montrer qu'Élie est, à ce stade, un homme complètement effondré psychologiquement.

²⁴³ Ces paroles d'Élie font penser à celles de Jonas (cf. Jon 4,8) ; lui aussi, assis sous un ricin desséché, demande la mort.

Premièrement, il se sépare de son garçon. Nous avons signalé plus haut que la raison de cette séparation n'était pas donnée ; on comprend maintenant que c'est parce qu'il veut mourir dans la solitude. En effet, à quoi lui servirait encore le *na^Car* s'il a l'intention de se laisser mourir ? Deuxièmement, il se retire dans le désert, lieu de solitude, où il marche toute une journée durant. Comme le note Garsiel, le désert ici ne renvoie pas uniquement à un lieu ; de façon métaphorique, il reflète la situation et le sentiment du prophète²⁴⁴. Troisièmement, il s'assoit au-dessous d'un genêt (*rōtem ʿehād*). Plusieurs commentateurs notent le caractère solitaire de cet arbre qui sert d'abri au prophète²⁴⁵, souligné par l'adjectif numéral cardinal *ʿehād* (un)²⁴⁶, et mis en exergue par la répétition qui intervient au verset suivant. Le découragement s'est donc emparé du Tishbite entre le moment où il s'est levé pour s'enfuir et l'instant où il demande à mourir, de sorte que celui qui, plus tôt, s'est levé (cf. *wayyāqom*) pour s'en aller vers sa vie (v. 3) est maintenant assis (cf. *wayyēšeb*) et demande sa vie pour mourir (v. 4) : une contradiction déconcertante ! Le lecteur se demande naturellement ce qui justifie un tel revirement soudain ; mais il n'attend pas pour en apprendre la raison, car l'homme de Dieu l'énonce immédiatement : « ... Je ne suis pas mieux que mes pères ».

Élie est donc envahi par un sentiment d'échec et de mésestime de soi, qu'il exprime en se comparant à ses pères. Mais de quels pères s'agit-il ? On se souvient que lors de la traversée du désert, des Israélites ont péri pour avoir été en porte-à-faux avec la loi (cf. Nb 14,27-37 ; 21,4-9). Le Tishbite aurait-il en tête cet épisode lorsqu'il s'adresse ici à Yhwh, reconnaissant ainsi que son comportement vis-à-vis de lui n'a pas été adéquat et qu'il mérite le même sort que ses pères, à savoir la mort ? Certains commentateurs interprètent plutôt l'allusion d'Élie aux pères comme un renvoi aux prophètes qui l'ont précédé, notamment Moïse²⁴⁷. Il existe d'ailleurs un parallèle intéressant entre ce que vit ce dernier à Tabéerah (cf. Nb 11,13-15) et la situation présente d'Élie. Dans ce lieu où la colère de Yhwh s'est enflammée contre le peuple rebelle, Moïse, accablé par le poids de sa mission, crie son ras-le-bol vers Yhwh et demande la mort. Comme lui, Élie aurait

²⁴⁴ Cf. M. GARSIEL, *From Earth to Heaven*, p. 90.

²⁴⁵ Voir par exemple I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 144 ; R. D. NELSON, *First and Second Kings*, p. 126 ; M. GARSIEL, *From Earth to Heaven*, p. 90.

²⁴⁶ Précisons que l'adjectif numéral cardinal *ʿehād* est quelque fois employé pour marquer l'indétermination d'un nom ; voir GESENIUS, 125b ; BDB, p. 25 [3-4] ; JOÜON 137u ; etc.

²⁴⁷ Voir L. M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 252 ; M. GARSIEL, *From Earth to Heaven*, p. 90.

peut-être le sentiment d'être accablé par une tâche qu'il s'est lui-même imposée²⁴⁸. En effet, il s'est pleinement investi pour détourner ses compatriotes de l'idolâtrie et les ramener vers Yhwh ; sa victoire au Carmel face aux prophètes de Baal était le point culminant de son combat, et l'adhésion massive du peuple à Yhwh à l'issue de l'affrontement aurait pu amener Jézabel à se montrer plus conciliante vis-à-vis du yahvisme et des prophètes de Yhwh. Ce n'est pourtant pas le cas. La menace de mort qu'elle lui adresse est probablement perçue par le prophète comme un échec de sa part. Dans cette scène, Élie est indirectement décrit sous les traits d'un homme déprimé. Cependant, le narrateur ne fait aucune affirmation directe concernant cet état d'âme du prophète, il laisse au lecteur le soin de le déduire à partir de ses actes et de ses paroles.

b. La réponse de Yhwh (v. 5-8)

La nouvelle scène qui commence au v. 5 se déroule entièrement au pied du genêt où Élie a trouvé refuge. Un nouveau personnage, d'abord nommé « un messenger », puis « le messenger de Yhwh », y rejoint le Tishbite et interagit avec lui. Les personnages s'expriment peu dans cette scène, mais le narrateur donne beaucoup de détails sur leurs actes, ce qui permet au lecteur de se représenter la scène.

Le cri d'Élie traduisant son état de dépression (v. 4b) entretient le suspense chez le lecteur, qui attend de voir quelle sera la réponse ou la réaction de Yhwh. Aucune réponse n'est cependant enregistrée, mais plutôt ce que fait Élie : « Et il se coucha, et il s'endormit au-dessous d'un genêt » (v. 5a). Cette posture reflète la dépression du prophète solitaire qui veut se laisser mourir ; il n'attend plus qu'une chose : que Yhwh prenne sa vie comme il l'a demandé.

La suite immédiate de la narration enregistre un événement inattendu, introduit par l'interjection *wāhinnēh* (et voici !) : un messenger touche Élie et l'invite à se lever et à manger. L'intervention du *mal'āk* ici rappelle au lecteur le messenger envoyé par Jézabel à Élie au début de l'épisode (avec un message de mort (cf. v. 2 ; le même mot hébreu est employé dans les deux cas) ; ce rappel suscite dans un premier temps le suspense – ce mystérieux visiteur est-il un messenger de mort ou de vie ?²⁴⁹ –, qui est ensuite atténué par l'invitation à se lever et à manger.

²⁴⁸ C'est ce qui fait la différence entre les deux hommes ; la charge de Moïse lui a été confiée par Yhwh, tandis qu'Élie n'a reçu aucune mission jusqu'alors.

²⁴⁹ Cf. H.-P. GINA, *1-2 Kings* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville (TN) : Abingdon Press, 2006, p. 187.

La réaction du Tishbite est rapportée selon son propre point de vue. Il est surpris (cf. *wəhinnēh*), non par la présence du messager, mais par la galette et la cruche d'eau placées à côté de sa tête. Il n'a donc d'yeux que pour ce qu'il peut manger ou boire, signe qu'il est tenaillé par la faim et la soif et qu'il n'a peut-être pas aussi envie de mourir qu'il le dit. Il ne s'attend probablement pas à être ravitaillé dans ce lieu « désert » où il s'est volontairement retiré. Mais malgré sa surprise, l'homme de Dieu mange et boit sans adresser un seul mot au messager. Son silence ici est typique des personnes déprimées, qui en général sont complètement repliées sur elles-mêmes et refusent tout dialogue. Le pire c'est que même après s'être sustenté, il se couche de nouveau²⁵⁰. Le prophète retourne ainsi à son état de dépression et d'inertie. La nourriture et la boisson censées lui donner un peu de force physique et mentale se sont avérées inefficaces face à sa profonde dépression, raison pour laquelle le messager revient à la charge. Il le touche de nouveau pour l'amener à quitter son état d'inertie. Le jeu entre Élie et le messager de Yhwh mérite d'être souligné : tandis que le premier s'obstine à rester dans un état de dépression qui est une forme de mort, le second s'emploie à retourner la situation, de sorte à changer cet état de mort en un état de vie au moyen de la nourriture et de l'eau.

On notera l'importante information glissée au v. 7 par le narrateur : le « mystérieux visiteur » d'Élie est un messager de Yhwh. Cette surprise nous amène à retourner en arrière pour comprendre différemment l'attitude de Yhwh vis-à-vis d'Élie. Nous avons affirmé plus haut qu'aucune réponse divine n'est enregistrée suite au cri du prophète. Mais le fait de savoir que le *mal'āk* entré en scène juste après que le prophète se soit endormi est un envoyé de Yhwh nous invite à affirmer le contraire : ce dernier a bel et bien répondu à l'appel, quoique dans un sens contraire à ce qu'Élie a demandé. Celui-ci demande la mort, mais Yhwh lui donne de la nourriture et de l'eau, l'invitant indirectement à vivre. Yhwh est ainsi indirectement décrit comme un Dieu qui veille sur la survie de son prophète ; ce n'est d'ailleurs pas la première fois qu'il le fait (voir aussi 17,4-6.9). Comme la première fois, Élie obéit au *mal'āk* – « Il se leva, il mangea et but » (v. 8a) –, mais sans dire un mot.

En insistant pour qu'Élie mange, le messager de Yhwh lui dit qu'il doit parcourir un long chemin (v. 7) ; mais il ne précise pas où il doit aller. La suite de la narration révèle que le

²⁵⁰ Le verbe *šwb* est employé ici dans un sens adverbial et signifie « de nouveau » ou « encore ». Voir JOÜON 102g ou 177b.

prophète marche quarante jours et quarante nuits jusqu'à l'Horeb (v. 8). Les commentateurs sont partagés quant à la question de savoir si l'Horeb est la destination du chemin dont parle le messager de Yhwh, ou si c'est de son propre chef qu'Élie choisi de s'y rendre²⁵¹. Nous soutenons que c'est un choix délibéré du prophète d'aller à l'Horeb, d'autant plus que le messager est resté vague. Mais qu'est-ce qui peut justifier ce choix ? Il est difficile de répondre précisément à la question à ce stade. Néanmoins, quelques indices nous mettent sur la piste d'un renouvellement de l'alliance. L'Horeb, appelé également Sinaï dans le Pentateuque, est la montagne où l'alliance fut conclue par Yhwh avec le peuple, par l'intermédiaire de Moïse. Les quarante jours et quarante nuits de la marche d'Élie au désert rappellent le séjour de Moïse sur le Sinaï à l'issue de la conclusion de l'alliance (cf. Ex 24,18), ou encore la période de jeûne qu'il a vécue sur la même montagne à l'occasion de la réception des nouvelles tables de la loi (cf. Ex 34,28). Il y a donc lieu de penser, comme nous l'avons noté plus haut, que le prophète a pris conscience de ce que ses relations avec Yhwh se sont détériorées – comme ce fut le cas pour « ses pères » –, et a décidé de se rendre à l'endroit même où Yhwh a conclu l'alliance avec les pères, pour un renouvellement de ces relations. Allen le dit autrement : « In his deep personal crisis attending his brokenness he came to Mount Horeb/Sinai for a new experience with Yahweh... »²⁵².

3.1.4.3 Théophanie et commission d'Élie par Yhwh (v. 9-18)

Le rythme de la narration s'accélère à la fin de la scène précédente, après le deuxième ordre du messager à Élie (v. 7). Plusieurs actions du prophète sont alors ramassées en une seule phrase, y compris les quarante jours et quarante nuits de marche qui le mènent à l'Horeb. La narration passe donc rapidement à une nouvelle scène, qui commence au v. 9. Elle se déroule à la montagne de Dieu où Élie est parvenu. Les protagonistes sont Yhwh et Élie, et le dialogue entre les deux occupe les trois quarts de la scène.

²⁵¹ Pour les uns, c'est de son propre gré que le prophète est allé à l'Horeb. Voir par exemple J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 270-72 ; M. GARSIEL, *From Earth to Heaven*, p. 92 ; L. M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 252. Walsh et Garsiel ajoutent que le choix du prophète est contraire à la volonté de Yhwh pour qui Élie doit retourner d'où il est venu. Tous deux évoquent la double question de Yhwh à – « *Quoi pour toi ici, Élie ?* » – dans la scène suivante, estimant que si Yhwh pose la question, c'est que le prophète n'est pas là où il devrait être, c'est-à-dire dans sa terre de mission. Pour d'autres, par contre, la destination choisie par Élie est conforme au chemin dont parle le messager. En ce sens, I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 145 ; M. COGAN, *1 Kings*, p. 452 ; D. EPP-TIESSEN, « 1 Kings 19 : The Renewal of Elijah », in *Direction* 35 (2006), p. 36 ; H. DHARAMRAJ, *A prophet like Moses ?...*, p. 50.

²⁵² R. B. ALLEN, « Elijah the Broken Prophet », in *JETS* 22 (1979), p. 201. Epp-Tiessen voit lui-aussi le pèlerinage d'Élie à l'Horeb comme un renouvellement, ainsi que l'indique le titre de son article ; cf. D. EPP-TIESSEN, « 1 Kings 19 : The Renewal of Elijah », p. 36. Mais pour ce dernier, le chemin de l'Horeb est suggéré par le messager de Yhwh à Élie.

Le narrateur signale au début de cette scène qu'Élie a passé la nuit dans la grotte. Le mot *mā'ārāh* (grotte), nous l'avons noté, est précédé de l'article défini qui donne à croire que c'est une grotte bien connue du lecteur implicite ; mais pour le lecteur réel actuel, ceci constitue un élément de curiosité : de quelle grotte s'agit-il au juste ? En l'absence de précision, il convient de poursuivre la lecture du récit en espérant trouver plus loin des éléments permettant de l'identifier.

C'est Yhwh qui adresse en premier la parole à Élie : « Quoi pour toi ici, Élie ? » (v. 9c). Cette question est différemment comprise par les commentateurs. Brichto, par exemple, la considère comme la question d'un hôte surpris par la présence d'un visiteur inattendu²⁵³. Pour Cogan, il s'agit d'une question rhétorique servant à introduire la conversation²⁵⁴. D'autres y perçoivent un reproche de Yhwh au prophète qui a déserté sa mission. Garsiel affirme par exemple : « The meaning of the question is 'What are you, Elijah the prophet, doing here so far away in the desert and such a long way from the kingdom of Israel ? Why have you deserted your post and mission ?' »²⁵⁵ Quant à nous, bien qu'ayant souligné plus haut le caractère elliptique de cette question qui rend difficile son interprétation, nous penchons pour l'idée de Cogan et Dharamraj. Ce dernier note qu'il existe plusieurs passages bibliques dans lesquels Yhwh introduit une conversation par une question²⁵⁶, que certains de ses interlocuteurs comprennent comme une invitation au dialogue, et d'autres pas.²⁵⁷ L'objectif immédiat de cette question de Yhwh est donc d'amener le prophète à dire pourquoi il est là, à l'Horeb.

Dans sa réponse, Élie met d'abord en avant son zèle pour Yhwh ; puis il prononce une série de plaintes et d'accusations contre les fils d'Israël (v. 10). Les paroles du prophète constituent une caractérisation indirecte du personnage : il se présente lui-même comme un serviteur « plein de zèle ». Cette affirmation d'Élie correspond à ce que le lecteur sait de lui jusqu'à présent ; du zèle pour Yhwh, il en a même un peu trop, au vu de ses actions précédentes. Élie dit aussi vrai lorsqu'il affirme que les fils d'Israël ont abandonné l'alliance ; c'est d'ailleurs

²⁵³ Cf. H. C. BRICHTO, *Toward a Grammar of Biblical Poetics : Tales of the Prophets*, New-York – Oxford : Oxford University Press, 1992, p. 142.

²⁵⁴ Cf. M. COGAN, *1 Kings*, p. 152 ; Dharamraj abonde dans le même sens ; cf. H. DHARAMRAJ, *A Prophet Like Moses ?*..., p. 53-54.

²⁵⁵ M. GARSIEL, *From Earth to Heaven*, p. 95.

²⁵⁶ Par exemple : [Adam] « Où es-tu ? » Gn 3,9 ; [Caïn] « Pourquoi brûles-tu de colère et pourquoi ton visage est-il abattu ? » Gn 4,6 ; « Où est Abel ton frère ? » Gn 4,9 ; [Agar] « ...d'où viens-tu et où vas-tu ? » Gn 16,8 ; [Balaam] « Qui sont ces hommes avec toi ? » Nb 22,9 ; etc.

²⁵⁷ Cf. H. DHARAMRAJ, *A Prophet Like Moses ?* ..., p. 53.

cela la raison de son combat (cf. 18,18.21). Mais n'exagère-t-il pas lorsqu'il tient ces propos après la scène du Carmel où on a vu le peuple adhérer au dieu le plus fort en confessant massivement sa foi à Yhwh ? En outre, ce qu'il affirme par la suite n'est pas conforme à la vérité des faits. Le lecteur sait que Jézabel a sévi contre les prophètes de Yhwh, et que c'est sa menace de mort contre Élie qui a provoqué la fuite de ce dernier. Pourtant il fait porter le chapeau aux fils d'Israël, sans jamais mentionner le nom de la reine. Autre chose : il ment carrément lorsqu'il prétend être resté seul (cf. *wā^ṣiwwāṭēr^ṣ ānî ləḥaddî*). On ne sait pas s'il prétend ainsi être le seul à être plein de zèle pour Yhwh, ou bien le seul prophète de Yhwh resté en vie. Mais dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'un mensonge dans la mesure où, lors de son entretien avec Obadyahu (18,7-15), il a appris les risques pris par ce dernier pour cacher des prophètes de Yhwh, ce qui montre non seulement que lui aussi est plein de zèle pour Yhwh, mais aussi, que d'autres prophètes de Yhwh sont en vie. On se demande pourquoi le Tishbite ment ainsi – et ce n'est pas la première fois (voir aussi 18,22) –, bien qu'il sache que Yhwh connaît la vérité et qu'on ne peut lui mentir. Est-il conscient d'être en train de dire des choses fausses, ou est-ce sa façon de voir les choses qui ne correspond pas à ce que le récit dit de la réalité ?²⁵⁸

À la longue plainte du prophète, Yhwh réagit par un ordre suivi d'une information : « Sors et tiens-toi sur la montagne devant Yhwh ; voici, Yhwh va passer » (v. 11a). La narration épouse ensuite le point de vue d'Élie (cf. l'expression « ... voici, Yhwh va passer ») pour évoquer, en mode *telling*, trois phénomènes naturels puissants (ouragan, tremblement de terre et feu), qui dans la tradition de l'AT accompagnent souvent la manifestation de Yhwh²⁵⁹. Curieusement, le Tishbite constate que Yhwh n'est dans aucun de ces phénomènes qui se produisent tour à tour, et sa non présence est soulignée avec emphase par les expressions *lō^ṣ ḥārûaḥ Yhwh*, ...*lō^ṣ ḥāra^caš Yhwh*, ...*lō^ṣ ḥā^ṣēš Yhwh*, qui reviennent comme un refrain. Cette insistance sur l'absence de Yhwh dans des phénomènes qui traduisent une puissance spectaculaire est d'une grande importance dans ce contexte ; elle contribue à une meilleure

²⁵⁸ D'après Nelson, c'est l'état de dépression dans lequel se trouve le prophète qui l'amène à faire des affirmations illogiques : « The burned out prophet can see only the darkest side of the situation as he voices his ego-centered complaint to God... », affirme-t-il. R. D. NELSON, *First and Second Kings*, p. 126. Dans le même sens, L. M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 253.

²⁵⁹ Yhwh se manifeste souvent par le feu, éventuellement accompagné de nuée (Ex 3,2-6 ; 13,21 ; 14,19-20. 24 ; Lv 9,23-24 ; Dt 4,11-12.15.33.36 ; 5,4-5.22 ; 1 R 18,38 ; Ez 1,27 ; 8,2 ; 24,17 ; 40,38 ; Nb 9,16-17 ; Is 4,5), par le tremblement de terre (Jg 5,4-5 ; Ps 68,9 ; Hab 3,3-12), l'ouragan ou le tonnerre (Jb 38,1). Dans certaines de ses manifestations, deux de ces phénomènes sont associés ; par exemple : feu et tremblement de terre (Ex 20,18 ; Ps 18,8-16 ; Ps 97,2-5 ; 2 S 22,8-16), feu et ouragan (Is 30,27-28.30). Les trois apparaissent ensemble en Ex 19,18.

compréhension de la pédagogie divine à l'œuvre depuis le début de l'histoire. Yhwh vise probablement à amener progressivement Élie à avoir un regard nouveau et différent du Dieu qu'il est. L'homme de Dieu reste dans la grotte pendant que se déroulent ces phénomènes, et ne sort, comme Yhwh le lui a demandé, que lorsqu'il reconnaît sa présence dans le « son d'un silence léger » (cf. v. 12b). Ce passage (v. 11-12) constitue une caractérisation directe de Yhwh ; le narrateur le décrit en opposant trois phénomènes naturels violents d'où il est absent, au *qôl dāmāmāh daqqāh*, plutôt calme et doux, où Élie reconnaît sa présence puisqu'il se couvre le visage²⁶⁰, sort (*wayyēšē*²⁶¹ = ordre de Yhwh : *šē*) et se tient à l'entrée de la grotte.

Notons toutefois une différence importante dans cette réaction d'Élie par rapport à l'ordre de Yhwh. Il lui a demandé de sortir et de se tenir sur la montagne, devant Yhwh (v. 11a) ; mais le Tishbite sort et reste à l'entrée de la grotte (v. 13b). C'est donc avec hésitation que ce dernier obéit à l'ordre de Yhwh ; on dirait qu'il a peur de se tenir devant lui et de l'affronter.

Au terme de la théophanie dont Élie est témoin à l'Horeb, nous pouvons parler avec plus de précision de la grotte où il s'est réfugié une fois parvenu à la montagne de Dieu. Moïse, on le sait, a fait lui aussi, et à deux reprises, la rencontre de Dieu à l'Horeb. La première expérience a eu lieu en présence de tout le peuple (Ex 19,10-18), et la deuxième fut le privilège de Moïse seul (Ex 34,5-8). Certains phénomènes présents lors de la première théophanie (feu et tremblement de terre, cf. Ex 19,18) sont d'ailleurs repris ici, dans l'expérience d'Élie. En outre, dans les instructions que Yhwh donne à Moïse concernant la seconde théophanie, il parle du creux du rocher (*nəqārāh haššûr*) où il le placera lors de son passage et le couvrira de sa main, de peur que Moïse ne voie sa face (Ex 33,20-23). Les similitudes entre les deux théophanies permettent de présumer que la grotte où Élie passe la nuit à l'Horeb est la même que celle dans laquelle Yhwh a abrité Moïse. Ginzberg affirme d'ailleurs que les légendes juives insistent sur ce fait : « La grotte où Moïse se cacha pendant que Dieu défilait devant lui avec son armée céleste était celle-là même qu'Élie avait occupée lorsque Dieu s'est révélé à lui sur l'Horeb »²⁶¹. La plupart des commentateurs considèrent donc l'article défini déterminant la grotte au début de cette scène comme un indice de l'intertextualité à l'œuvre dans cet épisode. Cette intertextualité est un des

²⁶⁰ Élie se couvre le visage pour ne pas voir la face de Yhwh ; cf. Ex 33,20 : « Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre ».

²⁶¹ L. GINZBERG, *Les légendes des Juifs : Moïse dans le désert* (Patrimoines. Judaïsme), traduit de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna, Paris : Cerf, 1997, p. 105.

outils de la caractérisation indirecte du prophète, présenté comme le nouveau Moïse, ou plutôt peut-être, comme un anti-Moïse. Dans la synthèse nous reviendrons sur cette caractérisation d'Élie.

Après avoir relaté la manifestation de Yhwh, la narration passe à nouveau en mode scénique pour présenter la suite du dialogue entre Yhwh et Élie. S'adressant au prophète qui se tient à l'entrée de la grotte, Yhwh lui pose la même question qu'auparavant : « Quoi pour toi ici Élie ? » (v. 13b). Cette fois, il espère probablement une réponse différente de la précédente, d'autant plus que le prophète vient d'être témoin d'un phénomène censé secouer ses convictions et l'amener à percevoir différemment les choses. Poser la même question à Élie est une façon de lui demander si quelque chose a changé suite à ce qu'il vient de vivre ; autrement dit, comme l'affirme Dharamraj, « ... the LORD'S repeated question is Elijah's chance to redeem himself with a worthier response. The expectation is that he must repent on his self-righteous stance, intercede for Israel rather than condemn her and desist from misrepresenting himself as the last man standing. »²⁶² Cependant, rien ne change dans la réponse du prophète ; il sert exactement la même plainte à Yhwh (v. 14). On a ici une caractérisation indirecte d'Élie au moyen de la répétition ; quand il prête au prophète exactement la même plainte qu'avant la théophanie, le narrateur veut souligner son *statu quo*. Élie reste égal à lui-même ; son attitude et ses convictions n'ont pas bougé le moins du monde²⁶³. À cause de cela, Yhwh le remet au travail avec un ordre ferme : « Va, retourne sur ton chemin, vers le désert de Damas » (v. 15a). Cet ordre est suivi d'une triple mission qui consiste en deux onctions royales, celles de Hazaël et Jéhu, et une onction prophétique, celle d'Élisée (v. 15a-16).

²⁶² H. DHARAMRAJ, *A Prophet Like Moses ?* ..., p. 112.

²⁶³ C'est en ce même sens que la majorité des commentateurs interprètent le fait qu'Élie répète exactement la même réponse qu'au v. 10. Voir par exemple J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 277 ; J. W. OLLEY, « Yhwh and his Zealous Prophet... », p. 40 ; M. COGAN, *1 Kings*, p. 457 ; D. EPP-TIESSEN, « 1 Kings 19 : The Renewal of Elijah », p. 39 ; H.-P. GINA, *1-2 Kings*, p. 191. Quelques auteurs ont une vue différente ; c'est le cas de Fretheim qui pense qu'Élie a compris, après la théophanie, que la première question n'émanait pas de Yhwh puisqu'il n'était pas encore présent ; voilà pourquoi lorsqu'il reconnaît sa présence et que la même question lui est posée, il répond exactement de la même manière, sûr cette fois-ci que c'est à Yhwh qu'il répond ; cf. T. E. FRETHEIM, *First and Second Kings* (Westminster Bible companion), Louisville (KY) : Westminster John Knox Press, 1999, p. 110. L'avis de Garsiel est encore différent ; pour lui, Yhwh et Élie sont dans une sorte de procès où chacun reste figé sur sa position : dieu accuse Élie d'avoir déserté sa mission, et ce dernier se défend en accusant les fils d'Israël. Cf. M. GARSIEL, *From Earth to Heaven*, p. 98-102.

À travers la première mission qu'il confie à Élie, Yhwh est indirectement caractérisé comme un Dieu dont la souveraineté s'étend au-delà des frontières d'Israël ; c'est ce qui l'amène à intervenir même en territoire araméen pour la succession des rois.

Notons avant de continuer que l'ordre de Yhwh concernant Élisée est ambigu. Yhwh dit à Élie : « ... et Élisée fils de Shaphat d'Abel-Mehola, tu (le) oindras comme prophète à ta place » (v. 16b). Le problème se situe au niveau de l'expression « à ta place » (*taḥtêkâ*). En effet, dans le contexte, la préposition *taḥat* peut être traduite par « en dessous de », au sens de « sous l'autorité de... » ; mais elle peut aussi signifier « à la place de... », dans le sens d'un transfert de pouvoir²⁶⁴. Même dans ce deuxième sens, le mot peut impliquer une succession à moyen ou à long terme, et s'accorder parfaitement avec l'idée d'être sous une autorité. Ainsi, Élisée sera dans un premier temps sous l'autorité d'Élie, en attendant de lui succéder par la suite. C'est dans ce sens que certains auteurs interprètent l'ordre de Yhwh²⁶⁵. Mais l'expression *taḥtêkâ* dans la bouche de Yhwh peut au contraire signifier un remplacement immédiat, et plusieurs autres commentateurs l'ont compris ainsi²⁶⁶. Dans ce cas, le Tishbite doit oindre Élisée et lui céder sa place immédiatement, dans la mesure où Yhwh ne veut plus de lui comme prophète.

Yhwh conclut par une déclaration qui rappelle le côté mensonger et prétentieux des propos tenus précédemment par le Tishbite. Alors que celui-ci déclare par deux fois (v. 10 et 14) qu'il est resté seul, Yhwh répond qu'il épargnera sept milliers des fils d'Israël, « ...tous les genoux qui n'ont pas fléchi devant Baal... » (v. 17). Par ces propos, Yhwh dément le prophète en lui révélant quelque chose qu'il ignore : il n'est pas le seul fidèle de Yhwh en Israël.

3.1.4.4 L'appel d'Élisée (v. 19-21)

La dernière scène de cet épisode (v. 19-21) intervient immédiatement après le discours de Yhwh. Élie reste en scène où il est rejoint par Élisée. Le mode narratif est prépondérant ici, le

²⁶⁴ Voir BDB, p. 1065.

²⁶⁵ Dans cette ligne, R. D. NELSON, *First and Second Kings*, p. 127 et 129 ; D. J. WISEMAN, *1 and 2 Kings : An Interpretation and Commentary*, Leicester : Inter-Varsity Press, 1993, p. 173 ; U. SIMON, *Reading Prophetic Narratives*, Translated by Lenn J. Schramm, Bloomington and Indianapolis (IN) : Indiana University Press, 1997, p. 209-10 ; etc.

²⁶⁶ Voir par exemple B. P. ROBINSON, « Elijah at Horeb, ... », p. 528 ; P. J. KISSLING, *Reliable Characters in the Primary History*, p. 123-24 ; H. C. BRICHTO, *Toward a Grammar of Biblical Poetics* : ..., p. 144.

showing se limitant à une seule parole de la part de chaque protagoniste (v. 20b-c), auxquelles on peut ajouter la partie centrale du v. 19.

On notera une ellipse au début de la scène : la narration n'enregistre pas le parcours du prophète jusqu'en Israël. De l'Horeb, le lecteur est directement transporté au champ d'Élisée, en Israël, où se déroule la scène de son appel par Élie. On remarque que les deux premiers ordres de Yhwh n'ont pas été exécutés par le Tishbite²⁶⁷. Élie a donc repris du service puisqu'on le voit en interaction avec Élisée, mais il est indirectement décrit par ce qu'il ne fait pas, comme un prophète qui obéit à sa manière aux ordres de Yhwh. Il ne les conteste pas, mais ne les exécute pas non plus comme il convient.

Et en ce qui concerne l'onction d'Élisée, le Tishbite manifeste, là aussi, beaucoup de liberté dans la façon de procéder. Le lecteur s'attend à ce qu'il lui verse de l'huile sur la tête comme le demande Yhwh (cf. le verbe *māšah*), mais il lui jette plutôt son manteau. On pourrait certes penser que le résultat est le même, comme l'affirme Dharamraj : « Elisha immediately recognizes a call here, for he directly leaves his ploughing, runs after Elijah and requests permission to take leave of his parents properly, after which, he says, he will follow Elijah. Elisha seems quite certain that he has been 'invested' into service by the mantle in a manner that loses none of the weight and burden of an 'anointing.' »²⁶⁸ Cependant, en jetant son manteau sur Élisée plutôt que de l'oindre pour qu'il comprenne qu'il doit le suivre, n'a-t-il pas interprété l'ordre de Yhwh (*wə^ʔet-^ʔēlīšā^C ...timšah lənābī^ʔ taḥtēkā*) dans un des deux sens évoqués ci-dessus, celui qui lui permet de rester en place ? On sait d'ailleurs qu'Élie n'a jamais passé le témoin (ici, le manteau) à Élisée, même pas lors de sa montée au ciel dans la tempête (2 R 2,11-14). Élisée a plutôt ramassé le manteau d'Élie qui était tombé de sur lui, et le narrateur insistera sur ce fait en le mentionnant à deux reprises (2 R 2,13-14).

Avant de se mettre à la suite du Tishbite, Élisée demande à faire ses adieux à ses parents, et Élie répond : « Va, retourne ; que t'ai-je fait ? » (v. 20b). Cette réaction est un peu énigmatique : est-ce un reproche à Élisée, dans l'esprit de la réponse de Jésus au disciple qui lui demande de le laisser prendre congé des gens de sa maison avant de le suivre (cf. Lc 9,61-62), ou

²⁶⁷ C'est Élisée qui va être impliqué dans le choix d'Hazaël comme roi sur Aram (2 R 8,7-15) et c'est un de ses disciples qui confèrera l'onction à Jéhu comme monarque en Israël (2 R 9,1-10).

²⁶⁸ H. DHARAMRAJ, *A Prophet Like Moses ? ...*, p. 150.

une manière de lui dire qu'il est libre de faire ce qu'il veut ? On pourrait même penser que cette réponse est une façon pour Élie de se rétracter, comme s'il n'avait pas envie de faire ce que Yhwh lui a demandé, ou comme s'il le faisait à contrecœur.

Bien qu'il soit difficile de savoir ce que signifie la réponse d'Élie à Élisée, ce dernier l'a probablement comprise comme une invitation à répondre librement à l'appel qui vient de lui être adressé. Il retourne auprès des siens, organise une fête d'au-revoir avant de revenir se mettre au service d'Élie. À la fin de cette scène, Élisée est indirectement caractérisé comme serviteur d'Élie.

CONCLUSION

Cet épisode raconte l'expérience d'Élie fuyant la menace de Jézabel. Gagné par un profond découragement après une journée de marche dans le désert, l'homme de Dieu plonge dans la dépression et demande à mourir. Yhwh s'invite alors sur la scène par le biais d'un messenger et reconforte le Tishbite avec de la nourriture et de l'eau. Motivée au départ par l'avertissement de la reine, la fuite se transforme en un pèlerinage qui conduit l'homme de Dieu à l'Horeb. Là, il expose devant Yhwh les motifs de son découragement, après quoi ce dernier se manifeste à lui dans le « son d'un silence léger ». On s'attend à ce que cette théophanie provoque chez Élie un regard nouveau sur Yhwh et sur la situation qu'il est en train de décrire, mais il reste le même, rabâchant les mêmes plaintes. À cause de cela, Yhwh lui ordonne de retourner sur son chemin, et lui confie trois missions : l'onction d'Hazaël et de Jéhu comme rois respectivement sur Aram et Israël, et celle d'Élisée comme son successeur. Les deux premières missions ne sont pas accomplies, et la troisième ne l'est que partiellement ; en effet, Élie appelle Élisée qui se met à sa suite et le sert, ce qui prouve que le Tishbite n'a pas pris sa retraite.

Le portrait d'Élie qui ressort de cet épisode est celui d'un homme complètement démoralisé et déprimé, que le messenger de Yhwh peine à reconforter, et qui continue à ruminer ses frustrations même après la théophanie dont il est témoin. Cette image contraste profondément avec celle que le lecteur a du Tishbite jusqu'alors. On se demande où est passée la témérité du prophète qui autrefois a affronté le roi (17,1 et 18,17-19), le peuple et les prophètes de Baal (18,21-40). Son comportement dans cet épisode renforce l'idée que son zèle n'était pas au service de Yhwh, mais de son propre ego. Il s'est en effet servi de Yhwh pour tenter d'asseoir son

autorité. On comprend pourquoi, une fois qu'il rencontre de la résistance, il a le sentiment d'avoir échoué et sombre dans le découragement et la dépression.

La caractérisation de Yhwh, par contre, ne change pas de celle des épisodes précédents. Il continue à manifester sa générosité au prophète en veillant à sa subsistance (cf. la nourriture et l'eau apportées par le messager ; v. 5-7) ; de même, il poursuit l'éducation de ce dernier en se manifestant à lui non dans des phénomènes violents (l'ouragan, le tremblement de terre et le feu), mais dans le « son d'un silence léger » (*qôl dāmāmāh daqqāh*), comme pour l'amener à changer sa vision des choses.

L'intervention directe du narrateur dans la caractérisation des personnages est assez rare dans cet épisode. En dehors du passage où il dévoile le sentiment d'Élie (*wayyirā*³ = il eut peur ; cf. v. 3a), les personnages sont indirectement décrits le reste du temps à travers leurs actions et leurs paroles.

3.1.5 Achab enfreint la loi du *ḥērem* (1 R 20,1-43)

Ce troisième épisode du cycle d'Achab est marqué par un changement important dans le thème de la narration. Le récit ne concerne plus la lutte d'Élie contre le culte de Baal, mais raconte deux batailles menées et remportées par Israël contre Aram, ainsi que la condamnation d'Achab par Yhwh pour avoir laissé partir Ben-Hadad, le roi d'Aram, qui s'était livré à lui comme prisonnier de guerre. Ce changement du thème du récit va de pair avec un changement de protagonistes ; Élie qui était jusque-là le principal personnage disparaît de la scène, cédant sa position de premier plan à Achab. Les autres protagonistes sont Ben-Hadad et Yhwh qui intervient à travers des prophètes.

Le v. 1 sert d'introduction au récit et renseigne sur la crise qui déclenche la tension narrative : la capitale d'Israël est assiégée par une impressionnante armée mobilisée par Ben-Hadad, et aucune raison n'est avancée pour justifier cette agression. Le lecteur réalise dès cette entrée en matière que le roi d'Aram n'est pas un roi quelconque ; c'est un roi puissant, à en juger par le nombre de rois qui l'accompagnent (trente-deux), probablement ses vassaux. Le récit se développe ensuite en cinq scènes : négociation entre Ben-Hadad et Achab (v. 2-12) ; première

bataille (v. 13-22) ; concertations dans le camp araméen (v. 23-25) ; deuxième bataille (v. 26-34) ; condamnation d'Achab (v. 35-43).

3.1.5.1 Un dialogue qui tourne mal (v. 2-12)

Cette scène de négociation est presque entièrement rapportée en mode *showing*, ce qui permet au lecteur d'entendre parler les interlocuteurs, comme s'il vivait l'événement en direct. Le dialogue initié par Ben-Hadad se fait par l'entremise des messagers qu'il envoie à Achab. Nul besoin de rappeler que le fait d'envoyer des messagers est un indice de pouvoir. On note d'emblée une certaine arrogance de la part du roi d'Aram dans la mesure où il n'envoie pas des messagers vers son homologue pour négocier quoi que ce soit, mais pour lui communiquer sa décision de l'assujettir (cf. v. 3). L'acte du roi d'Aram ressemble à une provocation et son message est transmis dans un discours direct qui a pour effet de susciter dans l'esprit du lecteur l'image d'une confrontation directe.

Achab réagit à la provocation de manière très courtoise ; non seulement il approuve la déclaration de Ben-Hadad à savoir que tous ses biens (argent et or, femmes et enfants, les bons) sont à lui, mais aussi il le désigne par le titre « mon seigneur le roi » (v. 4). En usant de cette appellation, Achab reconnaît son infériorité vis-à-vis de son agresseur. Le récit ne précise pas pourquoi le roi d'Israël se soumet aussi vite, mais tout porte à croire qu'Achab est conscient de ce que le rapport de force n'est pas en sa faveur. En outre, la suite des événements montre qu'il a compris les propos du roi d'Aram comme une demande de reconnaissance formelle de son statut de vassal ; il ne résistera que par la suite, lorsque la demande de son interlocuteur se fera plus précise et qu'il en comprendra mieux les exigences.

La narration passe sous silence le retour des messagers et la transmission de la réponse d'Achab à leur maître, et replonge sans délai le lecteur dans un deuxième échange entre les messagers de Ben-Hadad et le roi d'Israël. Cette fois, le message dont ils sont porteurs semble différent. Ben-Hadad n'exige pas seulement une reconnaissance de son hégémonie, il veut mettre la main sur tous les biens du roi d'Israël. Pour justifier ce pillage, il insinue qu'Achab n'a pas accédé à sa première demande : « J'ai envoyé te dire : ton argent et ton or et tes femmes et tes enfants, à moi tu (les) donneras » (v. 5). En parlant ainsi, le roi d'Aram est en train de redire à Achab ce qu'il lui a fait dire dans son premier message ; pourtant le lecteur se rend bien compte

que ce n'est pas exactement la même chose. En effet, il y a une ambiguïté dans le v. 3 et Achab l'a compris dans un sens qui n'était pas celui voulu par Ben-Hadad. Alors que le roi d'Aram exigeait tous les biens du fils d'Omri y compris ses proches, ce dernier a retenu qu'il s'agissait pour lui, tout simplement, de reconnaître que Ben-Hadad a un droit de regard sur eux. Le roi d'Aram précise donc ses intentions dans le 2^e message (v. 5), ce qui pousse Achab à résister. Il convoque les anciens du pays, devant qui il manifeste son indignation.

Deux choses sont à remarquer dans l'attitude du roi d'Israël. Premièrement, en demandant l'avis des anciens – et la suite du récit montre qu'il leur obéit –, il donne l'impression d'un roi qui, dans sa manière de gouverner, tient compte de l'avis de son peuple ; mais on se demande si ce comportement ne relève pas du calcul. En effet, si Achab cède à la demande de Ben-Hadad, lui seul paie les conséquences ; s'il résiste, il provoque la guerre. En portant le problème à la connaissance des anciens, il assure ses arrières en cas de conflit²⁶⁹. Deuxièmement, dans la plainte qu'il adresse aux anciens (cf. v. 7), Achab inverse l'ordre des biens réclamés par le roi d'Aram. Ce dernier citait d'abord l'argent et l'or, les femmes et les enfants ensuite ; Achab fait passer d'abord ses femmes et ses enfants avant l'argent et l'or. D'après Walsh, cette différence est révélatrice du système des valeurs des deux rois²⁷⁰ et montre qu'Achab accorde plus d'importance aux personnes qu'aux biens matériels²⁷¹. Cette affirmation basée sur une simple parole du roi nous semble un peu légère. Pour commencer, il est tout à fait normal qu'Achab soit plus soucieux de ses femmes et de ses enfants que de ses biens, car ils représentent l'avenir de la dynastie. Mais peut-on en déduire qu'en général, il accorde plus de valeur aux humains qu'aux biens matériels ? Précédemment, on a vu ce même Achab s'inquiéter pour la survie des animaux alors qu'il n'a rien fait pour sauver les prophètes de Yhwh de la persécution de Jézabel (cf. 18,3-6). Son intérêt pour les humains reste donc très sélectif ; et c'est peut-être dans un but rhétorique qu'il mentionne d'abord les personnes dans sa plainte aux anciens du pays.

Suivant le conseil des anciens et du peuple, Achab renvoie au roi d'Aram une réponse négative. Toutefois, il reste très poli dans son refus, bien qu'ayant compris que Ben-Hadad lui cherche noise. Non seulement il continue à lui attribuer le titre de « seigneur » (cf. *ʿimrû laʿdōnî hammelek* ; v. 9) en se considérant lui-même comme son vassal (cf. *ʿabdākā* ; v. 9), mais aussi, il

²⁶⁹ En ce sens, M. COGAN, *1 Kings*, p. 467.

²⁷⁰ Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 297.

²⁷¹ J. T. WALSH, *Ahab : the construction of a king*, p. 37.

formule délicatement sa réponse : au lieu de conclure par une négation directe du genre $l\ddot{o}^{\text{C}}e^{\text{C}}\acute{e}\acute{s}eh$, ce qui rimerait d'ailleurs avec le $^{\text{C}}e^{\text{C}}\acute{e}\acute{s}eh$ de la préposition précédente, il emploie une tournure plus fine, $l\ddot{o}^{\text{C}}^{\text{C}}\acute{u}kal\ la^{\text{C}}\acute{a}\acute{s}\acute{o}t$ (« je ne peux pas le faire » ou « je ne suis pas capable de le faire »), qui montre qu'il n'a pas envie d'opposer à son agresseur un refus frontal²⁷².

La réaction de Ben-Hadad à cette deuxième réponse d'Achab est une déclaration de guerre (v. 10), prononcée en des termes qui manifestent l'arrogance et l'assurance du locuteur. Face à cela, le roi d'Israël se montre plus déterminé dans sa résistance que par le passé : « ... que celui qui boucle sa ceinture ne se glorifie pas comme celui qui l'enlève » (v. 11). Ces paroles d'Achab résonnent comme un défi à l'adresse de Ben-Hadad. Le roi d'Israël est probablement ragaillardisé par la réponse des anciens et du peuple. Il sait qu'il a désormais le soutien de tout le peuple, quoi qu'il advienne. En outre, il ne peut plus reculer, maintenant que les anciens (et le peuple par leur intermédiaire) lui ont dit de ne pas céder ; alors, il ne tremble plus face à l'arrogance de son adversaire, même lorsque ce dernier lui annonce qu'il dirige une armée capable de ne faire qu'une bouchée de tout Israël. Cette scène se clôt sur l'ordre de Ben-Hadad demandant à ses serviteurs de prendre position contre la ville.

En dehors du *naming* d'Achab comme « roi d'Israël » (v. 2.4.7.11), une description du narrateur qui met en évidence sa dignité de roi, la caractérisation du fils d'Omri est indirecte jusqu'ici. On notera sa courtoisie vis-à-vis de son agresseur, et le fait qu'il tient compte de l'avis des anciens et du peuple après les avoir consultés. Cela lui attire la sympathie du lecteur et donne de lui une image plutôt positive, qui rectifie un peu celle que le lecteur a jusque-là. Ce portrait d'Achab contraste fortement avec l'arrogance de Ben-Hadad, clairement visible dans la manière dont ce dernier communique avec son homologue d'Israël (il ne négocie pas, mais il impose sa volonté), et dans les propos humiliants qu'il tient vis-à-vis de lui.

²⁷² En effet, $l\ddot{o}^{\text{C}}^{\text{C}}e^{\text{C}}\acute{e}\acute{s}eh$ (je ne le ferai pas) induit un manque de volonté, ce qui peut être perçu par Ben-Hadad comme un défi, alors que $l\ddot{o}^{\text{C}}^{\text{C}}\acute{u}kal\ la^{\text{C}}\acute{a}\acute{s}\acute{o}t$ implique une incapacité qui peut être physique, morale ou religieuse, ou qui peut être due à un facteur externe comme la loi ou une autorité. $y\acute{a}k\acute{o}l$ signifie en effet (entre autres sens possibles) « être capable » ou « être en mesure de » ; cf. SOGGIN, art. « $y\acute{a}k\acute{o}l$ », in G. J. BOTTERWECK, e.a. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 6, Grand Rapids (MI) : Eerdmans, 1977, p. 72. Voir aussi DCH, p. 211-12.

3.1.5.2 Première bataille (v. 13-22)

La deuxième scène s'ouvre par un oracle prophétique, qui intervient à point nommé. Le roi d'Aram vient en effet d'entamer les opérations contre Israël, et la mise en évidence de son impressionnante armée ne laisse apparemment à Achab aucune chance de s'en sortir. La tension dramatique est donc très élevée à ce stade où le lecteur, éprouvant sans doute de la sympathie pour le roi d'Israël, pressent néanmoins que la bataille est perdue d'avance et se demande quel va être le sort d'Achab.

Cet oracle est transmis par un prophète anonyme (cf. *nābī^ʿ ehād*). Jusqu'ici, le prophète qu'on a vu à l'œuvre auprès d'Achab, c'est Élie. Le lecteur est donc surpris par l'intervention de ce personnage anonyme, une surprise certainement partagée par Achab dont le point de vue raconté est introduit par la particule *wəhinnēh*. Il est vrai qu'au terme de l'épisode précédent, Élie a reçu l'ordre d'oindre Élisée comme prophète à sa place (19,16b). Mais les choses ne se sont pas passées comme Yhwh l'a demandé, et Élie n'a pas officiellement pris sa retraite, puisqu'il est dit qu'Élisée s'est mis à son service (cf. 19,21c), autrement dit, sous son autorité. Le fait que Yhwh envoie un autre prophète qu'Élie est peut-être signe que le Tishbite a été mis à l'écart, bien qu'il ait fait les choses de manière à se maintenir en fonction. En plus, l'intervention d'un autre prophète dans ce passage est un démenti supplémentaire aux allégations d'Élie, qui prétendait être resté seul (cf. 18,22 ; 19,10.14).

Il y a lieu de se demander si le choix de Yhwh d'envoyer vers Achab un prophète autre qu'Élie n'est pas aussi une façon de donner au monarque la chance d'entendre un autre son de cloche, un autre type d'invitation à la conversion. La méthode d'Élie – des confrontations brutales (17,1 et 18,17-20) et un oracle de malheur (cf. 17,1) – n'était peut-être pas la bonne, puisqu'elle n'a suscité que de l'agressivité chez le roi. Le présent oracle lui est plutôt favorable : « Ainsi parle Yhwh : “as-tu vu toute cette grande foule ? Voici que je la livre en ta main aujourd'hui, et tu sauras que je suis Yhwh” » (v. 13). Si Yhwh veut amener Achab à reconnaître qu'il est Dieu, c'est que le roi d'Israël ne le considère pas encore comme tel, ou bien que sa foi en Yhwh n'est pas assez ferme. L'oracle que relaie le prophète décrit donc le fils d'Omri de manière doublement indirecte comme un roi dont la loyauté à Yhwh est discutable²⁷³. On peut même voir dans cette intervention de Yhwh en faveur d'Achab une perche tendue, une occasion de

²⁷³ Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 300.

conversion offerte à ce dernier. En outre, cette démarche de Yhwh laisse au lecteur l'image d'un Dieu qui ne condamne pas purement et simplement le roi pour son idolâtrie, mais qui cherche à lui faire prendre conscience de son mauvais choix, lui donnant ainsi l'occasion de se convertir.

On remarque dans la suite qu'Achab fait confiance à la parole de Yhwh et s'y montre docile ; ses questions – « Par qui ? » et « Qui préparera le combat ? » (v. 14) – n'impliquent pas le doute, elles visent simplement à obtenir plus de détails sur la tactique militaire à mettre en œuvre. La preuve, c'est qu'une fois ces détails fournis, on le voit procéder personnellement et sans délai à la revue de ses troupes, selon la réponse du prophète. On remarque aussi que la mise en œuvre de la stratégie militaire d'Achab est conforme à ce qu'a indiqué Yhwh, puisque les chefs de districts sortent en premiers vers Ben-Hadad (cf. v. 17).

Nous ne saurions passer sous silence l'ironie dramatique dont le roi d'Aram est victime dans cette scène et que le narrateur crée ingénieusement à travers une présentation simultanée de deux tableaux (cf. v. 16-19). Dans l'un, on voit l'avancée des hommes d'Achab, dans l'autre, Ben-Hadad en train de s'enivrer avec les rois qui l'accompagnent. Si le roi d'Aram assiège Samarie, puis s'enivre, c'est parce qu'il est sûr que son armée est la plus forte et que la victoire ne sera qu'une formalité. Il n'imagine pas un seul instant que l'armée d'Achab va tenter une sortie ; et quand il est informé de ce fait, il répond avec arrogance, demandant qu'on lui ramène les adversaires vivants. Autrement dit, il n'a pas besoin d'user de stratégie pour venir à bout d'Israël. Ce que Ben-Hadad ne sait pas, c'est que Yhwh s'est invité dans le conflit aux côtés d'Achab. Le lecteur, qui a ici un niveau de connaissance supérieur à celui du roi d'Aram, sait combien il se trompe, et voit se profiler dans ce double tableau la défaite des Araméens. Cette défaite ne tarde pas à se produire puisque la narration enregistre immédiatement le déroulement de la bataille qui se passe à la vitesse d'un éclair. En un temps record, Achab et ses hommes mettent en déroute l'immense armée araméenne tandis que le roi est contraint de battre en retraite pour sauver sa peau. Cette victoire aussi rapide que complète est une démonstration de la grande puissance de Yhwh. Avec elle s'accomplit la parole du prophète au v. 13. Et d'après cette même parole, cette victoire écrasante est censée être un signe pour Achab. Mais le roi d'Israël saura-t-il en tirer la conséquence qui s'impose ? Autrement dit, va-t-il reconnaître que Yhwh est Dieu comme le stipulait l'oracle transmis par le prophète (v. 13) et lui rester fidèle ?

Malgré la victoire, Israël et son roi ne sont pas à l'abri des ennuis, car Ben-Hadad s'est enfui. La narration enregistre immédiatement une autre intervention du même prophète qui, plus tôt, a annoncé la victoire. Il informe le roi d'Israël d'une prochaine attaque de Ben-Hadad, tout en l'exhortant à bien se préparer à cet effet. Le suspense est donc relancé de manière inattendue à l'issue de cette scène.

3.1.5.3 Concertation dans le camp araméen (v. 23-25)

Les v. 23-25 rapportent une concertation dans le camp des Araméens. L'initiative vient des serviteurs de Ben-Hadad, qui lui expliquent les raisons de leur défaite et lui prodiguent des conseils pour la prochaine campagne. Ce qui retient l'attention ici, c'est surtout l'image que les serviteurs du roi d'Aram ont de Yhwh : « Leur Dieu est un dieu de montagnes, c'est pourquoi ils ont été plus forts que nous » (v. 23), disent-ils. Les Araméens reconnaissent ainsi que la victoire d'Israël vient de Yhwh. Mais en même temps ils considèrent que la sphère de son pouvoir est limitée, qu'il n'est compétent qu'en région montagneuse. À deux reprises, ils confient à leur maître que la victoire leur sera sûrement acquise s'ils affrontent Israël dans la plaine (cf. v. 23c et 25b). Le narrateur précise que Ben-Hadad écoute ses serviteurs et fait ce qu'ils lui disent. L'ironie contre Ben-Hadad et ses serviteurs se prolonge ici ; ils sont toujours aussi sûrs d'eux, même après une défaite. Et puisque leur façon de voir Yhwh n'est pas fondée, le lecteur pressent qu'ils vont essuyer une autre défaite.

3.1.5.4 Seconde bataille (v. 26-34)

La nouvelle scène qui commence au v. 26 se déploie en quatre temps : les préparatifs de la bataille, une intervention prophétique, la bataille proprement dite et les négociations entre le roi d'Israël et le roi d'Aram.

Les préparatifs pour cette deuxième bataille entre Israël et Aram montrent combien l'enjeu est important pour Ben-Hadad, qui a essuyé précédemment une cuisante défaite. Il passe en revue toute la population et pas seulement l'armée ; ses prétentions sont visiblement plus élevées, puisqu'il ne s'attaque plus uniquement à Samarie, mais à tout Israël. Les fils d'Israël sont eux aussi passés en revue, et ils marchent contre les Araméens. Cette fois, il n'est plus question de dialogue entre les belligérants. En outre, l'armée d'Israël est plus décidée ici ; entre le

moment où Ben-Hadad monte à Apheq pour combattre et celui où les fils d'Israël vont à leur rencontre, il n'y a aucun délai comme le montre la syntaxe du v. 27a (*wə* + verbes au parfait) qui met en évidence la simultanéité entre les actes posés par Ben-Hadad (cf. v. 26) et ceux du camp israélite. Cependant, la disproportion entre les armées rivales est fortement soulignée : « Les fils d'Israël campèrent en face d'eux comme deux petits troupeaux de chèvres tandis que les Araméens remplissaient le pays » (v. 27b). Le terme hébreu *ḥāsīpē*, rendu ici par « petits troupeaux », vient de *ḥśp* qui signifie être nu, dépouillé, exposé, etc²⁷⁴. Ainsi, en face des Araméens qui remplissent le pays, les fils d'Israël sont comme nus, exposés, et donc vulnérables²⁷⁵. L'intervention de « l'homme de Dieu », qui annonce la défaite des Araméens (v. 28) fait comprendre qu'en insistant sur le déséquilibre entre les deux armées, le narrateur entend mettre en évidence la puissance spectaculaire de Yhwh, à qui Israël devra sa victoire. En effet, l'annonce de « l'homme de Dieu » stipule que Yhwh interviendra aux côtés d'Achab et de son armée contre les Araméens, parce que ces derniers ont sous-estimé la portée de son pouvoir. Une fois de plus, ce n'est pas en vertu des mérites ou de la fidélité d'Achab que Yhwh intervient en sa faveur dans ce combat ; le Dieu d'Israël veut défendre son honneur face aux Araméens, contre ce qu'il considère comme un affront. En plus, la défaite annoncée des Araméens vise un autre objectif : faire savoir à Israël que Yhwh est Dieu. On notera ici le passage de la 2^e personne du singulier à la 2^e du pluriel : « ... je livrerai toute cette grande foule en ta main, et vous saurez que je suis Yhwh » (v. 28). Ainsi, le message s'adresse directement à Achab qui, le premier, est invité à tirer les conséquences de sa victoire sur Aram en professant sa foi à Yhwh (cf. v. 13) ; mais à travers lui, il s'adresse à tous les fils d'Israël.

La bataille proprement dite est déclenchée après sept jours d'attente, une durée qui contraste avec l'unique jour du combat. Comme la première fois, les fils d'Israël battent les Araméens sans difficulté ; cent mille fantassins sont frappés en un seul jour, et le mur de la ville s'écroule sur vingt-sept mille autres. L'écroulement de la muraille à Apheq rappelle au lecteur un événement similaire dans le livre de Josué – l'événement est annoncé en Jos 6,5, et se réalise en 6,20 –, lorsque le rempart de la ville de Jéricho s'écroule et que le peuple d'Israël s'empare de cette ville. La puissance spectaculaire de Yhwh à l'œuvre lors de l'événement de Jéricho se

²⁷⁴ Cf. BDB, p. 362.

²⁷⁵ Cf. H. C. BRICHTO, *Toward a Grammar of Biblical Poetics*, p. 173.

manifeste de nouveau ici, à Apheq²⁷⁶. Le récit de la bataille se termine en enregistrant la fuite de Ben-Hadad, mais en précisant qu'il erre de chambre en chambre. Avec ce détail, le lecteur se demande quel va être le sort du roi d'Aram. Réussira-t-il à se cacher dans une ville assiégée ?

À l'issue de la bataille, le narrateur rapporte une scène de négociation entre Achab et Ben-Hadad (v. 31-34). Elle est encadrée, d'une part, par un conseil des serviteurs du roi d'Aram à leur maître (v. 31b) sur la base d'une information qu'ils détiennent (v. 31a) et d'un espoir qui les habite (v. 31c), et d'autre part, par la réalisation de cet espoir (v. 34b). Au début de la scène, Achab est caractérisé de manière doublement indirecte – par les serviteurs de Ben-Hadad – comme un roi « bon » (cf. *ḥesed*²⁷⁷), et les propos des serviteurs du roi araméen sont confirmés à la fin quand le roi d'Israël laisse partir Ben-Hadad.

Reprenons les événements dans l'ordre chronologique. Les serviteurs de Ben-Hadad lui suggèrent d'aller vers Achab avec des sacs aux reins et des cordes à leurs têtes, dans l'espoir qu'il épargnera leur vie, car ils ont appris que les rois d'Israël sont « des rois de bonté » (*malkê ḥesed*). Arrivés devant Achab, ils ont à peine achevé de formuler leur requête en faveur de leur maître, que le roi d'Israël traite ce dernier de « frère »²⁷⁸ (cf. *ʾāḥî ḥûʾ* ; v. 32), alors même que les serviteurs du roi d'Aram le présentaient comme « serviteur d'Achab » (cf. *ʿabdākā ben-ḥāḏād*), c'est-à-dire son sujet, à cause de la défaite qu'il vient de subir²⁷⁹, et alors que leur accoutrement (des sacs à leurs reins et des cordes à leurs têtes)²⁸⁰ manifeste leur attitude de pénitents en quête de pardon. En désignant Ben-Hadad comme « frère », Achab refuse de le traiter comme un vassal, ce qui serait une manière de lui rendre pour ainsi dire la monnaie de sa pièce : on se souvient en effet que c'est de cette façon que le roi d'Aram considérait son homologue d'Israël au début du récit, avant sa double défaite. En faisant monter Ben-Hadad sur son char, Achab concrétise et rend visible la reconnaissance d'égalité qu'il vient d'exprimer. En outre, l'emploi du terme « frère » montre que le roi d'Israël a désormais davantage d'estime en sa propre personne ; il ne se considère plus comme serviteur de Ben-Hadad (cf. v. 9), mais comme son égal. Le

²⁷⁶ Cf. H.-P. GINA, *1-2 Kings*, p. 200. Voir aussi R. D. NELSON, *First and Second Kings*, p. 134.

²⁷⁷ Le terme signifie bonté, clémence, miséricorde, affection ; cf. HALOT, p. 336-37 ; BDB, p. 338 [1-3].

²⁷⁸ Le mot « frère », comme en 1 R 9,13, doit être compris ici comme un terme diplomatique employé entre des personnes de même statut. Cf. M. COGAN, *1 Kings*, p. 468.

²⁷⁹ Cf. H. C. BRICHTO, *Toward a Grammar of Biblical Poetics*, p. 173.

²⁸⁰ Ceindre les reins de sacs est dans l'AT un rite de douleur et de pénitence (cf. Gn 37,34 ; 1 R 21,27 ; 1 S 22,12 ; Jr 48,37 ; Ez 27,31 ; Am 8,10 ; Jon 3,8 ; etc.) ; au moyen de ce rite, les pénitents, qui reconnaissent leur faute, demandent pardon à Dieu.

comportement du roi d'Israël le caractérise donc indirectement non seulement comme un roi humble, qui malgré sa victoire ne se considère pas supérieur à son adversaire, mais aussi, comme un roi clément qui, bien qu'ayant subi des agressions répétées de la part de Ben-Hadad, ne cherche pas à l'humilier à son tour.

Cette scène se termine par une alliance entre les deux rois. Ben Hadad s'engage en premier, sans toutefois parler d'alliance : « Les villes qu'avait prises mon père à ton père, je les rends ; et des rues commerciales tu établiras pour toi dans Damas, comme (en) avait établi mon père à Samarie » (v. 34a). On apprend ainsi que les deux nations n'en sont pas à leur premier conflit et que des villes ont même été prises à Israël. Non seulement celles-ci seront restituées à Achab, mais il pourra établir des rues commerciales (*ḥûṣôṭ*)²⁸¹ dans la capitale araméenne. Tout ceci n'est pour l'instant qu'une proposition, mais elle semble très alléchante pour le roi d'Israël qui s'empresse d'y répondre : « Et moi, avec une alliance je te renverrai » (v. 34b). Ces propos ne sont pas introduits par le narrateur comme c'est habituellement le cas lorsqu'un dialogue est rapporté, ce qui accentue l'impression que la réaction d'Achab est immédiate. De plus, il ne propose pas l'alliance à Ben-Hadad ; ses propos ne laissent pas entendre qu'il attend l'avis de son interlocuteur. Il lui promet qu'il le laissera partir sur une alliance, et le narrateur rapporte immédiatement l'exécution de cette promesse. Aucun délai ne sépare la promesse de son exécution.

Le lecteur se pose cependant des questions quant à la légitimité du geste d'Achab ; on a vu que les deux victoires remportées successivement contre Aram n'étaient pas le fait d'un mérite personnel, mais provenaient de Yhwh. Ce dernier a même précisé avant la bataille d'Apheq qu'il livrerait les Araméens à la main d'Achab pour venger l'affront qu'ils lui ont fait. Achab n'est dès lors qu'un lieutenant de Yhwh, un instrument de sa vengeance. De quel droit peut-il maintenant négocier librement avec Ben-Hadad qui est prisonnier de guerre, et de surcroît le relâcher ?

Dans la scène que nous venons de parcourir, la situation qui prévalait au début est complètement renversée : au départ, le rapport de force est en faveur de Ben-Hadad, et c'est lui qui dicte sa loi ; à la fin, c'est Achab qui tient la position dominante. À ce sujet, Walsh note une

²⁸¹ Comme préposition, le terme *ḥûṣ* signifie extérieur (d'une maison, chambre, tente, mais aussi extérieur de la ville et même du pays) ; mais en tant que nom, il renvoie à un espace ouvert ou à la rue. Cf. BDB, p.299-300 ; *DCH*, p. 175. Dans le contexte de 1 R 20,34, le mot renvoie à des rues commerciales.

ironie dans la façon de relater le geste du roi d'Israël au v. 33 : *wayya^Cālēhū^C al-hammerkābāh* (« ... et il le fit monter sur le char »). Ce même verbe ^Clh, en effet, est employé au v. 1 et au v. 26 pour décrire l'arrivée de Ben-Hadad et de ses troupes contre Samarie et Apheq en vue de combats qu'il perd à chaque fois. Ainsi, alors que le roi d'Aram monte par deux fois (cf. ^Clh au qal) en vue de soumettre Achab à son pouvoir et échoue, à la fin, Achab le fait monter (cf. ^Clh au hiphil = forme causative) sur le char ; ce qui pour Walsh est une façon de le faire passer de la soumission à l'égalité²⁸². En plus, acculé et menacé au début du récit, Achab se soumettait à son agresseur en l'appelant « mon seigneur le roi » (v. 4), en lui concédant un droit de regard sur ses biens et en restant courtois dans son adresse ; à la fin, c'est Ben-Hadad qui est le suppliant et qui remet des biens à Achab.

À ce stade, le portrait d'Achab qui émerge du récit est mitigé. Il y a tout d'abord un portrait positif, construit au moyen de diverses techniques narratives.

D'abord le *naming*. Dans la section du récit que nous avons étudiée jusqu'ici (20,1-34), Achab est la plupart du temps désigné en référence à sa fonction de roi ; le narrateur le nomme 7 fois « roi d'Israël » (v. 4.7.11.21.22.28.31.32), 2 fois « Achab roi d'Israël » (v. 2 et 13), et une seule fois par son nom uniquement (v. 14). Remarquons au passage que depuis le début de son cycle, c'est seulement ici qu'Achab est appelé « roi d'Israël ». Ce titre, régulièrement employé par le narrateur et repris une fois par les serviteurs de Ben-Hadad (v. 31), confère de l'honneur au 7^e roi d'Israël et témoigne du respect qui lui est dû, contrairement à son simple nom, ou même à l'appellation « Achab fils d'Omri » par laquelle il est introduit au tout début de son histoire (cf. 16,29-30).

Ensuite, les bons rapports d'Achab avec le prophète de Yhwh²⁸³. Le roi d'Israël est approché à trois reprises par celui-ci, soit pour lui délivrer un oracle (v. 13 et 28), soit pour lui prodiguer des conseils (v. 22). Achab se montre réceptif, et cela se manifeste dans son dialogue avec le prophète (v. 13-14) et par la mise en pratique des conseils qu'il lui donne. Rappelons que

²⁸² Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 309.

²⁸³ Notons que, la 3^e fois, il est appelé « homme de Dieu » et non « prophète ». Dans le livre des Rois, ces deux titres renvoient à la même fonction, et sont souvent attribués à une même personne. Ainsi, Élie est désigné « homme de Dieu » par la veuve de Sarepta (17,18), et dans la scène du mont Carmel, il est désigné 2 fois comme prophète (par lui-même [18,22] et par le narrateur [18,36]) ; de même, Élisée est tantôt appelé « prophète » (2 R 5,3.13) et tantôt « homme de Dieu » (2 R 5,8.14.20).

le roi d'Israël n'a jamais manifesté le même accueil vis-à-vis d'Élie dans le passé ; avec lui, nous l'avons noté, il était toujours agressif et leurs rapports étaient constamment tendus.

Il y a enfin le comportement du roi d'Israël, mis en évidence par contraste avec l'attitude du roi d'Aram. Ce dernier est arrogant, prétentieux et sûr de lui, alors qu'Achab est humble, courtois et prudent. Les menaces du roi d'Aram contre Achab et ses serviteurs (v. 5-6 et v.10) révèlent qu'il est sans pitié, alors qu'Achab fera preuve de clémence envers lui.

Ce portrait positif d'Achab corrige un peu l'image négative que le lecteur a eue de lui jusqu'ici. Cependant, il ne le blanchit pas du péché d'idolâtrie dont il est accusé dès le départ (16,30-33). Remarquons d'ailleurs que rien dans la narration ne permet de dire que le roi d'Israël a tiré les conséquences indiquées par le prophète – « et tu sauras [et vous saurez] que je suis Yhwh » (v. 13 et 28) – chaque fois qu'il lui a annoncé la victoire contre les Araméens. L'alliance qu'il conclut en faveur de Ben-Hadad et la liberté qu'il lui accorde prouvent plutôt le contraire. La tension narrative subsiste donc à ce stade du récit où on aurait pu s'attendre à un épilogue, car ce qui ressemble à un dénouement sur le plan d'une intrigue de guerre – la fin du conflit concrétisée par l'alliance entre les deux rois – n'en est pas un. Achab ayant laissé partir Ben-Hadad sur la base d'une alliance alors que ce dernier a été fait prisonnier suite à un combat mené par Yhwh lui-même, le lecteur se demande si Yhwh va rester indifférent.

3.1.5.5 Condamnation d'Achab (v. 35-43)

Les v. 35-43 constituent la dernière scène de cet épisode. Trois nouveaux personnages, dont deux sont clairement présentés comme des fils de prophètes, interviennent au début de la scène ; leur interaction ne laisse entrevoir au départ aucun rapport avec ce qui s'est passé jusque-là. Mais les choses commencent à s'éclaircir au v. 38 lorsqu'il est dit que l'un d'entre eux, qui a réussi à se faire blesser par un de ses amis, se déguise et s'en va attendre le roi sur le chemin. Le lecteur pressent à partir de là que ce qui va se passer a un rapport avec le roi d'Israël, qu'on a vu à l'œuvre dans la scène précédente. Au passage du roi, le prophète l'aborde pour lui soumettre un cas requérant son avis.

L'histoire racontée au roi est celle de son interlocuteur, soldat de son état, qui a laissé s'échapper un prisonnier de guerre confié à sa garde – on perçoit immédiatement qu'il s'agit

d'une fiction. Il précise qu'il a été averti du fait que si le prisonnier venait à s'échapper, il le remplacerait par sa propre personne. À ce stade, on note déjà la technique de mise en abyme²⁸⁴ utilisée par le narrateur, qui permet au lecteur de comprendre avant le roi ce qui se passe. Le prophète raconte à Achab une histoire qui est le reflet miniaturisé de ce qui se déroule à grande échelle, dans le macro-récit. À l'issue de la deuxième bataille contre Aram, Achab a laissé s'en aller Ben-Hadad qui s'est livré, mieux, qui lui a été livré comme prisonnier de guerre. En effet, plusieurs éléments invitent à déduire que Ben-Hadad n'était pas le prisonnier d'Achab, mais qu'il a été confié à sa garde par Yhwh. Le premier, c'est le fait qu'Achab n'a pas personnellement capturé son adversaire ; ce dernier s'est lui-même rendu, alors que le roi d'Israël le croyait mort. Achab n'a donc fourni aucun effort personnel pour mettre la main sur le roi d'Aram comme c'est aussi le cas pour le soldat de la fiction. Le deuxième élément, qui éclaire d'ailleurs le premier, c'est qu'avant la bataille d'Apheq, Yhwh a tenu à préciser à Achab la raison de son intervention dans le combat : c'est d'abord pour réparer l'affront des Araméens qui ont osé le traiter comme un dieu dont le pouvoir se limite aux montagnes (cf. v. 28) ; et c'est ensuite pour qu'Achab et les fils d'Israël sachent qu'il est Dieu. Le plus important pour Yhwh lors de ce deuxième combat contre les Araméens n'est donc pas la victoire d'Achab, mais l'échec de Ben-Hadad. Il est clair, à partir de ce moment, que le combat à Apheq n'oppose pas Achab et Ben-Hadad, mais Yhwh et les Araméens. S'il y a donc un prisonnier de guerre araméen à l'issue du combat, il ne peut être que le prisonnier de Yhwh, et non celui d'Achab.

Après avoir exposé au roi le cas qui le préoccupe, le « soldat » sollicite son avis. Achab s'est précédemment montré clément vis-à-vis d'un prisonnier de guerre ; le fait qu'un soldat ait laissé s'échapper un autre prisonnier parce qu'il était occupé ailleurs ne devrait donc pas lui poser de problème. Et pourtant, sa réponse à cet homme est lapidaire : « Ainsi ta sentence, toi tu as décidé » (v. 40b). Au moment où il prononce ces paroles, Achab n'est pas conscient d'être en train de prononcer son propre jugement, au contraire du lecteur qui connaît l'identité du « soldat » et aura compris sa stratégie vis-à-vis d'Achab ; c'est ce qui produit l'ironie dramatique

²⁸⁴ L'expression est empruntée à A. Gide, qui a ainsi baptisé un procédé de retour de l'œuvre sur elle-même. Voici comment il en parle : « J'aime assez qu'en une œuvre d'art on retrouve ainsi transposé, à l'échelle des personnages, le sujet même de cette œuvre. Rien ne l'éclaire mieux et n'établit plus sûrement toutes les proportions de l'ensemble ». A. GIDE, *Œuvres complètes*, Éd. augm. de textes inédits établie par L. Martin-Chauffier. 1, Journal, 1^{er}-2^e cahiers ; Paris : Gallimard, 1932, p. 511.

dont le roi d'Israël est victime. Son interlocuteur s'empresse donc de le ramener à la réalité ; il dévoile sa véritable identité et délivre à Achab un jugement de condamnation : « Ainsi parle Yhwh, 'parce que tu as laissé échapper de ta main l'homme que j'avais voué à l'anathème, ta vie sera pour sa vie, et ton peuple pour son peuple' » (v. 42).

D'après ces paroles, Ben-Hadad est considéré par Yhwh comme *hērem*, un terme qui désigne ce qui est voué à la destruction²⁸⁵. Le cas du roi d'Aram correspond en effet à celui dont parle Yhwh en Dt 20,10-15, lorsqu'il évoque la conduite de la guerre :

Et quand Yhwh ton Dieu l'aura livrée entre tes mains [la ville qui aura refusé de faire la paix; cf. Dt 20,10-12], tu frapperas tout mâle au tranchant de l'épée. Seulement, les femmes et les enfants et les bêtes et tout ce qui sera dans la ville, tout son cadavre, tu prendras comme butin pour toi, et tu mangeras le cadavre de tes ennemis que t'a donné Yhwh ton Dieu. Ainsi feras-tu pour toutes les villes très éloignées de toi, qui ne sont pas parmi les villes de ces nations-ci (Dt 20,13-15).

Ben-Hadad aurait donc dû être mis à mort par Achab, suivant ces prescriptions de Yhwh. Au lieu de cela, le roi d'Israël a plutôt agi de sa propre initiative, en négociant un traité avec le prisonnier de Yhwh, et cette désobéissance ne peut rester impunie.

La réaction du roi d'Israël, enregistrée en mode *telling*, constitue l'épilogue de cet épisode. Sans rien répondre à la condamnation prophétique, il s'en retourne à Samarie ; cependant, à travers une caractérisation directe, le narrateur dévoile le sentiment qui l'habite : il est sombre et irrité (*sar wəzā^Cēp*). Ce n'est pas la première fois qu'un prophète s'oppose à un roi au sujet de son crime et prononce sa condamnation ; on l'a vu avec Nathan et David (2 S 12,1-13), et là, après le jugement de Yhwh prononcé par le prophète, David a immédiatement reconnu sa faute. Loin d'adopter une même attitude d'humilité, Achab se montre plutôt irrité, signe que le

²⁸⁵ Cf. *DCH*, p. 319 ; *BDB*, p. 356. Le mot apparaît dans l'AT avec divers sens : il se réfère parfois à un vœu par lequel on consacre un bien à Dieu (Lv 27,21-28) ; le bien ainsi voué devient propriété du prêtre (Lv 27,21 ; le Nb 18,14 ; Ez 44,29). Le *hērem* désigne aussi une sanction infligée par Dieu, et sa première cause est l'idolâtrie (Ex 22,19 ; Dt 13,13-19) ; mais le *hērem* comme sanction s'applique à d'autres cas de culpabilité comme le mariage avec une femme étrangère (Esd 10,8) ou encore l'absence de généalogie chez les prêtres (Esd 2,62-63). Cf. D. BACH, art. « Anathème », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 3^e édition revue et augmentée, Turnhout : Brepols, 2002, p. 56-57. Chez le deutéronomiste, le terme *hērem* est surtout employé dans le contexte de la guerre d'occupation de Canaan, où il est appliqué aux peuples qui habitent la terre et qui doivent être systématiquement exterminés sur ordre de Yhwh (Dt 7 ; 20,17 ; Jos 10,40 ; 11,12.15.20). Mais cette extermination se limite aux êtres humains, tandis que les biens et les animaux sont épargnés. Cf. F. GANGLOFF, « Joshua 6 : Holy War of Extermination by Divine Command (*Herem*) ? », in *ThR* 25 (2004), p. 16.

jugement prononcé contre lui le trouble. C'est donc sur une note de tension que s'achève le récit. Le lecteur reste en suspens quant à ce qu'il adviendra d'Achab suite à cette condamnation.

CONCLUSION

Le récit de 1 R 20 se présente sous la forme d'un diptyque, dont les deux parties entretiennent une certaine tension tant du point de vue de la structure que du contenu. La première partie (v. 2-34), qui relate deux campagnes militaires entre l'armée d'Aram et celle d'Israël, présente une structure unifiée avec une symétrie clairement marquée entre les récits des deux campagnes (v. 2-21 et v. 26-34). À ses extrémités, elle est encadrée par deux scènes de dialogue entre Ben-Hadad et Achab (v. 2-12 et v. 31-34) ; deux batailles ont lieu, respectivement à l'issue de la première série de dialogues qui débouche sur une déclaration de guerre, et juste avant la seconde (v. 13-22 et v. 26-30). Au centre, entre les deux batailles, se trouve une scène de concertation dans le camp Araméen (v. 23-25). Quant à la deuxième partie (v. 35-43), c'est une scène isolée qui, au départ, semble n'entretenir aucun lien littéraire ou thématique avec la première. Mais au fur et à mesure qu'elle se déroule, le lecteur se rend compte qu'il s'agit bel et bien de la suite de l'histoire racontée dans la première partie du récit. Seulement, en émerge une image d'Achab assez antithétique à celle qui ressort de ce qui précède.

En effet, dans la première séquence, le narrateur construit un portrait d'Achab positif dans l'ensemble, en se servant de Ben-Hadad comme repoussoir. À maintes reprises, il est directement caractérisé comme « roi d'Israël », ce qui témoigne de l'honneur qui lui revient. Mais c'est surtout de manière indirecte que le personnage d'Achab est campé aux yeux du lecteur : il se montre respectueux vis-à-vis de son adversaire à qui il est même soumis dans un premier temps ; c'est aussi un roi à l'écoute de son peuple, un roi qui suit de manière scrupuleuse les conseils du prophète de Yhwh au sujet de la guerre. Achab est même caractérisé de manière doublement indirecte comme un roi bon, et cela se vérifie par sa clémence vis-à-vis de son agresseur au terme des négociations qui suivent la bataille d'Apheq. Cependant, la seconde partie du récit discrédite cette image positive en faisant de lui un roi désobéissant à Yhwh. En renvoyant Ben-Hadad en liberté, il pèche gravement contre le code de la guerre, qui stipule que tous les mâles des villes très éloignées qui s'opposent à Israël doivent être mis à mort (cf. Dt 20,10-15).

Une lecture superficielle du récit peut donner à penser qu'Achab ignore le fait que Ben-Hadad soit *ḥērem*. En effet, cela n'est clairement dit nulle part dans le récit, jusqu'au moment où le prophète en parle (v. 42). Pourtant, le roi d'Israël n'a pas raison de l'ignorer. Il est évident dès le v. 13, et davantage au v. 28, que ces batailles menées et remportées contre Aram ne sont pas ordinaires ; du moment où Yhwh s'y invite et prend les choses en main, Achab devient un simple lieutenant et est tenu par les lois de la guerre.

Mais le problème, ici, c'est qu'Achab fonctionne dans un registre différent. Il se montre réceptif et même obéissant vis-à-vis du prophète qui lui annonce la victoire et lui prodigue des conseils sur la conduite de la guerre ; mais la suite du récit révèle les limites de cette obéissance ou mieux, dévoile les motivations cachées derrière son apparente obéissance. Lui qui était menacé par le roi d'Aram qui voulait lui imposer la vassalité, il se retrouve après sa victoire à désigner ce dernier par le terme « frère » et à lui imposer à un traité de vassalité basé sur des intérêts économiques. On comprend dès lors que sa docilité à la parole du prophète n'était pas motivée par le désir de se convertir, mais probablement, par le fait qu'il était en position de faiblesse par rapport à l'ennemi et avait besoin du soutien de Yhwh. Une fois la menace passée, il n'a plus tenu compte des paroles du prophète.

3.1.6 Abus de pouvoir et justice de Dieu (21,1-29)

Le roi Achab est de nouveau au cœur de l'intrigue de cet épisode qui raconte comment il provoque la mort de Naboth en vue de prendre son vignoble, et comment Yhwh intervient par l'intermédiaire d'Élie le Tishbite pour condamner le roi et sa famille. Le récit comprend deux séquences narratives.

La première (v. 1-16) rapporte les péripéties menant à la mort de Naboth et a comme protagonistes Achab, Naboth et Jézabel, les anciens et les notables, ainsi que des vauriens. On note la présence du peuple dans le cadre du procès de Naboth, mais son rôle se limite à celui de figurant.

La deuxième séquence (v. 17-29) constitue un rebondissement ; elle raconte la condamnation d'Achab, sa réaction suite à cette condamnation et la révision de sa peine par Yhwh. Les personnages qui y interviennent sont Yhwh, Élie et Achab.

Le plan global du récit se présente comme suit :

- v. 1 : Introduction narrative
- v. 2-4 : Dialogue entre Achab et Naboth au sujet du vignoble
- v. 5-7 : Jézabel promet à Achab le vignoble de Naboth
- v. 8-14 : Procès et meurtre de Naboth à l'instigation de Jézabel
- v. 15-16 : Invité par Jézabel, Achab s'en va prendre possession du vignoble
- v. 17-19 : Yhwh mandate Élie pour condamner Achab
- v. 20-24 : Confrontation et condamnation d'Achab par Élie
- v. 25-26 : Commentaire du narrateur
- v. 27-29 : Réaction d'Achab et révision de son châtiment par Yhwh

Relisons à présent ces événements dans l'ordre chronologique, avec une attention à la façon dont les personnages sont campés aux yeux du lecteur, et en soulignant au passage les diverses techniques de caractérisation employées.

Une introduction narrative (v. 1) présente Naboth et Achab, les deux personnages qui interviennent dans la première scène. La différence de statut entre les deux est d'emblée soulignée par le narrateur : le premier est un Yizréélite qui réside à Yizréel, et il est dit qu'il possède un vignoble. Le second est présenté comme le roi de Samarie et propriétaire d'un palais. Avec ces informations, le lecteur est conditionné pour lire le dialogue qui suit, non comme prenant place entre deux personnes de même rang social, mais entre un simple propriétaire et le roi de Samarie.

La caractérisation directe d'Achab comme roi de Samarie contient une touche de critique. Ce titre n'apparaît que deux fois dans l'AT (ici et en 2 R 1,3 où il désigne Ochozias, le fils d'Achab). Habituellement, c'est par le titre « roi d'Israël » que les souverains du nord sont désignés. L'emploi du titre « roi de Samarie » attire l'attention sur le lien privilégié qu'entretient le roi avec cette capitale de création récente²⁸⁶, plutôt qu'avec Israël comme nation. Et lorsqu'on

²⁸⁶ C'est Omri, le père d'Achab qui a créé cette ville et y a transféré la capitale du royaume d'Israël, précédemment située à Tirça. cf. 1 R 16,24.

se rappelle qu'Achab y a bâti un temple pour Baal, l'évocation de son lien avec cette ville peut signifier ses distances d'avec la tradition yahviste, ou plutôt son attachement au culte de Baal²⁸⁷.

3.1.6.1 Une négociation infructueuse (v. 2-4)

Nous avons noté la différence de statut social entre Achab et Naboth ; une chose les rapproche néanmoins : c'est la proximité de leurs propriétés. La vigne de Naboth est à côté du palais royal. Achab y voit une opportunité d'élargir son domaine, d'où son offre qui introduit la première scène : « Donne-moi²⁸⁸ ton vignoble, qu'il devienne pour moi un jardin potager, car il est proche, à côté de ma maison, et je te donnerai à sa place un vignoble meilleur que lui ; si cela est bon à tes yeux, je te donnerai de l'argent en prix de celui-ci » (v. 2). Non seulement l'offre est alléchante dans la mesure où la contrepartie proposée par le roi – que ce soit un autre vignoble ou l'argent correspondant – a une valeur supérieure à celle de la propriété de l'Yizréélite, mais aussi, elle est appuyée par une justification²⁸⁹. Mais Naboth ne voit pas les choses de la même manière et s'en explique : « Profanation pour moi, par Yhwh, de donner à toi l'héritage de mes pères ! » (v. 3). En d'autres mots, il considère que ce serait offenser Yhwh que d'aliéner un bien reçu de ses ancêtres comme héritage. En effet, selon la Torah, la terre appartient à Dieu ; chaque famille a reçu en don une portion qui constitue son héritage, et chaque Israélite doit rester attaché au patrimoine de la tribu de ses ancêtres (cf. Lv 25,23-28; Nb 36,7-9). Le roi ignore-t-il cette loi ? N'est-il pas censé avoir une copie de la loi avec lui et la lire chaque jour de sa vie ? (cf. Dt 17,18-19). De ce dialogue, se dégage une caractérisation indirecte des deux hommes au sujet de leur conception de la propriété foncière : pour Naboth, la terre est un don de Dieu que l'on ne peut

²⁸⁷ Cf. J. T. WALSH, *Ahab : The Construction of A King*, p. 48.

²⁸⁸ Le verbe *nṭn* (donner) revient 10 fois dans ce récit, avec des emplois différents. Son sens premier, généralement le plus fréquent, est « donner » (voir *DCH*, p. 786 [1a]), c'est-à-dire céder gratuitement la propriété d'une chose. Mais le verbe est aussi utilisé au sens de « payer le prix de quelque chose » (voir *DCH*, p. 786 [1i]), ou encore de « vendre » (voir *BDB*, p. 679 ; *DCH*, p. 786 [1g]), qui consiste à échanger un bien contre de l'argent. Ainsi, lorsqu'Achab dit à Naboth : « Donne-moi ton vignoble, ...et je te donnerai à sa place un vignoble meilleur ; si cela est bon à tes yeux, je te donnerai de l'argent en prix de celui-ci » (v. 2), il est en train de solliciter soit un échange de vignobles, soit l'achat pur et simple de la propriété de l'Yizréélite. Mais lorsque Jézabel dit au roi : « Je te donnerai le vignoble de Naboth l'Yizréélite » (v. 7), on comprend bien qu'il s'agit cette fois d'un don gratuit, le verbe ayant retrouvé son sens premier.

²⁸⁹ Achab veut transformer le vignoble en un jardin potager. Certains commentateurs voient dans ce projet le symbole d'un désir plus profond. En effet, le seul autre passage où l'expression *ḡan-yārāq* (jardin potager) est employée c'est Dt 11,10, où un contraste est établi entre l'Égypte, un jardin potager qui requiert les soins des humains, et la terre promise, entretenue par Yhwh. On sait, en outre, qu'Israël est parfois présenté dans l'AT comme la vigne (*kerem*) de Yhwh. Vouloir faire de la vigne de Naboth un jardin potager peut dès lors résonner comme le désir de faire d'Israël, la vigne de Yhwh, une nouvelle Égypte. En ce sens, I. W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, p. 157 ; L. M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 274.

aliéner, alors que pour Achab, elle est une simple propriété dont on peut faire ce que l'on veut. Ces différentes conceptions traduisent aussi le type de rapport que chacun des interlocuteurs entretient avec la loi : Naboth la respecte scrupuleusement et Achab semble la mépriser.

Achab n'insiste pas auprès de Naboth pour obtenir ce qu'il désire ; pas de menace non plus de sa part. Cependant, il est frustré par ce refus : on le sait grâce à une focalisation interne qui met à nu les sentiments qui perturbent le monarque : « Et Achab vint vers sa maison, sombre et irrité (*sar wəzā^Cēp* ; cf. 20,43) à cause de la parole que lui avait dite Naboth l'Yizréélite, et il dit : 'Je ne te donnerai pas l'héritage de mes pères' » (v. 4). C'est la deuxième fois qu'Achab est directement caractérisé comme sombre et irrité suite à un événement qui le contrarie (voir aussi 20,43). Walsh remarque par ailleurs que dans les deux passages, la parole qui irrite Achab se fonde sur la loi, que ce soit la condamnation prononcée par le prophète anonyme en 20,42 ou le refus exprimé ici par Naboth²⁹⁰.

La technique de la répétition à laquelle recourt ici le narrateur révèle une différence importante entre la réponse de Naboth et l'écho de cette réponse dans l'esprit d'Achab.

Naboth dit à Achab :

« Profanation pour moi, par Yhwh, de donner à toi l'héritage de mes pères ! » (v. 3).

Mais Achab retient :

« Je ne te donnerai pas l'héritage de mes pères » (v. 4b).

On le voit, l'argument religieux (*hālîlāh llî mēyhwh*) avancé par l'Yizréélite en appui de son refus ne figure plus dans ce qu'en a retenu le roi ; il a bien compris que le vignoble est un héritage, et il sait que, comme tel, une loi divine le rend inaliénable. Pourtant il choisit d'ignorer le caractère divin de ladite loi, et considère que la réponse de Naboth est plutôt liée au respect d'une simple coutume humaine. Cette façon de voir les choses caractérise indirectement Achab une fois de plus comme un roi qui méprise la loi de son peuple, une loi qui émane pourtant de Dieu lui-même.

²⁹⁰ Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 319, note 6.

La déception d'Achab est si profonde qu'il donne l'impression d'avoir perdu goût à la vie ; c'est en effet ce que manifeste son attitude une fois chez lui : il se couche (c'est la position d'un mort)²⁹¹, se replie sur lui-même et refuse de manger.

3.1.6.2 Jézabel promet à Achab le vignoble de Naboth (v. 5-7)

Le comportement boudeur du roi attire l'attention de Jézabel qui fait son entrée en scène. Nul besoin de présenter ce personnage déjà connu du lecteur. On sait qu'elle est la fille d'Ethbaal, roi de Sidon, et que son mariage avec le fils d'Omri a attiré ce dernier dans le baalisme (cf. 1 R 16,31b-33). En outre, c'est une femme autoritaire et sanguinaire, qui n'a pas hésité par le passé à persécuter les prophètes de Yhwh (cf. 18,4; 19,2).

Le dialogue du couple royal (v. 5-7) a lieu dans la chambre où Achab s'est retiré, mais le lecteur est directement témoin de la conversation privée grâce au mode scénique adopté par le narrateur. La reine questionne son époux au sujet de ses sentiments et de son attitude, en reprenant, entre autres choses, des termes déjà utilisés par le narrateur : « Pourquoi ton esprit est-il sombre et ne manges-tu pas de nourriture ? » (v. 5). En guise de réponse, Achab résume son échange avec Naboth, en insistant sur la fin de non-recevoir que lui a opposée ce dernier. Dans cette réponse à son épouse, le roi modifie plusieurs éléments de son dialogue avec l'Yizréélite. Pour y voir plus clair, reprenons côte à côte le dialogue et son résumé par Achab.

Dialogue entre Achab et Naboth (v. 2-3)	Résumé d'Achab à Jézabel (v. 5)
<p><u>Et Achab parla à Naboth disant :</u></p> <p>« Donne-moi ton vignoble, qu'il devienne pour moi un jardin potager, car il est proche, à côté de ma maison, et je te donnerai à sa place un vignoble meilleur que lui ; si cela est bon à tes yeux, je te donnerai de l'argent en prix de celui-ci ».</p> <p><u>Et Naboth dit à Achab :</u></p> <p>« Profanation pour moi, par Yhwh, que je donne l'héritage de mes pères à toi ! »</p>	<p><u>Et il lui dit:</u></p> <p>« C'est parce que j'ai parlé à Naboth l'Yizréélite, et je lui ai dit : 'Donne-moi ton vignoble contre argent, ou, si tu préfères, je te donnerai un vignoble à sa place' ».</p> <p><u>(parole d'Achab à Jézabel)</u></p> <p>« Et il a dit : "Je ne te donnerai pas mon vignoble" ».</p>

²⁹¹ Le verbe *škb* qui traduit l'action d'Achab ici est le même qui est généralement utilisé pour indiquer la mort des souverains dans la littérature deutéronomiste. Cf. l'expression *wayyiškab* ... *im-ābōtāyw*... ; voir par exemple 1 R 15,8,24 ; 16,6,28 ; 22,40 ; etc. Le verbe *škb* (être couché) est en effet quelques fois utilisé dans l'AT comme un euphémisme pour signifier la mort. En plus des passages signalés, voir aussi Is 14,18 ; 51,20 ; Jb 3,13 ; etc. Pour davantage d'exemples, voir DCH, p. 346-47 [7].

Comme l'indique ce tableau synoptique, en reprenant l'offre faite à l'Yizréélite, Achab escamote la raison pour laquelle il désire la vigne, place l'offre de l'argent avant celle du vignoble, et omet de mentionner que le vignoble offert en échange est un vignoble meilleur²⁹². En effet, laisser entendre à son épouse qu'il a expliqué à Naboth les raisons de son désir, n'est-ce pas étaler sa faiblesse de caractère devant la princesse de Tyr, pour qui l'agrandissement de la propriété royale ne requiert aucune négociation ? N'est-ce pas confesser, devant celle qui est connue pour sa « soif de pouvoir »²⁹³, qu'il s'est abaissé au point de se justifier devant un simple citoyen ? De même, dire qu'il a offert à l'Yizréélite un vignoble en échange, qui de surcroît est un vignoble meilleur, serait une façon de se ridiculiser devant Jézabel pour qui il aurait dû imposer simplement sa volonté²⁹⁴. Tout porte donc à croire que le roi d'Israël reformule ses propos en fonction de son interlocutrice dont il redoute la réaction.

On remarque aussi que dans sa réponse, Achab ne reprend pas l'argument religieux évoqué par Naboth pour appuyer son refus. Il communique à son épouse ce qu'il présente comme la réponse de l'Yizréélite (cf. v. 6b), lui faisant dire simplement « mon vignoble », c'est-à-dire un simple bien matériel, alors que ce dernier parlait de « l'héritage de mes pères », autrement dit, une propriété protégée par une loi divine. En bref, Achab reformule non seulement sa propre requête, mais aussi la réponse de Naboth, cela dans un style qui affiche clairement l'opposition entre les deux, faisant voir la réponse de l'Yizréélite « comme un refus frontal, et donc un mépris du roi »²⁹⁵.

Les variations ainsi relevées constituent des éléments de caractérisation indirecte du roi qui se présente comme un manipulateur. Il sait en effet que la loi de son peuple l'empêche d'aller plus loin face au refus de Naboth, mais il s'arrange pour ne pas le dire à Jézabel²⁹⁶, préférant

²⁹² Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 320.

²⁹³ L'expression est empruntée à Wénin ; cf. A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 50.

²⁹⁴ Selon plusieurs commentateurs, la conception qu'a Jézabel du droit de propriété, et qui justifie pour une part son comportement dans l'affaire Naboth, est celle qui prévaut dans le monde proche-oriental dont elle est issue. D'après cette conception, le roi a le droit de disposer comme il l'entend des terres de ses sujets. Voir par exemple R. MARTIN-ACHARD, « La vigne de Naboth », in *ETR* 66 (1991), p. 3 ; J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 320-321 ; W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings*, p. 259 ; L. M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 274.

²⁹⁵ A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 50.

²⁹⁶ Aucun élément du récit ne permet de dire avec précision pourquoi Achab tait devant Jézabel la vraie raison qui limite son pouvoir face à Naboth. Encore que cela n'aurait probablement rien changé à l'attitude de la reine si l'on estime, comme le suggèrent plusieurs commentateurs, que le fait qu'elle soit baaliste la dispense des scrupules liés à la loi yahviste et lui confère une posture qui lui permet de confisquer aisément le vignoble de Naboth au profit

plutôt déformer les propos échangés avec l'Yizréélite de manière à présenter l'attitude de ce dernier comme inacceptable : ce n'est plus une loi divine qui lui impose une limite dans la réalisation de son désir – comme laisse entendre la réponse de Naboth (v. 2) –, c'est un individu qui lui oppose un refus, ce qui est ni plus ni moins une désobéissance, voire du mépris. Au moyen de sa réponse biaisée qui s'ajoute à son comportement pitoyable, Achab veut probablement pousser sa femme à prendre les choses en main pour satisfaire son désir frustré²⁹⁷. Il n'est pas étonnant dès lors de voir qu'il garde le silence lorsqu'elle lui promet de lui donner le vignoble convoité.

Comme on peut s'y attendre, Jézabel réagit au comportement et aux paroles d'Achab de façon énergique : « Toi, maintenant, tu exerces la royauté sur Israël ! ... » (v. 7a). Ces mots résonnent aux oreilles du lecteur comme une remarque sarcastique : « quel roi impuissant tu fais [!] »²⁹⁸. Pour Brueggemann, en plus du reproche, les propos de la reine sont une exhortation d'Achab pour qu'il prouve que c'est bien lui le roi et pas Naboth²⁹⁹. Cette lecture est intéressante, mais alors il faut expliquer pourquoi, ensuite, Jézabel ne laisse pas à son époux le temps de prendre les choses en main. Elle poursuit immédiatement en l'exhortant à retrouver la joie de vivre³⁰⁰ et en lui promettant, sur un ton ferme, le vignoble que Naboth a refusé de lui donner. En caricaturant un peu la scène, on a l'impression que Jézabel ironise aux dépens roi. Si on retranche la partie exhortative de sa réponse à Achab, on obtient ce qui suit : « Toi, maintenant, tu exerces la royauté sur Israël ! ... Moi je te donnerai le vignoble de Naboth l'Yizréélite ». Ce qui saute aux yeux ici, c'est l'opposition claire entre le « toi » désignant Achab qui exerce la royauté, et le « moi » emphatique de Jézabel qui promet au roi le vignoble. Elle semble lui dire : « tu as beau être le roi, mais en réalité, à cause de ton impuissance, c'est moi qui détiens le pouvoir ». Elle ne tarde pas d'ailleurs à mettre cela en pratique, puisque la scène suivante la montre agissant au nom du roi. Il nous semble cependant qu'en réalité, c'est Jézabel la dinde de la farce ! Achab la

d'Achab. En ce sens, H.-P. GINA, *1-2 Kings*, p. 207 ; A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 51.

²⁹⁷ Voir J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 321 ; P. J. LEITHART, *1 & 2 Kings* (Brazos theological commentary on the Bible), Grand Rapids (MI) : Brazos Press, 2006, p. 155 ; A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 50.

²⁹⁸ A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 50.

²⁹⁹ Cf. W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings*, p. 146-47.

³⁰⁰ Wénin remarque que « les trois ordres de Jézabel répondent point par point à la réaction du roi décrite au v. 4 : 'lève-toi et mange du pain' dit-elle à celui qui s'est couché et refuse de manger, tandis qu'en disant 'que ton cœur soit bien', elle l'invite à cesser d'être 'maussade et irrité' ». A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 51, note 22.

manipule, et elle entre dans son jeu sans se douter qu'il se joue d'elle. Au final, c'est lui qui détient le vrai pouvoir puisqu'il tire les ficelles dans l'ombre.

3.1.6.3 Procès et meurtre de Naboth à l'instigation de Jézabel (v. 8-14)

Cette nouvelle scène (v. 8-14) est entièrement racontée en mode narratif, bien que les ordres de Jézabel aux notables (v. 9-10), le témoignage des vauriens (v. 13b) et la transmission de la nouvelle de la mort de Naboth à la reine (v. 14) soient rapportés dans des discours en style direct. Une séquence de divers événements est racontée en peu de temps, ce qui signifie que le temps raconté est considérablement contracté. Cependant, cette accélération du rythme de la narration ne change pas l'impression qu'a le lecteur de vivre réellement les événements, dans la mesure où la durée du temps raconté ici est parfaitement adaptée au genre de procès intenté contre Naboth, un procès que Jézabel veut expéditif.

Elle écrit des lettres (*səpārîm*) au nom d'Achab et les scelle du sceau royal, puis elle les adresse aux anciens et aux notables de Yizréel (v. 8-10). Le lecteur, introduit dans le secret de la correspondance royale grâce à une focalisation interne, est informé d'emblée de ce qui se trame : la reine y instruit les destinataires d'une série d'actions à entreprendre pour supprimer Naboth ; elle leur écrit ce qui suit : « Proclamez un jeûne et faites asseoir Naboth à la tête du peuple. Et faites asseoir deux hommes, des vauriens, face à lui et qu'ils témoignent contre lui en disant : 'Tu as béni Élohim et le roi'. Et faites-le sortir et lapidez-le pour qu'il meure » (v. 9-10).

En dévoilant d'emblée au lecteur le projet de la reine, le narrateur l'invite indirectement à percevoir le jugement de Naboth « comme une parodie de procès, où l'iniquité la plus odieuse se parera des atours de la justice et de la légalité »³⁰¹. En effet, tous les éléments dans cette mascarade lui confèrent un aspect légal.

En premier lieu, le jeûne collectif. C'est dans ce cadre que Naboth doit être jugé. Dans l'AT, ce type de jeûne est un acte rituel destiné à réparer le péché, qui fait peser sur le peuple un châtement divin³⁰². D'après les instructions de Jézabel, le peuple n'est pas informé d'emblée de la

³⁰¹ A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 51.

³⁰² La proclamation du jeûne collectif part toujours de l'idée que le peuple a péché contre Dieu. Le jeûne est parfois convoqué après le châtement divin (une calamité qui s'abat sur le peuple, cf. Jl 1,10-14; 2,1-17; une défaite militaire, cf. Jg 20,26; 1 S 7,5-6) pour obtenir sa cessation ou bien pour qu'elle ne se reproduise plus. Cf. P. T. CRONAUER, *The stories about Naboth the Jezreelite : A Source, Composition, and Redaction Investigation of 1 Kings 21 and*

faute à l'origine du jeûne ; mais la reine sait qu'en l'engageant brusquement dans un jeûne dont il ignore les causes, il saura néanmoins faire le rapprochement entre un danger imminent qui le menace et qu'il faut éloigner par ce jeûne, et le comportement blasphématoire de Naboth vis-à-vis d'Élohim et du roi, une fois qu'il aura été révélé par les vauriens.

Ensuite, les deux témoins. Pour qu'une faute entraînant la peine capitale soit établie, la loi exige la déclaration de deux ou trois témoins (cf. Nb 35,30 ; Dt 17,6)³⁰³. Le blasphème contre Dieu constitue l'une de ces fautes, punissable par lapidation en dehors du camp (cf. Lv 24,10-23)³⁰⁴ ; Jézabel demande donc aux anciens et aux notables de trouver deux hommes, des vauriens³⁰⁵, pour remplir cette fonction³⁰⁶. Toutes ces précautions dans la mise en œuvre de son complot montrent que la reine baaliste a une bonne connaissance de la loi d'Israël, et ne se gêne pas de la pervertir à ses fins propres³⁰⁷.

Le narrateur poursuit en racontant en mode narratif l'exécution des ordres de Jézabel par les anciens et les notables. Il précise pour commencer que ces derniers ont agi conformément aux instructions contenues dans les lettres (v. 11). L'obéissance sans faille des anciens et des notables, tout en soulignant leur « complicité entière, active et consciente »³⁰⁸ avec la reine, met davantage en évidence la responsabilité de cette dernière, dont le nom revient deux fois dans le même verset, chaque fois comme sujet du verbe « envoyer ». Mais si l'on considère que cette mise en œuvre des ordres de la reine est racontée selon le point de vue des anciens et des

Passages in 2 Kings 9, New York : T&T Clark International, 2005, p. 140. Mais le jeûne collectif peut aussi être convoqué de façon préventive, pour éviter le châtement (Ne 9,1 ; Jon 3,7-8).

³⁰³ Dt 19,15 parle aussi de deux ou trois témoins, mais élargit l'exigence à toute accusation.

³⁰⁴ L'accusation contre Naboth – « Tu as béni Élohim et le roi » – fait certainement allusion à l'interdiction de Ex 22,27 : « Élohim tu ne maudiras pas, et le prince dans ton peuple tu n'insulteras pas ». La peine pour faute contre le roi n'est pas spécifiée comme celle qui sanctionne le blasphème (cf. Lv 24,10-23), mais le fait que les deux interdictions sont reprises ici l'une à côté de l'autre laisse croire qu'elles sont très proches en terme de gravité et méritent la même peine.

³⁰⁵ Le terme hébreu *bəliyya^Cal* est constitué de l'adverbe de négation *bəli* (= sans), et du verbe *y^Cl* (attesté uniquement au hiphil (voir Jb 35,3 ; 1 S 12,21 ; Jr 2,8 ; 12,13 ; etc.) qui signifie « profiter ». Le mot signifie donc littéralement ce qui est inutile, ce qui ne sert à rien. D'où la traduction « vaurien » Cf. BDB, p. 116. D'après Cogan, la décomposition du mot peut aussi donner lieu à *bəli* + le verbe *lh* (monter, s'élever). En ce sens, le *bəliyya^Cal* c'est celui qui ne s'élève pas, c'est-à-dire le méchant, condamné au shéol (cf. Jb 7,9) ; voir M. COGAN, *1 Kings*, p. 479.

³⁰⁶ Pour Cogan, le terme « vauriens » ne peut pas avoir figuré dans la lettre originale de Jézabel ; il y a été introduit par le narrateur pour exprimer son jugement de l'action des faux témoins ; cf. M. COGAN, *1 Kings*, p. 479. Walsh abonde à peu près dans le même sens, mais ajoute que le narrateur veut en effet faire entendre deux voix : la sienne et celle de la reine. Il précise : « When Jezebel refers to the false witnesses as 'scoundrels,' the effect is both sarcasm (she does not have much respect for her own agents) and irony (if her collaborators are so contemptible, what of the elders and nobles ? And what of the queen herself ?) ; J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 325.

³⁰⁷ Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 323.

³⁰⁸ A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 52.

notables, cela pourrait souligner plutôt la crainte que la reine suscite en eux et qui explique leur comportement inique.

Après ce sommaire, le narrateur montre comment les ordres de Jézabel sont minutieusement exécutés, en reprenant en mode narratif les différents points contenus dans la correspondance royale : « Ils proclamèrent un jeûne et ils firent asseoir Naboth à la tête du peuple. Et arrivèrent les deux hommes, des vauriens, et ils s'assirent en face de lui, et les vauriens témoignèrent contre Naboth devant le peuple disant : 'Naboth a béni Élohim et le roi'. Et ils le firent sortir à l'extérieur de la ville et ils le lapidèrent avec des pierres et il mourut » (v. 12-13). On note une variation importante entre les ordres de Jézabel et leur exécution, liée à l'attitude des vauriens. La reine demande que les témoins soient placés en face Naboth et qu'ils témoignent contre lui dans un discours direct (cf. « Tu as béni Élohim et le roi »), ce qui implique un face à face. Pourtant, dans l'exécution des ordres, les deux témoins sont bien sûr assis en face de Naboth, mais ne s'adressent pas directement à lui. Ils s'adressent plutôt au peuple en parlant de Naboth à la troisième personne du singulier (cf. « Naboth a béni Élohim et le roi »). Ce décalage par rapport aux instructions reçues traduit l'absurdité de l'événement en cours, en même temps qu'elle souligne l'injustice en acte³⁰⁹ ; on a affaire à un procès où personne, en dehors des complices directs de Jézabel, ne sait rien de ce qui se passe : des vauriens répètent au peuple qui leur fait face des propos accusateurs qu'on leur a demandé de tenir ; le peuple ignore totalement la faute dont il est informé, et l'accusé, qui n'en sait rien non plus, n'a même pas l'occasion de s'expliquer vu que personne ne lui adresse la parole.

Une fois le meurtre commis, la nouvelle est transmise à Jézabel en des termes qui reprennent l'ordre reçu – « Naboth a été lapidé et il est mort » (v. 14, cf. « ... lapidez-le pour qu'il meure », v. 10) –, comme pour souligner une fois de plus l'obéissance scrupuleuse des anciens et des notables aux instructions reçues. Il est étonnant ici de voir que c'est à Jézabel que la nouvelle du meurtre est transmise alors que les lettres sont scellées du sceau du roi. La position supérieure du lecteur lui permet en effet de savoir que les lettres portant le nom d'Achab sont en réalité écrites par Jézabel, mais les destinataires ne sont pas censés le savoir. Le fait qu'ils envoient la nouvelle directement à la reine suppose un blanc dans le récit, car ils sont visiblement au courant du fait que le véritable auteur des lettres, c'est Jézabel. Wénin a bien raison d'affirmer

³⁰⁹ Cf. A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 52.

que c'est de manière consciente que ces dignitaires du peuple se sont faits complices de la reine dans l'exécution de ce crime odieux³¹⁰.

3.1.6.4 Achab va prendre possession du vignoble à l'invitation de Jézabel (v. 15-16)

La dernière scène de cette séquence (v. 15-16) rapporte successivement les réactions de Jézabel et d'Achab lorsqu'ils apprennent la nouvelle. La reine s'adresse sans tarder à son époux, sur un ton autoritaire : « Lève-toi, prend possession du vignoble de Naboth l'Yizréélite qui a refusé de te (le) donner contre argent, car Naboth n'est pas en vie, car il est mort » (v. 15). L'impératif *qûm* rappelle le v. 7, où les propos adressés à Achab par Jézabel incluent deux ordres dont le premier est *qûm* (lève-toi). Un autre lien unit les v. 7 et 15 : dans le premier, Jézabel promet à Achab de lui donner le vignoble de Naboth, et dans le second, elle l'invite à prendre possession du vignoble, ce qui signifie qu'elle a tenu sa promesse.

Les paroles de la reine exhalent une odeur de vengeance, notamment lorsqu'elle rappelle que Naboth a refusé de céder son vignoble au roi contre de l'argent. Ceci montre qu'elle a effectivement perçu ce refus comme un affront, exactement comme le voulait Achab. Ce qu'elle lui dit maintenant signifie que l'affront est vengé.

La réaction du roi après l'ordre du v. 7 n'est pas enregistrée, pourtant elle le sera suite à celui du v. 15 : « Lorsqu'Achab entendit que Naboth était mort, Achab se leva pour descendre au vignoble de Naboth l'Yizréélite pour en prendre possession » (v. 16). Cette réaction du roi confirme l'idée que Jézabel a été habilement manipulée par ce dernier. En effet, la logique en pareille circonstance voudrait qu'Achab cherche à s'informer des circonstances du décès de Naboth ; au contraire, il se comporte plutôt comme s'il attendait impatiemment la nouvelle de sa mort. Et Wénin de s'interroger et de répondre ensuite : « Mais pourquoi Akhab chercherait-il à savoir comment le pauvre Naboth est mort ? Ne le sait-il pas, lui dont l'attitude a provoqué Jézabel pour l'entendre promettre qu'elle allait lui donner cette vigne qui manquait à son bonheur ? »³¹¹

³¹⁰ Cf. A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 52.

³¹¹ Cf. A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 54.

QUELQUES REMARQUES AVANT D'ALLER PLUS LOIN

Un regard d'ensemble sur cette première partie du récit montre que le mode scénique et le mode narratif occupent à peu près le même volume textuel. Tout au long de la séquence, le narrateur garde ses distances vis-à-vis des événements racontés soit en laissant la parole aux personnages (dialogues), soit en rapportant froidement les faits sans les commenter et sans procéder à une évaluation explicite. Il assure néanmoins au lecteur une position supérieure par rapport aux personnages en lui dévoilant les sentiments d'Achab, en faisant de lui un témoin direct de la conversation privée au cours de laquelle Jézabel promet à Achab le vignoble de Naboth, et en l'introduisant jusque dans les secrets de la correspondance royale qui instruit les anciens et les notables de la procédure à mettre en œuvre pour venir à bout de l'Yizréélite. Il permet ainsi au lecteur, comme l'affirme Wénin, « de percevoir avec clarté le processus qui aboutit à la mort de Naboth, au point qu'au terme, il sera à même de juger par lui-même le mal impitoyable dont il a été fait témoin à l'insu des personnages »³¹².

À ce stade, on peut se poser la question de savoir qui est réellement responsable de la mort de Naboth. En effet, plusieurs personnages sont impliqués, mais aucun n'en assume directement la responsabilité : Achab provoque indirectement son épouse et lui laisse le champ libre pour agir, sachant qu'elle est capable, vu ses antécédents, de tout faire pour lui obtenir ce qu'il désire tant. Jézabel prend les choses en main, mais délègue l'exécution du crime aux anciens et aux notables. Ces derniers ne font que convoquer le jeûne et placer Naboth à la tête du peuple, avant de disparaître dans les coulisses ; ce sont apparemment les vauriens qui font le reste, y compris la transmission de la nouvelle du meurtre à Jézabel³¹³. Mais si Achab et Jézabel, qui sont à l'origine du macabre projet, pensent ainsi s'être tirés d'affaire en se dissimulant, Yhwh n'est pas dupe ! L'intrigue connaît un rebondissement au moment même où Achab s'apprête à prendre possession du vignoble de Naboth.

³¹² A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 54.

³¹³ On peut être tenté, sous l'influence du v. 10, de croire que ce sont les anciens et les notables qui font sortir Naboth, le lapident et envoient la nouvelle de sa mort à Jézabel (cf. v. 13b-14) ; cependant, d'un point de vue grammatical, ce sont les vauriens ou le peuple qui sont sujets des verbes *yš*³ (cf. *wayyōšî³ ūhû*), *sql* (cf. *wayyisqəlūhû*) et *šlh* (cf. *wayyišlāhû*). Cf. J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 324.

3.1.6.5 L'intervention de Yhwh

Alors que l'essentiel de l'affaire Naboth est resté caché pour les témoins humains (en dehors du lecteur, bien sûr !) en raison du secret entretenu par les principaux responsables du meurtre, Yhwh est bien au courant de la chose, et intervient pour démasquer et sanctionner le roi. Il s'adresse à Élie le Tishbite³¹⁴ en ces termes :

Lève-toi, descends à la rencontre d'Achab, roi d'Israël qui est en Samarie. Voici (qu'il est) dans le vignoble de Naboth où il est descendu pour en prendre possession.

Et tu lui parleras en disant : « Ainsi parle Yhwh : 'Quoi ? Tu as assassiné et aussi tu as pris possession !' Et tu lui parleras en disant : 'Ainsi parle Yhwh : à l'endroit où les chiens ont lapé le sang de Naboth, les chiens laperont ton sang à toi aussi' » (v. 18-19).

Jusque-là, on a vu Jézabel déployer son autorité. Dans ces paroles, Yhwh se positionne d'emblée sur la scène comme la nouvelle autorité, ou plutôt comme une contre-autorité. Son tout premier mot, *qûm*, est le même que la reine a employé à deux reprises (v. 7 et 15) pour donner des ordres à Achab. En outre, Jézabel demande à Achab de se lever (*qûm*) pour prendre possession, tandis que Yhwh ordonne à Élie de se lever (*qûm*) pour descendre dans le vignoble et empêcher que l'ordre de la reine se concrétise.

Le message qu'Élie est invité à transmettre à Achab comprend deux parties : la première concerne le mal commis par le roi, et la deuxième, le jugement divin. Toutes deux sont introduites par la formule *kôh ʿāmar Yhwh* qui rappelle que le message est bien la parole de Yhwh et non celle d'Élie.

C'est un double chef d'accusation qui pèse contre le roi : non seulement il a assassiné, mais aussi il est en train de prendre possession³¹⁵. On s'est posé plus haut la question de savoir qui est le véritable responsable de la mort de Naboth ; pour Yhwh, il ne fait aucun doute que c'est Achab. On se rappelle que l'histoire est partie d'une convoitise, que le roi a ensuite falsifié la réponse de Naboth en répondant à son épouse, qu'il a laissé à cette dernière la latitude d'agir en son nom, et qu'il est resté muet lorsqu'elle lui a annoncé la mort de l'Yizréélite. En descendant

³¹⁴ Comme lors de sa première apparition, ce dernier n'est pas désigné comme prophète, bien que la formule introductive – *wayhî dāḇar Yhwh ʿel-ʿēlīyāhû lē mōr* – invite à le considérer comme tel. Cette formule est celle qui est généralement utilisée pour introduire la communication d'un oracle de Yhwh à un prophète ; précisons cependant que sur les 24 occurrences de cette formule dans l'AT, 2 introduisent la parole de Yhwh à un personnage qui n'est pas un prophète : voir 1 R 6,11 (parole de Yhwh à Salomon), et 16,1 (à Jehu fils de Hanani contre Baasha).

³¹⁵ On peut prendre possession de manière légale, en héritant par exemple, mais on peut aussi prendre possession illégalement ; et c'est le cas ici. Sur les significations du verbe *yṛš*, voir BDB, p. 439 ; DCH, p. 302-03.

dans le vignoble de Naboth pour en prendre possession, il confirme les soupçons du lecteur à propos de son comportement qui, dans l'ensemble, est une fine manipulation de Jézabel, dans le but de la pousser à satisfaire son désir. Les deux crimes commis par Achab, le meurtre de Naboth et la confiscation de son vignoble qui est un vol à base de convoitise³¹⁶, sont clairement interdits par la loi (cf. Ex 20,13.15.17 ; Dt 5,17.19.21). Cela dit, le fils d'Omri est une fois de plus caractérisé comme un roi qui transgresse la loi.

Après l'accusation vient la sentence : « À l'endroit où les chiens ont lapé le sang de Naboth, les chiens laperont ton sang à toi aussi » (v. 19b). Autrement dit, Achab subira le même sort que sa victime. Cette sanction rappelle la loi du talion, qui stipule que la punition doit être proportionnelle au crime commis (cf. Ex 21,23-25 ; Lv 24,19-20)³¹⁷.

3.1.6.6 Confrontation et condamnation d'Achab par Élie (v. 20-24)

Après l'oracle divin, la narration enregistre immédiatement la confrontation entre Élie et Achab. C'est la deuxième fois (voir aussi 1 R 18,17-18) qu'une joute verbale prend place entre les deux hommes, et le scénario est le même : Achab attaque en premier mais reste bref, et Élie rétorque, dans un style élaboré. La question rhétorique d'Achab à Élie – « Tu m'as trouvé, mon ennemi ? » – laisse penser qu'il est surpris par la présence de ce dernier dans le vignoble, mais en même temps, elle montre qu'il sait que le Tishbite n'est pas là par hasard, que c'est pour lui qu'il vient. Et s'il est vrai que le roi est surpris d'avoir été trouvé, cela signifie qu'il se cache ou qu'il cache quelque chose. Effectivement, Achab a caché son jeu, il a dissimulé son implication dans le meurtre de Naboth. La repartie immédiate du Tishbite confirme d'ailleurs cette idée dans la mesure où elle lui signifie que sa mascarade est dévoilée : « J'ai trouvé, parce que tu t'es vendu pour faire ce qui est mal aux yeux de Yhwh » (v. 20b). On notera l'écart entre la question et la réponse : Achab pose la question *haməṣāʾtanî* (« M'as-tu trouvé ? »), et Élie répond *māṣāʾtî* (« J'ai trouvé ») au lieu de *məṣāʾtîkā* (« je t'ai trouvé »). L'objet du verbe *məṣ* n'étant pas spécifié, on ne peut savoir de quoi il s'agit qu'en découvrant l'explication donnée par Élie : « ... parce que tu t'es vendu pour faire ce qui est mal aux yeux de Yhwh » (v. 20b). En effet, Achab s'est vendu en abandonnant le pouvoir aux mains de Jézabel alors qu'elle venait de lui faire une promesse qui ne pouvait se réaliser autrement qu'en abusant de ce pouvoir ; et le roi en

³¹⁶ Cf. W. BRUEGGEMANN, *1 & 2 Kings*, p. 260.

³¹⁷ Des sanctions pareilles se retrouvent en 1 S 15,33 ; 2 S 12,9-11.

était bien conscient³¹⁸. Ce que l'homme de Dieu a donc trouvé, c'est cette mascarade qui lui a été révélée par Yhwh. Mais on verra plus loin que lorsqu'il affirme qu'Achab s'est vendu en faisant le mal, Élie a aussi à l'esprit l'apostasie dont il a accusé le roi auparavant.

La sentence d'Élie tombe, fulgurante :

Voici, je fais venir sur toi un malheur et je brûlerai après toi, et j'éliminerai d'Achab quiconque pisse contre un mur, et le détenu et le relaxé en Israël. Et je livrerai ta maison comme la maison de Jéroboam fils de Nebat et comme la maison de Baacha fils d'Ahiyya, à cause de l'irritation dont tu as irrité, et tu as fait pécher Israël. Et aussi pour Jézabel, Yhwh a parlé disant: 'Les chiens mangeront Jézabel dans le rempart d'Yzréel'. Le mort appartenant à Achab dans la ville, les chiens le mangeront, et le mort dans la campagne, les oiseaux du ciel mangeront (v. 21-24).

Deux choses sautent aux yeux dans ce jugement.

Premièrement, sa forme : elle est de loin plus élaborée que celle du jugement prononcé par Yhwh ; en hébreu, celui-ci comprend 11 mots au total, alors que celui d'Élie en contient 4 fois plus.

Deuxièmement, le fond. Ce que dit Élie n'a plus rien à voir avec la sentence prononcée par Yhwh. Alors que les propos de ce dernier étaient clairement focalisés sur le meurtre de Naboth, les paroles d'Élie n'en font aucun cas et soulignent plutôt la similitude entre la sanction d'Achab et celle subie par Jéroboam et Baacha, suggérant que la faute d'Achab est la même que celles de ces fondateurs des deux premières dynasties d'Israël³¹⁹. En plus, la condamnation prononcée par le Tishbite s'étend à toute la famille d'Achab, incluant Jézabel et sa descendance, tandis que celle de Yhwh se limitait au roi.

On peut ajouter à ces différences entre ce que dit Élie et ce que Yhwh lui a demandé de dire le fait que la parole de l'homme de Dieu n'est pas précédée de la formule du messenger (« Ainsi parle Yhwh »), qui pourtant figure de manière redondante dans les propos de Yhwh, comme pour insister sur le fait que c'est ce dernier qui est l'auteur de la sentence. L'absence de cette formule au début des propos d'Élie fait croire que le jugement émane de lui.

³¹⁸ Cf. A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 55.

³¹⁹ L'expression « à cause de l'irritation dont tu as irrité, et tu as fait pécher Israël » fait penser à Jéroboam à qui ces paroles sont adressées en premier. Le péché que ce dernier a commis pour irriter Yhwh (1 R 14,9) et qu'il a fait commettre à Israël (1 R 14,16) est l'idolâtrie, lorsqu'il a établi des sanctuaires à Dan et à Béthel et y a érigé des veaux d'or (cf. 1 R 12,28-30) ; le péché de Baacha est le même (cf. 1 R 15,34 ; 16,2).

Tout compte fait, les accusations du Tishbite contre Achab sont confirmées par le narrateur qui, à son tour, résume le péché d'Achab à son idolâtrie, et pointe du doigt Jézabel comme étant l'incitatrice du roi (v. 25-26). Ainsi, tous deux sont responsables, à des niveaux différents, de l'idolâtrie commise par Israël ; et on comprend pourquoi ils méritent le même châtiment : leurs dépouilles et celles de leur progéniture serviront de pâture aux chiens et aux oiseaux du ciel (v. 19b.23-24). Remarquons toutefois ceci : le fait que le narrateur confirme l'accusation d'Élie contre le roi ne signifie pas qu'il cautionne aussi la reformulation du châtiment.

3.1.6.7 Contrition d'Achab et révision de son châtiment par Yhwh (v. 27-29)

Après cette pause descriptive introduite par le narrateur, le récit se poursuit avec la réaction d'Achab aux paroles d'Élie : « Lorsqu'Achab entendit ces paroles, il déchira ses vêtements, mit un sac à même sa chair et jeûna, et il se coucha avec le sac et marcha lentement » (v. 27). Cette série d'actes posés par le roi sont caractéristiques d'une démarche de pénitence. Le fait de déchirer ses vêtements signifie que la situation est grave ; c'est en général un signe de deuil ou de profonde tristesse (voir Gn 37,29. 34 ; Jg 11,35 ; 2 S 1,11 ; 3,31 ; etc.). De même, ceindre un sac et jeûner indique que le roi a pris la mesure de la menace qui pèse sur lui et veut l'éloigner³²⁰. À ce stade, le lecteur ignore si Achab a pris conscience de sa faute et si son comportement traduit une réelle conversion. Quoi qu'il en soit, l'image qu'il donne de lui-même est celle d'un homme humble, qui craint Yhwh. Pour le lecteur, le comportement d'Achab est un coup de théâtre dans la mesure où ce n'est pas du tout ce qu'il attend de celui qui, jusqu'ici, n'a affiché que du mépris vis-à-vis de la loi, et partant, de Yhwh.

La réaction d'Achab au jugement divin est si spectaculaire qu'elle amène Yhwh à revoir sa sanction : « As-tu vu qu'Achab s'est humilié devant moi ? Parce qu'il s'est humilié devant moi, je ne ferai pas venir le malheur pendant ses jours. Pendant les jours de son fils, je ferai venir le malheur sur sa maison » (v. 29). L'expression « [Achab] s'est humilié devant moi » revient deux fois dans ce seul verset ; cela confirme, certes, le caractère inattendu du geste, mais on se demande si cette insistance de Yhwh ne vise pas à rassurer Élie qui n'en croit pas ses yeux. Visiblement, le Tishbite est victime de sa rage contre Achab. S'il s'était tenu à la sanction

³²⁰ Des actions similaires se retrouvent ailleurs dans l'AT ; voir par exemple Gn 37,34 ; Ez 27,31 ; Am 8,10 pour « ceindre le sac » ; 2 S 12,16 ; 2 Chr 20,3 ; Jon 1,14 pour « jeûner » et Jon 3,5.8 pour les deux.

formulée par Yhwh, le roi n'aurait peut-être pas réagi comme il le fait³²¹. En reformulant son châtement pour le rendre plus vigoureux et de surcroît collectif, il provoque une réaction qu'il ne souhaitait peut-être pas, puisque le geste d'humilité d'Achab lui vaut le report de son châtement à la génération suivante, que le prophète ne transmet pas au roi. Ce renvoi signifie en clair que les deux condamnations avec peine capitale dont Achab a écopé jusqu'à présent (cf. 1 R 20,42 ; 21,19) sont pour l'instant abrogées. Yhwh fait ainsi preuve d'indulgence vis-à-vis d'un roi qui s'est pourtant comporté de manière abjecte. Son comportement montre une fois de plus que c'est lui qui détient véritablement le pouvoir, et il est souverain dans la façon de l'exercer. Élie peut bien modifier ses ordres comme dans cet épisode, Yhwh est libre de le suivre ou non.

CONCLUSION

Cet épisode en deux actes raconte d'une part les manœuvres d'Achab et Jézabel qui débouchent sur l'assassinat de Naboth en vue de la confiscation de son vignoble, et d'autre part, le jugement par lequel Yhwh condamne ces actes par l'intermédiaire d'Élie, ainsi que la contrition d'Achab et le report de son châtement. Le récit alterne les modes narratif et scénique, avec une préférence marquée pour ce dernier, comme en témoignent les nombreux dialogues entre les différents personnages. Le *tempo* de la narration est généralement lent, et par endroit, le temps racontant correspond au temps raconté.

La caractérisation des personnages dans le récit se fait en général de manière indirecte, à travers leurs paroles et leurs actes. On note néanmoins quelques passages où intervient une description directe par le narrateur : au v. 1, Naboth est présenté comme Yizréélite, et Achab comme roi de Samarie. En outre, suite au refus de l'Yizréélite de céder son vignoble, le narrateur use de la focalisation interne pour livrer au lecteur les sentiments du roi : il est sombre et irrité. Une caractérisation directe intervient encore après le jugement d'Élie, où le narrateur décrit Achab comme un roi idolâtre qui n'a pas su résister aux incitations de Jézabel (v. 25-26).

En ce qui concerne les techniques de caractérisation, le narrateur recourt souvent au dialogue, à travers lequel les personnages laissent transparaître leurs sentiments et leurs convictions. On note aussi la technique de la répétition qui, en mettant en lumière les variations entre différents discours liés à un même fait, induit un certain jugement sur les personnages

³²¹ Dans l'épisode précédent, il a réagi plutôt avec amertume à la condamnation du prophète (cf. 20,43).

concernés. Le résumé fait à Jézabel par Achab de son dialogue avec Naboth (cf. v. 5, reprenant les faits des v. 2-3) est le cas le plus éloquent. Le *naming* est aussi employé par le narrateur comme technique de caractérisation de Naboth et d'Achab. Le titre Naboth l'Yizréélite revient six fois dans le récit, et 3 des 6 occurrences proviennent du narrateur. Cette récurrence du nom de Naboth suivi de l'indication de son lieu d'origine renforce aux yeux du lecteur le lien indéfectible entre Naboth et la terre de ses ancêtres. Quant à Achab, il est appelé roi de Samarie, un titre inhabituel qui rappelle son lien à cette capitale dont il a fait un fief du baalisme en y érigeant un temple à Baal.

Que dire du portrait des principaux personnages du récit ?

Naboth apparaît comme un homme lié à la terre de ses ancêtres, et qui manifeste un grand respect pour la tradition et la loi de Yhwh ; par fidélité à cette loi, il n'hésite pas à s'opposer à la demande du roi. Il paie cette opposition de sa mort, devenant ainsi la victime innocente d'un système absolutiste où la couronne croit détenir un pouvoir sans limite.

La caractérisation d'Achab se fait par contraste avec Naboth, du moins en ce qui concerne le respect de la loi. Contrairement à ce dernier, le roi ne manifeste aucun respect pour la loi qui interdit d'aliéner une propriété foncière (Lv 25,23-28 ; Nb 36,7-9) ; il manipule sa femme pour qu'elle lui obtienne le vignoble de Naboth. On notera que le fait même de convoiter ce vignoble est déjà une transgression de la loi (Ex 20,17 ; Dt 5,21), et on peut y ajouter encore sa contribution au meurtre de l'Yizréélite (Ex 20,13 ; Dt 5,17) ainsi que la confiscation de son vignoble, qui n'est rien d'autre qu'un vol (Ex 20,15 ; Dt 5,19).

Vis-à-vis de Jézabel, Achab est en apparence soumis, évitant de la vexer et exécutant ses ordres sans rien dire. Mais en réalité, cette attitude relève plutôt de la manipulation ; il se joue d'elle sans qu'elle s'en aperçoive, et elle entre dans son jeu. Le seul trait positif d'Achab dans cet épisode c'est son comportement après la sentence prononcée contre lui par le Tishbite : il manifeste de l'humilité et des signes de conversion, ce que Yhwh voit d'un bon œil au point de renvoyer sa condamnation à la génération suivante.

Jézabel se présente comme une femme autoritaire ; la plupart de ses paroles sont des ordres. Elle donne par ailleurs l'impression d'une épouse attentionnée qui compatit à la tristesse

de son époux. Mais le trait qui la caractérise le mieux dans cet épisode, c'est son cynisme dont la principale composante est le mensonge. Ce trait de son personnage, le narrateur le met en évidence en donnant au lecteur une position supérieure lui permettant de voir les dessous de l'affaire jusqu'au contenu des lettres qu'elle écrit au nom du roi et scelle de son sceau. La reine est cependant victime d'une ironie au second degré dans ce récit : en prenant les choses en main suite au bref récit d'Achab (v. 7), elle a conscience d'être celle qui détient le pouvoir ; elle ignore cependant qu'elle est manipulée par son mari qui sait qu'elle est capable de lui obtenir ce qu'il désire. Achab est en définitive celui qui détient le vrai pouvoir puisqu'il tire les ficelles dans l'ombre.

Élie le Tishbite affiche vis-à-vis d'Achab la même agressivité que par le passé ; ses propos sont virulents, et une fois de plus, il exécute à sa manière la mission reçue de Yhwh en modifiant complètement le jugement formulé par ce dernier contre Achab.

Yhwh intervient dans le récit comme un contre-pouvoir, un Dieu de justice. Il condamne fermement l'abus de pouvoir commis par Achab. En outre, il manifeste de la clémence vis-à-vis du même Achab suite à ses gestes d'humilité, en reportant son châtement aux jours de ses fils. À travers cette dernière action, Yhwh manifeste sa souveraineté dans l'exercice de son pouvoir ; il n'est pas tenu de suivre la sentence revisitée prononcée par le Tishbite.

3.1.7 Désobéissance d'Achab à la parole du prophète et mort au combat (1 R 22,1-40)

Le dernier épisode de l'histoire d'Achab raconte sa mort au cours d'une bataille contre les Araméens à Ramoth-Gilead. L'intrigue naît du désir manifesté par le roi d'Israël de défendre l'intégrité de son territoire ; ce désir donne lieu à des consultations prophétiques impliquant d'une part 400 prophètes de cour, et d'autre part Michée ben-Yimla. Les consultations visant à déterminer s'il est opportun d'aller au combat débouchent sur une confrontation entre Michée et Achab, et sur la résolution de ce dernier de livrer bataille aux Araméens nonobstant l'avis dans un second temps défavorable du prophète. Une ruse est ensuite mise au point par le roi d'Israël dans le but de déjouer la prophétie de Michée, mais malgré cela, il trouve la mort au cours du combat.

L'étude de l'intrigue réalisée plus haut a permis de repérer trois séquences dans le récit : la première, v. 5-15, relate la consultation des prophètes ; la deuxième (v. 16-28) raconte la confrontation entre Achab et Michée, et la troisième (v. 29-38) le déroulement du combat et la mort d'Achab. Ces trois séquences sont encadrées, en amont par une introduction (v. 1) suivie d'une scène de dialogue qui constitue le moment déclencheur (v. 2-4), et en aval par un épilogue concernant ce qui reste de l'histoire d'Achab et sa succession.

3.1.7.1 Le souci d'Achab pour l'intégrité de son territoire (v. 2-4)

L'introduction du récit rappelle les deux batailles menées par Aram contre Israël, à l'issue desquelles les concessions faites par Ben-Hadad roi d'Aram incluaient la rétrocession à Israël de certaines villes prises par son père à Omri, père d'Achab (cf. 1 R 20,34). Ramoth-Gilead, ville stratégique³²² située dans le territoire de Gad à l'est du Jourdain était probablement l'une de celles-ci, vu qu'il est admis qu'elle appartenait à Israël au temps du roi Salomon (cf. 1R 4,13)³²³. La visite de Josaphat roi de Juda au roi d'Israël est enregistrée au v. 2 ; pourtant, c'est d'abord à ses serviteurs que s'adresse ce dernier : « Savez-vous que Ramoth-Gilead est à nous ? Et nous ne faisons rien pour la prendre de la main du roi d'Aram » (v. 3). Ces propos laissent croire que Ben-Hadad n'a pas respecté les termes de l'accord mentionné ci-dessus³²⁴ ; mais Achab n'accuse pas directement le roi d'Aram, il pointe plutôt du doigt la passivité d'Israël en s'exprimant à la première personne du pluriel (cf. *wa'ānaḥnû maḥšîm* ...). Sa critique vise probablement à susciter chez ses concitoyens le sens du patriotisme, de sorte qu'ils adhèrent spontanément à son projet de guerre³²⁵. On ne sait pas si les serviteurs du roi d'Israël ont mordu à l'hameçon, car aucune réaction n'est enregistrée de leur part. Mais la question d'Achab au roi de Juda – « Iras-tu avec moi pour le combat à Ramoth-Gilead ? » (v. 4a) – montre qu'il est résolu à aller au combat. La réponse de Josaphat est immédiate et claire : « Il en sera pour moi comme pour toi, pour mon peuple comme pour ton peuple, pour mes chevaux comme pour tes chevaux » (v. 4b).

³²² Ramoth-Gilead était considérée comme stratégique parce qu'elle était une ville frontière entre Israël et Aram. Cf. H.-P. GINA, *1-2 Kings*, p. 213.

³²³ Cette ville constituait du temps de Salomon une ville de refuge pour des personnes ayant commis un meurtre involontaire (cf. Dt 4,43 ; Jos 20,8-9).

³²⁴ En ce sens, T. E. FRETHERM, *First and Second Kings*, p. 123 ; P. J. LEITHART, *1 & 2 Kings*, p. 159 ; J. T. WALSH, *1 Kings*, p. 343 ; M. COGAN, *1 Kings*, p. 489 ; etc.

³²⁵ Cf. H.-P. GINA, *1-2 Kings*, p. 214.

Deux des principaux personnages du récit sont présentés dans cette scène. Le premier est directement caractérisé comme roi d'Israël. Son nom ne sera dévoilé que plus tard dans la vision de Michée (v. 20), mais le lecteur sait bien qu'il s'agit d'Achab fils d'Omri, celui-là même qui est intervenu dans les épisodes précédents. Son attitude ici montre que quelque chose a changé depuis ses ennuis avec Ben-Hadad au chap. 20. Là il était agressé par le roi d'Aram et se montrait soumis ; ici, c'est lui qui prend l'initiative de la guerre contre le même roi, signe qu'il a davantage confiance en ses capacités à remporter la victoire. Notons qu'il ne se soucie même pas de consulter Yhwh comme c'est souvent le cas chez les rois avant un départ en guerre (voir Nb 27,21 ; 1 S 23,9-12 ; 1 S 30,7-8 ; Jg 1,1 ; 1 S 23,2. 4 ; 2 S 5,19.23).

Le deuxième personnage c'est Josaphat roi de Juda ; il est ainsi désigné par le narrateur lorsqu'il est introduit pour la première fois (v. 2). Son nom *yəhōšāpāt* signifie « Yhwh a jugé ». Son apparition au tout début du récit est prémonitoire, mais le lecteur ne le comprendra qu'après coup, à l'issue des événements relatés dans l'épisode. La réponse de Josaphat à Achab montre que les deux rois entretiennent des rapports de paix et de convivialité³²⁶. Il est prêt à accompagner le roi d'Israël dans sa conquête, mais à une condition : que Yhwh soit d'abord consulté.

3.1.7.2 Consultation de Yhwh (v. 5-28)

a. Les 400 prophètes et Michée prédisent la victoire d'Achab (v. 5-15)

La requête de Josaphat inaugure la deuxième scène (v. 5-9) où interviennent 400 prophètes rassemblés par Achab et invités à se prononcer sur l'opportunité d'aller combattre les Araméens. En l'absence de précision sur l'identité de ces prophètes, le lecteur se demande s'il ne s'agit pas des 400 prophètes d'Ashéra mentionnés plus haut, en 18,24. En outre, la spontanéité avec laquelle Achab accède à la requête de son homologue est frappante. La réponse des prophètes à la consultation est positive – « Monte, qu'Adonāi livre entre les mains du roi ! » (v. 6c) –, mais entachée d'imprécisions qui pourraient entamer sa crédibilité. En effet, nous l'avons noté, on ne sait pas quelle est la divinité qui livrera puisque le terme *ʿādōnāy* (au sens de « Mon

³²⁶ 1 R 22,45 rapporte en effet que Josaphat vécut en paix avec le roi d'Israël. C'est dire qu'en son temps n'existait plus l'état de guerre qui prévalait entre Israël et Juda depuis la division du royaume (cf. 1 R 14,30; 15,16.32). Quelques commentateurs se basant sur cette réponse empreinte de politesse postulent que Josaphat était un vassal du roi d'Israël. Voir par exemple J. T. WALSH, *Ahab : The Construction of A King*, p. 65 ; P. J. LEITHART, *1 & 2 Kings*, p. 159 ; cependant, la réponse de Josaphat peut être tout simplement une marque de politesse d'un roi indépendant vis-à-vis de son allié. Cf. M. COGAN, *1 Kings*, p 489.

seigneur ») peut aussi bien désigner Yhwh que Baal ; de plus, l'objet direct du verbe livrer n'est pas précisé, et on ne sait pas aux mains de quel roi (celui d'Israël ou celui d'Aram ?) ce sera livré. C'est peut-être ce manque de précision qui justifie l'insatisfaction de Josaphat³²⁷, manifeste dans la question qu'il pose ensuite : « N'y a-t-il pas ici un prophète de Yhwh encore, que nous consultations par lui ? » (v. 7). Telle qu'elle est formulée, la question du roi de Juda laisse entendre que les 400 prophètes sont des prophètes de Yhwh. C'est en effet ce qu'induit l'adverbe ^Côḏ qui suit l'expression *nāḥî³ layhwh*. On pourrait conclure qu'aux yeux de Josaphat les prophètes consultés sont bien ceux de Yhwh, mais il doute de leur crédibilité parce que leur oracle est vague.

Achab répond par l'affirmative à la deuxième requête de Josaphat – « Il y a encore un homme pour consulter Yhwh par lui » (v. 8a) –, tout en manifestant clairement sa haine pour le prophète en question : « ...mais moi je le hais, car il ne prophétise pas du bien pour moi, mais plutôt du mal. C'est Michée ben-Yimla » (v. 8b). Nous avons déjà souligné la surprise contenue dans ces propos lorsque le roi prononce le nom de Michée ben-Yimla là où on attend Élie. Visiblement, Achab est tiraillé entre le désir d'accéder à la demande de Josaphat et la peur que la réponse de Michée vienne mettre à mal son projet. Pour éviter que cela n'arrive, il discrédite d'avance le prophète en faisant croire qu'il existe entre ce dernier et lui un conflit interpersonnel. Ce qu'Achab veut dire en d'autres mots, c'est premièrement que la réponse de Michée à la consultation ne peut être que négative, et deuxièmement, que cette réponse – pas encore donnée mais déjà connue – manquera d'objectivité puisqu'elle sera influencée par l'inimitié du prophète à son égard.

La réponse courtoise de Josaphat à la critique d'Achab contre Michée est en même temps une désapprobation de la manière dont le roi d'Israël perçoit et présente les choses, et une insistance sur sa demande d'une autre consultation. Elle amène d'ailleurs son interlocuteur à dépêcher un messenger auprès de Michée pour le faire venir.

³²⁷ Pour Wray Beal, cette requête de Josaphat pour une deuxième consultation n'est pas forcément le fait de son insatisfaction ; c'est une pratique courante dans le Proche Orient Ancien, de susciter un second oracle pour confirmer le premier. Cf. L. M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 284.

De cette scène se dégage une subtile critique contre Achab pour sa gestion du projet de guerre qu'il a initié. Il est indirectement caractérisé, par contraste avec Josaphat, comme un roi qui ne se préoccupe pas de solliciter l'avis de Yhwh sur un sujet aussi important que celui de la guerre ; ce souci est plutôt porté par le roi de Juda. Et lorsque ce dernier demande que Yhwh soit d'abord consulté, Achab convoque spontanément des prophètes voués à sa cause. En effet, ces prophètes présentés plus loin par Michée comme les prophètes d'Achab (cf. v. 23) sont vraisemblablement au service de la cour ; ils savent dans quel sens souffle le vent, d'autant plus que le roi a déjà rendu publique son intention. Ils ne peuvent donc lui dire autre chose que ce qu'il veut entendre³²⁸. Achab agit donc par calcul, s'empressant de consulter des prophètes qui lui sont soumis, et se montrant réticent quand il s'agit de consulter un prophète d'un autre bord.

Avant l'intervention de Michée, attendue avec impatience par le lecteur, la narration enregistre deux scènes simultanées qui prolongent le suspense. L'une se situe à l'entrée de la ville et implique les deux rois assis chacun sur son trône, et, devant eux, les 400 prophètes en pleine transe prophétique³²⁹. Dans l'autre scène, dont le lieu est imprécis, le messenger d'Achab essaie de persuader Michée de bien vouloir prophétiser en faveur du roi. Les deux scènes mettent en évidence le contraste entre les 400 et Michée : ce dernier manifeste sa fidélité à Yhwh à travers sa réponse à l'eunuque, tandis que le groupe des 400 affiche clairement sa loyauté vis-à-vis du roi.

Une fois auprès d'Achab, Michée est invité à répondre à la même question que les 400 prophètes. Contrairement à ce qu'a craint Achab (cf. v. 8a), sa réponse lui est favorable et reprend l'oracle des autres prophètes tel que formulé la seconde fois : « Monte ! Et tu réussiras, et Yhwh livrera aux mains du roi » (v. 15b ; cf. v. 12). Par cette réponse surprenante, Michée prend le contre-pied de l'accusation portée contre lui par Achab, ce qui jette le discrédit sur le jugement du roi et montre que son homologue avait raison de manifester son désaccord sur sa critique contre le prophète. À ce point, le roi d'Israël devrait logiquement se réjouir de ce que l'avis favorable de Yhwh concernant son projet de guerre contre Aram vient d'être confirmé. Au lieu de cela, on assiste plutôt à un coup de théâtre : Achab rejette la prophétie de Michée, qu'il considère comme un mensonge : « Combien de fois dois-je te faire jurer de ne me dire que la vérité au nom de Yhwh ? » (v. 16).

³²⁸ R. W. L. MOBERLY, « Does God Lie to His Prophets ? ... », p. 4.

³²⁹ Cet état de transe prophétique est induit par l'expression *miṭnabbā'îm* (= *nḥ'î*) au hithpael ; on retrouve la même expression en Nb 11,25-27 ; 1 S 10,5.10 ; 19,20-24 ; 2 Chr 18,9 ; Jr 14,14.

Remarquons que le récit pourrait très bien passer du v. 15 (confirmation de la prophétie par Michée) au v. 29 (préparation et déroulement de la bataille). C'est dire que les faits relatés du v. 16 à 28 sont en quelque sorte un « accident », et sont la conséquence du rejet par Achab de la parole de Yhwh transmise par Michée.

b. Vision négative de Michée, réactions hostiles de Sédécias et d'Achab (v. 16-28)

L'objection du roi d'Israël réoriente le suspense, car le lecteur se demande comment va réagir Michée face à cette contestation. La séquence est essentiellement faite de dialogues, dont les interlocuteurs sont Achab et Michée ; un des 400, Sédécias ben-Kenaanah, intervient dans un rôle secondaire, et Josaphat y occupe une place de figurant.

En réponse à la contestation d'Achab, Michée lui délivre une prophétie de mauvais augure, contraire à celle qu'il a prononcée auparavant : « J'ai vu tout Israël dispersé sur les montagnes comme le troupeau qui n'a pas de berger. Et Yhwh a dit : 'ceux-ci n'ont plus de maître, qu'ils retournent en paix chacun chez soi' » (v. 17). Cette vision prédit la fin d'Achab, sans préciser comment cela va arriver. Le contexte permet cependant de postuler qu'elle annonce sa mort au combat. C'est à ce genre de message qu'Achab s'attendait de la part de Michée au départ ; pourtant, il n'est toujours pas content lorsque le prophète le lui adresse, et il le fait savoir à Josaphat : « Ne t'avais-je pas dit qu'il ne prophétise jamais du bien pour moi mais plutôt du mal ? » (v. 18).

Avec cette autre réaction d'Achab, on est devant une impasse. La question qui vient spontanément à l'esprit est celle de savoir ce que le roi veut au juste. Michée lui annonce qu'il réussira au combat, il le conteste ; il lui prédit l'échec, il est vexé.

Le prophète ne recule pas devant les rebuffades d'Achab ; il poursuit son intervention en racontant au roi sa vision d'un conseil céleste présidé par Yhwh, où il est question de persuader Achab pour qu'il monte à Ramoth-Gilead et y succombe. Michée conclut en affirmant que Yhwh a mis un esprit de mensonge dans la bouche des 400 prophètes qu'il appelle « tes prophètes », c'est-à-dire ceux d'Achab. Il précise qu'en réalité c'est plutôt le mal que Yhwh a prononcé contre le roi, ce qui laisse entendre que la prophétie des 400 est fausse et participe de la ruse de Yhwh pour attirer Achab au combat afin qu'il y trouve la mort.

Le portrait de Yhwh qui émerge de la vision de Michée est celui d'un Dieu malveillant et pernicieux. C'est en effet lui qui initie le macabre projet contre Achab ; en plus, il cautionne le stratagème que compte utiliser un des esprits pour mentir au roi d'Israël. Ce portrait contraste fortement avec celui que nous avons vu jusqu'ici ; on se souvient que c'est le même Yhwh qui, quelque temps auparavant, a manifesté de la clémence vis-à-vis d'Achab en reportant la peine de mort qu'il lui avait infligée suite à son implication dans le meurtre de Naboth. Yhwh est-il revenu sur sa décision ? Pourquoi veut-il maintenant faire mourir celui à qui il vient de dire que le malheur n'arrivera pas pendant ses jours ? Comment comprendre cette contradiction chez un Dieu souvent présenté dans l'AT comme fiable (Dt 7,9 ; 32,4), et dont la parole est vérité (2 S 7,28) ? Nous y reviendrons au terme de ce chapitre.

En racontant à Achab sa vision, Michée lui montre clairement qu'il doit abandonner son projet de guerre contre Aram pour avoir la vie sauve. Le roi obéira-t-il au prophète ? Telle est la question qui soutient la tension narrative à ce stade.

La première réaction aux propos de Michée est celle de Sédécias ben-Kenaanah qui se comporte en représentant des 400 prophètes. Il ne supporte pas que sa crédibilité et celle de ses compères soit ainsi mise en question, et rétorque par une agression physique accompagnée d'une question rhétorique : « Par où l'esprit de Yhwh est-il sorti de moi pour te parler ? » (v. 24b). Par ces propos moqueurs, Sédécias affirme que l'esprit de mensonge est passé de lui à Michée ; autrement dit, c'est ce dernier qui est désormais habité par un tel esprit³³⁰. Mais Michée rétorque en annonçant à son adversaire qu'il ira de chambre en chambre³³¹ pour fuir la mort, qui est le châtement réservé aux faux prophètes (cf. Dt 18,20-22).

Achab réagit lui aussi à la vision de Michée, et de façon tout aussi hostile : « Saisis Michée et remets-le à Amôn le gouverneur de la ville et à Joash le fils du roi. Et tu diras : 'Ainsi a parlé le roi : mettez celui-ci en prison et nourrissez-le de nourriture et d'eau de misère jusqu'à ce que je revienne sain et sauf' » (v. 26-27). Il est difficile de dire avec précision pourquoi le roi fait jeter Michée en prison. Est-ce une façon de le mettre sous bonne garde en attendant de statuer plus tard sur la sanction à lui infliger, ou Achab emprisonne-t-il le prophète parce qu'il pense

³³⁰ En ce sens, M. COGAN, *1 Kings*, p. 492 ; H.-P. GINA, *1-2 Kings*, p. 218 ; J. T. WALSH, *Ahab : the construction of a King*, p. 73 ; L. M. WRAY BEAL, *1 & 2 Kings*, p. 285 ; etc.

³³¹ C'est ce que faisait le roi d'Aram après sa seconde défaite (cf. 20,30).

pouvoir ainsi se soustraire au sort qui lui a été prédit ? Quoi qu'il en soit, on retiendra surtout que le roi d'Israël a résolu d'aller au combat. Malgré cela, Michée insiste une dernière fois pour qu'Achab abandonne son projet, en jurant qu'il ne reviendra pas sain et sauf (v. 28).

3.1.7.3 Combat contre Aram et mort d'Achab (v. 29-40)

Le v. 29 marque le début d'une nouvelle séquence consacrée aux préparatifs et au déroulement du combat. La tension narrative y est soutenue par la question de savoir ce qu'il en sera de la prophétie de Michée. Le principal acteur est Achab, mais on note l'intervention d'autres protagonistes tels que Josaphat, les commandants de chars araméens, et un soldat anonyme. Dans cette séquence finale, le rythme de la narration est très accéléré ; la bataille tout entière, depuis les préparatifs jusqu'aux événements qui suivent son déroulement, est racontée en peu de temps.

La narration n'enregistre pas la revue des troupes, comme c'est souvent le cas avant le combat³³². Elle va à l'essentiel et rapporte uniquement une ruse du roi d'Israël, qui se déguise avant de s'engager au combat. Cet acte trahit un sentiment d'insécurité chez Achab. Il a rejeté la prophétie de Michée, mais visiblement, il n'est pas si sûr de l'issue des événements. En se déguisant, il espère passer inaperçu sur le champ de bataille, de manière à échapper au sort qui lui est prédit ; autrement dit, il cherche à se soustraire au jugement de Yhwh – au cas où Michée aurait raison, malgré tout. Mais en même temps, Achab expose la vie de Josaphat en lui demandant de garder ses habits de roi.

Le récit se poursuit avec l'ordre donné par le roi d'Aram à ses commandants de chars : « Vous n'attaquerez ni petit ni grand, mais seulement le roi d'Israël » (v. 31). Cogan note à raison que cet ordre est absurde dans le cadre d'une opération militaire³³³. Normalement le roi ne se place jamais en première ligne dans une bataille ; pour l'atteindre, il faut nécessairement se défaire d'un certain nombre de soldats. Dans le présent contexte, un tel ordre montre tout simplement que la bataille en question n'est pas ordinaire ; racontée d'après le point de vue de l'armée araméenne, son enjeu est la mort à tout prix du roi d'Israël.

³³² Voir par exemple Jos 8,10 ; 1 S 13,15 ; 2 S 18,1 ; 1 R 20,15.26 ; 2 R 3,6 ; etc.

³³³ Cf. M. COGAN, *1 Kings*, p. 494.

Le récit passe sans transition à la bataille proprement dite. Dans un premier temps, la ruse d'Achab fonctionne. En effet, Josaphat est poursuivi par l'ennemi qui le confond avec le roi d'Israël, et il ne doit la vie sauve qu'à son cri qui dévoile sa véritable identité. Mais malgré son stratagème, Achab est atteint de manière inopinée par une flèche : « Un homme banda l'arc innocemment et frappa le roi d'Israël entre les attaches et la cuirasse » (v. 32a). Ce qui est frappant c'est que le soldat ne vise pas précisément le roi d'Israël (cf. l'expression *lātummô*). En plus, sa flèche l'atteint exactement à un point vulnérable, entre les attaches et la cuirasse où une légère ouverture prévue pour la flexibilité des mouvements³³⁴ laisse pénétrer le dard jusque dans le corps. Si le roi réussit à se soustraire de la bataille pour se faire soigner, il pourra éviter le pire. Malheureusement, il n'en a pas la possibilité, car au moment même où il demande à ce qu'on le sorte de la mêlée, le combat s'intensifie justement. Toutes les circonstances sont réunies pour qu'Achab trouve la mort, et c'est ce qui arrive à la fin de la journée.

La fin du récit raconte comment s'achève la bataille, et surtout, comment se termine l'aventure d'Achab. Sa mort enregistrée au v. 35 signifie la réalisation de la prophétie de Michée. Le cri qui traverse le camp suite à la mort du roi et invite chacun à rentrer chez soi (v. 36)³³⁵ est conforme à la vision du prophète (cf. v. 17), car effectivement, c'est comme un troupeau sans berger que les Israélites se dispersent. Une autre allusion à la prophétie de Michée vient du v. 37 : « Et le roi mourut, et il vint à Samarie. Et ils enterrèrent le roi à Samarie ». On peut s'étonner que la mort d'Achab soit à nouveau mentionnée dans ce verset, alors qu'elle a déjà été enregistrée au v. 35. En fait, l'information est reprise ici avec ironie, dans la mesure où elle est suivie de « ... et il vint à Samarie », comme si un mort pouvait se mouvoir lui-même. On se rappelle que le roi d'Israël espérait revenir du combat sain et sauf (v. 27), et que Michée lui a juré en prenant le peuple à témoin qu'il ne reviendrait pas vivant. Les événements donnent raison au prophète une fois de plus : malgré sa ruse, Achab meurt avant de retourner à Samarie.

L'enterrement du roi d'Israël est enregistré en trois mots seulement, et le narrateur rapporte ensuite quelques événements consécutifs à sa mort : « On lava le char à grande eau à l'étang de Samarie, et les chiens lapèrent son sang, et les prostituées s'y baignèrent, selon la

³³⁴ Cf. M. COGAN, *1 Kings*, p. 494.

³³⁵ Dans l'expression *wayya'āḥōr hārinnāh bammaḥāneh*, on notera la non correspondance de genre entre le sujet (féminin) et le verbe (masculin). La LXX a *στρατοκῆρυξ* (hérald) à la place de *hārinnāh* (cri) ; le syriaque, le targum et la vulgate suivent aussi la lecture de la LXX. Cf. Apparat critique de la BHS, [36a] p. 616.

parole que Yhwh avait dite » (v. 38). C'est une fin infâme pour Achab qu'induit l'évocation des chiens et des prostituées dans ce passage. Le chien est le symbole de l'impureté (Ex 22,30), il représente l'homme abject ou moralement impur (2 S 3,8; 16,9)³³⁶, et en cela, son sens côtoie celui du prostitué (Dt 23,18-19). Chien et prostitué sont par ailleurs, dans l'AT, deux expressions qui connotent l'idolâtrie (Dt 23,19). Le fait que ces deux catégories soient reprises ici dans la description des événements entourant la mort d'Achab rappelle au lecteur le comportement idolâtre qui a marqué toute la carrière du fils d'Omri.

Le narrateur précise que c'est selon la parole prononcée par Yhwh que les chiens ont lapé le sang d'Achab et que les prostituées se sont baignées dans l'étang de Samarie où son char a été nettoyé. Ceci rappelle la prophétie prononcée en 21,19³³⁷. Suivant l'idée selon laquelle les chiens et les prostituées symbolisent entre autres choses l'idolâtrie, la mort d'Achab apparaît comme la réalisation de la justice divine contre toutes les iniquités commises par ce roi ; il s'est ainsi laissé détruire par l'idolâtrie dans laquelle il a plongé, et dans laquelle il a entraîné le peuple.

3.1.7.4 La caractérisation de Yhwh dans cet épisode

Il convient à présent de revenir sur quelques questions laissées en suspens qui ont trait au portrait de Yhwh dans cet épisode. D'après la vision de Michée ben-Yimla, racontée par lui-même à Achab (v. 17-23) suite à la contestation de sa première prophétie, Yhwh est l'initiateur d'un complot visant à attirer Achab au combat pour qu'il y succombe. Michée affirme clairement que Yhwh a mis un esprit de mensonge dans la bouche des prophètes d'Achab – c'est ainsi qu'il désigne les 400 prophètes rassemblés par le roi d'Israël –, insinuant que leur prophétie est fausse. À partir de cette vision, le récit a été lu de façon rétrospective par bon nombre d'auteurs, qui soutiennent que la prophétie des 400 (v. 6.11-12) réitérée par Michée (v. 15) est fausse. Suivant ce raisonnement, c'est seulement lorsque Michée est sommé par Achab de lui dire la vérité qu'il prononce une prophétie vraie, celle contenue dans la vision.

³³⁶ Cf. H. FREHEN et J.-C. MARGOT, art. « Chien », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 271-72.

³³⁷ Il est vrai qu'ici, les choses ne se passent pas exactement comme le dit la prophétie de 1 R 21,19. Ce n'est pas à Yizréel, mais plutôt à Samarie que les chiens lapent le sang d'Achab. En plus, les prostituées ne sont pas mentionnées dans la parole de Yhwh en 21,19. Cependant, ces incohérences sont simplement le signe que la réalisation d'une prophétie ne se fait pas de façon mécanique et littérale ; cf. R. D. NELSON, *First and Second Kings*, p. 150 ; R. W. L. MOBERLY, « Does God Lie to His Prophets ? ... », p. 18. Ce qui importe aux yeux du narrateur, c'est avant tout la justice rendue et non les détails qui entourent sa réalisation.

De cette lecture émerge une caractérisation de Yhwh qui fait de lui un Dieu immoral qui n'hésite pas à user du mensonge pour parvenir à ses fins. Nelson par exemple affirme que dans ce récit, Yhwh passe outre les considérations éthiques en vue de réaliser ses objectifs³³⁸. Pour Prouser, le mensonge est la principale composante du plan de Yhwh³³⁹. Même son de cloche chez Carroll qui déclare que le récit de la vision de Michée ben-Yimla est un exemple type de l'implication de Yhwh dans le mensonge³⁴⁰. Brueggemann est encore plus critique, lorsqu'il commente la vision de Michée :

The conversation is unambiguous. What is being planned is a massive deception of the king. Second, Yahweh fully colludes in the manipulative discussion, which aims at a royal death. Indeed, Yahweh is at the head of the conspiracy to cause a wrong death in royal Israel. Yahweh here obviously exercises no covenantal self-restraint, but is determined to have Yahweh's own way no matter what the cost, even if it means deceptive violence³⁴¹.

On peut en conclure que dans ce récit, le sort du roi d'Israël est scellé dès le point de départ, et que tout ce qui arrive par la suite ne fait que suivre le cours normal des choses. Si l'on accepte cette lecture, Yhwh est doublement menteur parce que non seulement il fait dire à Achab une fausse prophétie (à travers les 400 et Michée lui-même), mais aussi, il ne respecte pas la promesse faite au même Achab en 21,29 lorsqu'il déclare que le châtiment contre sa maison est renvoyé aux jours de ses fils.

Une lecture narrative suivant la chronologie des faits permet d'aboutir à des conclusions différentes. Notons pour commencer que les 400 prophètes ne sont jamais désignés par le narrateur comme des faux prophètes ou des prophètes soumis à un dieu autre que Yhwh, et aucun indice dans la narration ne permet de les considérer comme tels. Même le fait que Michée les considère comme les prophètes d'Achab (v. 23) ne dit rien de leur appartenance au baalisme. D'ailleurs, la question de Josaphat – *ha'ên pōh nābî' layhwh 'ôd* (v. 7) – laisse supposer que les 400 étaient eux aussi des prophètes de Yhwh, et c'est bien au nom de Yhwh qu'ils prophétisent devant Achab et Josaphat à l'entrée de la ville (v. 11-12). Cela dit, le fait d'être au service de la

³³⁸ R. D. NELSON, *First and Second Kings*, p.153.

³³⁹ O. H. PROUSER, *The Phenomenology of the Lie in Biblical Narrative*, PhD diss., New York : Jewish Theological Seminary, 1991, p.159.

³⁴⁰ R. CARROLL, *Wolf in the Sheepfold : The Bible as a Problem for Christianity*, London : SPCK, 1991, p. 43-44.

³⁴¹ W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament : Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis (MN) : Fortress Press, 1997, p. 360-61.

cour les rend sans doute complaisants vis-à-vis du roi ; mais quoi qu'il en soit, rien ne permet d'affirmer que le message qu'ils délivrent est faux.

Lorsque Michée arrive auprès du roi et qu'il est interrogé, sa réponse confirme celle des 400. Et puisqu'il a juré préalablement au messenger d'Achab de ne dire que ce qui vient de Yhwh, on a toutes les raisons de croire que sa prophétie est vraie. Le lecteur s'attend alors à ce que le roi fasse confiance à Michée, pour une fois qu'il lui prédit du bien et que sa prophétie confirme celle des autres prophètes ; mais sa réaction est carrément hostile, alors qu'il n'a pas douté de cette même réponse lorsqu'elle provenait des prophètes de la cour.

Le problème d'Achab n'est donc pas le message lui-même, mais la personne qui le délivre, c'est-à-dire Michée. Il avoue d'ailleurs ouvertement à son hôte de Juda sa haine contre Michée : « ... Moi je le hais, car il ne prophétise pas pour moi du bien, mais plutôt du mal » (v. 8). Le roi d'Israël est donc mû par cette haine personnelle (cf. le « moi » emphatique), et dans ces conditions, il est difficile qu'il soit rationnel. On comprend pourquoi, bien que la prophétie de Michée soit bonne pour lui et confirme celle des autres prophètes, il la conteste malgré tout. Si Achab avait fait confiance à la parole du prophète au v. 15, on ne sait pas quelle aurait été l'issue de la guerre. Peut-être aurait-il remporté la victoire !

Nous l'avons signalé, c'est à partir du moment où Achab rejette la prophétie de Michée que les événements prennent une autre tournure. Le roi va être éprouvé sur sa capacité à faire confiance à la parole de Yhwh prononcée par le prophète. Pour cela, Michée lui délivre un oracle contraire au précédent ; et puisqu'il a rejeté la première prophétie, il devrait logiquement accepter la seconde, d'autant plus que, pour crédibiliser cette seconde annonce et le pousser à la prendre au sérieux, le prophète lui raconte sa vision, d'où il ressort clairement que si Achab va au combat, il trouvera la mort.

Le problème relevé plus haut vient de ce que plusieurs commentateurs lisent le début du récit rétrospectivement, à la lumière de la déclaration de Michée selon laquelle Yhwh a mis un esprit de mensonge dans la bouche des 400 prophètes d'Achab (v. 23). Or, suivant la chronologie des faits, cette information vient seulement dans un second temps dans ce que Michée présente comme une vision, c'est-à-dire quelque chose de très subjectif, difficilement vérifiable. Il n'a pas été question de vision auparavant, et Michée a annoncé qu'il dirait ce que Yhwh lui dira, avec un

yiqtol à sens futur (cf. v. 14). En outre, le narrateur lui-même n'emploie pas le terme vision pour introduire les propos du prophète. Il y a donc lieu de se demander si cette « vision » n'est pas une fiction imaginée par le Michée, autrement dit, un moyen rhétorique servant à scénariser le message qu'il veut transmettre à Achab dans le but de le persuader de croire à la parole qu'il annonce concernant sa mort. En somme, Michée n'a jamais cherché à tromper le roi : il cherche au contraire à l'amener à faire le bon choix. Yhwh non plus n'a pas cherché à le tromper pour qu'il aille au combat, c'est Michée qui invente cette idée pour que le roi croie sa prophétie de malheur et donc évite soigneusement son possible accomplissement en renonçant à combattre.

À propos de la caractérisation de Yhwh, remarquons que ce personnage n'intervient pas directement dans le récit, et le narrateur n'émet aucun jugement à son sujet. Le seul portrait qu'on ait de lui vient de la vision de Michée ; or la fiabilité du prophète est douteuse, dans la mesure où ce qu'il dit est lié à la rhétorique qu'il déploie vis-à-vis du roi d'Israël. Son jugement ne peut donc pas constituer une caractérisation fiable de Yhwh.

Michée est indirectement caractérisé à travers ses propos comme un prophète courageux, habile et ingénieux. Il ne baisse pas les bras face à l'adversité d'Achab, répond spontanément et de façon adéquate lorsqu'il est contesté, et surtout, se montre créatif dans l'art de la dissuasion, et cela, bien que son astuce ne réussira pas à cause de l'obstination d'Achab.

CONCLUSION

Ce dernier épisode de l'histoire d'Achab se présente comme la mise en scène de son jugement. Il intervient juste après que Yhwh s'est montré indulgent à son égard en renvoyant son châtement aux jours de ses fils, suite à sa conversion après l'affaire Naboth. L'intrigue s'amorce lorsque le roi d'Israël manifeste son désir de reconquérir Ramoth-Gilead. Il recherche alors le soutien de ses serviteurs de qui il cherche à provoquer le sens de la fierté nationale, et l'aide de Josaphat roi de Juda qu'il invite à l'accompagner au combat. Cependant, il ne se préoccupe guère de l'avis de Yhwh. Très vite, Josaphat lui rappelle les bonnes manières en demandant que Yhwh soit d'abord consulté. C'est alors qu'Achab fait spontanément rassembler 400 prophètes, et sans surprise, leur réponse à la consultation lui est favorable. Cela ne saurait être autrement puisque ces prophètes, désignés plus loin comme prophètes d'Achab (v. 23), sont au service de la cour et bénéficient certainement des faveurs de la couronne. À cause des ambiguïtés contenues dans leur

réponse, le roi de Juda sollicite une deuxième consultation à travers un autre prophète de Yhwh. Achab ne s'attend probablement pas à cette autre requête, et c'est, visiblement à contrecœur, qu'il fait venir Michée ben-Yimla pour qui il dit avoir de la haine, car ce dernier ne prophétise jamais en sa faveur. Mais contrairement aux allégations du roi, la réponse de Michée à la consultation confirme la prophétie des 400. Curieusement, Achab la rejette, taxant le prophète de menteur. Réagissant à cette contestation, Michée lui délivre une autre prophétie qui prédit sa mort au combat ; il l'appuie sur le récit d'une vision où Yhwh complot avec des esprits célestes pour attirer Achab au combat afin qu'il y meure. Malgré cette stratégie rhétorique qui vise à le dissuader d'aller se battre, le roi d'Israël s'obstine. C'est ainsi qu'il trouve la mort malgré son déguisement dont le but était de se soustraire au sort qui lui a été prédit.

On peut en conclure que la mort d'Achab est le fruit de son entêtement, de sa désobéissance à la parole de Yhwh prononcée par Michée. Il s'agit d'ailleurs d'une double désobéissance, car c'est à deux reprises – lorsqu'il lui prédit la victoire (v. 15) et lorsqu'il lui annonce le malheur (v. 17-23) – que le souverain rejette la parole du prophète. Achab a pourtant manifesté des signes de repentance après sa condamnation suite au meurtre de Naboth, au point de susciter l'indulgence de Yhwh à son égard (1 R 21,27-29). Face à son comportement dans cet épisode, il y a lieu de se demander si ses gestes de contrition étaient sincères. Et si c'est le cas, force est de constater que sa conversion a été de courte durée. Le naturel en lui a très vite repris le dessus, et c'est ce qui justifie son rejet de la parole de Dieu, même lorsque celle-ci ne vient pas d'Élie. Achab donne l'impression que tout prophète qui ne fait pas partie de sa cour est pour lui un ennemi. Le seul moment où il s'est montré docile à un prophète, c'est à l'occasion des batailles remportées contre Aram (20,1-34). Là, il était en position de faiblesse par rapport à Ben-Hadad et sa puissante armée, et on comprend alors pourquoi il a été si obéissant.

La mort d'Achab signe la fin de son histoire, une histoire marquée par de nombreuses infidélités à la loi et par l'idolâtrie dans laquelle il a entraîné le peuple. La présence des chiens et des prostituées à l'étang de Samarie où son char est lavé symbolise cette idolâtrie, et signifie en même temps l'infamie dans laquelle s'achève le règne d'Achab.

La caractérisation des personnages est essentiellement indirecte dans cet ultime épisode. Le mode scénique, qui occupe les quatre cinquièmes de l'espace narratif, est la voie privilégiée par le narrateur pour décrire les protagonistes. C'est à travers le dialogue, par exemple,

qu'Achab, principal personnage, dévoile sa haine pour Michée ainsi que le motif de cette haine, qui permet de conclure qu'il préfère les prophètes complaisants à son égard (les 400, en l'occurrence) à ceux qui, comme Michée, tiennent des propos qui lui sont désagréables. C'est aussi à travers son dialogue avec Michée que le fils d'Omri rejette la parole divine et manifeste son obstination à aller au combat.

En plus du dialogue, on note aussi la technique du contraste comme moyen de caractérisation des personnages, notamment, Achab et Josaphat. Les deux rois fonctionnent dans le récit comme deux opposés. Josaphat, dont le nom signifie « Yhwh a jugé » manifeste son attachement à Yhwh lorsqu'il insiste pour que celui-ci soit consulté de manière adéquate avant la guerre. Achab, par contre, montre dès le départ qu'il peut se passer de Yhwh ; il se tourne uniquement vers des humains (ses serviteurs et Josaphat) pour rechercher du soutien, et c'est seulement à la demande du roi de Juda qu'il se soumet à l'exercice de la consultation de Yhwh. En outre, Josaphat est sauvé alors qu'il était la cible principale, suite à l'astuce d'Achab ; et ce dernier trouve la mort malgré son déguisement !

Nous ne saurions terminer sans souligner l'ironie contenue dans les événements qui entourent la mort d'Achab, et qui constitue aussi une technique de caractérisation du personnage. Après avoir rejeté la prophétie de Michée, il croit se tirer d'affaire en se déguisant et en demandant à Josaphat de conserver sa tenue royale. Mais le roi qui se déguise pour échapper à la mort succombe, alors que celui qui, ayant gardé ses vêtements, est facilement repérable, survit. En outre, la flèche qui atteint mortellement Achab est tirée par quelqu'un qui ne sait pas qu'il vise le roi. Achab est donc naïf de croire qu'il peut se jouer de Yhwh. Une fois qu'il choisit d'aller au combat malgré l'insistant avertissement du prophète, tout concourt à sa mort : l'ordre du roi d'Aram à ses commandants de chars, la flèche tirée innocemment, et l'intensification du combat au moment où le roi a besoin d'en être extrait en vue d'être soigné.

3.2 SYNTHÈSE SUR LA CARACTÉRISATION DES PRINCIPAUX PERSONNAGES

L'étude que nous venons de faire nous a permis de mettre en lumière certains éléments de caractérisation des principaux personnages du récit. Avant d'en tirer quelques conclusions d'ordre théologique et anthropologique, il convient, comme nous l'avons annoncé, de faire une synthèse du portrait de chaque personnage ; d'abord Élie, puis Achab et enfin Yhwh.

3.2.1 Élie : un serviteur problématique

Élie intervient comme personnage principal dans les trois premiers chapitres du cycle d'Achab (1 R 17-19), et est l'un des protagonistes du chap. 21. On découvre en parcourant le récit que le portrait qui émerge de lui est changeant.

3.2.1.1 Une entrée intrigante

Élie est introduit sur la scène du récit de manière plutôt ambiguë. Le narrateur reste très réservé dans sa présentation, se limitant à communiquer son nom (^ʿ*ēlīyāhū*) et son origine. C'est de la bouche du Tishbite lui-même que l'on apprend qu'il est serviteur de Yhwh (17,1b), une information qui suscite le doute dans un premier temps, parce qu'elle s'accompagne d'une parole prononcée sans aucun mandat – le décret de la sécheresse – et qui en plus est vectrice de mort. Ce doute n'est levé que de manière progressive. En effet, le lien d'Élie avec Yhwh est suggéré lorsque ce dernier lui ordonne d'aller se cacher et annonce qu'il pourvoira à sa subsistance (17,2-4) ; mais c'est seulement plus tard, à Sarepta, lorsqu'il sera le médiateur d'une parole divine qui donne vie à deux reprises (17,16.23b), que son statut de serviteur de Yhwh sera confirmé aux yeux du lecteur.

3.2.1.2 Serviteur de Yhwh ou de ses propres ambitions ?

D'entrée de jeu, le Tishbite met l'accent sur sa relation à Yhwh qu'il désigne comme « le Dieu d'Israël en face de qui je me tiens » (17,1) ; c'est au nom de ce Dieu qu'il décrète la sécheresse. Pourtant, ni aucun mot du narrateur, ni aucune parole de Yhwh lui-même ne légitime ses propos. En plus, il déclare immédiatement après son serment que la pluie ne reviendra qu'à sa parole (cf. *kî ʿim-lāpî ḏəḇārî* = « *sauf à ma parole* »). Le décret de sécheresse est donc une initiative d'Élie et non de Yhwh. En ce sens, Nault affirme avec raison que la référence d'Élie à

Yhwh dans son propos est instrumentale ; il désigne Yhwh comme « le Dieu que je sers » uniquement pour servir son projet personnel qui est un projet d'attestation de soi³⁴². La même chose se produit lors de l'affrontement qu'Élie organise au mont Carmel avec les prophètes de Baal. Là aussi, le Tishbite se sert de Yhwh pour parvenir à ses fins. Après que les prophètes de Baal ont fait preuve de leur incapacité à faire intervenir leur dieu, lorsque vient son tour d'invoquer le sien, il s'adresse à Yhwh en ces termes : « ... que l'on sache aujourd'hui que tu es Dieu en Israël, et que je suis ton serviteur, et que c'est par ta parole que je fais toutes ces choses-ci » (v. 36). Comme lors de son entrée en scène, Élie manifeste ici son désir d'être reconnu comme « serviteur de Yhwh », et laisse croire qu'il a reçu l'ordre de la part de Yhwh pour organiser cette démonstration de force. Or le récit n'enregistre aucune parole de Yhwh mandatant le prophète, si ce n'est celle de se présenter à Achab pour qu'il donne la pluie (18,1) »³⁴³. Le défi du mont Carmel est donc, une fois de plus, une initiative d'Élie, en vue d'affirmer son pouvoir.

3.2.1.3 Un serviteur autoritaire

Dans plusieurs passages du récit, Élie est présenté comme un homme autoritaire. Sa toute première parole (17,1) annonce la couleur. Par ce défi lancé au roi, il se positionne sur la scène comme le représentant d'un Dieu fort et puissant, plus fort et plus puissant que Baal puisqu'il est en mesure d'arrêter la pluie. Il est clair dès le départ que la pointe du défi concerne moins Dieu que le Tishbite. C'est son autorité qui est mise en valeur puisqu'il affirme que la pluie ne reviendra qu'à sa parole.

L'autoritarisme d'Élie est encore manifeste tout au long du chap. 18. Dans toutes ses interactions, que ce soit avec Obadyahu (v. 7-15), Achab (v. 17-20 ; 41-42), le peuple et les prophètes de Baal (v. 21-40) et enfin son garçon (v. 43-45), c'est toujours lui qui donne des ordres. Cette façon d'affirmer son autorité atteint son sommet dans les événements du mont Carmel (18,21-39), événements qui du reste, rappelons-le, n'ont pas été ordonnés par Yhwh. Là, l'homme de Dieu se place au centre de la scène et orchestre tout le scénario, donnant des ordres tantôt au peuple et tantôt aux prophètes de Baal. Cette démonstration de force sanctionnée par

³⁴² Cf. F. NAULT, « Révélation et violence : critique de l'économie religieuse dans le cycle d'Élie (1 Rois 17,1 à 19,21) », in *EThR* 78 (2003), p186.

³⁴³ Cf. F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, p. 35.

l'action du feu de Yhwh sur son holocauste, est couronnée par la violence : convaincu d'être le plus fort, il exécute ses adversaires, comme pour éliminer définitivement la concurrence.

Bref, disons avec Bach que, dans le récit, « Élie commande plus qu'il ne se laisse commander, et lorsqu'il ordonne, le récit ne se réfère pas à un ordre divin, mais laisse entendre que tout se fait à l'initiative du prophète, avec une part d'improvisation »³⁴⁴.

3.2.1.4 Une obéissance de façade

Après son décret de malheur, l'obéissance d'Élie vis-à-vis de Yhwh est soulignée à trois reprises par le narrateur : quand Yhwh lui enjoint d'aller à Kerîth (17,3 et 5), quand il lui ordonne d'aller à Sarepta (17,9 et 10) et quand il lui demande d'aller se montrer à Achab pour le retour de la pluie (18,1b et 2a). À chaque fois, le narrateur rapporte la réaction du Tishbite en reprenant les mots de l'ordre divin. En se limitant à ces passages, on peut facilement conclure qu'Élie est un serviteur obéissant, qui réagit spontanément et sans mot dire aux ordres divins. Mais lorsque l'on observe son comportement dans la suite du récit, on se rend compte que cette obéissance soulignée à trois reprises par la technique de la répétition n'est pas du tout désintéressée.

Les deux premiers ordres de Yhwh visent essentiellement le bien du Tishbite et lui sont adressés dans un contexte où sa survie est compromise. Il doit s'éloigner d'Achab pour éviter une éventuelle riposte (17,3), et il doit se rendre à Sarepta après l'assèchement du torrent, où il pourra être nourri (17,9). Dans ces conditions, l'homme de Dieu n'a pas d'autre choix qu'obéir. Mais quand ses intérêts propres ne sont pas directement concernés, Élie fait semblant d'obéir, mais en réalité, il exécute l'ordre à sa manière ou ne l'exécute pas du tout.

C'est ce qui se passe lorsque Yhwh lui ordonne d'aller se montrer à Achab pour qu'il donne la pluie ; le narrateur rapporte qu'« Élie alla pour se montrer à Achab » (18,1-2). On sait pourtant qu'il ne délivre pas le message concernant la pluie au moment où l'on s'y attend ; il le garde pour lui jusqu'à ce qu'il ait exécuté son projet d'éliminer les prophètes de Baal, à l'issue d'une compétition qui ne faisait pas partie non plus de l'ordre de Yhwh.

³⁴⁴ D. BACH, *Élie, l'impulsif : et pourtant, à chacun sa place*, p. 45-46.

De même, après la théophanie à l'Horeb, Yhwh ordonne à Élie de retourner sur son chemin et de procéder à trois onctions. Le Tishbite ne s'acquitte pas du tout des deux premières missions, et en ce qui concerne la troisième, il procède à sa manière : il ne confère pas l'onction à Élisée pour qu'il prenne sa place, mais il lui jette simplement son manteau, ce qui est compris par ce dernier comme un appel à le suivre et à se mettre à son service.

Le dernier exemple intervient après le meurtre de Naboth. Yhwh envoie Élie vers Achab avec un jugement de condamnation. Là aussi, l'homme de Dieu ne délivre pas fidèlement le message ; il le reformule à sa manière en exagérant la sanction, donnant l'impression de vouloir se venger de son vieil ennemi Achab.

Élie fait donc mine d'être obéissant à Yhwh, mais en réalité, il ne l'est pas, ou il ne l'est qu'en partie.

3.2.1.5 Un homme découragé et déprimé

Dans le deuxième épisode du récit (19,1-21) se construit un portrait d'Élie qui contraste profondément avec celui qu'on a connu jusqu'alors. Depuis son apparition, on a eu à faire à un homme téméraire. Il affronte le roi sans peur (17,1 et 18,17-20), même lorsqu'Obadyahu lui annonce qu'il est activement recherché. Au Carmel il s'oppose à 450 prophètes de Baal qu'il égorgera personnellement ; et c'est en triomphateur qu'il précède Achab à Yizréel. Mais une simple menace de Jézabel va tout bouleverser (19,2).

Élie prend la fuite pour sauver sa vie. Mais très vite gagné par le sentiment d'échec, il s'assoit sous un genêt en plein désert et souhaite la mort (19,4). Le Tishbite est présenté dans ce passage comme un homme profondément découragé et qui a pris conscience de ses limites, au point d'avouer qu'il n'est pas mieux que ses pères. Le messager de Yhwh devra s'y prendre à deux fois pour le remettre debout avec de la nourriture et de l'eau (19,5-7).

Parvenu à l'Horeb après 40 jours et 40 nuits de marche, c'est un homme complètement déprimé qui s'abrite dans la grotte que Yhwh avait indiquée à Moïse avant de passer devant lui (Ex 33,20-23). Cet état d'esprit se manifeste dans sa réponse à Yhwh qui lui demande la raison de sa présence en ce lieu. Ses propos sont plaintifs et accusateurs, mais surtout inexacts et même mensongers. Il affirme par exemple que « ... les fils d'Israël ont abandonné ton alliance » (v. 10),

alors qu'il vient d'être témoin d'un retour massif du peuple à Yhwh au Carmel (18,39) ; il dit aussi que les prophètes de Yhwh ont été tués par ces mêmes fils d'Israël, qu'il est resté seul et que ces derniers cherchent à prendre sa vie (cf. v. 10), alors que c'est Jézabel qui est responsable de la mort des prophètes et c'est elle qui menace de le supprimer. En plus, on sait que le Tishbite n'est pas resté seul et lui-même a appris de la bouche d'Obadyahu que plusieurs autres prophètes de Yhwh ont été cachés (cf. 18,4.13). Il est donc de mauvaise foi lorsqu'il tient ces propos. L'homme de Dieu va d'ailleurs répéter exactement les mêmes mots après la théophanie dont il est fait témoin, signe que la manifestation de Yhwh dans le son d'un silence léger, un appel à revoir sa façon d'être serviteur de Yhwh, n'a eu aucun impact sur lui.

3.2.1.6 Élie : un anti-Moïse

Le séjour au désert et son aveu d'échec (1 R 19,4 // Nb 11,14-15), la nuit passée dans la grotte à l'Horeb (1 R 19,9a // Ex 33,20-23) ainsi que la théophanie dont il y est témoin (1 R 19,11-13 // Ex 19,10-18 et 34,5-8) semblent conférer à Élie les traits de Moïse. Cependant, les différents points de contraste dans le comportement des deux prophètes font de lui un anti-Moïse. En effet, face à Yhwh à l'Horeb, Élie accuse le peuple pour son apostasie, et prétend être resté seul ; il met en avant son zèle, au lieu de manifester sa compassion pour le peuple. Moïse par contre, dans une situation similaire, intercède pour le peuple et implore le pardon de Dieu (cf. Ex 34,5-9). En outre, lors de cette théophanie, Moïse obéit à Yhwh et se tient devant lui sur la montagne pour le voir passer (Ex 34,5), tandis qu'Élie n'ose pas se présenter devant Yhwh sur la montagne, se tenant plutôt à l'entrée de la grotte (1 R 19,13b). Ajoutons que suite à la théophanie dont il est témoin, Moïse descend de la montagne vers le peuple pour qui il a imploré Yhwh, avec les tables de la loi. Élie, quant à lui, ne bouge pas du tout après la manifestation de Yhwh. Au contraire, il répète la même plainte, et il faut un ordre ferme de Yhwh pour qu'il reparte de là. Il n'y a donc aucun signe de conversion de la part d'Élie, après son pèlerinage à l'Horeb.

3.2.1.7 Le prophète mis à l'écart

Nous avons noté la propension d'Élie à exécuter à sa manière les ordres de Yhwh, ou à ne pas lui obéir du tout. Cela lui vaut d'être mis à l'écart à plusieurs reprises au profit d'autres prophètes.

Après la théophanie de l'Horeb où l'homme de Dieu résiste à l'invitation à changer sa vision des choses et sa façon de faire, Yhwh lui enjoint, entre autres, d'oindre Élisée à sa place. C'est la première mise à l'écart du prophète. On sait qu'Élisée n'interviendra pas à la place d'Élie et c'est normal, puisqu'il n'a pas été oint par ce dernier comme Yhwh l'a demandé. Cependant Élie est évincé, et c'est un prophète anonyme qui intervient au nom de Yhwh au chap. 20. Ce dernier remet Élie en piste au ch. 21, mais le prophète exagère à nouveau : Il amplifie le jugement prononcé par Yhwh contre Achab, et ne transmet même pas au roi l'oracle de report de peine à la génération suivante (v. 28-29, sans indication de transmission). Au chap. 22, c'est Achab lui-même qui exclut Élie au profit d'un autre prophète, Michée ben-Yimla qu'il déteste pourtant, mais, apparemment pas autant qu'Élie. Celui-ci sera remis en fonction après la mort d'Achab, au temps de son successeur Ochozias. De nouveau il se montre violent vis-à-vis des messagers de ce roi, perpétrant des massacres inutiles (2 R 1,10.12). Finalement, il devra céder sa place à Élisée en 2 R 2³⁴⁵.

Ces mises à l'écart successives d'Élie contribuent à le caractériser comme un prophète indocile. Yhwh essaie à plusieurs reprises de lui faire confiance, mais il est chaque fois déçu, ce qui l'amène finalement à enlever le prophète de manière extraordinaire (2 R 2,11).

Une dernière précision. Tout au long du récit, le narrateur reste discret en ce qui concerne la caractérisation d'Élie. Hormis le fait qu'il communique son nom et son origine (17,1a), indique en 18,46 que la puissance de Yhwh s'est emparée du prophète, et livre au lecteur le sentiment du Tishbite face à la menace de Jézabel (« Il eut peur » ; 19,3a), c'est en le faisant parler et en racontant ses actions qu'il construit son personnage.

3.2.2 Le roi Achab et ses infidélités

3.2.2.1 Achab : un roi idolâtre

Le narrateur est beaucoup plus impliqué dans la caractérisation d'Achab qu'il ne l'est pour Élie. Dès l'introduction du récit, il propose une caractérisation directe très élaborée du 7^e roi d'Israël (1 R 16,29-34). Ce qu'il retient surtout dans son évaluation, c'est le grand intérêt

³⁴⁵ On notera qu'Élie ne passe pas le témoin à Élisée de sa propre initiative. C'est Yhwh qui décide finalement de le faire monter aux cieux dans la tempête (Cf. 2 R 2,1) et c'est seulement après cet événement qu'Élisée entre en fonction.

d'Achab pour le culte de Baal et sa contribution active à l'essor de ce culte dans le pays, favorisés par son union avec Jézabel, la princesse de Tyr. Par cet engagement dans le baalisme, Achab a péché plus que tous ses devanciers, affirme le narrateur.

Cette évaluation d'Achab, servi dès l'entame de son cycle, influence le lecteur dans sa compréhension de l'histoire de ce roi. La suite de la narration enregistre un décret de sécheresse adressé par Élie au fils d'Omri. Aucune réaction de sa part n'est signalée, mais on apprend plus tard par la bouche d'Élie – lorsque les deux hommes se rencontrent à nouveau après trois années de sécheresse (18,17-20) – que la calamité qui frappe le pays est la conséquence de l'apostasie du roi et de sa famille. Cette caractérisation doublement indirecte d'Achab se situe en droite ligne du portrait dressé initialement par le narrateur.

L'apostasie d'Achab est encore soulignée dans la scène de sa condamnation suite au meurtre de Naboth. Là, Élie (ou Yhwh ?) justifie la sanction infligée au roi d'Israël par le fait que ce dernier a irrité Yhwh et fait pécher Israël (cf. ^ו*el-hakka*^C*as* ^ו*āšer hik*^C*astā wattaḥāṭi*^ו ^ו*eṭ-yiśrā*^ו*ēl* ; 21,22) ; or le péché commis par Achab et qu'il a fait commettre à Israël, on le sait, c'est l'idolâtrie – l'expression est utilisée pour la première fois pour Jéroboam (1 R 14,9-16), et est reprise pour tous les rois après lui jusqu'à Achab. Le jugement d'Élie est ensuite confirmé par le narrateur, qui impute clairement le comportement idolâtre d'Achab à sa femme Jézabel et insiste sur le fait qu'aucun autre roi n'a fait pire que lui (21,25-26).

3.2.2.2 Ses intérêts avant tout, au mépris de Yhwh et de la loi

Dans deux épisodes différents de son cycle, Achab affiche un comportement qui manifeste son mépris vis-à-vis de Yhwh et de la loi.

Le premier est le chap. 20 qui relate deux batailles menées et remportées contre Aram, et la condamnation du roi d'Israël pour avoir laissé partir Ben-Hadad. Avant chaque bataille, un prophète annonce la victoire à Achab et précise la raison de l'intervention de Yhwh contre les Araméens : la première fois, c'est pour que le roi d'Israël reconnaisse que Yhwh est Dieu (v. 13), et la seconde fois, en plus de la raison déjà évoquée, c'est aussi pour venger l'affront des Araméens qui ont osé limiter la puissance de Yhwh aux montagnes (v. 28). Avec ces précisions, Achab est censé tirer, au terme de chaque combat, les conclusions qui s'imposent. Au lieu de

cela, il se comporte plutôt comme si les victoires étaient le fruit de ses efforts personnels. Pour des intérêts d'ordre économique, il conclut une alliance avec le roi d'Aram qui s'est livré comme prisonnier à l'issue de la seconde bataille et il le laisse partir. Pourtant, compte tenu de l'implication de Yhwh et en vertu du code de la guerre (cf. Dt 20,10-15), Achab est censé savoir que Ben-Hadad est *ḥērem* (voué à l'anathème) et doit être mis à mort. Son initiative qui constitue un non-respect de la loi est dénoncée et condamnée par un prophète anonyme à la fin de cet épisode (v. 42).

Le second épisode est relaté au chap. 21 qui raconte le meurtre de Naboth. Là aussi, Achab affiche son mépris pour la loi ; cette fois, il s'agit d'une loi régissant la propriété foncière en Israël. De son échange avec Naboth au sujet du vignoble qu'il veut lui acheter, il ressort que cette propriété est inaliénable parce qu'une loi divine l'interdit (cf. Lv 25,23-28 ; Nb 36,7-9). Achab comprend bien l'argument religieux avancé par l'Yizréélite, mais n'en tient pas compte dans le rapport qu'il fait à son épouse une fois chez lui. Au contraire, il lui présente une version modifiée des propos tenus par Naboth, dans laquelle la requête faite par le roi à l'Yizréélite est reformulée de manière plus carrée, de sorte à faire voir la réponse de ce dernier comme un refus frontal, et donc un mépris du roi³⁴⁶. Achab sait probablement qu'en présentant ainsi les choses, la reine va intervenir pour satisfaire son désir, et c'est exactement ce qui arrive dans la suite du récit.

3.2.2.3 Tous les moyens sont bons, la manipulation aussi !

Dans ce même épisode du meurtre de Naboth (21,1-16), Achab se présente ainsi comme un manipulateur habile. Après son échange avec Naboth, coincé par une loi de son peuple qui l'empêche d'aller plus loin dans la réalisation de son désir, il contourne le problème en y impliquant astucieusement son épouse. Une fois chez lui, il se met à bouder et refuse de manger. Il n'en faut pas plus pour que Jézabel soit inquiète et s'engage à résoudre son problème. En agissant de la sorte, Achab compte probablement sur le fait que « la religion baaliste n'encombre pas Jézabel des scrupules yahvistes qui continuent à le gêner dans l'exercice du pouvoir »³⁴⁷. Elle n'hésitera donc pas à user de tous les moyens pour laver l'affront commis par Naboth vis-à-vis du roi, et surtout pour lui obtenir le vignoble qui, de son point de vue, revient de droit à la couronne.

³⁴⁶ A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 50.

³⁴⁷ A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 51.

Elle le fait sans se douter le moins du monde qu'elle est manipulée par son époux ; le lecteur par contre sait qu'Achab a subtilement provoqué la reine pour qu'elle intervienne en sa faveur, et cela se confirme par son attitude lorsque Jézabel l'invite à prendre possession du vignoble de Nabot : il se lève sans dire un mot pour aller s'en emparer.

3.2.2.4 Quand la couronne abuse de son pouvoir

L'épisode du meurtre de Naboth est un cas d'école pour la dénonciation de l'usage abusif du pouvoir. Le couple royal y use de son autorité pour éliminer Naboth afin de confisquer sa propriété. Jézabel donne le ton dans sa remarque sarcastique à Achab, après le rapport que ce dernier lui a fait de sa rencontre avec Naboth : « Toi, maintenant, tu exerces la royauté sur Israël ! ... » (v. 7a). Jézabel trouve en effet que le roi s'est montré trop mou vis-à-vis de l'Yzréélite. Elle enchaîne d'ailleurs avec une promesse ferme – « Moi je te donnerai le vignoble de Naboth l'Yzréélite » (v. 7c) –, comme si elle allait lui donner une leçon sur l'usage du pouvoir.

La reine passe de la parole à l'acte, orchestrant une conspiration qui vise à faire mourir Naboth. Son pouvoir s'exerce à travers des lettres qu'elle écrit au nom d'Achab et scelle de son sceau ; les ordres qu'elle donne aux concitoyens de Naboth sont exécutés fidèlement et le narrateur le souligne (v. 11), ce qui prouve notamment qu'elle est redoutée par ces hommes qui sont faits complices du meurtre, par lâcheté.

Jézabel n'est pas la seule à abuser du pouvoir dans cet épisode ; Achab le fait aussi, mais de façon plus subtile couverte par son silence. « Car, qu'il l'ait ou non subtilement cherché, il laisse en pratique le pouvoir aux mains de sa femme »³⁴⁸ alors qu'il sait qu'elle ne peut qu'en abuser.

3.2.2.5 De la haine à la désobéissance

Achab ne fait pas que mépriser la loi ; il se montre aussi récalcitrant et désobéissant à la parole de Yhwh transmise par son prophète. C'est ce qui se passe dans le dernier épisode de son cycle (22,1-40), et qui lui vaut d'ailleurs la mort. Sa haine de Michée ben-Yimla l'amène à rejeter

³⁴⁸ A. WÉNIN, « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », p. 51.

la prophétie de ce dernier au sujet de la guerre contre Ramoth-Gilead (v. 15), une prophétie qui lui est pourtant favorable et confirme celle des 400 prophètes de la cour (v. 6.11.12). À cause de cette opposition, le prophète modifie son annonce et lui adresse, dans un second temps, un oracle contraire au premier ; mais Achab le rejette également, et malgré la rhétorique dissuasive du prophète visant à lui épargner une issue fatale, il s'entête et monte au combat. Il tente même de déjouer la prophétie qui prédit sa mort s'il va au combat, par un déguisement qui s'avère inutile en fin de compte ; car malgré cette précaution, toutes les circonstances sont fortuitement réunies pour qu'il succombe au combat. La façon dont les événements entourant la mort d'Achab sont racontés suggère que la main de Yhwh est derrière ce qui apparaît comme un concours de circonstances ; ceci montre que lorsqu'on est dans son viseur, on ne peut pas lui échapper.

Le portrait d'Achab qui se construit tout au long de son cycle confirme le jugement du narrateur au début du récit. L'influence de Jézabel sur lui et sur la conduite des affaires du royaume est notable (18,4.13 ; 19,1-3 ; 21,25) et tout porte à croire que ses nombreuses infidélités à la loi et à Yhwh sont une conséquence de son adhésion au baalisme, car on le sait, il est difficile de servir deux maîtres à la fois (cf. Mt 6,24 ; Lc 16,13).

3.2.3 Yhwh : un Dieu toujours au contrôle

Bien qu'il n'intervienne pas souvent, Yhwh est bien présent dans les divers épisodes du cycle d'Achab, et son influence sur le cours des événements est forte.

3.2.3.1 Une parole d'autorité

C'est avec une parole d'autorité, à l'image de celle qu'Élie vient d'adresser au roi Achab, que Yhwh fait sa première entrée sur la scène du récit: « Va-t'en d'ici, dirige-toi vers l'orient, et cache-toi au torrent de Kerîth qui est en face du Jourdain » (v. 3). D'ailleurs, ses autres adresses au Tishbite dans le premier épisode sont tout aussi empreintes d'autorité, lorsqu'il lui commande d'aller à Sarepta (17,9) et lorsqu'il lui ordonne de retourner en Israël pour se montrer à Achab (18,1b).

L'autorité de Yhwh vis-à-vis d'Élie se manifeste une fois de plus dans la scène de l'Horeb. En effet, puisque la théophanie dont l'homme de Dieu a été témoin n'a rien changé à son

comportement plaintif et dépressif, Yhwh lui ordonne de partir de ce lieu – où il est parvenu suite à la menace de Jézabel et surtout grâce au réconfort du messager de Yhwh – et de retourner par où il est venu (19,15a). Cet ordre est accompagné d'une triple mission exprimée à travers des verbes au weqatal^{ti} et au yiqtol, avec nuance modale de devoir (*ûmāšah^{tā}* + 2 fois *timšah* = tu oindras, 19,15-16), qui constituent aussi des ordres. Une des missions consiste à oindre Élisée comme prophète à sa place, ce qui laisse penser qu'Élie est mis à l'écart par Yhwh à l'issue de la scène de l'Horeb.

C'est encore par un ordre que Yhwh envoie Élie délivrer un jugement de condamnation à Achab suite au meurtre de Naboth : « Lève-toi, descends à la rencontre d'Achab, ... Et tu lui parleras en disant » (21,18-19). Yhwh est donc celui qui détient le véritable pouvoir ; il commande et le Tishbite fait semblant d'exécuter, sans dire un mot.

C'est aussi avec autorité que Yhwh se comporte à l'égard d'Achab, à cette différence près qu'il ne s'adresse jamais à lui directement ; il lui parle par la bouche des prophètes. Cette autorité s'exprime à travers des jugements de condamnation. Yhwh condamne le roi d'Israël après les deux victoires contre Aram, lorsqu'il enfreint la loi du *ḥērem* en laissant partir Ben-Hadad (20,42) ; il le condamne aussi à cause du meurtre de Naboth (21,18-19), et finalement, lorsqu'il s'entête et va au combat contre sa volonté (22,28.31-37).

3.2.3.2 Un Dieu généreux et compatissant à l'égard d'Élie

La générosité de Yhwh pour celui qui se présente comme son serviteur est manifeste dans les deux premiers épisodes du récit. Dans le contexte de la sécheresse provoquée par le Tishbite lui-même, Yhwh aurait pu le laisser souffrir de cette calamité comme ses compatriotes. Au contraire, il pourvoit à ses moyens de subsistance, d'abord à Kerîth par l'intermédiaire des corbeaux (17,4), puis à Sarepta via la veuve (17,9). Cette générosité teintée de compassion est aussi visible lors de l'arrivée d'Élie dans le désert, à un moment où il est découragé et certainement affamé. Yhwh y intervient par le biais d'un messager, qui lui donne de la nourriture et de l'eau pour refaire ses forces (19,5-8).

3.2.3.3 Dieu qui éduque patiemment son serviteur

Il est évident que Yhwh n'a pas ordonné la sécheresse décrétée par Élie dès son apparition sur la scène du récit en 17,1 ; de même qu'il ne lui a pas demandé d'organiser un défi contre les prophètes de Baal au mont Carmel. Il aurait pu dès lors contredire le Tishbite soit en révoquant son serment de malheur, soit en ne réagissant pas favorablement à sa prière au Carmel. Mais Yhwh sait que s'il agit de la sorte, il discrédite en même temps le « serviteur » et le Dieu qu'il prétend servir. Bien qu'il ne cautionne pas les actes d'Élie, il cherche à l'éduquer patiemment, pour l'amener à comprendre que s'il veut être son serviteur, il doit l'être autrement. À cet effet, il entre dans son jeu – jusqu'à un certain point du moins (18,1) –, puisque l'oracle d'Élie se réalise, du moins en partie. Mais en même temps, il éloigne le Tishbite de la sphère où il exerce l'autorité et le conduit vers d'autres lieux, où des expériences inédites sont à même de lui révéler le vrai visage du Dieu qu'il prétend servir. À l'épreuve de la sécheresse à Kerîth, il découvre un Dieu généreux, un Dieu qui donne la vie. À Sarepta, il est confronté à la pauvreté, à la souffrance et à la mort, et apprend que Yhwh est le Dieu des faibles et non des puissants, qu'il est le Dieu de la vie et non de la mort.

C'est aussi de l'éducation du Tishbite qu'il s'agit dans la théophanie de l'Horeb (19,11-13). Là, Yhwh se manifeste à lui non pas dans des phénomènes naturels puissants (ouragan, tremblement de terre et feu), mais plutôt dans le silence. Élie est ainsi invité à changer complètement son idée d'un Dieu fort et puissant, pour épouser l'idée d'un Dieu doux et humble.

3.2.3.4 Dieu qui œuvre pour la conversion du roi et lui manifeste son indulgence

Nous avons affirmé plus haut que Yhwh manifeste son autorité à Achab à travers des condamnations transmises par des prophètes. Cela ne veut pas dire que son rapport au roi se limite à cette attitude empreinte d'autorité. Yhwh est aussi présenté comme un Dieu qui se soucie de la conversion du roi. C'est notamment le cas lorsqu'il intervient à deux reprises en sa faveur dans la bataille contre Aram. La raison clairement exprimée de ces interventions, c'est qu'Achab (20,13c) et tout Israël avec lui (20,28) sachent que Yhwh est Dieu. Ces précisions, apportées chaque fois avant le déroulement du combat, sont en même temps une mise en question de la foi d'Achab envers Yhwh et une exhortation indirecte adressée au roi pour qu'il tire les conséquences de la victoire qu'il remportera en s'attachant exclusivement à Yhwh.

En plus de vouloir qu'il se convertisse, Yhwh se montre indulgent vis-à-vis d'Achab. Cela se produit après que ce dernier ait manifesté des signes de contrition à la suite de sa brutale condamnation par Élie (21,27). Marqué par l'attitude du roi, Yhwh décide de renvoyer son châtiment aux jours de ses fils (21,29). Cette révision de la sanction d'Achab annule non seulement la mort qui vient de lui être promise, mais aussi celle annoncée dans l'épisode précédent par le prophète anonyme (cf. 20,42). Yhwh accorde par ce fait une seconde chance au roi d'Israël – une chance que ce dernier gâchera à cause de sa haine envers Michée Ben-Yimla.

3.2.3.5 Tous détenteurs d'un pouvoir, mais seul Yhwh règne

Un trait commun aux trois principaux personnages du cycle d'Achab dont nous venons d'étudier la caractérisation, c'est leur lien au pouvoir.

Élie se présente comme « serviteur de Yhwh » ; comme tel, il détient un pouvoir qui émane de ce dernier, et qui est censé s'exprimer par la transmission fidèle de la parole reçue de lui. Pourtant, le moins que l'on puisse dire c'est que l'homme de Dieu abuse de la parole, et partant, de son autorité. Il faut une parole plus autoritaire, celle de Yhwh, pour le contrôler, l'éduquer et le réorienter.

En tant que roi d'Israël, Achab détient un pouvoir d'une autre nature : c'est un pouvoir de gouvernement. Comme celui d'Élie, son pouvoir aussi vient de Yhwh, et il est censé l'exercer dans le respect de la charte de la royauté (Dt 17,14-20). Ce n'est pourtant pas ainsi qu'il en use. Il se détourne de Yhwh en épousant Jézabel, une princesse sidonienne qui l'attire dans le culte de Baal. Son mépris de la loi de Yhwh, souligné à plusieurs reprises, est une conséquence de son implication dans le baalisme. C'est aussi ce qui explique qu'il se livre à un abus de pouvoir, notamment lorsqu'il manipule sa femme pour obtenir grâce à elle le vignoble de Naboth l'Yizréélite, qu'il convoite (21,1-16). Heureusement, Yhwh veille aussi sur la conduite du roi, tantôt en l'exhortant à se convertir (20,13.28), tantôt en le remettant à sa place à travers la condamnation de ses actes (20,42 ; 21,18-19). Et lorsqu'Achab s'obstine à rejeter la parole de Yhwh transmise par son prophète, il le paie de sa vie (22,35-37).

Finalement, dans cette triade, c'est Yhwh qui détient véritablement le pouvoir. Le prophète et le roi ne sont que ses lieutenants. Il a un contrôle sur eux et sur leur façon d'exercer le

pouvoir qu'il leur a délégué. L'un et l'autre sont d'ailleurs écartés lorsque, après plusieurs tentatives divines de les ramener sur le bon chemin, ils continuent à s'entêter.

La caractérisation des personnages véhicule un message théologique et anthropologique, que nous nous emploierons à dégager dans le chapitre qui suit. Ce sera l'occasion de faire quelques considérations sur les raisons qui amènent les humains (prophète ou roi) à abuser de leur pouvoir.

CHAPITRE 4

THÉOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE DU RÉCIT

INTRODUCTION

L'analyse narrative des récits bibliques n'est pas une fin en soi ; à la base des stratégies déployées par les écrivains de la Bible pour construire le récit, il y a l'intention de communiquer un message. En ce sens, Alter reconnaît que « Les anciens écrivains hébreux ou, du moins, ceux dont l'œuvre a été conservée parce qu'elle a trouvé place dans le canon des Écritures, poursuivaient manifestement un objectif d'ordre théologique »³⁴⁹. Autrement dit, bien qu'ils se livrent au jeu et au plaisir d'une création littéraire et artistique, les auteurs bibliques veulent avant tout informer le lecteur sur le dessein de Dieu dans l'histoire et sur ses attentes vis-à-vis de l'homme.

Nous avons exploré et apprécié dans les pages précédentes l'art de raconter du narrateur dans le cycle d'Achab ; il convient à présent de relever quelques-uns des enseignements sur Dieu et sur l'homme, mis en évidence par le récit.

4.1 CE QUE LE RÉCIT RÉVÈLE DE DIEU

4.1.1 Yhwh n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants

Le récit aborde entre autres choses la question de la vie et de la mort, et souligne clairement que Yhwh est un Dieu qui donne la vie. La mort est introduite par une parole humaine, celle d'Élie décrétant la sécheresse (17,1). Yhwh intervient sans tarder par une parole qui sera porteuse de vie. Cette parole commande à Élie de se cacher pour éviter la mort ; elle lui annonce en plus qu'il va être nourri, d'abord par les corbeaux, et ensuite par la veuve de Sarepta, et les choses se passent comme il l'a annoncé.

Mais la parole de Yhwh n'est pas source de vie que pour son serviteur ; la veuve de Sarepta, une païenne, bénéficie également de ses bienfaits. Confrontée elle aussi à une situation de mort, sa foi en la parole de Dieu prononcée par Élie lui permet d'être témoin et bénéficiaire de

³⁴⁹ R. ALTER, *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau ; 4), traduit de l'anglais par P. Lebeau et J.-P. Sonnet, Bruxelles : Lessius, 1999, p. 211.

la puissance de vie véhiculée par cette parole. Le pouvoir de vie de Dieu se manifeste encore dans le secret de la chambre haute où il donne vie au fils de la veuve suite à l'intercession de son serviteur. Dans ce passage, Élie est le serviteur d'une parole de vie.

Dans l'épisode de la fuite d'Élie au désert, il est encore question de mort ; le prophète découragé demande à mourir. Une fois de plus, Dieu se manifeste à travers un messager comme celui qui donne la vie, en fortifiant l'homme affaibli, par la nourriture.

Les interventions de Yhwh auprès d'Achab à travers les prophètes dans les trois derniers épisodes ont aussi quelque chose à voir avec la défense de la vie. Lorsqu'il inflige une défaite à Ben-Hadad et son armée au chap. 20, il préserve en même temps la vie d'Achab et de son peuple. La raison qui l'amène à prononcer un jugement contre Achab au chap. 21, c'est parce qu'il a assassiné Naboth, enfreignant ainsi la loi qui interdit le meurtre. On voit d'ailleurs que là, au lieu de s'en tenir à la sentence de mort prononcée contre le roi, Yhwh lui accorde une autre chance en le laissant en vie, après que ce dernier ait manifesté des signes de conversion. Enfin, c'est pour qu'Achab ait la vie sauve que Michée déploie tout une stratégie au chap. 22 pour le dissuader d'aller en guerre contre les Araméens à Ramoth-Gilead. Yhwh intervient donc chaque fois que la mort menace, pour apporter ou restaurer la vie.

4.1.2 L'exclusivité de Yhwh

La question de l'infidélité des rois et du peuple d'Israël à Yhwh est un thème majeur du livre des Rois. Ce problème se pose avec acuité dans le cycle d'Achab, où il est évoqué d'entrée de jeu par le sombre jugement du narrateur au sujet du fils d'Omri. C'est la raison évoquée par Élie pour justifier la calamité qu'il a appelée sur le peuple : « Je n'ai pas porté malheur à Israël, mais c'est plutôt toi et la maison de ton père, quand vous avez abandonné les commandements de Yhwh, et que tu as suivi les Baals » (1 R 18,18). On sait aussi que c'est pour tenter de résoudre le problème qu'Élie convoque le peuple et les prophètes de Baal sur le Carmel où il se livre à une joute avec ces derniers. Le prophète veut amener le peuple à opérer un choix clair entre Yhwh et Baal. On le voit, dans la manière dont le récit est construit, ce qui, au départ, a les allures d'un affrontement entre Yhwh et Baal à travers leurs prophètes respectifs devient progressivement une démonstration de la vanité de Baal (il n'y a ni voix ni répondant), ou au contraire, de la toute-puissance de Yhwh –, qui sera démentie à l'Horeb.

L'exclusivité de Yhwh en Israël est donc affirmée dans ce récit à travers la mise en scène du prophète Élie qui joue sur plusieurs tableaux, comme l'affirme A. Marx :

En sa qualité de serviteur de Yhwh il fait venir une sécheresse sur Israël, et il prouve accessoirement par là-même la capacité de Yhwh à retenir la pluie. Et dans le même temps, cette sécheresse lui permet de créer une situation dramatique, propice comme le sont toutes les crises aux interrogations fondamentales, afin de pouvoir procéder à cette formidable démonstration publique de l'inanité de Baal. La sécheresse n'était qu'un prétexte et un moyen de pression, l'ordalie sera purement fictive. Les dés étant pipés, le résultat ne pouvait être que celui qu'escomptait Élie. Et le retour de la pluie, le même jour (18,41-46) confirmera, si besoin était, que c'est bien Yhwh, désormais unanimement reconnu comme seul Dieu, qui avait envoyé la sécheresse³⁵⁰.

Élie profitera d'ailleurs de cette démonstration de l'inanité de Baal pour supprimer ses prophètes.

Les interventions de Yhwh montrent aussi qu'il est le seul Dieu, pas seulement en Israël, mais dans tout l'univers : il commande à une veuve païenne à qui il manifeste ensuite sa puissance et sa générosité ; il intervient en territoire araméen pour le choix des souverains (19,15) ; il affirme à deux reprises que la raison de son soutien à Achab dans la bataille contre les Araméens c'est pour que le roi sache que c'est lui Yhwh.

L'exclusivité de Yhwh ainsi affirmée fait écho à la 2^e parole du décalogue : « Tu n'auras pas d'autres *Élohim* en face de moi » (Ex 20,2 // Dt 5,7). Cette parole est prononcée dans le contexte d'une alliance que Dieu propose au peuple d'Israël après l'avoir libéré de l'esclavage. A. Wénin affirme que « La sortie d'Égypte représente deux choses fondamentales pour Israël : d'une part, bien sûr, c'est la *libération* de l'esclavage et de l'oppression évoqués par l'expression "maison des esclaves" ; d'autre part, on reconnaît également à la sortie d'Égypte une connotation de *naissance* »³⁵¹. Le désir de Dieu est que ces dons soient préservés ; or, les éventuels rapports que l'homme peut avoir avec les « autres dieux » ne peuvent être que des rapports de vassalité qui font de lui un « serviteur » ou même un esclave. C'est pourquoi ces dieux sont considérés comme des opposants par Yhwh ; avec eux, le peuple retourne à une situation de servitude et de mort, alors que la volonté de Dieu c'est qu'il se maintienne dans la liberté et la vie.

³⁵⁰ A. MARX, « Mais pourquoi donc Elie a-t-il tué les prophètes de Baal (1 Rois 18,40) ? », p. 15-32.

³⁵¹ A. WÉNIN, « Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur ? », in *RTL* 25 (1994), p. 147.

4.1.3 Le prophète n'existe pas en dehors de sa relation à Yhwh

En parcourant les divers épisodes du récit, on remarque que le ministère prophétique n'existe que dans une relation de dépendance à Dieu. Le prophète n'intervient pas pour lui-même ; il est avant tout un « porte-parole » de Dieu, à qui il est tenu d'être fidèle et soumis. C'est ce qui est dit en d'autres mots dans ce passage du Deutéronome, où Moïse répète au peuple les paroles que Dieu lui a confiées à l'Horeb : « Je leur susciterai, du milieu de leurs frères, un prophète semblable à toi, je mettrai mes paroles dans sa bouche et il leur dira tout ce que je lui ordonnerai » (Dt 18,18). Le code deutéronomique prévoit d'ailleurs une sanction pour tout prophète qui prononce au nom de Yhwh une parole qu'il n'a pas ordonnée ou qui prophétise au nom d'un autre dieu : ce prophète-là mourra (cf. Dt 18,20).

4.1.4 Le pouvoir du roi émane de Yhwh

Dans notre péricope, le roi est constamment en interaction avec les prophètes ; tantôt ils s'opposent à lui pour condamner sa conduite (17,1 ; 18,18 ; 20,42 ; 21,20b-24), et tantôt ils lui prodiguent des conseils en situation de crise (20,13.28 ; 22,1-29). Ceci prouve que le pouvoir du roi n'est pas absolu ; il est appelé à rendre compte à Dieu de ses agissements. On est renvoyé une fois de plus au code deutéronomique, où un passage définit le statut des rois (Dt 17,14-20). Il y ressort que le roi est choisi par Dieu, et qu'il est soumis au respect de la loi.

Les différentes condamnations dont écope Achab au long du récit sont justement la conséquence de sa désobéissance à la loi.

4.1.5 Yhwh pardonne au pécheur qui se repent

Le cas du roi Achab n'est pas le seul où Yhwh se montre indulgent vis-à-vis de l'homme qui s'humilie devant lui. Le même scénario se produit en 2 R 22,11-13.19-20 où Josias déchire ses vêtements à la lecture du livre de la loi. De même, dans le livre de Jonas, Dieu se repent du châtiment prononcé contre les Ninivites, en voyant comment ils sont revenus de leurs œuvres mauvaises (Jon 3,10).

L'idée que Dieu pardonne au pécheur qui se repent est bien soulignée par le prophète Jérémie : « La parole de Yhwh fut vers moi disant : 'tantôt je parle contre une nation et contre un royaume pour arracher et pour abattre et pour détruire, et cette nation-là revient de son mal pour lequel j'ai parlé contre elle, et je me repens pour le mal que j'ai pensé de faire contre elle » (Jr 18,5. 7-8). On retrouve cette même idée chez Ézéchiël : « Mais le méchant, s'il revient de tout le péché qu'il a commis et garde toutes mes prescriptions, s'il pratique le droit et la justice, il vivra sûrement, il ne mourra pas. ... Pourrais-je vraiment désirer la mort du méchant, oracle du seigneur Dieu ? N'est-ce pas plutôt qu'il revienne de ses voies et qu'il vive ? (Ez 18,21.23).

En se montrant indulgent à l'égard du prophète et du roi, Yhwh espère que l'un et l'autre vont se convertir.

4.1.6 Dieu omniprésent dans la vie du peuple

Le constat qui se dégage et qui nous sert de conclusion pour ce point c'est que Dieu est omniprésent dans la vie du peuple d'Israël. Il intervient à tous les niveaux, tantôt dans l'espace social pour mettre fin à une calamité qui mine le pays (18,1) ou pour régler un problème d'injustice (21,17-19) ; tantôt dans le domaine politique pour le choix des rois (19,15-16) ou bien pour guider la conduite de la guerre (chap. 20 et 22) ; et tantôt sur le plan religieux, généralement à travers les prophètes, pour exhorter le peuple à se détourner des idoles et à revenir à lui (18,21).

On remarque aussi que toute la vie est régie par un ensemble de lois édictées par Dieu (la Torah) ; tout le peuple est soumis à cette loi, y compris les rois et les prophètes, et toute infraction entraîne des sanctions. Cette péricope reflète par endroits la théologie du Deutéronome, selon laquelle le peuple est lié à Dieu par une alliance dont les termes sont les suivants : le peuple s'engage à être fidèle à la loi, et en retour, Dieu lui accorde ses bénédictions³⁵².

4.2 DES RÉFLEXIONS SUR L'HUMAIN

Cette étude sur les principaux personnages du cycle d'Achab fournit encore des éléments pour une réflexion sur le mystère de l'homme, comment il est perçu par l'auteur du livre des Rois, quelle est ou devrait être la nature de sa relation avec Dieu et avec le prochain, et comment

³⁵² Cf. J.-L. SKA, *Introduction to Reading the Pentateuch*, Translated by Sr. Pascale Dominique, Winona Lake (IN) : Eisenbrauns, 2006, p. 189.

l'expérience des personnages étudiés peut aider à mieux comprendre l'agir humain et à mieux cerner l'homme dans ses multiples facettes.

4.2.1 Une liberté sans limite ?

Le lecteur du cycle d'Achab ne peut qu'être frappé par la liberté avec laquelle le prophète Élie agit dans le cadre de sa fonction. Le tout premier acte qu'il pose et qui a une répercussion sur la vie du peuple est une initiative personnelle, comme nous l'avons montré. Ce n'est d'ailleurs pas l'unique fois, puisqu'il reproduit le même comportement en organisant une compétition avec les prophètes de Baal au mont Carmel. Ce qui frappe davantage, c'est que le Tishbite a chaque fois conscience d'agir au nom de Yhwh. Il utilise le pouvoir de la parole dont il est investi pour poser des actes discutables dont la finalité est plutôt de se mettre lui-même en valeur. Ceci montre que la compréhension qu'il a de son ministère et partant, de sa relation avec Dieu, reste très subjective et reflète plutôt son désir de s'auto-affirmer.

On remarque la même chose chez Achab, quoi que dans un registre différent. Le souverain ne parvient pas à discerner les limites de son pouvoir. Si certaines de ses initiatives se comprennent et se justifient dans le cadre de sa fonction, d'autres par contre trahissent son idée d'être détenteur d'un pouvoir absolu. Par exemple, lorsqu'il décide de son propre chef de libérer Ben-Hadad, ou lorsqu'il veut aller en guerre contre Aram à Ramoth-Gilead sans avoir consulté Yhwh, ou encore lorsqu'il décide finalement d'y aller contre l'avis de ce dernier, Achab se comporte comme un roi qui n'a de compte à rendre à personne.

Ce que le récit dévoile pourtant, c'est que cette tendance à jouir d'une liberté sans limite n'est un chemin de bonheur ni pour le prophète, ni pour le roi ; elle conduit le premier à la dépression, et le second à la mort.

4.2.2 Quelles leçons pour le croyant aujourd'hui ?

4.2.2.1 Le contre-exemple d'Élie

La grande liberté d'Élie l'amène à confondre son projet personnel à celui de Yhwh ; l'excès de zèle dont il fait preuve est au service de son ego. C'est pourquoi, dès que Jézabel

s'attaque à lui, il lâche tout, et plonge dans le découragement et dans une grande dépression qui va jusqu'au désir de mort.

a. Se garder de l'« économie religieuse »

L'attitude d'Élie dans les pages étudiées montre qu'il s'inscrit dans la logique d'une « économie religieuse ». Nous empruntons cette expression à Nault, qui la définit comme « une projection sur Dieu des rapports des êtres humains entre eux, rapports qui peuvent être empreints de générosité mais qui sont souvent calculateurs (recherche du profit maximal au coût minimal) »³⁵³. L'« économie religieuse » est basée sur la logique du *do ut des*. J. Bottéro reconnaît que la culture est toujours plus ou moins régie par cette sorte de contrat tacite : « Des hommes et des services rendus aux souverains d'ici-bas n'a-t-on pas constamment escompté quelque avantage, immédiat ou non ? On pouvait donc, de la sorte, en retour des devoirs accomplis au profit des dieux, attendre d'eux faveurs et bienfaits »³⁵⁴.

Les actes d'Élie ne sont pas désintéressés ; il ne fait rien pour rien. Par exemple, nous l'avons noté, les seules fois qu'il obéit à Dieu en faisant ce qu'il lui demande (cf. 17,5.10), c'est parce que sa survie est en jeu et qu'il a appris qu'il sera nourri par les corbeaux et par la veuve de Sarepta.

On pourrait même dire que le prophète va plus loin que la logique du donnant donnant, puisqu'il prend des initiatives au nom de Dieu (le décret de sécheresse [17,1] et le défi du Carmel [18,36]), et en profite pour se mettre en évidence. Dans ces initiatives, on ne voit pas de service rendu à Dieu, et pourtant le prophète en tire profit. Donc, au lieu de servir Dieu, Élie se sert de lui. Ce comportement opportuniste reste courant dans les milieux religieux aujourd'hui ; derrière la prétention de servir Dieu, de nombreux pasteurs et croyants sont plutôt à la recherche d'intérêts personnels. Hens-Piazza a raison lorsqu'il affirme :

Religious motivations can become compromised by self-serving tendencies. Even the most devoted religious officials are not exempt from inclinations toward public recognition or professional advancement. Religious workers then and today are always faced with temptations to social opportunism lodged in their ministries. The struggle to

³⁵³ F. NAULT, « Religion et violence... », p. 184.

³⁵⁴ J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme : mythologie mésopotamienne* (Bibliothèque des histoires), Éd. réimpr. avec diverses corrections de détail et précisions, Paris : Gallimard, 1989.

keep the Lord at the forefront of religious activities and commitments is not only the challenge before Elijah ; it is the challenge before us today³⁵⁵.

b. Le radicalisme religieux : un moteur de violence

Le parcours du Tishbite attire aussi l'attention sur la tentation du radicalisme qui hante de nombreux croyants et groupes religieux aujourd'hui. C'est parce qu'Élie est plein de zèle (ou de jalousie = *qannā*³⁵⁵) pour Yhwh, comme il le dit lui-même (19,10.14), qu'il livre un combat sans merci à Baal et à ses adeptes. La jalousie est le signe d'un amour passionné ; un tel amour peut être ouvert et respectueux de la différence, mais il peut aussi être monopolisateur et intolérant, comme chez Élie. Dans ce cas, il est généralement générateur de violence.

Dans un monde globalisé où des personnes issues de cultures différentes et n'ayant pas les mêmes convictions religieuses partagent un espace de vie commun, ceux qui essaient d'imposer aux autres leur vision de Dieu et leurs convictions religieuses constituent une menace pour la paix. La tolérance est un ingrédient fondamental du vivre-ensemble. En outre, on a appris de l'expérience d'Élie à l'Horeb que Dieu ne se dit pas dans la force et la violence ; il se communique dans la douceur.

c. Le sentiment d'échec peut être dévastateur

Le lecteur contemporain s'identifiera facilement à Élie lorsqu'il décide de tout abandonner après l'échec d'un projet dans lequel il a investi toute sa force et son énergie. En effet, lorsque Jézabel menace de mort le prophète alors qu'il vient de faire une démonstration de force, il prend peur, s'enfuit et se laisse envahir par le découragement ; A. Néher lui prête ces mots :

Tout était vain, le défi et la réponse, la tentative et le triomphe ; nous n'avons pas avancé d'un doigt, et je ne suis pas meilleur que mes pères ; après, comme avant, me voici seul, et dans l'œuvre de propagation de la vérité divine, mon ardente démonstration, nourrie du suc de mon énergie tendue, appuyée par l'enthousiasme de tout un peuple, gonflée par la violence du sang des vaincus, n'a été qu'un leurre éphémère³⁵⁶.

Il est difficile pour toute personne de fermer les yeux sur une remise en question de son potentiel ou sur une blessure de son ego, et les répercussions sont souvent très fortes au niveau

³⁵⁵ G. HENS-PIAZZA, *1-2 Kings*, p. 183.

³⁵⁶ A. NÉHER, *L'exil de la parole : du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris : Seuil, 1970, p. 92.

psychologique. Élie n'a plus envie de vivre parce qu'il a le sentiment d'avoir échoué « sa mission » ; il se rend aussi compte, probablement, qu'il s'est mal comporté vis-à-vis de Dieu, d'où sa comparaison avec les pères, morts au désert pour avoir offensé Yhwh, et dont il souhaite partager le sort.

La dépression qui découle du sentiment d'échec s'accompagne généralement d'un repli sur soi, d'une rupture de toute relation. On le voit bien avec le Tishbite ; il se retire de la société et se défait même en dernier lieu de la seule relation qui reste : celle avec son serviteur.

L'exemple d'Élie nous apprend que pour se reconstruire, pour renaître à l'espérance après un temps de déprime, on a parfois besoin d'un coup de pouce. Le messager qui vient à la rencontre du prophète représente cette main secourable qui l'aide à se remettre debout. Il lui apporte à manger et à boire pour qu'il reprenne des forces en vue de la longue marche qui l'attend. La reconstruction personnelle passe aussi par un temps au désert qui est un temps de renouvellement spirituel. En effet, si le désert représente un lieu de solitude et d'épreuve, il est aussi, dans la tradition biblique, le lieu où Dieu se révèle et où le peuple apprend à le connaître ; c'est là que l'alliance avec Dieu est conclue et renouvelée. L'expérience d'Élie au désert est aussi celle de sa rencontre avec Yhwh, une rencontre qui est censée le faire revivre.

4.2.2.2 Le contre-exemple d'Achab

a. Un comportement opportuniste

Le comportement d'Achab dans l'épisode qui raconte les deux batailles remportées contre Aram montre qu'il n'a pas été en mesure d'apprécier le sens de l'intervention de Yhwh en sa faveur ; il s'est laissé guider par la logique de l'intérêt. Yhwh annonce à deux reprises au souverain qu'il livrera les Araméens entre ses mains pour lui prouver qu'il est Dieu et pour laver l'affront que lui ont fait ces derniers. Mais à l'issue de la deuxième bataille, au lieu de rester obéissant à Yhwh en appliquant la loi de la guerre, il se montre complaisant à l'égard de son ennemi qu'il appelle « frère », et s'empresse de conclure avec ce dernier une alliance avant de le laisser en liberté (20,34). On note donc un revirement dans le comportement du roi d'Israël qui dans un premier temps se montre docile au prophète de Yhwh en écoutant attentivement ses conseils et en les mettant en pratique, et qui se laisse ensuite séduire par l'offre que lui fait Ben-

Hadad. Il est difficile de croire que le comportement d'Achab dans ce passage n'est pas gouverné par la logique du calcul ; il obéit au prophète parce qu'il se sait en position de faiblesse par rapport aux Araméens, mais une fois la situation inversée après sa double victoire, il oublie vite l'intervention de Yhwh en sa faveur et poursuit d'autres intérêts.

Ce comportement opportuniste n'est pas rare de nos jours, et beaucoup peuvent se reconnaître en Achab. Il arrive que l'on adopte un comportement en fonction des circonstances, ou que l'on exploite toute occasion favorable pour atteindre un objectif, transigeant parfois avec les lois et les principes.

b. Un désir mal contrôlé se métamorphose et conduit au mal

L'histoire racontée en 1 R 21 n'est pas seulement celle du meurtre de Naboth et de la confiscation de sa propriété, c'est aussi l'histoire du désir d'Achab qui, mal contrôlé, se mue en convoitise, qui à son tour devient obsession. Une fois de retour chez lui après son échange avec l'Yizréélite, Achab donne l'impression d'avoir perdu goût à la vie à cause de la frustration dont son désir vient de faire l'objet. Par ce comportement et le rapport biaisé qu'il fait à sa femme, il la pousse à s'impliquer dans l'affaire et à lui obtenir ce qu'il désire. À ce stade, l'obsession cède la place à la manipulation. Le résultat, on le connaît : la reine initie une parodie de procès qui débouche sur l'assassinat de Naboth.

Au fil du récit, on voit comment naît le mal, et la trajectoire qu'il suit depuis le désir du roi jusqu'au meurtre de Naboth, ainsi que les différentes métamorphoses qu'il subit. On comprend alors l'importance qu'il y a pour tout humain de maîtriser ses désirs ou de les canaliser, sans quoi ils peuvent se changer en convoitise, prendre des proportions plus grandes et exposer à des fautes graves.

c. La haine rend aveugle

Le dernier épisode de l'histoire d'Achab raconte comment il s'obstine contre la parole de Yhwh transmise par Michée, et s'engage dans un combat qui lui coûte la vie. Nous l'avons expliqué, l'attitude du roi d'Israël à l'égard de Michée est incohérente : invité à se prononcer sur l'idée d'aller au combat, le prophète prédit d'abord la victoire, mais Achab le conteste ; il annonce ensuite le malheur, mais le roi se met en colère. La seule explication plausible pouvant

justifier cette contradiction, c'est la haine que le roi a contre ce prophète, et qu'il avoue clairement : « ... moi je le hais, car il ne prophétise pas pour moi du bien, mais plutôt du mal » (cf. 1 R 22,8).

Par expérience on sait que lorsqu'on éprouve de la haine contre quelqu'un, on devient peu lucide dans les affaires le concernant. Et puisque l'homme a tendance à projeter dans l'autre ce qu'il vit lui-même, il est difficile d'accepter des conseils venant d'une personne que l'on considère comme un ennemi, car tout ce qu'il dit est perçu comme un piège ou comme un désir de nuire.

Mais agir de la sorte n'est-ce pas dénier à l'autre, fût-il un ennemi, la capacité de changer, de se convertir et donc de surprendre ?

CONCLUSION

Ces quelques réflexions et enseignements sur Dieu et sur l'humain que nous inspire le récit étudié ne sont pas exhaustifs. Nous nous sommes limité à ceux qui, à notre avis, sont les plus significatifs. On retiendra que les écrits bibliques visent avant tout un objectif d'ordre pédagogique ; ils véhiculent un enseignement au sujet de Dieu, de son dessein pour l'humanité et de ses attentes vis-à-vis de l'homme. La péricope étudiée décrit un Dieu qui contrôle et oriente le cours des événements, un Dieu défenseur de la vie, généreux, compatissant, etc. Quant à Élie et Achab, ils représentent, chacun à sa manière, l'humain avec ses fragilités et ses infidélités à Dieu, l'humain sans cesse tenté par le péché, notamment l'orgueil, la convoitise, le meurtre, l'abus du pouvoir, l'injustice, et bien d'autres.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au départ de cette recherche, notre objectif était de vérifier l'hypothèse selon laquelle le cycle d'Achab problématise le fonctionnement du pouvoir dans la relation triangulaire Dieu-prophète-roi, et révèle des tensions dues au fait que les deux instances humaines (le prophète et le roi) abusent parfois de leur pouvoir. L'analyse narrative s'est avérée la méthode appropriée pour aborder cette question dans la mesure où la péricope étudiée est faite de nombreux récits dont il convenait d'analyser les stratégies de mise en œuvre et d'en souligner la cohérence d'ensemble. Et puisque la recherche consistait en grande partie à analyser les actions et les interactions des personnages, nous avons emprunté à cette méthode la construction de l'intrigue et la caractérisation des personnages, deux outils indiqués pour atteindre cet objectif.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, un inventaire rapide et non exhaustif des travaux sur le pouvoir dans la Bible a permis de constater que plusieurs auteurs se sont penchés sur la question au cours des trois dernières décennies. Chaque contribution aborde le sujet à partir d'un point de vue particulier ou en fonction des intérêts propres à son auteur. Mais aucun travail ne traite du pouvoir dans la perspective qui est la nôtre, à savoir son fonctionnement problématique dans le cycle d'Achab, plus précisément dans la relation entre Yhwh, Élie et Achab. En outre, d'autres avant nous se sont intéressés aux figures d'Achab ou d'Élie, telles qu'elles sont construites dans les récits des livres des Rois. Mais aucun des travaux recensés n'étudie ces personnages à la fois sous l'angle du pouvoir ainsi que dans le cadre de leurs relations mutuelles et de leurs rapports à Dieu.

L'étape suivante de la recherche a porté sur l'analyse de l'intrigue. Nous avons souligné d'emblée que l'intrigue se construit autour des deux personnages que sont Achab et Élie – même si d'autres personnages (Jézabel, le prophète anonyme au chap. 20 et Michée au chap. 22) entrent aussi dans le tableau du pouvoir qui est au cœur de notre problématique – en se focalisant tantôt sur l'un et tantôt sur l'autre, Yhwh étant chaque fois présent dans le décor et influençant le cours des événements, bien que de manière parfois très discrète. Les cinq épisodes que compte le récit sont précédés d'une introduction, l'évocation de l'accès d'Achab au trône et son évaluation par le narrateur (16,29-34), qui prépare le lecteur à mieux comprendre la suite.

Viennent ensuite les deux premiers épisodes (17,1-18,46 et 19,1-21), où Élie occupe les devants de la scène. Ces séquences racontent le combat du Tishbite contre le baalisme ainsi que sa fuite au désert provoquée par la menace de Jézabel, avant sa rencontre avec Yhwh à l'Horeb. L'attention au développement de l'intrigue a permis de voir que le récit ne se focalise pas sur l'apparent combat contre le culte de Baal, dont le décret de la sécheresse est l'une des expressions, et encore moins sur le conflit subséquent avec le roi. Le récit s'intéresse davantage à la relation d'Élie avec Yhwh et à ses expériences personnelles, que ce soit à Kerîth, à Sarepta, au désert ou à l'Horeb, expériences dont le prophète est censé tirer une meilleure connaissance du Dieu qu'il prétend servir.

Les trois épisodes suivants mettent Achab à l'avant-plan. Là aussi, l'étude de l'intrigue a montré que l'intérêt du narrateur ne réside pas dans les victoires qu'il remporte contre Aram (20,1-34), ou dans la manière dont il manipule Jézabel pour obtenir le vignoble de Naboth (21,1-16), ou encore dans le fait qu'il décide de reconquérir Ramoth-Gilead et perd la vie au combat (22,1-15.29-40). Les rebondissements qui surviennent dans ces épisodes orientent le lecteur plutôt vers les infidélités d'Achab, sanctionnées chaque fois par Yhwh, par l'intermédiaire de divers prophètes, dont Elie.

Après l'étude de l'intrigue, nous avons procédé à une lecture suivie du récit dans le but d'étudier le portrait qui y est peint des trois personnages que nous avons retenus comme principaux. Nous avons souligné au passage la manière dont ces personnages sont représentés, ainsi que les différentes techniques de caractérisation à l'œuvre.

En dehors du passage où le narrateur révèle le nom et l'origine d'Élie (17,1), de celui où il le décrit comme investi de l'esprit de Yhwh (18,46) et d'un troisième où il dévoile sa peur (19,3), la caractérisation du Tishbite dans le récit se fait essentiellement de manière indirecte, à travers ses paroles et ses actions. On note même quelques fois une caractérisation doublement indirecte, notamment lors de ses interactions avec la femme de Sarepta (17,17-24), Obadyahu (18,7-14) et Achab (18,17 ; 21,20).

Ce que l'on retiendra du portrait d'Élie, c'est son rapport problématique à Yhwh. Il se présente comme « serviteur de Dieu », mais ne lui obéit vraiment que lorsque sa survie est en jeu. Le serviteur qu'il est se positionne d'emblée sur la scène de manière autoritaire en s'opposant au

roi avec un oracle de malheur. Sa soif d'auto-affirmation est telle qu'il prend des initiatives très personnelles au nom de Yhwh, comme le décret de la sécheresse et l'affrontement des prophètes de Baal au Carmel. En plus, dans cette scène, Élie assigne à Yhwh une place périphérique, se mettant lui-même au centre des événements, et va même beaucoup plus loin en définissant les modalités d'intervention de Yhwh (il doit intervenir par le feu !). Ensuite, de façon surprenante, il passe de l'excès de zèle, de la témérité même, à une profonde dépression une fois qu'il se voit menacé de mort par Jézabel. Même la révélation de Yhwh comme un Dieu du silence et de la non-violence ne changera rien à son état d'âme, tant son ego est touché. Il faut finalement que Yhwh use de fermeté pour le remettre à sa place et là encore, il est insaisissable puisqu'il n'accomplit pas la mission qui lui a été confiée à l'Horeb et fait tout pour se maintenir en poste. Il sera écarté de la scène à plusieurs reprises, puisque d'autres prophètes interviennent au nom de Yhwh aux chap. 20 et 22.

Le narrateur se fait davantage présent dans la caractérisation d'Achab que dans celle d'Élie. La longue évaluation négative qu'il fait du roi dès l'entame du récit est proleptique et influence le lecteur dans sa compréhension de la suite de l'histoire. Cela fait que le personnage d'Achab est sans surprise ; on se demande seulement comment cela va se traduire concrètement. Le fils d'Omri est d'abord vu sous l'angle de son apostasie. Ses accointances avec le baalisme sont souvent notées (16,31-33 ; 18,18 ; 21,20b-26) et son mariage avec Jézabel est pointé du doigt comme un facteur déterminant dans ce comportement déviant.

Achab se distingue aussi par sa désobéissance à la loi et à la parole de Yhwh. Son mépris pour la loi est particulièrement souligné dans l'épisode raconté au chap. 20 où il laisse en liberté Ben-Hadad alors que ce dernier est voué à l'anathème selon le code de la guerre (cf. Dt 20,10-15). Il enfreint aussi la loi dans l'histoire de Naboth lorsqu'il convoite son vignoble (Ex 20,17 ; Dt 5,21), lorsqu'il manipule sa femme pour qu'elle lui obtienne la propriété de l'Yizréélite tout en sachant que c'est un bien que la loi rend inaliénable (cf. Lv 25,23-28 ; Nb 36,7-9), ou encore lorsqu'il contribue à l'assassinat de Naboth (Ex 20,13 ; Dt 5,17). Quant à la désobéissance à la parole de Dieu, elle intervient dans le dernier épisode de son histoire, lorsque sa haine aveugle contre Michée ben-Yimla l'amène à rejeter à deux reprises l'oracle qu'il lui délivre au nom de Yhwh. Cet entêtement lui coûtera la vie.

Chez un roi idolâtre qui n'a aucun égard pour la loi de son peuple et qui désobéit à Dieu, tous les ingrédients sont réunis pour qu'il abuse de son pouvoir contre les citoyens dont il a la charge. Naboth l'a appris à ses dépens, lui qui est victime d'un complot mis au point par Jézabel à l'instigation d'Achab.

Que dire du portrait de Yhwh ? Il est présenté comme un Dieu généreux, qui nourrit le prophète et la veuve en temps de famine. Cette générosité se manifeste ainsi dans son souci de préserver la vie quand elle est menacée. C'est cette même préoccupation qui s'exprime lorsque Yhwh redonne vie au fils de la veuve de Sarepta, ou encore lorsqu'il intervient auprès d'Élie dans le désert par le biais d'un messager pour lui redonner goût à la vie alors qu'il souhaite mourir.

Yhwh est encore présenté dans le récit comme un Dieu doté d'une forte autorité. Cependant, il s'agit d'une autorité qui fonctionne comme un contrepoids à celles du prophète et du roi, notamment quand ils dépassent les limites de leur pouvoir. Ainsi par exemple, Yhwh tempère les ardeurs d'Élie suite à son oracle de malheur, en lui donnant des ordres successifs qui l'éloignent du champ où il est entré en conflit avec le roi et qui l'amènent à vivre d'autres expériences. De même, il intervient avec autorité auprès d'Achab pour le sanctionner par la bouche des prophètes, chaque fois qu'il désobéit à la loi.

Mais Yhwh est aussi un Dieu patient et indulgent. Patient, il l'est à l'égard du prophète dont le parcours n'est pas du tout brillant. Avec son oracle de malheur, son « coup de force » au Carmel, le massacre des prophètes de Baal ou la non-exécution des ordres reçus à l'Horeb (cf. 19,15-16), Élie multiplie les dérapages et les infidélités. Il aurait pu être limogé dès la première faute ; au contraire, Yhwh le maintient en service et œuvre pour sa conversion. Dieu est patient au point de re-commissionner ce prophète infidèle dans le cadre de l'affaire Naboth (cf. 21,17-19), après l'avoir mis de côté pendant un certain temps³⁵⁷. Yhwh fait preuve d'indulgence vis-à-vis du roi lorsqu'il reporte son châtiment à la génération suivante alors que ce dernier est sous le coup d'une double condamnation : pour avoir enfreint la loi du *hērem* (20,42) et pour avoir assassiné Naboth (21,18-19.21-24).

³⁵⁷ On a remarqué qu'Élie n'intervient pas au chap. 20 lors des batailles contre Aram. C'est plutôt un prophète anonyme qui est en scène.

Au terme de cette recherche, nous pouvons affirmer que l'hypothèse émise au départ se vérifie. Le cycle d'Achab raconte le problème du pouvoir dans la relation triangulaire entre Dieu, le prophète Élie et le roi Achab. Ces deux derniers tiennent leur pouvoir de Yhwh, mais ils ont tendance à l'oublier ; ce qui amène Yhwh à intervenir chaque fois pour remettre chacun à sa place. Nous avons affirmé dans l'introduction que, de manière générale, le prophétisme s'est développé en Israël comme un contre-pouvoir par rapport à la monarchie ; mais nous sommes obligé de reconnaître que dans le cycle d'Achab, cette image de contre-pouvoir est mise à mal par Élie qui tombe lui aussi dans le piège du pouvoir. Heureusement, il n'est pas le seul prophète intervenant dans le récit ; d'autres comme le prophète anonyme (chap. 20) et Michée (chap. 22) y interviennent aussi et redorent le blason terni du prophétisme fonctionnant comme un contre-pouvoir.

L'étude de l'intrigue et de la caractérisation des principaux personnages du cycle d'Achab nous a conduit à dégager quelques éléments de la théologie sous-jacente au récit et quelques réflexions au sujet de l'homme.

Le premier enseignement théologique est l'exclusivité de Yhwh. C'est cette idée qui sous-tend le combat mené par Élie : il n'y a pas de place en Israël pour un Dieu autre que Yhwh. Le Tishbite n'est d'ailleurs pas le seul à l'affirmer, Yhwh lui-même le déclare à Achab par l'intermédiaire d'un prophète anonyme, lorsqu'il intervient à ses côtés dans le combat contre Aram (cf. 20,13.28). Une autre leçon c'est que la société est organisée et gouvernée par des lois émanant de Dieu, auxquelles tous sont tenus d'obéir, même les prophètes et les rois. On remarque clairement que l'infidélité à cette loi ou à la parole de Dieu conduit l'homme à sa perte. En somme, c'est un récit dans lequel souffle très fort le vent du Deutéronome.

Quant à l'anthropologie du récit, nous avons relevé en premier lieu l'aspiration de D'Achab et Élie à une liberté sans limite. Le comportement de l'un et de l'autre suggère qu'ils n'acceptent pas d'être limités dans leur vouloir et dans leur pouvoir. Il suffit de se rappeler les sentiments qu'a Achab par deux fois (il est sombre et irrité ; cf. 20,42 et 21,4), lorsque son action est contestée par un prophète, ou bien lorsque la loi se dresse devant lui comme un obstacle l'empêchant de faire ce qu'il veut. On pensera aussi à l'attitude plus subtile d'Élie, qui fait semblant d'obéir à Yhwh, mais agit à sa guise. Il y a en chaque humain cette propension à se soustraire à la loi ou à un ordre établi. Pourtant, l'expérience d'Achab et d'Élie montre qu'une

liberté sans limite ne garantit pas l'épanouissement personnel ; au contraire, cela peut être source d'ennuis et même conduire à la dérive.

Nous avons repéré dans l'attitude d'Élie quelques éléments de réflexion pour une anthropologie religieuse. D'abord le fait que dans sa grande liberté, le prophète ne fait pas de différence entre son projet personnel et celui de Dieu, et que, par conséquent, il se sert de ce dernier pour réaliser son désir de s'affirmer. Ce comportement opportuniste est encore présent aujourd'hui chez bon nombre de croyants qui utilisent Dieu ou la religion comme un tremplin pour atteindre des objectifs inavoués. Ensuite, le zèle effréné du prophète pour le yahvisme l'entraîne à la violence. Ceci est une alerte pour les croyants qui, aujourd'hui encore, seraient tentés d'imposer leur foi par la force. Dans un monde globalisé, la tolérance religieuse est plus que jamais nécessaire pour bâtir la paix.

D'autres réflexions sur l'homme et son agir émergent de l'observation du comportement d'Achab. Avec lui, on a vu que l'être humain est calculateur, capable d'adapter son comportement en fonction des circonstances, surtout lorsque ses intérêts sont en jeu. On a aussi appris qu'un désir mal géré peut devenir convoitise et pousser à des fautes graves ; et encore, que la haine peut constituer un obstacle au discernement du bien, dans la mesure où les paroles et les actes de la personne haïe sont perçus à travers le prisme déformant de l'antipathie que l'on a à son égard.

Nous ne prétendons pas avoir exploré toutes les formes et les manifestations du pouvoir dans le cycle d'Achab au fil de cette recherche. Nous nous sommes limité à examiner la forme que revêt le pouvoir chez les principaux personnages, la manière dont ils l'exercent, les problèmes qui en découlent et les différents jeux auxquels il donne lieu. On pourrait approfondir quelques points que nous n'avons fait qu'effleurer, par exemple le pouvoir de la loi, l'influence de Jézabel sur Achab, le pouvoir des dieux (Yhwh et Baal) sur leurs fidèles respectifs, etc.

En ce qui concerne la caractérisation des principaux personnages, là aussi, d'autres recherches pourraient être envisagées. Si on considère par exemple le cas d'Élie, on remarque que son activité comme « homme de Dieu » dépasse le cadre du cycle d'Achab ; or dans cette recherche, nous n'avons rien dit de ses interactions avec Ochozias fils d'Achab en 2 R 1, ou avec Élisée en 2 R 2. En plus, il sera utile de mener une étude comparée de la caractérisation de ce

prophète dans le livre des Rois et dans d'autres passages de la Bible où il est évoqué, notamment en Si 47,1-12 où son portrait est des plus élogieux³⁵⁸.

Cela dit, bien que non exhaustive, notre recherche peut constituer la base d'une réflexion sur la problématique du pouvoir dans le monde actuel, et sur son bon usage par ceux qui en sont investis. En effet, comme du temps d'Élie et d'Achab, plusieurs types de pouvoir se côtoient dans le monde contemporain. On notera en premier lieu les trois pouvoirs qui font la puissance et l'autorité des États, à savoir le pouvoir exécutif (ou politique), le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire. À côté de ceux-ci, il existe un pouvoir économique, détenu par les entreprises ou les groupes d'entreprises. Ce pouvoir « influence, détermine et étouffe même parfois le politique »³⁵⁹.

Il existe par ailleurs des contre-pouvoirs ; ceux-ci sont des groupes organisés ou des institutions qui, par leurs actions, essaient d'empêcher la puissance de l'appareil étatique ou du pouvoir économique de s'exercer contre le bien des individus, cela en dénonçant les dérives³⁶⁰. Citons tout d'abord l'Église qui, de par sa vocation, est appelée à promouvoir le bonheur de l'homme. Pour cela, face aux pouvoirs politique et économique, elle est appelée à jouer le rôle qui fut celui des prophètes, et qui consiste à dénoncer les abus de pouvoir. Parmi les autres entités qui jouent un rôle de contre-pouvoir, on citera les médias, les syndicats, les organisations militantes (organismes de défense des droits de l'homme, des droits du consommateur, des droits des minorités, etc.).

Cependant, même dans ces entités qualifiées de contre-pouvoir, les excès ne sont pas rares. Ainsi par exemple, il y a dans l'Église des « Élie » qui, au lieu d'exercer avec intégrité leur ministère, abusent plutôt de leur pouvoir et poursuivent leurs intérêts propres. Il y a aussi, à l'instar des prophètes de la cour d'Achab, des hommes d'Église qui encensent le pouvoir

³⁵⁸ Élie est mentionné dans plusieurs autres passages : 1 Ma 2,58 ; Mal 3,23 ; Mt 11,14 ; 16,14 ; 17,10-12 ; Lc 1,17 ; Mc 9,11-13 ; etc.

³⁵⁹ A. LINARD, « Pouvoirs et contre-pouvoir : une complémentarité conflictuelle », *Éthique publique* [En ligne], vol. 15, n° 1 | 2013, mis en ligne le 02 septembre 2013, consulté le 28 avril 2017. URL : <http://ethiquepublique.revues.org.proxy.bib.ucl.ac.be:8888/1059> ; DOI : 10.4000/ethiquepublique.1059.

³⁶⁰ Le politique, lorsqu'il est bien exercé, peut constituer un contre-pouvoir à l'économique.

politique, quand bien même celui-ci est autoritaire ; autrement dit, comme l'affirme Djekere, des prêtres et des évêques « qui soutiennent ouvertement ou de manière voilée des dictateurs »³⁶¹.

Dès lors, une question se pose : qu'arrive-t-il lorsque ceux qui détiennent le pouvoir en abusent et que les instances censées pouvoir faire contrepoids tombent elles aussi dans les travers de l'autoritarisme ou de la recherche d'intérêts propres ?

La réponse à cette question peut être suggérée par la manière dont Dieu exerce son pouvoir dans le cycle d'Achab. On a vu que c'est lui qui occupe le trône en Israël ; c'est donc lui qui détient le véritable pouvoir. Pourtant, il ne l'exerce pas contre le peuple et à son détriment ; au contraire, le pouvoir de Dieu est au service de la vie et du bonheur de son peuple. C'est un pouvoir qui récusé la violence (cf. la théophanie à Élie) et s'exerce avec douceur. Jésus-Christ révélera la véritable nature de ce pouvoir divin : il est fait d'anéantissement et d'abaissement, il est essentiellement conçu comme service³⁶². Tous ceux qui sont appelés à exercer un pouvoir ne devraient-ils donc pas commencer par s'instruire de la manière dont Dieu exerce son pouvoir ? De la sorte, ils comprendraient que le véritable pouvoir est celui du service, et que son bon usage est celui qui est ordonné au bien-être de ceux dont on a la charge.

³⁶¹ J. C. DJEREKE, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique*, Paris : Karthala, 2001, p. 161.

³⁶² Cf. P. DEBERGÉ, *Enquête sur le pouvoir*, p. 106.

BIBLIOGRAPHIE

1. TEXTES ET TRADUCTIONS

ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. (éds), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5^e édition, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

La Bible de Jérusalem, Sainte Bible traduite sous la direction de l'école biblique de Jérusalem (Nouvelle édition entièrement revue et augmentée), 12^e éd., Paris : Cerf, 1988.

La Bible. Traduction française sur les textes originaux, introduction et notes d'Émile Osty et de Joseph Trinquet, Paris : Seuil, 1973.

2. INSTRUMENTS DE TRAVAIL

ARNOLD, B. T. – WILLIAMSON, H. G. M., (eds), *Dictionary of the Old Testament. Historical Books*, vol. 2, Downers Grove (IL) : InterVarsity Press, 2005.

BOGAERT, P.-M. *et alii* (éds), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 3^e édition revue et augmentée, Turnhout : Brepols, 2002.

BOTTERWECK, G. J., e.a. (eds), *Theological Dictionary of the Old Testament*, 15 volumes, Grand Rapids (MI) : Eerdmans, 1974-2008.

BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, C. A. (éds), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1955.

CLINES, D. J. A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, 9 volumes, Sheffield : Sheffield academic press, 1993 – 2015.

COWLEY, A. E. (ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar : As Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch*, 2nd English Ed. ; Ed. rev. in accordance with the twenty-eight German Ed. (1909), Oxford : Clarendon, 1985.

GÉRARD, A.-M., *Dictionnaire de la Bible* (Bouquins), assisté de Andrée Nordon-Gérard, avec la collaboration de P. Tollu, Paris : Le grand livre du mois, 1989.

JOÜON, P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Deuxième réimpression photomécanique, Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996.

KOEHLER, G. – BAUMTGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden – New-York – Köln : E. J. Brill, 1994-2000.

SCOTT, W. R., *A Simplified Guide to BHS : Critical Apparatus, Masora, Accents, Unusual Letters & Other Markings*, 4th Ed., Introduction to BHQ by H. P. SCANLIN, Richland Hills (TX) : BIBAL Press, 2007.

3. MÉTHODOLOGIE

- ALTER, R., *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau ; 4), traduit de l'anglais par P. Lebeau et J.-P. Sonnet, Bruxelles : Lessius, 1999, 211.
- BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible* (JSOTS ; 70), Sheffield : Sheffield academic press, 2000.
- BARONI, R., « Le temps de l'intrigue », *Cahiers de Narratologie*, p. 4. [En ligne], 18 | 2010, mis en ligne le 06 juillet 2010, consulté le 17 avril 2014. URL : <http://narratologie.revues.org/6085> ; DOI : 10.4000/narratologie.6085.
- BARONI, R., *La tension narrative : suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Paris : Seuil, 2007.
- CHATMAN, S., *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca (NY) : Cornell university press, 1978.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église : allocution de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale* (Documents des Églises), 6^e Éd., préface du Cardinal Joseph Ratzinger ; introduction de Jean-Luc Vesco o.p., Paris : Cerf, 2013.
- GERVAIS, B., « Lecture de récits et compréhension de l'action », dans *RSSI* 9 (1989), p.151-167.
- MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y., *Pour lire les récits bibliques : initiation à l'analyse narrative*, 4^e Éd. rev. et augm., avec la collaboration du frère Marcel Durrer ; illustrations de Florence Clerc, Paris : Cerf, 2009.
- MARGUERAT, D. – WÉNIN, A., *Saveurs du récit biblique*, Paris – Genève : Bayard /Labor et Fides, 2012.
- RICŒUR, P., *Temps et récit. 2. La configuration du temps dans le récit de fiction* (L'ordre philosophique), Paris : Seuil, 1984.
- SKA, J.-L., « Nos pères nous ont raconté ». *Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Évangile ; 155) Cerf : Paris, 2011.
- SONNET, J.-P., « L'analyse narrative des récits bibliques », dans M. BAUKS et C. NIHAN (sous la direction de), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible ; 61), Genève : Labor et Fides, 2008.
- VOGELS, W., « Les limites de la méthode historico-critique », dans *LTP*, 36 (1980), p. 173-194.
- WÉNIN, A., « De surprise en surprise : L'exemple de 1 S 9,1-18 », dans G. VAN OYEN et A. WÉNIN (éds.), *La surprise dans la bible : hommage à Camille Focant* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium ; CCXLVII), Leuven : Uitgeverij Peeters, 2012, p. 33-49.
- WÉNIN, A., *Première initiation à l'analyse narrative des récits bibliques. Notes à l'usage des étudiant(e)s*, Louvain-la-Neuve : Diffusion universitaire CIACO, 2012.

4. ÉTUDES SUR LE POUVOIR

- BOFF, L., *Introducing Liberation Theology*, Translated from the Portuguese by Paul Burns, Maryknoll (NY) : Orbis Books, 1987.
- COOTE, R. – COOTE, M. P., *Power, Politics, and the Making of the Bible : An Introduction*, Minneapolis (MN) : Fortress Press, 1990.
- DEBERGÉ, P., *Enquête sur le pouvoir : approche biblique et théologique* (Coll. Racines), Montrouge : Nouvelle Cité, 1997.
- EXUM, J. C., *Fragmented Women : Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives* (JSOTS ; 163), Sheffield : JSOT Press, 1993.
- FEWELL, D. N. – GUNN, D. M., *Gender, Power, and Promise : The Subject of the Bible's First Story*, Nashville (TN) : Abingdon, 1993.
- GOSSAI, H., *Power and Marginality in the Abraham Narrative*, New York (NY) : University Press of America, 1995.
- KATHO, B., « Jeremiah 22 : Implications for the Exercise of Political Power in Africa », in M. GETUI, – K. HOLTER, – V. ZIDNKURATIRE (eds), *Interpreting the Old Testament in Africa : Papers from the International Symposium on Africa and the Old Testament in Nairobi, October 1999*, New York – Washington, DC – Baltimore – Bern – Frankfurt am Main – Berlin – Brussels – Vienna – Oxford : Peter Lang, 2001, p. 153-158.
- LEGRAND, L., « Power in the Bible », in *Jeevadhara* 19 (1989), p. 43-56.
- LIECHTY, D., « What Kind of Political Power ? : The Upside-Down Kingdom in Millard Lind's Reading of the Hebrew Bible », in T. GRIMSRUD & L. L. JOHNS (eds), *Peace and Justice Shall Embrace*, Telford (PA) : Pandora, 1999, p. 17-33.
- LUCIANI, D. – WÉNIN, A., (sous la direction de), *Le pouvoir : enquêtes dans l'un et l'autre Testament* (Lectio divina ; 248), Paris : Cerf, 2012.
- McCONVILLE, J. G., *God and Earthly Power : An Old Testament Political Theology, Genesis-Kings*, London : T&T Clark International, 2006.
- NOWELL, I., « Judith : A Question of Power », in *BT* 24 (1986), p. 12-17.
- SMITH, C., « Biblical Perspectives on Power », in *JSOT* 93 (2001), p. 93-110.
- SMITH, C., « Samson and Delilah : A Parable of Power ? », in *JSOT* 76 (1997), p. 45-57.
- STUART, L., *Knowing Kings : Knowledge, Power, and Narcissism in the Hebrew Bible*, Atlanta (GA) : SBL, 2001.
- TONSTAD, S., « The Limits of Power : Revisiting Elijah at Horeb », in *SJOT* 19 (2005), p. 253-266.
- TRIBLE, P., *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia (PA) : Fortress Press, 1977.
- WEBER, H.-R., « Power : Some Biblical Perspectives », in *ER* 38 (1986), p. 265-279.

- WESSELS, W. J., « Conflicting Powers : Reflections from the Book of Micah », in *OTE* 10 (1997), p. 528-544.
- WESSELS, W. J., « Micah 1, an Apt Introduction to Power Talks », in *Skrif en Kerk* 19 (1998a), p. 438-448.
- WESSELS, W. J., « Nahum 2 : A Call to Witness a Display of Yahweh's Power », in *JS* 15 (2006), p. 544-563.
- WESSELS, W. J., « Nahum, An Uneasy Expression of Yahweh's Power », in *OTE* 11 (1998), p. 615-628.
- WHITELAM, K. W., « The Symbols of Power : Aspects of Royal Propaganda in the United Monarchy », in *BA* 49 (1986), p. 166-173.

5. COMMENTAIRES SUR LE LIVRE DES ROIS

- BRUEGGEMANN, W., *1 & 2 Kings* (Smyth & Helwys Bible commentary ; 8), Macon (GA) : Smyth & Helwys, 2000.
- COGAN, M., *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB ; 10), Garden City (NY) : Doubleday, 2001.
- FRETHEIM, T. E., *First and Second Kings* (Westminster Bible companion), Louisville (KY) : Westminster John Knox Press, 1999.
- FRITZ, V., *1 & 2 Kings : A Continental Commentary*, translated by Anselm Hagedorn, Philadelphia (PA) : Fortress Press, 2003.
- GINA, H.-P., *1-2 Kings* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville (TN) : Abingdon Press, 2006.
- LEITHART, P. J., *1 & 2 Kings* (Brazos Theological Commentary on the Bible), Grand Rapids (MI) : Brazos Press, 2006.
- NELSON, R. D., *First and Second Kings* (Interpretation : a Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta (GA) : John Knox Press, 1987.
- PROVAN, I. W., *1 and 2 Kings* (New International Biblical Commentary. OT Series ; 7), Peabody (MA) : Hendrickson Publishers, 1995.
- WALSH, J. T., *1 Kings* (Berit Olam : Studies in Hebrew Narrative and Poetry), Collegeville (MN) : Liturgical press, 1996.
- WISEMAN, D. J., *1 and 2 Kings : An Interpretation and Commentary*, Leicester : Inter-Varsity Press, 1993.
- WRAY BEAL, L. M., *1 & 2 Kings* (Apollos Old Testament Commentary ; 9), Nottingham (England)/Downers Grove (IL) : Apollos/ InterVarsity Press, 2014.

6. ÉTUDES SUR ACHAB ET ÉLIE

- ALLEN, R. B., « Elijah the Broken Prophet », in *JETS* 22 (1979), p. 193-202.

- BACH, D., *Élie, l'impulsif : et pourtant, à chacun sa place*, Poliez-le-Grand : Éd. du Moulin, 2003.
- BERLYN, P., « Elijah's Battle for the Soul of Israel », in *JBQ* 40 (2012), p. 52-62.
- CHILDS, B. S., « On Reading the Elijah Narratives », in *Interpretation* 34(1980), p. 128-137.
- COHN, R. L., « The Literary Logic of 1 Kings 17-19 », in *JBL* 101 (1982), p. 333-350.
- DHARAMRAJ, H., *A prophet like Moses ? A Narrative-Theological Reading of the Elijah Stories* (Paternoster biblical monographs), Milton Keynes : Paternoster, 2011.
- EPP-TIESSEN, D., « 1 Kings 19 : The Renewal of Elijah », in *Direction* 35 (2006), p. 33-43.
- GARSIEL, M., *From Earth to Heaven : A Literary Study of Elijah Stories in the Book of Kings*, Bethesda (MD) : CDL Press, 2014.
- HAUSER, A. J. – GREGORY, R., *From Carmel to Horeb : Elijah in Crisis* (Bible and Literature Series ; 19), Sheffield : Almond Press, 1990.
- KISSLING, P. J., *Reliable Characters in the Primary History. Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha* (JSOTS ; 224), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996.
- MARTIN-ACHARD, R., « La vigne de Naboth », dans *ETR* 66 (1991), p. 1-16.
- MARX, A., « Mais pourquoi donc Elie a-t-il tué les prophètes de Baal (1 Rois 18,40) ? », dans *RHPR* 78 (1998), p. 15-32.
- NAULT, F., « Révélation et violence : critique de l'économie religieuse dans le cycle d' Elie (1 Rois 17,1 à 19,21) », dans *ETHR* 78 (2003), p. 181-202.
- OLLEY, J. W., « Yhwh and his Zealous Prophet : the Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings », in *JSOT* 80 (1998), p. 25-51.
- ROBINSON, B. P., « Elijah at Horeb, 1 Kings 19 :1-18 : A Coherent Narrative ? » in *RB* 98 (1991), p. 513-536.
- VARONE, F., *Ce Dieu censé aimer la souffrance* (Apologique), 7^e Éd., Paris : Cerf, 1993.
- WALSH, J. T., *Ahab : The Construction of A King* (Interfaces), Collegeville (MN) : Liturgical press, 2006.
- WÉNIN, A., « Elia e la vedova di Sarepta (1 Re 17,8-16) ovvero : com'è efficace la parola divina ? », in G. BENZI, D. SCAIOLA, M. BONARINI (éds), *La profezia tra l'uno e l'altro Testamento. Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo settantacinquesimo compleanno* (Analecta biblica. Studia ; 4), Rome : GBPress, 2015.

7. ÉTUDES DIVERSES

- ALISON, L. J., *The Portrait of the Kings and the Historiographical Poetics of the Deuteronomistic Historian*, Berkeley (CA) : University of California, [Inédit], 2012.
- BOTTÉRO, J. – KRAMER, S. N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme : mythologie mésopotamienne* (Bibliothèque des histoires), 2^e Éd., Paris : Gallimard, 1989.

- BOYES, P. J., « 'The King of the Sidonians' : Phoenician Ideologies and the Myth of the Kingdom of Tyre-Sidon », in *BASOR* 365 (2012), p. 33-44.
- BRICHTO, H. C., *Toward a Grammar of Biblical Poetics : Tales of the Prophets*, New-York (NY) : Oxford University Press, 1992, p. 173.
- BRUEGGEMANN, W., *Theology of the Old Testament : Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis (MN) : Fortress Press, 1997.
- CARROLL, R., *Wolf in the Sheepfold : The Bible as a Problem for Christianity*, London : SPCK, 1991.
- CRONAUER, P. T., *The Stories about Naboth the Jezreelite : A Source, Composition, and Redaction Investigation of 1 Kings 21 and Passages in 2 Kings 9*, New York : T&T Clark International, 2005.
- DJEREKE, J. C., *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique*, Paris : Karthala, 2001.
- GANGLOFF, F., « Joshua 6: Holy War of Extermination by Divine Command (*Herem*) ? », in *ThR* 25 (2004), p. 3-23.
- GIDE, A., *Œuvres complètes d'André Gide*, Éd. augm. de textes inédits établie par L. Martin-Chauffier. 1, Journal, 1^{er}-2^e cahiers ; Paris : Gallimard, 1932.
- GINZBERG, L., *Les légendes des Juifs : Moïse dans le désert* (Patrimoines. Judaïsme), traduit de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna, Paris : Cerf, 1997.
- LINARD, A., « Pouvoirs et contre-pouvoir : une complémentarité conflictuelle », *Éthique publique* [En ligne], vol. 15, n° 1 | 2013, mis en ligne le 02 septembre 2013, consulté le 28 avril 2017. URL : <http://ethiquepublique.revues.org.proxy.bib.ucl.ac.be:8888/1059> ; DOI : 10.4000/ethiquepublique.1059
- MOBERLY, R. W. L., « Does God Lie to His Prophets ? The Story of Micaiah ben Imlah as a Test Case », in *HTR* 96 (2003), p. 1-23.
- MOBERLY, R. W. L., « Why did Noah Send out a Raven ? », in *VT* 50 (2000), p. 345-356.
- NÉHER, A., *L'exil de la parole : du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris : Seuil, 1970.
- NOCQUET, D., « *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.
- PROUSER, O. H., *The Phenomenology of the Lie in Biblical Narrative*, PhD diss., New York : Jewish Theological Seminary, 1991.
- SIMON, U., *Reading Prophetic Narratives*, Translated by Lenn J. Schramm, Bloomington and Indianapolis (IN) : Indiana University Press, 1997.
- SKA, J.-L., *Introduction to Reading the Pentateuch*, Translated by Sr. Pascale Dominique, Winona Lake (IN) : Eisenbrauns, 2006.
- WÉNIN, A., « Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur ? », dans *RTL* 25 (1994), p. 145-182.

WÉNIN, A., « Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique », dans C. FOCANT et A. WÉNIN (éds), *Analyse narrative et Bible: 2^e Colloque international du RRENAB*, Louvain-la-Neuve, avril 2004, Leuven : Peeters, 2005, p. 43-71.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	iii
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	iv
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
1. Problématique et hypothèse.....	1
2. Limites du récit et principaux personnages	3
3. Intérêt de la recherche.....	4
4. Méthode de travail	4
4.1 L'intrigue	5
4.2 La caractérisation des personnages.....	8
4.2.1 La caractérisation directe.....	9
4.2.2 La caractérisation indirecte.....	9
4.2.3 La caractérisation doublement indirecte.....	10
4.2.4 Différents degrés de fiabilité	10
4.2.5 Des techniques au service de la caractérisation.....	11
a. La description	11
b. Le mode scénique	11
c. Le naming	11
d. La répétition et l'intertextualité	11
e. Le contraste.....	12
5. Plan de la thèse	12
CHAPITRE 1 ÉTAT DE LA RECHERCHE SUR LE POUVOIR DANS LA BIBLE ET SUR LES PERSONNAGES D'ACHAB ET D'ÉLIE	14
1.1 Le pouvoir dans la Bible.....	14
1.1.1 Études orientées idéologiquement.....	14
1.1.2 Études générales	16
1.1.3 Études sur des textes particuliers.....	18
1.2 Études sur Achab et Élie.....	23
CHAPITRE 2 EXAMEN DE L'INTRIGUE	29
Introduction	29
2.1 combat d'élie contre le baalisme et démêlés avec la couronne	30

2.1.1 Épisode 1 : Un serviteur pas comme les autres (17,1-18,46)	31
Séquence 1 : « Il n’y aura pas de pluie... sauf à ma parole » (17,1-24).....	31
Séquence 2 : « Va, montre-toi à Achab, que je donne de la pluie à la face de la terre » (18,1-46)	35
Résumé	42
2.1.2 Épisode 2 : Un développement inattendu (19,1-21)	45
Résumé	49
2.2 Les dérives du roi Achab	50
2.2.1 Épisode 3 : Victoires d’Israël contre Aram et condamnation d’Achab pour la libération de Ben Hadad (20,1-43).....	50
Résumé	58
2.2.2 Épisode 4 : Meurtre de Naboth et condamnation d’Achab (21,1-29)	59
Résumé	65
2.2.3 Épisode 5 : Achab va au combat contre l’avis du prophète et y trouve la mort (1 R 22,1-40)	66
Résumé	73
Conclusion	74
CHAPITRE 3 CARACTÉRISATION DES PRINCIPAUX PERSONNAGES DU CYCLE D’ACHAB	77
Introduction	77
3.1 Lecture suivie	77
3.1.1 Achab fit ce qui est mal aux yeux de Yhwh	77
3.1.2 Élie le Tishbite à l’épreuve de la sécheresse qu’il a décrétée.....	78
3.1.2.1 Élie défie le roi Achab	78
3.1.2.2 Les choses sont remises à leur place	81
3.1.2.3 Élie au torrent de Kerîth (v. 5-7)	82
3.1.2.4 Élie et la veuve de Sarepta (v. 8-16).....	83
3.1.2.5 « Vois, ton fils est vivant ! ».....	88
3.1.3 Un messager imprévisible	91
3.1.3.1 C’est Yhwh qui donne la pluie ! (v. 1-2).....	92
3.1.3.2 Achab et Obadyahu (v. 3-6)	93
3.1.3.3 Obadyahu et Élie (v. 7-15)	95

3.1.3.4 Élie et Achab (v. 17-20)	98
3.1.3.5 C'est Yhwh qui est Dieu ! (v. 21-40)	100
3.1.3.6 Et il y eut une grande pluie.....	110
Conclusion.....	112
3.1.4 Fuite d'Élie et rencontre avec Yhwh (1 R 19,1-21)	114
3.1.4.1 Compte-rendu d'Achab, menace de Jézabel et fuite d'Élie (v. 1-3).....	115
3.1.4.2 Le fugitif déprimé est réconforté par le messager de Yhwh (v. 4-8).....	117
a. Élie n'en peut plus et demande à mourir (v. 4).....	117
b. La réponse de Yhwh (v. 5-8).....	119
3.1.4.3 Théophanie et commission d'Élie par Yhwh (v. 9-18)	121
3.1.4.4 L'appel d'Elisée (v. 19-21).....	126
Conclusion.....	128
3.1.5 Achab enfreint la loi du <i>hērem</i> (1 R 20,1-43).....	129
3.1.5.1 Un dialogue qui tourne mal (v. 2-12)	130
3.1.5.2 Première bataille (v. 13-22)	133
3.1.5.3 Concertation dans le camp araméen (v. 23-25)	135
3.1.5.4 Seconde bataille (v. 26-34).....	135
3.1.5.5 Condamnation d'Achab (v. 35-43).....	140
Conclusion.....	143
3.1.6 Abus de pouvoir et justice de Dieu (21,1-29).....	144
3.1.6.1 Une négociation infructueuse (v. 2-4)	146
3.1.6.2 Jézabel promet à Achab le vignoble de Naboth (v. 5-7)	148
3.1.6.3 Procès et meurtre de Naboth à l'instigation de Jézabel (v. 8-14).....	151
3.1.6.4 Achab va prendre possession du vignoble à l'invitation de Jézabel (v. 15-16)...	154
Quelques remarques avant d'aller plus loin	155
3.1.6.5 L'intervention de Yhwh.....	156
3.1.6.6 Confrontation et condamnation d'Achab par Élie (v. 20-24).....	157
3.1.6.7 Contrition d'Achab et révision de son châtiment par Yhwh (v. 27-29)	159
Conclusion.....	160
3.1.7 Désobéissance d'Achab à la parole du prophète et mort au combat (1 R 22,1-40)....	162
3.1.7.1 Le souci d'Achab pour l'intégrité de son territoire (v. 2-4)	163

3.1.7.2 Consultation de Yhwh (v. 5-28)	164
a. Les 400 prophètes et Michée prédisent la victoire d'Achab (v. 5-15).....	164
b. Vision négative de Michée, réactions hostiles de Sédécias et d'Achab (v. 16-28) .	167
3.1.7.3 Combat contre Aram et mort d'Achab (v. 29-40)	169
3.1.7.4 La caractérisation de Yhwh dans cet épisode	171
Conclusion	174
3.2 Synthèse sur la caractérisation des principaux personnages	177
3.2.1 Élie : un serviteur problématique	177
3.2.1.1 Une entrée intrigante	177
3.2.1.2 Serviteur de Yhwh ou de ses propres ambitions ?.....	177
3.2.1.3 Un serviteur autoritaire	178
3.2.1.4 Une obéissance de façade	179
3.2.1.5 Un homme découragé et déprimé	180
3.2.1.6 Élie : un anti-Moïse	181
3.2.1.7 Le prophète mis à l'écart	181
3.2.2 Le roi Achab et ses infidélités	182
3.2.2.1 Achab : un roi idolâtre	182
3.2.2.2 Ses intérêts avant tout, au mépris de Yhwh et de la loi	183
3.2.2.3 Tous les moyens sont bons, la manipulation aussi !.....	184
3.2.2.4 Quand la couronne abuse de son pouvoir.....	185
3.2.2.5 De la haine à la désobéissance.....	185
3.2.3 Yhwh : un Dieu toujours au contrôle.....	186
3.2.3.1 Une parole d'autorité	186
3.2.3.2 Un Dieu généreux et compatissant à l'égard d'Élie	187
3.2.3.3 Dieu qui éduque patiemment son serviteur	188
3.2.3.4 Dieu qui œuvre pour la conversion du roi et lui manifeste son indulgence	188
3.2.3.5 Tous détenteurs d'un pouvoir, mais seul Yhwh règne	189
CHAPITRE 4 THÉOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE DU RÉCIT	191
Introduction	191
4.1 Ce que le récit révèle de Dieu.....	191
4.1.1 Yhwh n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants.....	191

4.1.2 L'exclusivité de Yhwh.....	192
4.1.3 Le prophète n'existe pas en dehors de sa relation à Yhwh.....	194
4.1.4 Le pouvoir du roi émane de Yhwh	194
4.1.5 Yhwh pardonne au pécheur qui se repent.....	194
4.1.6 Dieu omniprésent dans la vie du peuple.....	195
4.2 Des réflexions sur l'humain.....	195
4.2.1 Une liberté sans limite ?	196
4.2.2 Quelles leçons pour le croyant aujourd'hui ?	196
4.2.2.1 Le contre-exemple d'Élie	196
a. Se garder de l'« économie religieuse ».....	197
b. Le radicalisme religieux : un moteur de violence.....	198
c. Le sentiment d'échec peut être dévastateur	198
4.2.2.2 Le contre-exemple d'Achab	199
a. Un comportement opportuniste	199
b. Un désir mal contrôlé se métamorphose et conduit au mal.....	200
c. La haine rend aveugle	200
Conclusion.....	201
CONCLUSION GÉNÉRALE	202
BIBLIOGRAPHIE	210
1. Textes et traductions.....	210
2. Instruments de travail	210
3. Méthodologie.....	211
4. Études sur le pouvoir	212
5. Commentaires sur le livre des Rois	213
6. Études sur Achab et Élie.....	213
7. Études diverses	214