

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

FACULTÉ DE THÉOLOGIE



LES RUSES D'ÉHUD ET DE YAËL

Recherche narrative sur Jg 3, 11b-30 et 4 (+5, 31b)

Dissertation présentée par Constantin POGOR
sous la direction du Professeur André WÉNIN
en vue de l'obtention du grade de docteur en théologie

Louvain-la-Neuve

Constantin Pogor

LES RUSES D'ÉHUD ET DE YAËL

Recherche narrative sur Jg 3, 11b-30 et 4 (+5, 31b)

Louvain-la-Neuve

2012

5

AVANT-PROPOS

Cette étude a été présentée comme thèse de doctorat en théologie grâce au soutien financier de la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain envers laquelle j'exprime toute ma gratitude.

Je tiens à remercier particulièrement mon promoteur, le Professeur André Wénin, qui, tout au long du chemin difficile et sinueux que constitue toute thèse, s'est toujours montré disponible et encourageant, en accompagnant mes recherches avec beaucoup de professionnalisme et de compétence.

Mes remerciements s'adressent aussi aux Professeurs Didier Luciani, Hans Ausloos et Philippe Abadie, membres du jury, pour la lecture attentive de ma thèse et pour leurs précieux conseils.

Enfin, je remercie ma chère épouse Andreea-Monica, qui m'a constamment soutenu dans mon travail, ainsi que mes parents.

TABLE DES MATIÈRES

SIGLES ET ABRÉVIATIONS	15
1. Abréviations des ouvrages fréquemment cités et autres sigles.....	15
2. Abréviations des titres de revues et de collections	16
PREMIÈRE PARTIE	
INTRODUCTION	23
CHAPITRE I	
Quelques précisions méthodologiques	25
I.1 Thème de recherche et hypothèse de lecture	25
I.2 Méthode et originalité	28
I.3 Délimitation du texte.....	29
I.3.a Le cycle des sauveurs-juges et le schéma-cadre	30
I.3.b Shamgar (Jg 3, 31).....	38
I.3.c Cantique de Débora et Baraq (Jg 5).....	41
CHAPITRE II	
Texte et sens	45
II.1 Proposition de traduction de Jg 3, 11b-30 ; 4 (+5, 31b)	45
II.2 Remarques sur le texte et sur les choix de traduction.....	52
II.2.a Juges 3, 11b-30	52
II.2.b Juges 4 (+5, 31b)	71

DEUXIÈME PARTIE

LES RUSES D'ÉHUD ET DE YAËL

Approche narrative des récits d'Éhud et de Débora et Baraq 81

CHAPITRE I

Analyse narrative du récit d'Éhud (Jg 3, 11b-30) 83

I.1 Introduction	83
I.2 L'intrigue du récit d'Éhud	84
I.2.a Introduction	84
I.2.b Nouvelle proposition sur l'intrigue.....	89
I.2.b.1 Intrigue englobante de résolution	91
I.2.b.2 Intrigue enchâssée	93
I.2.b.3 Articulation des deux intrigues	94
I.3 Analyse des personnages et de la dynamique narrative	95
I.3.a Introduction	95
I.3.b Temps et espace	96
I.3.c Analyse des personnages et de la dynamique narrative	101
I.3.d Synthèse	129
I.4 Étude sur la ruse et l'ironie dans le récit d'Éhud	133
I.5 Conclusion	140

CHAPITRE II

Analyse narrative du récit de Débora et Baraq (Jg 4 [+5, 31b])..... 143

II.1 Introduction	143
II.2 L'intrigue du récit de Débora et Baraq	144
II.2.a Introduction	144
II.2.b Nouvelle proposition	149
II.3 Analyse des personnages et de la dynamique narrative	155
II.3.a Introduction	155
II.3.b Analyse des personnages et de la dynamique narrative	155
II.3.c Synthèse.....	195
II.4 Étude sur la ruse et l'ironie dans le récit de Débora et Baraq	198
II.5 Conclusion	203

TROISIÈME PARTIE	
JEUX D'ÉCHOS OU MULTIPLICITÉ DE SENS	
DANS LES RÉCITS D'ÉHUD ET DE DÉBORA ET BARAQ	209
INTRODUCTION	211
CHAPITRE I	
Jeux d'échos ou multiplicité de sens en Jg 3, 11b-30 ; 4 (+5, 31b).	
Points de similitudes	213
I.1 Similitudes au niveau thématique	213
I.2 Similitudes au niveau du vocabulaire	215
I.3 Similitudes au niveau de la structure	219
I.4 Similitudes au niveau de l'action et des personnages	220
I.5 Croisement de regards narratifs	222
CHAPITRE II	
Jeux d'échos ou multiplicité de sens en Jg 3, 11b-30 ; 4 (+5, 31b).	
Points de différences	227
II.1 Introduction	227
II.2 Différences au niveau thématique	227
II.3 Dynamique narrative	228
II.4 Croisement de regards narratifs	232
CONCLUSION	235
CONCLUSIONS GÉNÉRALES	239
BIBLIOGRAPHIE	247
INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES	271
INDEX DES AUTEURS MODERNES	283

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

1. Abréviations des ouvrages fréquemment cités et autres sigles

BDB	F. BROWN, S.R. DRIVER et C.A. BRIGGS, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Coded with the numbering system from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible</i> , Peabody (MS), Hendrickson Publishers, 2000, 5 ^e éd.
BHQ	A. SCHENKER, <i>e.a.</i> , <i>Biblia Hebraica Quinta</i> , Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft
BJ	<i>Bible de Jérusalem</i>
GK	W. GESENIUS, E. KAUTZSCH et A.E. COWLEY, <i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , Oxford, Clarendon Press, 1910
HALOT	L. KOEHLER et W. BAUMGARTNER, <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> , Leiden, Brill, 1994-2000
L	Texte antiochien ou lucianique de la LXX
LXX	Septante
LXX ^A	Texte critique de A. RAHLFS et R. HANHART (éds.), <i>Septuaginta. Editio altera</i> , Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, établi sur la base du Codex Alexandrinus et amendé par les leçons de la recension hexaplaire d'Origène et celles d'un groupe de manuscrits de L
LXX ^B	LXX - Codex Vaticanus
NIV	<i>New International Version</i>
NRSV	<i>New Revised Standard Version</i>
RV	<i>Revised Version</i>
S	<i>Peshitta</i>
σ'	Version grecque de Symmaque
Tg	Targum
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
TOB	<i>Traduction œcuménique de la Bible</i>

TM	Texte massorétique
V	Vieille Latine (<i>Vetus Latina</i>)
Vg	Vulgate

2. Abréviations des titres de revues et de collections

AB	The Anchor Bible
ABRL	The Anchor Bible Reference Library
AnBib	Analecta Biblica
ANE	Ancient Near Eastern
ArB	The Aramaic Bible
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BAI	La Bible d'Alexandrie
BASOR	<i>Bulletin of the American School of Oriental Research</i>
BBC	Blackwell Bible Commentaries
BEJ	Bibliothèque d'études juives
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BI	<i>Biblical Interpretation</i>
Bib	<i>Biblica</i>
Bib Sac	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BIS	Biblical Interpretation Series
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
BLS	Bible and Literature Series
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BO	Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry
BR	<i>Bible Review</i>
BT	<i>The Bible Translator</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBC	Cambridge Bible Commentary on the New English Bible
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CaE	Cahiers évangile
CFTL	Clark's Foreign Theological Library
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
DJD	Discoveries in the Judaean Desert

DSB	The Daily Study Bible Series
EB	Études bibliques
EE	<i>Estudios eclesiásticos</i>
EstB	<i>Estudios biblicos</i>
ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i>
HBM	Hebrew Bible Monographs
HS	<i>Hebrew Studies</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
ICC	The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments
ISBL	Indiana Studies in Biblical Literature
JAAR	<i>Journal of American Academy of Religion</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBQ	<i>Jewish Bible Quarterly</i>
JHS	<i>Journal of Hebrew Scriptures</i>
JLAS	<i>Jewish Law Association Studies</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JSNT Sup	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOT Sup	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
LBS	The Library of Biblical Studies
LR	Le livre et le rouleau
NAC	New American Commentary
NCBC	The New Cambridge Bible Commentary
NIBC	New International Biblical Commentary
NST	Nouvelle série théologique
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OLZ	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i>
OTE	<i>Old Testament Essays</i>
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library

OTR	Old Testament Readings
OTS	Oudtestamentische studiën
OTWSA	<i>Die Ou Testamentiese Werkgemeenschap in Suid-Afrika</i>
ÖSLHC	Örebro Studies in Literary History and Criticism
PP	<i>La parola del Passato</i>
RQ	<i>Revue de Qumrân</i>
SB	<i>Sémiotique et Bible</i>
SbB	Subsidia Biblica
SBL	Studies in Biblical Literature
SBL.SS	Society of Biblical Literature. Semeia Studies
SC	Sources chrétiennes
SEE-J	<i>Scandinavian Evangelical E-Journal</i>
SJOT	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
SMSR	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni</i>
SSN	Studia Semitica Neerlandica
TB	<i>Tyndale Bulletin</i>
TBT	<i>The Bible Today</i>
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
UTR	Utrechtse Theologische reeks
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTS	Vetus Testamentum Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
ZAH	<i>Zeitschrift für Althebräistik</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDPV	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i>

« Pas plus que la simple pensée d'une chose humaine ne mène forcément l'esprit au mépris des choses divines, la simple connaissance des choses divines ne le mène effectivement au mépris des choses humaines, parce qu'ici-bas la vérité n'apparaît qu'en ombres et en figures »

Saint Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité III*, 67

PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION

Quelques précisions méthodologiques

I.1 Thème de recherche et hypothèse de lecture

La Bible comprend de nombreuses histoires qui, chacune à sa manière, intéressent le lecteur en présentant des traits caractéristiques. Vu l'étendue de cette collection de livres et la complexité de certains récits, toute démarche analytique qui se veut efficace doit se limiter à un récit, un livre ou un thème précis.

De même pour cette recherche, il faut choisir le matériel de travail. Il s'agit d'identifier un ou plusieurs textes qui interpellent le lecteur pour diverses raisons, dont une serait la spécificité et l'originalité littéraire.

En parcourant les récits d'Éhud et de Débora et Baraq dans le livre des Juges¹, on constate à première vue qu'ils présentent plusieurs similitudes. Luis Alonso Schökel est le premier à avoir signalé et exploré les particularités stylistiques de ces récits. Selon lui, racontés dans un style dramatique², ces récits mettent en œuvre une technique narrative similaire pour décrire les assassinats d'Églôn et de Sisera et les deux découvertes de leurs cadavres³. Depuis lors, plusieurs études et commentaires se sont penchés sur ce point,

¹ Le texte étudié sera le texte massorétique, mais le recours aux versions anciennes ne sera pas négligé là où cela est pertinent.

² L. ALONSO SCHÖKEL, « Erzählkunst im Buche der Richter », dans *Biblica* 42 (1961), p. 143-172.

³ ALONSO SCHÖKEL, « Erzählkunst », p. 166. L'approche de Alonso Schökel est innovatrice pour son temps comme concluent aussi Y. AMIT, *The Book of Judges: the Art of Editing* (BIS, 38), Leiden, Brill, 1999, p. 199-200, note 39 et D.F. MURRAY, « Narrative Structure and Technique in the Deborah-Barak Story (Judges IV 4-22) », dans J.A. EMERTON (éd.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VTS, 30), Leiden, Brill, 1979, p. 156 (avant lui, les chercheurs comme W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn, Hanstein, 1963, p. 26-46, se concentraient sur la reconstruction historique et sur le nombre de guerres évoquées par les chapitres 4 et 5).

chacun contribuant un peu plus à préciser les rapprochements existants⁴. Parmi ces travaux, Barnabas Lindars affirme que puisque les deux récits sont si proches et au niveau de la structure et au niveau de la forme, ils doivent être l'œuvre d'un seul narrateur⁵.

Bon nombre de chercheurs ont interprété les récits d'Éhud et de Débora et Baraq. Une partie d'entre eux a eu recours à la méthode historico-critique⁶ ; d'autres les expliquent synchroniquement selon la méthode rhétorique⁷ ; d'autres encore les analysent d'une manière synchronique⁸ ou plus

⁴ Voir D.I. BLOCK, « Deborah Among the Judges: The Perspective of the Hebrew Historian », dans A.R. MILLARD, J.K. HOFFMEIER et D.W. BAKER (éds.), *Faith, Tradition, and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 1994, p. 229-253 ; B. LINDARS, *Judges 1-5. A New Translation and Commentary*, Edinburgh, T & T Clark, 1995, p. 135-208 ; R.H. O'CONNELL, *The Rhetoric of the Book of Judges* (VTS, 63), Leiden, Brill, 1995, p. 84-139, voir p. 101 et 126 ; C.A. BROWN, « Judges », dans J.G. HARRIS, C.A. BROWN et M.S. MOORE (éds.), *Joshua, Judges, Ruth* (NIBC, 05), Peabody (MA), Hendrickson Publishers – Paternoster Press, 2000, p. 165-177, voir p. 177 ; G. ANDERSSON, *The Book and Its Narratives: A Critical Examination of Some Synchronic Studies of the Book of Judges* (ÖSLHC, 1), Örebro, Örebro University, 2001, p. 35-54 et 198-204 ; E. ASSIS, « Man, Woman and God in Judg 4 », dans *SJOT* 20 (2006), p. 110-124 ; B.G. WEBB, *The Book of Judges. An Integrated Reading*, Eugene (OR), Wipf & Stock, 2008, p. 128-138 ; M.P. O'CONNOR, « Judges », dans R.E. BROWN, J. FITZMYER et R. MURPHY (éds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs (N.Y.), Prentice Hall, 1990, p. 132-144 ; S. NIDITCH, *Judges. A Commentary* (OTL, 7), Louisville (KY) – London, Westminster John Knox Press, 2008, p. 56-67, voir p. 66-67 ; et récemment, R.B. CHISHOLM Jr., « Ehud: Assessing an Assassin », dans *Bib Sac* 168 (2011), p. 274-282. Je reviendrai sur ce point dans la troisième partie de ce travail.

⁵ LINDARS, *Judges 1-5*, p. 165 : « Both stories, when shorn of editorial matter, reveal similarities of style, approach and language which suggest that they are actually the work of the same author » et « these similarities are not due to an editor, but are the work of the story-teller » (p. 174).

⁶ M.-J. LAGRANGE, *Le livre des Juges* (EB, 7), Paris, Victor Lecoffre, 1903, p. 50-79 ; G.F. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (ICC, 7), Edinburgh, T & T Clark, 1966, 8^e impr., p. 89-127 ; R.G. BOLING, *Judges. Introduction, Translation, and Commentary* (AB, 6A), Garden City (N.Y.), Doubleday, 1975, p. 84-100 ; LINDARS, *Judges 1-5*, p. 135-208 (le but de cette narration est « to entertain the hearers », p. 139) ; J.A. SOGGIN, *Judges. A Commentary* (OTL), London, SCM Press LTD, 1981, p. 48-56 et 60-79 ; M.Z. BRETTLER, *The Book of Judges* (OTR), London – New York (N.Y.), Routledge, 2002, p. 28-38.

⁷ G.T.K. WONG, *Compositional Strategy of the Book of Judges: An Inductive, Rhetorical Study* (VTS, 111), Leiden – Boston, Brill, 2006, p. 111-124 et 242-246 ; AMIT, *The Book of Judges*, p. 167-221 ; O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 84-139.

⁸ T.J. SCHNEIDER, *Judges* (BO, 7), Collegeville (MN), The Liturgical Press, 2000, p. 45-83 ; WEBB, *The Book of Judges*, p. 128-138, qui réalise une analyse structurale dans le but d'explorer les rapports entre les personnages et la spécificité de l'intrigue.

spécifiquement selon la méthode narrative⁹ ou bien encore, à partir d'une étude à la fois narrative et historique de l'ensemble du livre¹⁰. D'autres enfin, proposent une étude littéraire et historique de l'action et des personnages¹¹ ou littéraire-sémantique¹².

Parmi ces recherches, seuls les commentaires de Yairah Amit¹³ et de Baruch Halpern réservent une attention spéciale aux deux récits conjointement. Pour la première, si ces récits présentent un message commun (Dieu est le libérateur à travers les tactiques d'Éhud, ou le vrai héros dans l'histoire de Débora et Baraq), ils sont néanmoins différents, d'où l'importance pour le lecteur de les comparer et de chercher des points de similitude et de différence¹⁴. Amit arrive à la conclusion que « l'ensemble du texte biblique – les scènes et la structure, l'intrigue et les personnages, les jugements du narrateur, le style et les thèmes – modèle le fil conducteur éditorial »¹⁵.

Halpern, qui se propose d'explorer la logique par laquelle les historiographes israélites ont construit leurs textes, arrive à la conclusion que les sources des deux récits sont différentes. Toutefois, dans les deux cas, « la version écrite est historique » et « les événements historiques eux-mêmes sont le centre de l'attention »¹⁶.

⁹ R. ALTER, *L'art du récit biblique* (LR, 4), Bruxelles, Lessius, 1999 (= *The Art of Biblical Narrative*, New York [N.Y.], BasicBooks, 2011, 2^e éd. rev.), p. 55-60 (il traite seulement le récit d'Éhud) ; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (ISBL), Bloomington (IN), Indiana University Press, 1987, p. 270-283 et 331-337 ; ANDERSSON, *The Book and Its Narratives*, p. 33-54 et 198-201.

¹⁰ T.C. BUTLER, *Judges* (WBC, 8), Nashville (TN), Thomas Nelson, 2009, p. 68-109.

¹¹ G. MOBLEY, *The Empty Men: the Heroic Tradition of Ancient Israel* (ABRL), New York (N.Y.), Doubleday, 2005, p. 75-112 (son analyse reprend seulement le récit d'Éhud) ; V.H. MATTHEWS, *Judges and Ruth* (NCBC), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 58-74.

¹² J. MARAIS, *Representation in Old Testament Narrative Texts* (BIS, 36), Leiden, Brill, 1998, p. 92-107.

¹³ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 167-221 ; 196-198 et 218-220.

¹⁴ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 168.

¹⁵ « The complex of biblical text – the scenes and structure, the plot and characters, the narrator's judgments, the style and themes – shapes the editorial guideline » (AMIT, *The Book of Judges*, p. 220).

¹⁶ « Yet in each case the written version is a historical one ... the historical events themselves are the focus of attention » (B. HALPERN, « The Assassination of Eglon: the First Locked-Room Murder Mystery », dans *BR* 4 [1988], p. 97).

Cependant, les observations de ces deux auteurs ne touchent que partiellement le cœur du problème. Halpern a bien saisi combien les récits donnent une apparence de réalité historique aux événements racontés, mais son point de départ historico-critique fige l'analyse dans la critique des sources. De même, identifier les signes de la présence divine dans les actions libératrices, comme le propose Amit, ne suffit pas à expliquer la technique que le narrateur met en œuvre pour raconter ces histoires. N'est-il pas réducteur de souligner davantage l'apport de Dieu ? Est-ce que le narrateur cherche uniquement à provoquer les louanges des hommes face à l'aide divine ? Et l'homme, que vient-il faire dans ces histoires ?

Mon idée rejoint en quelque sorte celle d'Amit, dans la mesure où je suppose aussi l'existence d'une main éditoriale, repérable plutôt au niveau de la forme du récit. Sans nier ou déconsidérer son opinion, mais en la complétant et en tenant compte des précieuses observations faites par Alonso Schökel et Lindars, j'arrive à la conclusion suivant laquelle la forme des deux récits est le résultat d'un travail littéraire qui utilise des techniques narratives communes selon un schéma et une logique propres. De plus, le message narratif est exprimé de façon analogue à travers le même type de stratégie communicationnelle¹⁷. C'est cette conclusion que mon travail va s'employer à démontrer.

I.2 Méthode et originalité

Mon travail s'inscrit parmi les recherches exploitant la méthode narrative. À ce propos, il est important de noter que, jusqu'à présent, aucune analyse narrative exhaustive de ces récits n'a été réalisée. Cela ne signifie pas que des chemins n'ont pas été déjà tracés. Par rapport aux autres études qui emploient cette méthode, cette recherche se démarque par une attention accrue portée à l'analyse des personnages et à la dynamique narrative. Cette attention devrait

¹⁷ Ensuite, comme ces deux récits entretiennent l'intérêt du lecteur par une dynamique de surprise qui invite celui-ci à reconsidérer et à repenser son univers de compréhension, est-il adéquat de considérer que cette technique est utilisée dans un but littéraire et idéologique (c'est-à-dire, concerne-t-elle aussi le message du récit) ? Dans un article assez récent, B. ALSTER, « Narrative Surprise in Biblical Parallels », dans *BI* 14 (2006), p. 456-485, s'interroge à ce sujet et arrive à la conclusion que la surprise « is used to further literary and ideological goals » (p. 481).

permettre de dégager un maximum d'informations sur la construction et la spécificité des intrigues de ces récits. Aussi, je compte prendre en considération les éléments stylistiques caractéristiques aux deux récits et approfondir ces derniers par une lecture intertextuelle après avoir réalisé l'analyse narrative de chacun. En cela consiste le caractère novateur de ma recherche, et c'est aussi ce qui la rend plus délicate.

Mais tout d'abord, comme préambule à l'analyse narrative des deux récits, j'expliquerai les choix qui sont les miens quant à la division du texte et je proposerai une traduction littérale, accompagnée d'une série d'explications pour les mots et expressions posant des difficultés importantes.

I.3 Délimitation du texte

Dans toute analyse, le travail consistant à établir des limites de chaque récit constitue une opération à la fois délicate et essentielle. Délicate, parce qu'il se peut que le repérage des limites d'un récit soit sujet à discussion, et essentielle parce que, parfois, le sens même du récit dépend de sa délimitation. Dans ce travail, je compte analyser ensemble ces deux histoires de libération, ce qui n'est pas sans danger. Il se peut en effet que la spécificité de chaque récit en soit obscurcie. Mais en même temps, les analyser séparément présente des limites au niveau de la compréhension et de la richesse de sens des deux récits.

Ainsi, les difficultés de ce type d'opération sont multiples. D'abord, et c'est assez fréquent dans les récits bibliques, un récit peut constituer la suite d'un autre antérieur, ou rappeler des éléments anciens afin de guider la lecture du nouveau récit. Dans ce cas-ci, ces deux récits ne sont pas à lire hors du contexte de la Bible ; ainsi, ils font partie intégrante tant du cycle des sauveurs-juges (Jg 3, 7-16, 31) que de l'ensemble du livre des Juges. C'est pour cette raison qu'une analyse qui se limiterait exclusivement aux deux récits produirait un court-circuit entre leur sens et la logique du reste de ce livre biblique. Ensuite, proposer des limites narratives pour les deux récits peut engendrer plus de problèmes qu'il n'en résout, vu que d'un côté, la chronologie des récits soutient mon choix et que de l'autre, elle le met en question.

1.3.a Le cycle des sauveurs-juges et le schéma-cadre

Le livre des Juges raconte la continuation de l'œuvre de Moïse et de Josué par la pérennisation de la présence d'Israël en Canaan. Trois étapes importantes sont à mettre en exergue à ce sujet. D'abord, la génération suivant celle de Josué échoue dans ses efforts de conquérir le reste du pays de Canaan. Ensuite, à partir de cette même génération, les fils d'Israël font le mal aux yeux de YHWH qui les punit. Plusieurs histoires se succèdent concernant des délivrances et les actions de plusieurs personnages suscités ou non par Dieu. Dans ce contexte inédit pour le peuple, un autre type de relation s'installe entre lui et Dieu. Ce nouveau rapport fait l'objet de plusieurs histoires qui forment un cycle, que j'appellerai le cycle des sauveurs-juges. Enfin, les fils d'Israël semblent tomber dans une grave crise morale.

Ce cycle est facilement identifiable par l'existence d'un même thème : celui de la punition de Dieu pour le mal et la libération qui s'ensuit. À l'intérieur, le lecteur y découvre douze personnages, dans six récits de libération et six notices brèves. Ces histoires, avec celle d'Abimélek, forment la partie centrale du livre des Juges (3, 7–16, 31). En fonction des traits spécifiques et du rôle joué par chaque personnage littéraire, on parle de sauveurs-juges ou de juges. L'expression « sauveur-juge »¹⁸ est utilisée pour

¹⁸ Cette expression n'est pas nouvelle. AMIT, *The Book of Judges*, p. 77, note 48, retrace l'histoire de son usage et rappelle qu'elle est employée pour la première fois par B. STADE et A. BERTHOLET, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1905-1911, p. 285s. On la retrouve également chez M. WEBER, *Ancient Judaism*, New York (N.Y.), Glencoe: Free Press, 1952, p. 85 et 98 ; M. NOTH, « Das Amt des 'Richters Israels' », dans W. BAUMGARTNER et O. EISSFELDT (éds.), *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1950, p. 404-417 ; W. RICHTER, *Die Bearbeitungen des 'Retterbuches' in der Deuteronomischen Epoche*, Bonn, Hanstein, 1964, p. 13s. ; A. VAN SELMS, « The Title 'Judge' », dans *OTWSA* 2 (1959), p. 41-50 ; H.W. HERTZBERG, « Die Kleinen Richter », dans *TLZ* 79 (1954), p. 285-290 ; D.A. MCKENZIE, « The Judge of Israel », dans *VT* 17 (1967), p. 118-121 ; O. GREYER, « Die Bezeichnung 'Richter' für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit », dans *ZAW* 57 (1939), p. 110-121 (celui-ci s'efforce de prouver que le terme de « sauveurs » était le titre original des juges charismatiques). – AMIT, *The Book of Judges*, p. 77-80 ; 81-82 et 85-92, parle de « delivering judges or early judges » (d'Otniel jusqu'à Gédéon inclus) et de « later judges ». Le deuxième groupe est lui aussi divisé en « consecutive judges » (Tola, Jaïr, Ibçân, Elôn et Abdôn) et « disappointing judges » (Jephté et Samson). Le nom de « delivering judges » est expliqué par la présence de deux traits communs : on ne raconte qu'un seul acte de délivrance (souligné entre autres par l'utilisation du verbe פָּצַח) et le lecteur n'est plus informé sur la vie du juge après la délivrance. – Quoique l'expression « sauveurs-juges » n'est jamais employée dans le cadre du livre des Juges, voire dans le TM,

Otniel, Éhud, Baraq, Gédéon, Jephté et Samson. Les six notices et l'histoire d'Abimélek s'intercalent dans les récits des sauveurs-juges par une sorte de continuité chronologique, Shamgar intervenant entre Éhud et Débora, Tola (précédé par le récit d'Abimélek) et Iaïr entre Gédéon et Jephté et Ibçân, Elôn et Avdôn entre Jephté et Samson¹⁹. Les douze récits et notices sont racontés de manière spécifique et sont enracinés et interconnectés par une série d'éléments récurrents.

En Jg 2, 10-19, le lecteur apprend que, dorénavant, entre les fils d'Israël et Dieu, existera un nouveau type de relation : chaque fois qu'Israël fera le mal aux yeux de YHWH, il sera puni. La souffrance d'Israël et / ou son cri amènera Dieu à se laisser émouvoir et à envoyer des juges pour le sauver. Cette structure est appelée génériquement le « schéma-cadre », car elle constitue le cadre de chaque nouvelle histoire de libération du cycle des sauveurs-juges qui commence par Otniel et se termine avec Samson. Mais ce schéma n'est pas un cadre fixe, dans lequel le narrateur ne fait qu'insérer une nouvelle histoire. En effet, il est très variable, ce qui fait que des éléments peuvent disparaître et ensuite réapparaître, ou disparaître complètement. Le schéma-cadre sert à articuler les histoires particulières en un grand récit et offre des clefs de lecture pour le reste du livre des Juges²⁰.

Je considère que le schéma comporte six temps et qu'il commence par la mort du sauveur-juge pour se clôturer avec le repos du pays²¹ :

j'ai opté pour cette dénomination aussi parce qu'en Jg 2, 16.18, et par après dans le cycle, le narrateur les décrit comme des sauveurs et des juges.

¹⁹ Le récit de Samson est à la fois le plus long et le dernier de tous les récits de cette partie du livre (Jg 13–16).

²⁰ Le schéma constitue un programme-phare qui guide la lecture et qui fournit un matériel narratif semi-préparé. Ses différentes occurrences ne sont pas strictement parallèles, bien qu'elles partagent un certain nombre de mots communs et une thématique quasi identique. Le schéma apparaît comme une « grille de lecture » utile avant l'exploration des aventures de libération. De cette manière, apparaissent à la fois une multitude de sens et une meilleure vue d'ensemble sur l'histoire de l'Alliance entre Dieu et Israël.

²¹ Quelques éléments du schéma du livre des Juges réapparaissent dans le premier livre de Samuel. Ainsi, on relève un élément chez Eli (1 S 4, 18) et trois chez Samuel (1 S 7, 2.8 ; 7, 5-13 et 7, 14-17).

-
- 1) mort du juge antérieur (Jg 2, 10.19a)²²
 - 2) mal d'Israël aux yeux de YHWH (Jg 2, 11-13.17.19b)
 - 3) colère de Dieu (Jg 2, 14-15)
 - 4) cri²³ d'Israël (Jg 2, 18b)
 - 5) libération (Jg 2, 16)
 - 6) repos (Jg 2, 18a)
-

Tableau n° 1

Pour ce qui est du nombre de temps du schéma-cadre, c'est une proposition nouvelle²⁴, qui réclame des éclaircissements. Je me propose de détailler mon hypothèse.

²² Le schéma-cadre de Jg 2 n'est pas une suite bien réglée, parfaitement construite, qui devrait être vue comme un cadre fixe. C'est plutôt dans le cycle des sauveurs-juges que cela se configure ainsi et même là, on trouve de fortes variations et changements.

²³ Le terme utilisé en Jg 2, 18b (יָרִיבָהּ) signifie en fait « plainte ». Puisque dans la reprise des éléments du schéma-cadre dans le cycle des sauveurs-juges (Jg 3, 7.15 ; 4, 3 ; 6, 6 ; 10, 10), le verbe יָרִיבָהּ est utilisé pour expliquer les rapports entre Dieu et Israël après la période de servitude, par extension, je vais employer le mot « cri » pour ce quatrième point du schéma.

²⁴ Elle est nouvelle pour ce qui est de l'identification du premier temps car un schéma en six temps a déjà été proposé par A.D.H. MAYES, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London, SCM Press, 1983, p. 61-62 ; ID., *Judges* (OTG), Sheffield, JSOT Press, 1989, 2^e impr., p. 18-19 ; B. HALPERN, *The First Historians. The Hebrew Bible and History*, University Park (PEN), The Pennsylvania State University Press, 1996, 2^e impr., p. 121-122 ; J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (LR, 13), Bruxelles, Lessius, 2002, p. 148 (= *Reading Biblical Narrative: A Practical Guide*, Leiden – Louisville [KY], Deo – Westminster John Knox Press, 1999) ; D.M. GUNN, « Joshua & Judges », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, Bayard, 2003, p. 144 ; L.R. MARTIN, « Yahweh Conflicted: Unresolved Theological Tension in the Cycle of Judges », dans *OTE* 22/2 (2009), p. 357-358. Pour L. ALONSO SCHÖKEL, *Josué y Jueces*, Madrid, Cristiandad, 1973, p. 138, le schéma contient huit temps. BLOCK, « Deborah Among the Judges », p. 232-233 et S. GILLMAYR-BUCHER, « Framework and Discourse in the Book of Judges », dans *JBL* 128 (2009), p. 691-693, proposent sept temps. Selon W.J. MORAN, « A Study of the Deuteronomistic History », dans *Bib* 46 (1965), p. 223, le schéma ne comporte que cinq éléments ; aussi F.E. GREENSPAHN, « The Theology of the Framework of Judges », dans *VT* 36 (1986), p. 388 ; AMIT, *The Book of Judges*, p. 160 ; G.H. WENHAM, *Story as Torah. Reading Old Testament Narrative Ethically*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2000, p. 49 ; S. FROLOV, « Rethinking Judges », dans *CBQ* 71 (2009), p. 28 ; S.L. MCKENZIE, *Introduction to the Historical Books. Strategies for Reading*, Grand Rapids (MI) – Cambridge, William B. Eerdmans, 2010, p. 62-63. La dernière proposition évoque seulement quatre temps cf. G.W. TROMPF, « Notions of Historical Recurrence in Classic Hebrew Historiography », dans J.A. EMERTON (éd.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VTS, 30), Leiden, Brill, 1979, p. 219-220 ; STERNBERG, *The Poetics*, p. 269 ; A. WÉNIN, « Le contexte littéraire de l'histoire de Samson », dans *Graphé* 13 (2004), p. 17 et 19 ; Ph. ABADIE, *Le livre des Juges* (CaE, 125), Paris, Cerf, 2003, p. 12 ; ID., *Des héros peu ordinaires. Théologie et histoire dans le livre des Juges* (Lectio divina, 243),

Premier temps du schéma-cadre

L'apparition d'une nouvelle génération conduit automatiquement, selon Jg 2, 10, à l'oubli des œuvres miraculeuses opérées par YHWH et, selon Jg 2, 11, à l'idolâtrie (וַיֵּשְׁבוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיַּעֲבְדוּ אֱתֶרֶת־הַבְּעֻלִים). Jg 2, 19b explique clairement que c'est après la mort du sauveur-juge qu'ils « retournèrent » (וַיֵּשְׁבוּ) ou recommencèrent à se pervertir (וַיִּשְׁחִיתוּ). Il n'est pas question que les fils d'Israël répètent le mal après une période de paix, mais seulement quand le sauveur-juge n'est plus parmi eux. Ainsi, c'est la mort d'un sauveur-juge qui fait que la situation peut basculer entre le choix de l'idolâtrie (Jg 3, 6 ; 10, 10) ou de la fidélité envers Dieu (Jg 10, 13). Le narrateur donne deux explications à ce comportement : la nouvelle génération ne connaît pas YHWH et les actions merveilleuses accomplies par lui (Jg 2, 10) ; et une fois le juge mort, ils se pervertissent à nouveau et même davantage que leurs pères (Jg 2, 19).

Ce premier temps revêt une certaine importance dans l'histoire racontée parce que pendant la vie d'un sauveur-juge, il semble que les fils d'Israël ne font plus l'objet d'une punition divine et qu'une sorte de paix religieuse, politique et sociale s'installe²⁵. Ceci montre que les sauveurs-juges ne sont pas seulement des libérateurs suscités pour résoudre la situation du moment mais aussi un facteur de stabilité de l'Alliance.

Au niveau philologique, dans les récits des sauveurs-juges et des juges, ce point est présent sous deux formes :

וַיָּבֹטוּ ... ou ... וַיִּזְכְּרוּ (Jg 3, 11b ; 4, 1b ; 8, 33),

Paris, Cerf, 2011, p. 40-41. Un cas particulier est O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 22-25, selon qui pas moins de vingt éléments, dont seulement douze sont essentiels (p. 26), font partie de ce schéma.

²⁵ Selon AMIT, *The Book of Judges*, p. 38, l'apostasie et la supplication permettent au schéma d'évoluer d'une phase à l'autre. La mort d'un sauveur-juge permet que le schéma soit à nouveau virtuellement répétable. Pour moi, l'apostasie et la supplication sont les étincelles, mais pas le cadre où tout peut basculer. – On parle de paix à l'intérieur du peuple d'Israël seulement pendant les vies d'Otniel, Éhud, Débora et Baraq et Gédéon. Le conflit de Jephthé avec les Éphraïmites constitue une exception. La critique formulée par cette tribu intervient après la libération et cesse après ce conflit interne. Cette contestation du pouvoir de Jephthé ne doit pas être dissociée des discussions entre Jephthé et les anciens de Galaad d'avant la guerre. Ainsi, la demande de Jephthé d'être reconnu comme chef sur tous les Israélites revient en force à travers ce conflit.

... וַיִּקְבֹּר ... וַיָּמָת (Jg 8, 32 ; 10, 2.5 ; 12, 7.10.12.15 ; partiellement en 16, 31)²⁶.

Dernier temps du schéma-cadre

Quant au dernier et sixième temps, lui aussi est habituellement compris comme un élément qui n'est pas présent en Jg 2. Cependant, au v. 18 du même chapitre, le lecteur apprend que YHWH « les délivrait de leurs ennemis durant toute la vie du juge ». Ceci signifie que la délivrance n'est pas simplement un moment unique dans la vie d'un sauveur-juge, mais qu'elle couvre toute la période de sa vie. Comme la précédente, cette action dans la durée est exprimée dans le texte sous deux formes :

וַיִּשְׁפֹּט ... וַיָּמָת (Jg 3, 11a.30 ; 5, 31 ; 8, 28b) – la délivrance est ponctuelle, pour s'inscrire ensuite dans la durée,

... וַיִּשְׁפֹּט אֶת-יִשְׂרָאֵל ... וַיָּמָת ... וַיִּקְבֹּר (Jg 10, 2.3b-5 ; 12, 7.9c-10.11b-12.14b-15)²⁷ – la délivrance est située au niveau d'un processus s'inscrivant dans la durée de la vie du juge.

Ces deux nouvelles propositions impliquent des changements dans la perception de l'ensemble du cycle des sauveurs-juges. D'abord, le premier temps attire l'attention sur le moment du début d'un nouveau schéma. La faute des fils d'Israël débute après la disparition d'un facteur de stabilité politique et surtout religieuse. La notice sur la mort d'un sauveur-juge n'est pas seulement l'enregistrement d'un moment chronologique mais aussi le signal d'alarme annonçant la possibilité d'un problème au niveau du respect de l'Alliance. Ce moment souligne deux aspects : *primo*, l'aide divine ne se résume pas à une guerre contre les ennemis d'Israël mais se traduit aussi en une assistance continue (Jg 2, 18 « ... YHWH était avec le juge et il les sauvait de la main de leurs ennemis tant que vivait le juge ... »), et *secundo*, c'est dès la mort du sauveur-juge que le sort de l'Alliance se joue.

Dans ce travail, seules deux histoires de libération sur les six feront l'objet de la recherche. Pour ce qui est de la fréquence des temps du schéma-cadre dans les récits d'Éhud et de Débora et Baraq, on rencontre intégralement

²⁶ Dans le récit de Gédéon, ces deux éléments se rencontrent en même temps et de plus, à partir de ce sauveur-juge, le second remplace le premier.

²⁷ La deuxième formule, à l'exception de Jg 16, 31, où elle est présente avec des variations (voir aussi en 1 S 7, 15 ; 28, 3), est spécifique aux notices.

les six temps dans le récit de Jg 3, 11b-30 et partiellement dans celui de Jg 4 (+5, 31b), comme le montre le tableau suivant :

	<i>mort du juge antérieur</i>
récit d'Éhud (3, 11b)	וַיָּמָת עֵתְנִיאל בֶּן־קַנִּי
récit de Débora et Baraq (4, 1b)	וַיָּאֱהוּד מָת
	<i>mal d'Israël aux yeux de YHWH</i>
récit d'Éhud (3, 12a)	וַיִּסְבּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה
récit de Débora et Baraq (4, 1a)	וַיִּסְבּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה
	<i>colère de Dieu²⁸</i>
récit d'Éhud (3, 12b)	וַיַּחֲזֹק יְהוָה אֶת־עֲגֹלֹן מֶלֶךְ־מוֹאָב
récit de Débora et Baraq (4, 2a)	וַיִּמְכָּרֵם יְהוָה בְּיַד וְבִין מֶלֶךְ־פְּנִיעַן אֲשֶׁר מֶלֶךְ בְּחַצְזוֹר
	<i>cri d'Israël</i>
récit d'Éhud (3, 15a)	וַיִּזְעַקוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה
récit de Débora et Baraq (4, 3a)	וַיִּזְעַקוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה
	<i>libération (un sauveur-juge est suscité)</i>
récit d'Éhud (3, 15b)	וַיִּקָּם יְהוָה לָהֶם מוֹשִׁיעַ
récit de Débora et Baraq	XXXXXX
	<i>repos</i>
récit d'Éhud (3, 30b)	וַתִּשְׁקַט הָאָרֶץ שְׁמוֹנִים שָׁנָה
récit de Débora et Baraq (5, 31b)	וַתִּשְׁקַט הָאָרֶץ אַרְבָּעִים שָׁנָה

Tableau n° 2

Dans les deux récits, le lecteur note *grosso modo* la présence de la presque totalité des six temps. L'action de susciter un nouveau sauveur-juge, absente (pour ce qui est de la formule וַיִּקָּם יְהוָה לָהֶם מוֹשִׁיעַ) du récit de Débora et Baraq, est toutefois présente sous la forme d'un développement narratif. À part cela, le mal, le cri d'Israël et le repos²⁹ sont identiques, même sur le plan philologique. Sont exprimées différemment la mort du juge

²⁸ Il s'agit de la colère de Dieu (אף יהוה) notamment dans le schéma-cadre (Jg 2, 14.20). Sinon, elle est mentionnée deux fois dans le cycle des sauveurs-juges en 3, 8 et 10, 7. Systématiquement, dans ces passages, la colère de Dieu est suivie par un geste à l'encontre d'Israël. Par extension, je me permets de considérer comme synonyme l'expression « punition de Dieu », en sachant que celle-ci est toujours le résultat du mal que fait Israël aux yeux de YHWH.

²⁹ Des périodes de temps différentes sont avancées dans les deux récits. Ainsi, il est question de quatre-vingts ans de paix grâce à l'action d'Éhud et de quarante ans suite à la libération opérée sous Débora et Baraq.

précédent (où les verbes sont au *wayyiqtol* et au *Qatal*) et la punition³⁰ (qui dure respectivement dix-huit et vingt ans).

Habituellement, les commentateurs considèrent que le récit d'Éhud s'étend du v. 12 au v. 30 du chap. 3³¹. Selon cette division, l'histoire de ce sauveur commence au moment où les Israélites pèchent contre YHWH. Pourtant, je l'ai dit, j'estime que ce n'est pas le mal des fils d'Israël qui ouvre l'aventure d'un nouveau sauveur-juge, mais plutôt la mention de la mort du sauveur antérieur. Cet événement signale un changement très important. Ainsi, le récit d'Éhud ne peut être dissocié de l'information du v. 11b : « Et mourut Otniel, le fils de Qenaz ». Celle-ci ne clôt pas l'épisode d'Otniel, mais constitue le point de départ d'une nouvelle aventure. Cette proposition se base sur Jg 2, 8-10 qui rapporte la disparition de la génération des anciens après la mort de Josué et le début d'une nouvelle génération dont fait partie Otniel³². Au niveau stylistique, cette continuité est repérable dans le récit par la présence des *wayyiqtol* aux versets 11b, 12a et 12b.

À l'autre extrémité du récit, le v. 30 sert de conclusion après que la situation difficile a été résolue. L'action du sauveur Éhud procure une très longue période de paix qui est suivie, au v. 31, par la notice sur un personnage insolite, Shamgar, sur lequel je vais revenir.

Pour ce qui est du récit de Débora et Baraq, la traduction de la première partie du premier verset *וַיִּסְכַּף בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת תְּרַע בְּעֵינֵי יְהוָה* nécessite des éclaircissements car c'est la deuxième partie du verset *וַיִּסְכַּף בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת תְּרַע בְּעֵינֵי יְהוָה* qui constitue le premier point de la nouvelle histoire de libération.

Un premier choix consiste à lire le verbe *וַיִּסְכַּף* comme un adjectif verbal marquant la simultanéité des deux actions mentionnées en 4, 1 : au moment où

³⁰ Ici, on observe des différences pour ce qui est de la nature de la punition (Dieu fortifie l'ennemi d'Israël dans le récit d'Éhud et vend les fils d'Israël en Jg 4) et au niveau de la durée de l'oppression (respectivement dix-huit et vingt ans).

³¹ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 173 ; MOBLEY, *The Empty Men*, p. 75 ; R.G. BOWMAN, « Narrative Criticism. Human Purpose in Conflict with Divine Presence », dans G.A. YEE (éd.), *Judges & Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2007, 2^e éd., p. 27 ; O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 84 ; NIDITCH, *Judges*, p. 55 ; SCHNEIDER, *Judges*, p. 45 ; BOLING, *Judges*, p. 85 ; A.G. AULD, *Joshua, Judges, and Ruth* (DSB), Philadelphia, The Westminster Press, 1984, p. 148 ; etc.

³² La mention de l'appartenance d'Otniel à la famille de Caleb donne au lecteur l'impression d'une continuité historique entre la génération de Josué (Jg 2, 8-10), et celle d'Otniel, qui a péché devant YHWH.

les fils d’Israël recommencent à pécher, Éhud meurt³³. Une deuxième possibilité est de le lire comme un *Qatal* marquant au contraire l’antériorité : « et les fils d’Israël recommencent à pécher, après qu’Éhud fut mort »³⁴. Comme les deux traductions sont possibles, on s’interroge sur la fonction syntaxique de 4, 1b dans la phrase et à cet endroit-là. Du point de vue narratif, la première option est envisageable, mais reste assez improbable étant donné que Jg 4 s’en tient tant bien que mal aux éléments du schéma-cadre. Et 2, 19 spécifie clairement que les fils d’Israël pèchent après la mort du juge. De plus, pour les autres sauveurs-juges il n’est pas question de simultanéité au niveau de ces deux temps. Il est donc souhaitable de lire le verbe *מָוַת* comme un *Qatal*, comme le font aussi la Vg et la LXX^B.

Un autre problème, plus complexe, se pose quant à la détermination de la fin de ce récit. En effet, le sixième temps intervient à la fin du Cantique de Débora et Baraq, en 5, 31b. Le cadre qui a débuté avec la mort du juge précédent prend fin en 5, 31b avec la phrase standard *וַתִּשְׁקַטְטוּ ... שְׁמוֹנִים שָׁנָה* (voir aussi en Jg 3, 11 ; 3, 30). Ceci constitue une particularité de cette narration par rapport à d’autres épisodes de ce cycle car le lecteur attend cette finale en 4, 23-24, où est relatée l’humiliation de Canaan.

Alonso Schökel³⁵ et Amit³⁶ excluent cette phrase dans leur délimitation du récit et ne la prennent pas en compte dans leur analyse. Pourtant, cette phrase peut très bien être considérée comme appartenant à la fin du quatrième chapitre. En fait, elle constitue une fin logique pour l’ensemble de l’épisode narratif de Débora et Baraq (après le v. 24). De plus, si Jg 5, 1-31a est un poème, le v. 31b relève de la narration. Pour cette raison et parce que ce verset fait partie du schéma-cadre et clôturait l’action de libération de quatre sauveurs-juges, y compris dans l’histoire de Débora et Baraq, je le prends en

³³ Sur base des propositions de P. JOÜON, *Grammaire de l’hébreu biblique*, Roma, Editrice Pontificio Istituto biblico, 1996, 2^e impr., p. 509, § 166h.

³⁴ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 79, pour qui : « Ehud’s death preceded the performance of the evil, which is thus interpreted as an immediate result of his death » ; aussi, BUTLER, *Judges*, p. 80.

³⁵ Cf. ALONSO SCHÖKEL, « Erzählkunst », p. 158-165.

³⁶ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 201-202. Selon elle, la formule concernant le calme dans le pays est transférée en Jg 5, 31b parce qu’il fallait pour le chapitre 5 (qui lui aussi aborde la guerre mais en suivant la technique poétique) un événement conclusif sur le jour de la victoire, afin de souligner la longue durée des résultats de celle-ci ainsi que le temps qui s’écoule entre les jours de Débora et ceux de Gédéon (p. 201).

considération dans l'ensemble narratif racontant l'aventure de libération réalisée sous Débora et Baraq.

1.3.b Shamgar (Jg 3, 31)

La mention du juge Shamgar en 3, 31 suspend la fluidité temporelle liée aux générations, qui débute après la mort de Josué et semble se stabiliser avec Otniel et Éhud. Et si en Jg 4, 1 on raconte que c'est après la mort d'Éhud que les fils d'Israël recommencent à faire le mal aux yeux de YHWH, la situation est encore plus compliquée par la réapparition de Shamgar dans le Cantique de Débora et Baraq (Jg 5, 6). Ainsi, alors que Jg 4, 1 exclut toute implication active de Shamgar, Jg 5, 6 laisse entendre que ce dernier opère du vivant d'Éhud (Jg 3, 31) et avant l'arrivée de Débora³⁷.

Dans l'intention d'expliquer cette apparente incohérence du texte biblique, les chercheurs³⁸ ont mis en avant des arguments divers quant à la place et au rôle de ce juge, tant par rapport à Jg 3–5 que par rapport au cycle des sauveurs-juges.

Amit considère que l'absence du schéma habituel dans la notice de Shamgar crée une sorte de description déviée. Pour clarifier sa présence ici, elle rappelle que l'hypothèse dominante est que cette notice a été insérée en Jg 3, 31 pour expliquer l'allusion de Jg 5, 6. De plus, il faut compter aussi avec la tendance éditoriale visant à maintenir au nombre de douze la liste des juges³⁹, en la protégeant d'une éventuelle inclusion du récit d'Abimélek⁴⁰. Plus encore, le narrateur inclut également cette notice pour montrer que si le peuple est

³⁷ C'est un cas unique dans le livre des Juges.

³⁸ LINDARS, *Judges 1-5*, p. 156-159, propose que la notice de Shamgar est une insertion tardive, destinée à harmoniser le récit avec le Cantique de Débora et Baraq ; de même SOGGIN, *Judges*, p. 85 ; J.L. MCKENZIE, *The World of Judges*, London, Geoffrey Chapman, 1967, p. 125 ; J. CAZEAUX, *Le refus de la guerre sainte. Josué, Juges et Ruth* (Lectio divina, 174), Paris, Cerf, 1998, p. 148. Pour résoudre ce problème, JOSÈPHE, *Ant.* 5, 197 (FLAVIUS JOSÈPHE, *Les antiquités juives*, vol. 2 : Livres IV et V, trad. et notes par É. Nodet, Paris, Cerf, 1995, p. 161), affirme que Shamgar mourra dans sa première année de pouvoir.

³⁹ LINDARS, *Judges 1-5*, p. 156, précise qu'il n'y a aucune indication que l'éditeur du livre des Juges cherche à maintenir la liste des sauveurs-juges à douze.

⁴⁰ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 39-40 ; Id., « Judges », dans A. BERLIN, M.Z. BRETTLER et M. FISHBANE (éds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 517 ; aussi J. GRAY, *Joshua, Judges, Ruth* (NCBC), Grand Rapids (MI) – Basingstoke, William B. Eerdmans – Marshall Morgan, 1986, p. 199 ; ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 54-55.

loyal à YHWH, des actions salvatrices divines peuvent avoir lieu aussi sans servitude et sans cri. C'est pourquoi elle sert aux différents besoins de rédaction et, en même temps, n'interrompt pas la continuité narrative⁴¹.

Barry G. Webb pense que l'action de Shamgar peut être rattachée au récit d'Éhud par deux points : l'adverbe וְשָׁמְגָרִי et le verbe « sauver » לְשִׁמּוֹן אֶת-יִשְׂרָאֵל בְּיַד שֹׁפֵט (Jg 3, 31)⁴². Il évoque aussi Jg 10, 11-12 où Dieu énumère les nations qui ont été défaites par les Israélites grâce à son aide⁴³. Dans cette liste, les Philistins suivent les Ammonites, ce qui constituerait une preuve indirecte de la légitimité de la présence de Shamgar après Éhud.

Tammi J. Schneider traite ce verset comme un élément de la narration de Débora car le personnage de Shamgar est mentionné en Jg 5. Ainsi, Jg 3, 31 doit être vu comme la mise en place d'un arrière-fond destiné à faciliter la compréhension du lecteur sur les événements qui suivront⁴⁴.

Mais dans la liste mentionnée par Webb, l'énumération faite par Dieu ne respecte pas forcément le même ordre que celle des sauveurs-juges car les Madianites ne sont pas repris⁴⁵. En même temps, comme le fait remarquer Adrianus Van Selms, tous les éléments de la description de l'œuvre d'un juge manquent : il n'y a pas de motivation théologique pour l'oppression d'Israël par ses ennemis ; pour tous les juges, les noms de leurs tribus ou de leurs villes sont mentionnés⁴⁶, tout comme leur lieu d'enterrement ou la période de leur judicature. Dans ces conditions, ajoute-t-il, ce personnage peut être complètement omis de ce livre, sans que son absence nuise à sa chronologie⁴⁷.

À mon sens, il se peut que le retardement de la mort d'Éhud soit un stratagème narratif pour que les deux récits (d'Éhud et de Débora et Baraq) soient compris comme étant liés. Il est vrai que l'emploi de l'adverbe וְשָׁמְגָרִי renvoie à une suite chronologique : Éhud est suivi par Shamgar avant que Débora n'appelle Baraq. Toutefois, rien n'indique que le pronom déterminant

⁴¹ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 40 ; A. VAN SELMS, « Judge Shamgar », dans *VT* 14 (1964), p. 295.

⁴² Aussi VAN SELMS, « Judge Shamgar », p. 295-296.

⁴³ Cf. WEBB, *The Book of Judges*, p. 132-133.

⁴⁴ Cf. SCHNEIDER, *Judges*, p. 54.

⁴⁵ Et même si on accepte la proposition de MORAN, « A Study of the Deuteronomistic History », p. 228, selon qui les מְדִינִי de Jg 10, 12 sont les Madianites, leur présence dans la liste aurait dû venir après les Sidoniens.

⁴⁶ Cf. VAN SELMS, « Judge Shamgar », p. 295.

⁴⁷ Cf. VAN SELMS, « Judge Shamgar », p. 295.

la préposition renvoie forcément à Éhud. C'est Jg 5, 6 qui laisse planer indirectement cette probabilité⁴⁸, le Cantique conférant de l'importance à la notice sur Shamgar, en la légitimant en quelque sorte.

En même temps, cette notice ne suit pas les six temps du schéma-cadre, mais introduit plutôt le personnage de Shamgar de telle sorte qu'il soit compris comme un élément de la fécondité de l'action d'Éhud. Ainsi, Shamgar agit « à la suite de » Éhud pendant la période de paix déclenchée par la libération opérée par celui-ci. La paix n'est pas un moment où rien ne se passe (voir en ce sens Jg 5, Gédéon et Jephthé⁴⁹) mais un temps où des événements significatifs peuvent se produire. Il est intéressant de noter à ce propos le fait que la notice ne dit pas que les Philistins attaquent mais que Shamgar prend l'initiative de sauver. En fin de compte, ce salut opéré par Shamgar fait ressortir l'important apport de l'action d'Éhud car celle-ci permet l'existence même d'une autre intervention victorieuse, unique dans tout le cycle des sauveurs-juges.

Cela dit, cette notice joue un rôle mineur, même dans le poème. Dès lors, son lien avec le contenu de la narration de Jg 3 et 4 est très ténu, d'où la difficulté pour le lecteur de situer son rôle narratif au niveau des intrigues. Celles-ci fonctionnent parfaitement sans cet élément et s'accrochent harmonieusement l'une à l'autre grâce à Jg 4, 1. Ainsi, bien que reconnaissant que la présence de ce verset n'est pas contestée d'un point de vue textuel, vu qu'il ne contribue guère à la compréhension des récits d'Éhud et de Débora et Baraq, je considère qu'il n'est pas opportun de la reprendre dans l'analyse narrative.

⁴⁸ Le Cantique parle de Shamgar comme s'il était contemporain de Yaël et comme si, de leurs jours, il y avait de la détresse et des problèmes dans le pays. En Jg 5, 7, le poème explique qu'une fois que Débora s'est levée, le processus de libération s'est mis en route. Ainsi, selon le Cantique, Shamgar ne sauve pas, mais il est contemporain de la libération opérée par Baraq et Débora.

⁴⁹ En Jg 5, Débora et Baraq composent un chant de victoire en l'honneur de la victoire remportée sur les Cananéens. Gédéon, après la victoire sur l'ennemi, sera occupé par des histoires d'idolâtrie (Jg 8, 24-27) ou de famille (8, 29-32). Quant à Jephthé, il devra résoudre un problème de conscience au sujet de l'attitude à adopter face au sacrifice de sa fille (Jg 11, 34-40) et défendre sa vie face au mécontentement des Éphraïmites (12, 1-6).

1.3.c Cantique de Débora et Baraq (Jg 5)

Au niveau du contenu, le parallèle le plus intéressant de Jg 4 est le chant de victoire de Jg 5 qui offre une variante poétique à la version narrative. Sans suivre particulièrement le récit de Débora et Baraq, notamment pour ce qui est du schéma en six temps, le chant de Débora et Baraq ré-évoque de manière originale l'épisode de la libération et du meurtre de Sisera⁵⁰. Pour cette raison mais pas seulement, la version narrative des événements a été considérée comme dépendante de Jg 5⁵¹.

Mais dans cette hâte à conclure en faveur d'une dépendance de la narration vis-à-vis du poème, les différences identifiables entre les deux textes, qui jusqu'à présent n'ont pas été mises en exergue convenablement, réclament un nouveau regard. Ainsi, au niveau des personnages, la plus grande différence est l'absence de Yabîn en Jg 5. On remarque aussi des différences au niveau de l'appel, carrément absent en Jg 5, et de la situation dangereuse existant dans le pays (Jg 5, 7-8). Le Cantique contient en outre un dialogue entre la mère de Sisera et la plus sage de ses princesses (vv. 29-30). Vu cette parenté assez libre, K. Lawson Younger Jr. conclut à l'existence d'une source commune (« probablement le référent historique lui-même »), en rejetant l'idée d'une dépendance littéraire réciproque. Pour lui, les deux récits se caractérisent plutôt par une relation de complémentarité, comme deux récits synoptiques⁵². Cependant, cette complémentarité n'est pas suffisante pour

⁵⁰ Cf. K.L. YOUNGER Jr., « Heads! Tails! Or the Whole Coin?! Contextual Method & Intertextual Analysis: Judges 4 and 5 », dans K.L. YOUNGER Jr., W.W. HALLO et B.F. BATTO (éds.), *The Biblical Canon in Comparative Perspectives. Scripture in Context IV* (ANE, 11), Lewiston (NY), Edwin Mellen Press, 1991, p. 129, qui affirme aussi qu'à peu près un tiers de chaque texte correspond à l'autre. Les deux autres tiers sont propres à chacun des textes.

⁵¹ Cf. HALPERN, *The First Historians*, p. 79-82 ; G. GARBINI, « Il Cantico di Debora », dans *Parola del Passato* 178 (1978), p. 5-31 ; S. ACKERMAN, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel* (ABRL), New York (N.Y.), Doubleday, 2002, p. 91 ; MCKENZIE, *Introduction to the Historical Books*, p. 60-61 ; MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 110.

⁵² YOUNGER, « Heads! Tails! », p. 135 : « both probably derive from a common source (probably the historical referent itself) and possess a complementary relationship » ; R. ALTER, *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), Bruxelles, Lessius, 2003 (= *The Art of Biblical Poetry*, Edinburgh, Clark, 1990), p. 74, pour qui « loin de moi d'insinuer qu'une version soit supérieure à l'autre ; je soutiens plutôt qu'elles produisent des effets différents en caractérisant les personnages qui agissent selon des modalités foncièrement distinctes ». Pour O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 102, note 75, « the Judges compiler/redactor evidently intended the two versions to

pouvoir soumettre à une analyse narrative commune les deux versions, comme l'a fait Robert H. O'Connell⁵³. En ce sens, Andrew D.H. Mayes considère que le Cantique de Débora et Jg 4 « differ from each other in some detail, but it is clear in any case that they cannot be treated together simply as constituent elements of one account. In one case there is prose story, in other a poem; these different literary forms point to different settings and a different literary history. They must, therefore, be examined independently in order to determine their origin and early development »⁵⁴.

Je partage partiellement cet avis car il me semble que la raison poussant à analyser séparément le Cantique et la narration ne doit pas être cherchée du côté historico-critique, quelque légitime que soit cette entreprise. C'est plutôt la manière dont les faits sont racontés qui propose et crée différents effets sur le lecteur. Le Cantique se reflète en Jg 4 et réciproquement. Aucun de ces deux textes ne cherche à nier l'autre ni à l'éclipser. En effet, chacun raconte le même événement à sa manière et la finale de 5, 31b démontre un essai conscient de la part du narrateur d'inclure le poème dans la narration commençant en 4, 1⁵⁵. Du point de vue narratif, on devrait lire le poème avec Jg 4 dans la mesure où l'épilogue⁵⁶ de cet épisode se lit en Jg 5, dans la célébration *post eventu* par les héros victorieux du succès remporté par YHWH, dans la « relecture » hymnique de ce qui vient de se passer (d'être raconté).

Toutefois, pour cibler ma recherche et éviter d'alourdir le travail, je n'ai pas choisi cette extension poétique. Le choix de ne pas l'inclure dans cette analyse peut aussi se justifier par le fait que Jg 5, 1-31a constitue une relecture par les personnages de ce que le narrateur a raconté. Ainsi, le cantique constitue la manifestation du point de vue humain sur les événements salvateurs, voir miraculeux, opérés par YHWH. Donc, sans que soit mise en

complement each other, and the reader who fails to interpret them as complementary will also fail to discern the compiler/redactors's rhetorical aims » et « it is rhetorically appropriate to allow details of events that are reported in the hymn ... to inform retroactively the prose account ».

⁵³ Cf. O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 101-139.

⁵⁴ A.D.H. MAYES, *Judges* (OTG), Sheffield, JSOT Press, 1989, 2^e impr., p. 21.

⁵⁵ Le premier verset du Cantique est situé chronologiquement בַּיּוֹם הַהוּא, expression qui connecte le poème à l'épilogue de la narration (4, 23 : הַיּוֹם הַהוּא).

⁵⁶ Dans les derniers versets de Jg 4, le narrateur raconte que le problème d'Israël est résolu ; ensuite, il reprend à la fin du Cantique (5, 31b) le dernier temps du schéma, à savoir une certaine durée de paix.

cause l'importance du poème dans l'économie globale de l'épisode de Débora et Baraq, l'analyse narrative se focalisera sur Jg 4⁵⁷.

⁵⁷ Ce type de choix est possible : ainsi, divers auteurs choisissent d'étudier Ex 14 en lui-même, en le séparant du poème d'Ex 15. Voir par ex. B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary* (OTL), London, SCM Press, 1974, p. 248-249 ; J.-L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib, 109), Rome, Biblical Institute Press, 1986, p. 23-24 ; A. WÉNIN, « Raconter la gloire de Dieu. La narration en Exode 13,17-14,31 » (à paraître).

CHAPITRE II

Texte et sens

II.1 Proposition de traduction de Jg 3, 11b-30 ; 4 (+5, 31b)⁵⁸

Étape indispensable, chaque lecture d'un texte – et son interprétation – doit obligatoirement passer par l'établissement du texte, par sa traduction et par l'argumentation des choix de traduction.

Les pages suivantes ont pour but de proposer une traduction de travail et de dresser un bref *status quaestionis* sur les difficultés de lecture rencontrées dans le texte hébreu tout en justifiant les choix de traduction qui ont été faits.

3, 11b

Et mourut Otniel, le fils de Qenaz.

3, 12

Et les fils d'Israël recommencèrent à faire le mal aux yeux de YHWH et YHWH rendit fort Églôn, roi de Moab, contre Israël parce qu'ils avaient fait le mal aux yeux de YHWH.

3, 13

Et il rassembla vers lui les fils d'Ammon et d'Amaleq et il alla et frappa Israël et ils prirent possession de la ville des Palmiers.

3, 14

Et les fils d'Israël servirent Églôn, roi de Moab, dix-huit ans.

⁵⁸ Les mots ou les expressions qui feront l'objet d'une discussion par la suite ou dans l'analyse narrative sont signalés dans la traduction par un astérisque.

3, 15

Et les fils d'Israël crièrent vers YHWH
et YHWH leur suscita un sauveur, Éhud, fils de Géra, fils de la droite (de
Benjamin),
un homme empêché de sa main droite*.
Et les fils d'Israël envoyèrent dans sa main un tribut* pour Églôn, roi de
Moab.

3, 16

Et Éhud fit pour lui* une épée à double tranchant⁵⁹ longue d'un gomed*
et il la ceignit sous son vêtement sur sa hanche droite.

3, 17

Il approcha (apporta) le tribut à Églôn, roi de Moab.
Et Églôn était un homme extrêmement gras.

3, 18

Or, lorsqu'il eut fini d'approcher (apporter) le tribut,
il raccompagna* le peuple qui avait transporté le tribut.

3, 19

Mais lui, il retourna depuis les Idoles*,
qui se trouvent près de Gilgal,
et il dit :
« - *J'ai une parole secrète pour toi, ô roi !* »
Et il (le roi) dit : « - *Silence* !* »
Et sortirent d'auprès de lui ceux qui se tenaient près de lui,

3, 20

tandis qu'Éhud entra à l'intérieur.
Et lui était assis dans la chambre haute privée, qui était uniquement pour lui.
Et Éhud dit :
« - *J'ai une parole de Dieu pour toi.* »
Et il se leva de son trône,

3, 21

et Éhud étendit sa main gauche

⁵⁹ Littéralement : « une épée et elle avait deux bouches ».

et il prit l'épée de sur sa hanche droite
et il l'enfonça dans son ventre.

3, 22

Et entra même la poignée après la lame,
et la graisse se ferma sur la lame,
parce qu'il n'avait pas retiré l'épée de son ventre,
et les excréments sortirent*.

3, 23

Et Éhud sortit du côté du portique*,
et il ferma les portes de la chambre après lui,
et il la verrouilla.

3, 24

Et, tandis qu'il sortait,
et ses serviteurs arrivèrent
et ils virent, et voici les portes de la chambre verrouillées.
Et ils dirent :
« - *Sans doute il couvre ses pieds dans la chambre haute.* »

3, 25

Et ils attendirent jusqu'à être gênés et voici personne n'ouvrait les portes de
la chambre.
Et ils prirent la clef,
ils ouvrirent et voici leur seigneur gisant sur le sol, mort.

3, 26

Mais Éhud s'est échappé pendant qu'ils étaient confus*.
Or, il avait passé les Idoles
et s'était échappé à Ha-Séïra.

3, 27

Et, dès qu'il arriva,
il sonna du cor dans la montagne d'Éphraïm
et les fils d'Israël descendirent avec lui de la montagne
et lui était devant eux.

3, 28

Et il leur dit :

« - *Suivez-moi,*

car YHWH a donné vos ennemis, Moab, dans votre main. »

Et ils descendirent derrière lui,

ils prirent les passages du Jourdain pour Moab

et ne laissèrent personne passer.

3, 29

Et ils frappèrent Moab en ce temps-là, environ dix mille hommes, tous gras

et tous des hommes capables de combattre

et pas un homme n'échappa.

3, 30

Et Moab fut humilié en ce jour-là sous la main d'Israël

et la terre fut en paix pendant quatre-vingts ans.

(3, 31)

Après lui, il y eut Shamgar, fils d'Anat.

Il battit les Philistins, six cents hommes, avec un aiguillon à bœufs.

Et lui aussi sauva Israël.

4, 1

Et les fils d'Israël recommencèrent à faire le mal aux yeux de YHWH,

une fois Éhud mort.

4, 2

Et YHWH les vendit dans la main de Yabîn, roi de Canaan,

qui régnait à Haçor.

Le chef de son armée était Sisera et lui résidait à Haroshèt-ha-Goïm*.

4, 3

Alors, les fils d'Israël crièrent vers YHWH,

car il (Yabîn) avait neuf cents chars de fer,

et c'est lui qui avait oppressé les fils d'Israël avec force pendant vingt ans.

4, 4

Or Débora était une femme-prophétesse, la femme de Lappidot*.

C'était elle qui jugeait Israël en ce temps-là.

4, 5

Et elle siégeait sous le palmier de Débora, entre Rama et Béthel, dans la montagne d'Éphraïm, et les fils d'Israël montèrent vers elle pour le jugement.

4, 6

Et elle envoya et appela Baraq, fils d'Abinoam, de Qédèsh de Nephtali. Et elle lui dit :

« - *YHWH, Dieu d'Israël, n'a-t-il pas commandé :*

- Va

et attire au mont Tabor

et prends avec toi dix mille hommes parmi les fils de Nephtali et parmi les fils de Zabulon.

4, 7

Et j'attirerai vers toi au torrent du Qishôn, Sisera, le chef de l'armée de Yabîn, et sa charrerie et sa multitude et je le donnerai dans ta main. »

4, 8

Et Baraq lui dit :

« - *Si tu veux venir avec moi j'irai.*

Mais si tu ne veux pas venir pas avec moi, je n'irai pas. »

4, 9

Et elle dit :

«- *J'irai certainement avec toi.*

Seulement ta gloire ne sera pas sur le chemin où tu vas aller mais c'est par la main d'une femme que YHWH vendra Sisera. »

Et Débora se leva

et s'en alla avec Baraq à Qédèsh.

4, 10

Et Baraq convoqua Nephtali et Zabulon à Qédèsh

et il monta avec ses fantassins, dix mille hommes,
et Débora monta avec lui.

4, 11

Or, Héber, le Qénite, s'était séparé de Qayîn, des fils de Hobab, le beau-père
de Moïse
et il avait dressé sa tente à côté d'un chêne à Çaananim,
qui est près de Qédèsh.

4, 12

Et on informa Sisera
que Baraq, fils d'Abinoam, était monté au mont Tabor.

4, 13

Et Sisera convoqua toute sa charrerie, neuf cents chars, chars de fer,
et tout le peuple qui était avec lui, de Haroshèt-ha-Goïm vers le torrent du
Qishôn.

4, 14

Et Débora dit à Baraq :

« - Lève-toi

car c'est le jour

où YHWH a donné Sisera dans ta main.

N'est-ce pas YHWH qui est sorti devant toi ? »

Et Baraq descendit de la montagne de Tabor et dix mille hommes derrière
lui.

4, 15

Et YHWH frappa de confusion* Sisera et toute la charrerie et toute l'armée
en campagne au fil de l'épée devant Baraq.

Et Sisera descendit de son char

et s'enfuit à pied,

4, 16

tandis que Baraq poursuivit la charrerie et l'armée jusqu'à Haroshèt-ha-
Goïm.

Et toute l'armée de Sisera tomba au fil de l'épée.

Il n'en resta pas un seul.

4, 17

Or Sisera s'était enfui à pied vers la tente de Yaël, la femme de Héber
le Qénite,
parce qu'il y avait la paix entre Yabîn, roi de Haçor, et la maison de Héber
le Qénite.

4, 18

Et Yaël sortit à la rencontre de Sisera
et elle lui dit :
« - *Détourne-toi mon seigneur, détourne-toi vers moi,
n'aie pas peur.* »
Et il se détourna vers elle dans la tente
et elle le couvrit avec une couverture*.

4, 19

Et il lui dit :
« - *Je te prie, donne-moi à boire un peu d'eau,
car j'ai soif.* »
Elle ouvrit l'outre de lait,
il lui donna à boire
et le recouvrit.

4, 20

Et il lui dit :
« - *Tiens-toi à l'entrée de la tente
et si un homme arrive
et t'interroge
et dit : Y a-t-il ici un homme ?
tu diras : non.* »

4, 21

Et Yaël, la femme de Héber, prit un piquet de la tente,
et mit le marteau dans sa main,
et elle vint vers lui en silence (doucement),
et elle enfonça le piquet dans sa tempe
et il (le piquet) se ficha dans la terre, tandis qu'il dormait profondément,
et il était épuisé
et il mourut.

4, 22

Et voici Baraq poursuivant Sisera
et Yaël sortit à sa rencontre.

Et elle lui dit :

« - Viens

que je te montre l'homme que tu cherches. »

Et il entra chez elle et voici Sisera gisant mort
et le piquet (était) dans sa tempe.

4, 23

Et Dieu humilia en ce jour-là Yabîn, roi de Canaan, devant les fils d'Israël.

4, 24

Et la main des fils d'Israël alla toujours s'appesantissant sur Yabîn, roi de
Canaan,
jusqu'à ce qu'ils exterminent Yabîn, roi de Canaan.

(...)

5, 31b

et la terre fut en paix pendant quarante ans.

II.2 Remarques sur le texte et sur les choix de traduction

Dans la suite de ce chapitre, j'épinglerai les difficultés que pose le texte hébreu (*hapax*, termes difficiles, ambiguïtés, etc.) ; j'exposerai les principales solutions proposées par la critique et j'expliquerai brièvement les options que je retiens, dont la cohérence apparaîtra pleinement dans l'analyse narrative qui suivra.

II.2.a Juges 3, 11b-30

בֶּן־הַיְמִינִי אִישׁ אֶטֶר יְדֵי־יְמִינוֹ (3, 15bβ-c : « fils de la droite, un homme empêché de sa main droite »)

Cette phrase pose bien des problèmes aux traducteurs, et jusqu'à présent trois grandes possibilités de traduction ont été proposées.

D'abord, en suivant la LXX et la Vg, Hartmut N. Rösel⁶⁰ considère que cette expression signifie qu'Éhud est ambidextre⁶¹. En s'appuyant sur les Maori de la Nouvelle Zélande comme exemple de groupe ethnique qui entraîne les guerriers spécialement pour le combat, Halpern ajoute que les fils de Benjamin avaient leur main droite liée pour apprendre à lutter avec la main gauche⁶².

La deuxième proposition, « gaucher », constitue le choix de traduction le plus fréquent. Le BDB traduit l'expression par « a man bound, restricted, as to his right hand » et ajoute qu'elle a le même sens que « left-handed »⁶³. Susan Niditch considère que les fils de Benjamin présentent plutôt une disposition

⁶⁰ Cf. H.N. RÖSEL, « Zur Ehud-Erzählung », dans ZAW 89 (1977), p. 271.

⁶¹ Aussi V.H. MATTHEWS, « The Book of Judges », dans K.D. SAKENFELD, *e.a.*, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3, Nashville (TN), Abingdon Press, 2008, p. 450 ; J.C. EXUM, « The Book of Judges », dans J.L. MAYS (éd.), *Harper's Bible Commentary*, San Francisco (CA), Harper & Row, 1988, p. 250.

⁶² Cf. HALPERN, *The First Historians*, p. 40-43 ; ID., « The Assassination of Eglon », p. 35 (ici, il donne comme exemple de tribu, qui entraînait ses enfants, les Spartiates. Pour lui, il ne s'agit pas d'un gaucher de naissance, mais d'un gaucher par entraînement. Dans sa proposition, il s'appuie notamment sur le fait que, en Jg 20, 16, les guerriers de Guivéa sont des bons soldats – donc il exclut la possibilité de l'existence d'une difformité physique – et sur le fait que parmi les trois mentions du mot « gaucher » dans le TM, deux font référence à la fronde [Jg 20, 16 et 1 Ch 12, 2]). Dans la même logique, J.D. MARTIN, *The Book of Judges* (CBC), London, Cambridge University Press, 1975, p. 46, pense que la tribu de Benjamin était spéciale, comme le clan écossais Kerr car les membres de ce clan étaient entraînés pour devenir des guerriers gauchers. L'hypothèse de Halpern et Martin au sujet d'un processus d'instruction n'explique pas le silence sur ce point dans le livre des Juges. De plus, aucun élément ne peut être recensé sur un éventuel entraînement sur d'autres personnages de ce genre, sur leur rôle dans la société israélite ou sur un éventuel rôle joué par après dans l'institution de la monarchie israélite.

⁶³ BDB, p. 32 ; HALOT, vol. 1, 1994, p. 37 ; C.F. BURNEY, *The Book of Judges with Introduction and Notes* (LBS), vol. 1, New York (N.Y.), Ktav Publishing House, 1970, 2^e éd., p. 69-70 ; F. DEXINGER, « Ein Plädoyer für die Linkshänder im Richterbuch », dans ZAW 89 (1977), p. 269 ; ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 56-57 ; BRETTLER, *The Book of Judges*, p. 28 ; C.J. MCCANN, *Judges* (Interpretation, 7), Louisville (KY), John Knox Press, 2002, p. 44 ; MARAIS, *Representation*, p. 92-93 ; STERNBERG, *The Poetics*, p. 331-332 ; D. MAYER, « Passages dans le livre des Juges », dans SB 92 (1998), p. 39 et 41 (Mayer ne tranche ni pour ambidextre ni pour gaucher) ; AULD, *Joshua, Judges, and Ruth*, p. 149 ; ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 48-49 ; MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 93 ; E. JUGEL et H.-D. NEEF, « Ehud als Linkshänder: Exegetische und medizinische Anmerkungen zu Ri 3, 15 », dans BN 97 (1999), p. 45-54 ; ANDERSSON, *The Book and Its Narratives*, p. 35 ; SCHNEIDER, *Judges*, p. 49 ; WENHAM, *Story as Torah*, p. 60 ; L.R. KLEIN, *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (JSOT Sup, 68 – BLS, 14), Sheffield, Almond Press, 1988, p. 37 ; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Judges* (BHQ, 7), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, p. 49 ; AMIT, « Judges », p. 515.

génétique à être gauchers car, d'après Jg 20, 16, il s'agirait d'une caractéristique liée au nom de leur tribu et de leur ancêtre éponyme בְּנֵי יְמִינָא « fils de la droite » (Gn 35, 18)⁶⁴.

La dernière possibilité de traduction propose qu'il s'agit soit d'une sorte d'empêchement involontaire à utiliser la main droite pour lutter, et donc de l'obligation de faire usage de sa main gauche dans le combat⁶⁵, soit d'un défaut physique⁶⁶.

Ces trois propositions diffèrent assez bien dans leur sens et donc le choix de l'une ou de l'autre entraîne une approche narrative très différente. C'est pourquoi, il est utile de procéder à une analyse afin d'opérer le bon choix de traduction.

Si la première partie de la phrase est plus ou moins facile à traduire, la deuxième (אֵי שֵׁ אֶצְרַךְ יְדַיִמִינוּ) est rendue dans la LXX (Jg 3, 15 ; 20, 16) par ἀμφοτεροδέξιον, littéralement « ambidextre », « deux (mains) droites », et dans la Vg par « qui utraque manu utebatur pro dextera », littéralement « qui utilisait les deux mains comme la droite », d'où le choix de : « ambidextre » ou de « gaucher ». Lindars en déduit que, au moins pour la LXX, l'expression hébraïque n'a pas été comprise comme un défaut de la main droite, mais comme un équivalent idiomatique⁶⁷. Cependant, le Tg propose

⁶⁴ NIDITCH, *Judges*, p. 57.

⁶⁵ Cf. R.S. HESS, « Judges 1-5 and its Translation », dans S.E. PORTER et R.S. HESS (éds.), *Translating the Bible: Problems and Prospects* (JSNT Sup, 173), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 146 ; pour M. ÁLVAREZ BARREDO, « Los relatos sobre los primeros jueces (Jue 3, 7-4) : Enfoques literarios y teológicos », dans *Antonianum* 73 (1998), p. 416-417, cet empêchement physique est dû soit à un accident soit à un désastre.

⁶⁶ SOGGIN, *Judges*, p. 50 ; ID., « Ehud und Eglon: bemerkungen zu Richter iii 11b-31 », dans *VT* 39 (1989), p. 96-97 ; ALONSO SCHÖKEL, « Erzählkunst », p. 148-149 ; W. KORNFELD, « Onomastica aramaica und das Alte Testament », dans *ZAW* 88 (1976), p. 105-107 ; D.J. CHALCRAFT, « Deviance and Legitimate Action in the Book of Judges », dans D.J.A. CLINES, S.E. FOWL et S.E. PORTER (éds.), *The Bible in Three Dimensions. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies* (JSOT Sup, 87), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990, p. 183 ; L.-K. HANDY, « Uneasy Laughter: Ehud and Eglon as Ethnic Humor », dans *SJOT* 6 (1992), p. 236, note 11 (« it would appear that the restricted use of the right hand was intended to be understood as a physical deficiency; not only is that how the Hebrew describes the left-handedness of Ehud, but it allows Ehud to appear as an innocuous tribute bearer »). Selon WEBB, *The Book of Judges*, p. 131 (voir surtout la note 26 de la p. 245), Éhud présente une « physical abnormality », qui est comprise comme le fait d'être gaucher.

⁶⁷ Cf. LINDARS, *Judges 1-5*, p. 141.

גְּבֵרָא נְמִיר בְּיָדָהּ הַיְמָינָא « un homme avec la main droite émaciée »⁶⁸ et la *S* traduit par « un homme dont la main était infirme »⁶⁹. Cela montre qu'il ne s'agit pas d'une expression idiomatique car, si cela avait été le cas, alors le Tg aussi devrait avoir soit l'idiome soit une expression renvoyant à l'usage indifférencié des deux mains (ambidextre). De même, logiquement, les traducteurs auraient dû choisir la traduction qui explique cet idiome, mais au lieu de recourir au mot grec existant ἀριστερόχειρ⁷⁰ (terme qui n'est jamais employé dans la LXX⁷¹), Jg 3, 15 LXX fait état d'un autre choix de traduction.

Cela dit, du point de vue philologique, c'est le mot אָטַר qui pose le plus de difficultés, car il est employé seulement trois fois dans le TM, dont deux dans le livre des Juges (en 3, 15 et 20, 16) et une en Ps 69, 16, où il est un verbe avec le sens de « fermer ». Ce mot est de type *Qattil* et il est employé habituellement pour désigner les arts ou les artisanats ou encore les qualités physiques ou les défauts⁷². Charles F. Burney range le mot dans la classe des termes descripteurs des défauts physiques, comme עִוֵּר « aveugle », אֵלֶם « muet », פִּטְהָ « boiteux », etc.⁷³.

Quant à la phrase, אִישׁ אָטַר יְדֵימִינוֹ, elle est utilisée seulement à deux reprises dans le TM, et uniquement en Juges (Jg 3, 15 et 20, 16). Le fait qu'en 20, 16 des guerriers Benjaminites (אִישׁ בְּחוּר אָטַר יְדֵימִינוֹ) savent utiliser la fronde, peut-être avec la main gauche comme le laisse supposer indirectement le texte, a été considéré comme un argument non négligeable en faveur du sens : « gaucher », voire « ambidextre ». Ainsi, le contexte de 20, 16 est pris en compte pour traduire l'expression en 3, 15. C'est pourquoi Miguel Álvarez Barredo pense que la proposition de traduction « gaucher » est en partie le résultat de la situation créée par la version donnée par la LXX ici et en Jg 20, 16⁷⁴.

⁶⁸ « a man with an emaciated right hand » (cf. W.F. SMELIK, *The Targum of Judges* [OTS, 36], Leiden, Brill, 1995, p. 372). D.J. HARRINGTON et A.J. SALDARINI, *Targum Jonathan of the Former Prophets* (ArB, 10), Edinburgh, T & T Clark, 1987, p. 97, traduit par « withered ».

⁶⁹ Cf. SMELIK, *The Targum of Judges*, p. 372, note 265.

⁷⁰ Cf. P. HARLÉ et P. ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie. Les Juges. Traduction des textes grecs de la Septante* (BAI, 7), Paris, Cerf, 1999, p. 96.

⁷¹ L'adjectif ἀριστερός (gauche, la partie gauche) est par contre attesté dans la LXX.

⁷² R. MEYER, *Hebräische Grammatik. Formenlehre. Flexionstabellen*, vol. 2, Berlin, De Gruyter, 1969, § 38.3, p. 29.

⁷³ BURNEY, *The Book of Judges*, p. 69-70.

⁷⁴ Cf. ÁLVAREZ BARREDO, « Los relatos sobre los primeros », p. 416-417.

En appui de l'observation pertinente de Álvarez Barredo, j'ajoute que le récit d'Éhud n'affirme et ni même ne laisse sous-entendre que celui-ci sait manipuler une fronde, qu'il a subi un entraînement spécial ou qu'il est une sorte de guerrier local. D'ailleurs, les sept cents guerriers de Jg 20, 16 peuvent très bien être des gauchers ou ne pas l'être. Dans le cas d'Éhud, le fait d'être gaucher peut effectivement surprendre et constituer un réel avantage sur la victime qui ignore cette caractéristique : mais de quelle façon le fait d'avoir sept cents gauchers dans un combat constitue-t-il un avantage ? Le narrateur ne le précise pas ni ne le développe. Le texte dit d'eux qu'ils savent lancer des pierres avec une telle précision qu'ils peuvent tirer sur un cheveu sans le manquer. Ceci semble relever de la poésie plutôt que de la réalité et, même si on la prend au sérieux, cette performance n'est pas forcément liée au fait d'être gaucher ou ambidextre mais au talent des guerriers. Cela dit, comme il est difficile d'envisager la possibilité que sept cents guerriers gauchers ne ratent pas un cheveu, de même il est impossible de croire qu'autant de guerriers ont la main infirme. Ainsi, au lieu de résoudre le problème, cette deuxième occurrence de l'expression complique les choses, raison pour laquelle il me semble que c'est de l'action spéciale et de la réussite d'Éhud que l'on trouve l'écho dans le parallèle, exact du point de vue philologique, de 20, 16. Celui-ci annonce au lecteur que le contingent benjaminite possède des atouts extraordinaires mais qui, on le notera, ne joueront aucun rôle par après dans le récit lors des deux victoires écrasantes relatées en 20, 21 et 25. La présence de cette expression spéciale à cet endroit signale le rôle important que les fils de Benjamin joueront par la suite dans les événements narrés.

Cette histoire peut très bien fonctionner avec un Éhud gaucher, ambidextre ou handicapé⁷⁵. Ce qui change, quand il faut opter pour une de ces traductions, c'est l'effet produit sur le lecteur et le message transmis par le récit. L'observation de O'Connell selon laquelle seul un gaucher peut

⁷⁵ Une possible critique de cet avis serait de se demander comment Éhud, le handicapé, se fait pour lui-même une dague (v. 16) étant donné son état physique. Une réponse envisageable peut être la suivante : le verbe utilisé dans ce verset exprime dans la plupart des autres occurrences une action réalisée par le sujet lui-même, mais il se peut aussi qu'il s'agisse d'une commande passée à quelqu'un d'autre. Ainsi, par exemple, en 2 S 15, 1, Absalom « se fit pour lui » des chariots de guerre. Il est difficile d'imaginer Absalom construisant lui-même des chariots. Pourtant, l'expression utilisée est la même qu'en Jg 3, 16. De même en 1 R 1, 5 ; 6, 4 ; 6, 23 ; 14, 22 ; etc.

surprendre la victime⁷⁶ est partiellement correcte. Toutefois, la surprise de l'action d'Éhud n'est pas provoquée uniquement par le fait qu'il soit gaucher. Elle est le résultat de plusieurs facteurs : le discours habile d'Éhud ; le fait qu'Églôn est assis et se lève au bon moment pour être assassiné ; l'intimité de la pièce du roi. La réussite de la frappe n'est pas due à la main utilisée par Éhud, même s'il assassine le roi avec la main gauche⁷⁷. En effet, il est plus adéquat de penser que le handicap d'Éhud n'éveille pas les soupçons des gardes qui ne le fouillent donc pas à l'entrée du palais. Un ambidextre, qui sait très bien utiliser les armes de guerre avec les deux mains, doit s'attendre à se faire contrôler. C'est pourquoi, les adeptes de la traduction « gaucher » misent sur l'idée qu'Éhud est contrôlé comme s'il était droitier⁷⁸. D'ailleurs, le récit ne parle pas d'une éventuelle fouille d'Éhud. Ainsi, le sens de « gaucher » est arbitraire car il suppose qu'Éhud soit n'est pas contrôlé – mais alors à quoi bon cette expression et les détails concernant la dissimulation de la dague ? –, soit il est contrôlé du côté gauche de son corps – mais alors le texte ne dit rien à ce sujet.

מִנְחָה (3, 15d.17a « tribut »)

Ce mot peut signifier « tribut », « cadeau » – « cadeau d'hommage » (dans un contexte cérémoniel)⁷⁹ ou « offrande » (dans un contexte cultuel)⁸⁰. Par la plupart des auteurs, il est traduit par « tribut »⁸¹ sur la base de 2 S 8, 2.6

⁷⁶ Cf. O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 87.

⁷⁷ Comme le propose A. MALAMAT, *History of Biblical Israel. Major Problems and Minor Issues* (CHANE, 7), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, p. 135 (aussi MATTHEWS, *Judges*, p. 60), qui explique que la manière même dont Éhud emploie la dague soutient la traduction « gaucher ».

⁷⁸ Sans tenir compte des données existant dans le récit, MCKENZIE, *The World of Judges*, p. 123, propose qu'Éhud et même ses accompagnateurs sont contrôlés de manière négligente, les serviteurs de Moab se limitant seulement à la partie gauche de chaque personne.

⁷⁹ En 1 S 10, 27 ; 2 Ch 17, 5 ; 32, 23 (cf. H.-J. FABRY et M. WEINFELD, « מִנְחָה minhâ », dans *TDOT*, vol. 8, 1997, p. 416).

⁸⁰ FABRY et WEINFELD, « מִנְחָה », p. 415-419. Selon Weinfeld, ce mot est connecté au culte comprenant des sacrifices animaux comme le montrent Jg 6, 18-19 ; 13, 19.23 ; 1 S 1, 24 ; Nb 15, 1-15 et 28, 29 (p. 418). BUTLER, *Judges*, p. 70, explique que, dans un contexte cultuel, ce mot est lié à des offrandes alimentaires : Ex 29, 41 ; 30, 9 ; 40, 29 ; Lv 2, 1-23, 37 ; Nb 4, 16-29, 39 et Ez 42, 13-46, 20.

⁸¹ BDB, p. 585 ; FABRY et WEINFELD, « מִנְחָה », p. 417 ; MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 93, qui ajoute que littéralement le mot signifie « cadeau » ; SOGGIN, *Judges*, p. 50 ; BUTLER, *Judges*, p. 70 ; O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 86 ; BURNEY, *The Book of Judges*,

; 2 R 17, 3-4 ; etc.⁸². La deuxième traduction, « cadeau »⁸³, est le sens que la LXX a retenu (δῶρα). Cependant, le plus grand nombre d'occurrences bibliques de ce mot désignent une « offrande »⁸⁴, comme en témoigne le Tg (תקרבהא)⁸⁵.

Opter pour une traduction de type sacrificiel pourrait s'avérer intéressant, quoique ce choix se situe à un autre niveau de sens que le lecteur est invité à supposer, à imaginer. Un jeu de mots au sujet d'un sacrifice peut être décelé en effet sur la base du nom d'Églôn, un diminutif de עֵגְלוֹן (« bœuf », « veau »). En Jg 3, 17, ce veau est caractérisé comme étant extrêmement gras⁸⁶. Toutefois, le contexte narratif ne permet pas de conclure qu'il s'agit réellement d'une offrande. Rien n'empêche cependant le lecteur d'établir les connexions et de faire les suppositions qu'il juge pertinentes.

L'idée qu'on a ici affaire à un cadeau ou à un hommage ne recueille pas de preuves concluantes car dans les occurrences où il s'agit d'apporter le tribut, en 2 S 8, 2.6 ou en 2 R 17, 3-4, ceux qui font ce geste sont présentés comme des serviteurs, des vassaux, tout comme, ici, les fils d'Israël qui sont

p. 70 ; ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 56 ; HESS, « Judges 1-5 », p. 146 ; MCCANN, *Judges*, p. 44 ; STERNBERG, *The Poetics*, p. 331. LINDARS, *Judges 1-5*, p. 141-142, pense qu'il s'agit d'un tribut, même s'il n'exclut pas le sens de cadeau volontaire. Dans un même sens, C.F. KEIL et F. DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Old Testament. Joshua, Judges, Ruth* (CFTL, 7), vol. 4, Edinburgh, T & T Clark, 1887, p. 296, considèrent que le mot signifie « cadeau » mais qu'il est certainement un euphémisme pour « tribut » ; ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 49, pense qu'il s'agit d'une offrande, mais au sens de « tribut ».

⁸² Aussi 1 R 5, 1 ; Os 10, 6 ; Ps 72, 10.

⁸³ Cf. ÁLVAREZ BARREDO, « Los relatos sobre los primeros », p. 415 ; SOGGIN, *Judges*, p. 50 ; MAYER, « Passages dans le livre des Juges », p. 39 ; F. ZANELLA, *The Lexical Field of the Substantives "Gift" in Ancient Hebrew* (SSN, 54), London – Boston, Brill, 2010, p. 130-131 et 138.

⁸⁴ Cf. Ex 40, 29 ; Lv 2, 3.8.9.10.11 ; 6, 7.8 ; 9, 12 ; 10, 12 ; 14, 20.31 ; Nb 5, 25-26 ; Jg 13, 19 ; 1 R 8, 64 ; 18, 29.36 ; 2 R 3, 20 ; 2 Ch 7, 7 ; Neh 13, 5.9 ; Is 66, 20 ; Ez 44, 29 ; 45, 17 ; 46, 11.15.20 ; Mal 1, 13 ; 2, 13 ; etc.

⁸⁵ Cf. HARRINGTON et SALDARINI, *Targum Jonathan*, p. 64.

⁸⁶ Cf. BUTLER, *Judges*, p. 70, qui est certain qu'il s'agit du roi Églôn et de son appétit ; aussi HALOT, vol. 1, 1994, p. 153-154 ; FERNÁNDEZ MARCOS, *Judges*, p. 49 ; ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 49-50 ; EXUM, « The Book of Judges », p. 250 ; MATTHEWS, « The Book of Judges », p. 450. En revanche, L.G. STONE, « Eglon's Belly and Ehud's Blade: A Reconsideration », dans *JBL* 4 (2009), p. 651, en citant deux autres occurrences de ce mot (Ps 73, 4 et Dn 1, 15 TM) et en lien avec les deux traditions de la LXX pour Jg 3, 17b, soutient que la traduction de « prosperous, healthy, even attractive: a splendid, strapping specimen » serait plus adéquate. Tout en admettant cette autre possibilité de traduction, la logique de la narration, le meurtre et les détails de l'entrée de la dague, permettent de favoriser le sens de « gras ».

« asservis » (v. 14). De plus, Églôn pourrait se méfier d'un cadeau inattendu et difficilement identifiable venant des Israélites assujettis. En revanche, la routine du cérémonial de la présentation du tribut est une excellente occasion de s'approcher du roi sans encourir le risque d'être suspecté, comme le propose J. Alberto Soggin⁸⁷.

Comme la plupart des chercheurs, j'opte donc pour « tribut », même si cette proposition ne doit pas être imposée à tout prix⁸⁸ et même si les deux autres sens peuvent s'intégrer à l'action narrative et enrichir son sens.

וַיַּעַשׂ לֹא אֶהוּד (3, 16a « Et Éhud fit pour lui »)

Deux opinions sont possibles concernant le personnage désigné par le suffixe de la préposition. Ainsi, le problème est de savoir qui : Éhud ou Églôn ?

La première option est de comprendre לֹא « pour Éhud ». Afin de soutenir ce point de vue, Soggin⁸⁹ renvoie à Jos 5, 2 où il est question de Josué qui se fabrique pour lui-même des couteaux.

Mais לֹא peut aussi renvoyer à l'objet indirect de la proposition précédente (v. 15c), c'est-à-dire « il a préparé pour Églôn », comme propose André Wénin qui affirme que le narrateur adopte ici le point de vue d'Éhud qui « prépare sa dague en prévision de sa rencontre avec le souverain ennemi »⁹⁰. Cette deuxième option est intéressante car la fabrication d'une arme spéciale, assez courte pour pouvoir être cachée, mais aussi assez longue pour en finir avec le roi ennemi⁹¹, montre l'implication directe d'Éhud dans l'action. De

⁸⁷ Cf. SOGGIN, *Judges*, p. 50.

⁸⁸ Cette incertitude de traduction se base aussi sur le fait qu'en 2 S 8, 2.6 ou en 2 R 17, 3-4 il s'agit bien du paiement d'un tribut, mais cela se passe tout juste après une bataille. Dans le récit d'Éhud, il n'est pas question de paiement de tribut après que le roi Moabite et sa coalition ont défait les fils d'Israël, mais après le cri, dix-huit ans après la conquête de la ville des Palmiers (vv. 14-15a).

⁸⁹ SOGGIN, *Judges*, p. 50. L'idée d'un réflexif se retrouve aussi chez AMIT, « The Story of Ehud », p. 109 ; J.M. SASSON, « Ethically Cultured Interpretations: The Case of Eglon's Murder (Judges 3) », dans G. GALIL, M. GELLER et A.R. MILARD (éds.), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded* (VTS, 130), Leiden, Brill, 2009, p. 575 ; ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 48 ou dans la *BJ* ; *NIV* ; etc.

⁹⁰ A. WÉNIN, « Le "point de vue raconté", une catégorie utile pour étudier les récits bibliques ? L'exemple du meurtre d'Églôn par Éhud (Jdc 3, 15-26a) », dans *ZAW* 1 (2008), p. 17 ; aussi *RV* ; ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 57.

⁹¹ Cf. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 57.

plus, il fabrique l'épée après avoir été suscité par YHWH (v. 15b) et après avoir reçu la tâche de porter le tribut à Églôn (v. 15c). Donc, il peut déjà avoir en vue de s'en prendre à Églôn.

Une position moyenne est proposée par O'Connell qui soutient que la dague est fabriquée par Éhud pour lui-même, mais que, par amphibologie, elle est potentiellement destinée à Églôn. Dans le cas d'Églôn, elle comporte une fonction ambiguë, en tant que « cadeau privé » ou « couteau sacrificiel »⁹². Dans ce sens, je propose d'en rester à l'ambiguïté d'un לָוֹ qui peut très bien faire référence à Éhud, qui fait la dague pour lui-même et qui la destine en même temps à Églôn⁹³.

וַיִּשְׁלַח אֶת-הָעָם (3, 18b « il raccompagna le peuple »)

Il y a ici un problème sur la manière dont le verbe שָׁלַח doit être traduit. Habituellement, il signifie « envoyer », mais au *Piel*, comme c'est le cas ici, il peut être traduit aussi par « accompagner » ou « congédier » (« renvoyer »).

Opter pour « congédier »⁹⁴ signifierait reconnaître une sorte de supériorité d'Éhud par rapport aux porteurs du tribut, ce qui n'est pas le cas ici. En effet, il n'est pas question d'un tel pouvoir d'Éhud et d'une telle obéissance de la part des porteurs, ni avant ni après⁹⁵. De plus, le v. 19 introduit une contradiction logique car il mentionne le retour d'Éhud depuis les Idoles. Cette incohérence est reprise par la LXX^A, qui cherche à la résoudre en proposant de traduire le v. 19 comme ceci : « Et Églôn s'en retourna d'auprès des statues qui étaient près de Gilgal et Éhud dit »⁹⁶.

⁹² Cf. O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 95-96.

⁹³ Point de vue aussi de BROWN, « Judges », p. 166.

⁹⁴ Cf. HESS, « Judges 1-5 », p. 146-147 ; SCHNEIDER, *Judges*, p. 50 ; O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 86 et 95-96 ; ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 56 ; ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 48 ; BUTLER, *Judges*, p. 52 (« he sent the people bearing the tribute away »).

⁹⁵ Au v. 28, les fils d'Israël le suivent mais Éhud doit tout de même leur expliquer que c'est YHWH qui a donné les ennemis dans leurs mains.

⁹⁶ Cf. HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 96. Selon SASSON, « The Case of Eglon's Murder », p. 577, c'est Églôn qui retourne de Gilgal, un endroit pour demander des oracles. Mais comme il n'en a pas reçu, il est impatient de voir ce qu'Éhud lui a apporté. Sasson s'interroge aussi s'il ne serait pas possible que les deux aillent à Gilgal (p. 577, note 17). – Cependant, la logique narrative ne soutient pas ce choix. Églôn n'a aucun motif d'aller à Gilgal, tandis que le geste d'Éhud est compréhensible car il peut être motivé. Soit il veut ne pas exposer les porteurs du tribut, soit la première visite ne sert qu'à reconnaître les lieux avant son coup.

Toutefois, cette variante complique la difficulté au lieu de l'éclairer⁹⁷ car elle fait d'Églôn le sujet du verbe et elle présuppose qu'Éhud reste sur place et s'adresse au roi dès son retour des statues de Gilgal⁹⁸. Or, dans le TM, le narrateur entend bien dire qu'Éhud revient des Idoles au v. 19, sans proposer un scénario spécial pour expliquer ce que fait Éhud une fois qu'il renvoie le peuple. Lindars explique qu'il n'y a pas de raison de penser qu'Éhud reste en arrière, à la cour du roi car en Gn 12, 20 ; 18, 16 et 1 S 9, 26 le verbe *הלך* au *Piel* est employé occasionnellement quand une personne raccompagne pour une partie du chemin ceux qui partent⁹⁹.

Ainsi, il me semble plus adéquat d'envisager qu'Éhud raccompagne le peuple une partie du chemin et ensuite retourne au palais.

הַפְּסִיָּלִים (3, 19a « les Idoles »)

La traduction de ce mot soulève des difficultés parce qu'il peut faire référence à une frontière ou à un sanctuaire. De même, il peut suggérer un lieu où se trouvent des idoles, ou des pierres sculptées ou des statues.

Voici les propositions des auteurs¹⁰⁰ :

1) Idoles¹⁰¹. Robert G. Boling traduit par « les images » et explique qu'elles se trouvent à l'intérieur du sanctuaire qui abrite les traités qu'Éhud a

⁹⁷ Pour BUTLER, *Judges*, p. 54, la LXX^A évite apparemment de placer Éhud, le héros, à côté des Images.

⁹⁸ La LXX^B a le pronom *αὐτός* et *O* parle de *Αωδ*. La *V* apporte davantage de confusion car, en mettant le verbe au pluriel, elle empêche le lecteur de savoir qui est retourné : Éhud avec des Israélites ou Éhud avec Églôn (cf. LINDARS, *Judges 1-5*, p. 160). Cette lecture est envisageable philologiquement, sauf que, à mon avis, elle déconcentre plutôt le lecteur, qui se demande en quoi ce voyage aide à la fluidité narrative. Au vu de l'économie rigoureuse des récits de la Bible, ce geste, qui ne revient pas par la suite dans la narration, est sans signification particulière. Le v. 19 (LXX) mentionne le retour du roi mais sans préciser quand et pour quelle raison il est parti, ni en quoi cela regarde la dynamique générale du récit. Il est plus logique de comprendre qu'il s'agit d'Éhud puisqu'au verset précédent il raccompagne les porteurs du tribut et ensuite il revient au palais. Enfin, dans ce même v. 19, Éhud parle avec le roi, donc c'est lui qui est venu au roi vers celui-ci.

⁹⁹ Cf. LINDARS, *Judges 1-5*, p. 142-143. Du même avis sont SOGGIN, *Judges*, p. 50 : « He went for a little while with the people » et BOLING, *Judges*, p. 86. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 93-94, propose comme traduction « he dismissed the people », mais ajoute que, selon le verset suivant, il faut penser qu'Éhud accompagne le peuple une partie du chemin, jusqu'à ce qu'il soit en sûreté. Ensuite, il regagne la résidence royale.

¹⁰⁰ Sur ce point, je me suis largement inspiré du travail de O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 90, note 50.

contractés auparavant¹⁰². Presque dans le même sens, J. Clinton McCann voit ici les images de Chemosh, étant donné que les Moabites contrôlaient les passages du Jourdain qui sont près de Gilgal¹⁰³. Pour Trent C. Butler, « les images de Gilgal » sont pour les Moabites un endroit où il est possible de recevoir des secrets divins. C'est pour cela, continue-t-il, qu'Églôn demande à ses serviteurs de les laisser seuls : pour recevoir un oracle. Aussi, l'ancien lieu de culte des Israélites contient maintenant, selon Butler, des images, des symboles de dieux païens¹⁰⁴.

2) Carrières de pierre¹⁰⁵.

3) Borne frontière. Mobley entend par פסי'לִים une sorte de seuil entre le « domaine » d'Éhud et le « là-bas », entre péril et sécurité, entre œuvre individuelle et œuvre commune avec les camarades¹⁰⁶. Cette borne marque la frontière, à l'extérieur de la ville, où le territoire moabite prend fin et où commence le territoire israélite¹⁰⁷. Partant de l'hypothèse que ce lieu était connu par les premiers destinataires du texte, Soggin pense qu'il est raisonnable de voir ici un des points provisoires de la frontière entre Moab et Benjamin – Éphraïm¹⁰⁸.

¹⁰¹ L (εἰδωλον) ; HALOT, vol. 3, 1996, p. 948-949 ; BDB, p. 820-821 ; NIV ; E.G.H. KRAELING, « Difficulties in the Story of Ehud », dans *JBL* 54 (1935), p. 206 ; RÖSEL, « Zur Ehud-Erzählung », p. 271 ; ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 56 ; O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 90.

¹⁰² Cf. BOLING, *Judges*, p. 86. L'auteur n'explique pas de quelles négociations il s'agit (« Ehud will be safe in vs. 26 once he has put behind him the site of the sanctuary whose gods behold the treaty documents, evidence of his earlier negotiations »).

¹⁰³ Cf. MCCANN, *Judges*, p. 44.

¹⁰⁴ Cf. BUTLER, *Judges*, p. 70-71.

¹⁰⁵ Tg ; S (le terme employé par S peut signifier « carrières de pierres » ou « sculptures » cf. SMELIK, *The Targum of Judges*, p. 372) ; RV ; AMIT, « The Story of Ehud », p. 102 ; 112-113 ; 115 et 118 ; KEIL et DELITZSCH, *Biblical Commentary*, p. 296.

¹⁰⁶ « The monoliths at Gilgal clearly serve in the Ehud narrative as threshold, between “home” and “away”, between safety and danger, between working with comrades and working solo » (MOBLEY, *The Empty Men*, p. 79).

¹⁰⁷ Cf. MOBLEY, *The Empty Men*, p. 79.

¹⁰⁸ Tout en pensant à un point de frontière entre Moab et Benjamin – Éphraïm, SOGGIN, *Judges*, p. 48 et 51, traduit aussi par « pierres sculptées » ou « images » étant donné que, au sens large, le mot fait référence à des images sculptées d'idoles. Sur base de Jos 4, 5 et les versets suivants, il propose de penser au sanctuaire de Gilgal.

4) Pierres sculptées¹⁰⁹. Pour Richard S. Hess, il est probable qu'il s'agit ici d'« images de pierre » servant à marquer l'hégémonie d'Églôn¹¹⁰.

5) Un sanctuaire soit cananéen¹¹¹ soit israélite où les pierres témoignaient du traité de vassalité entre Dieu et les Israélites¹¹².

6) Schneider ne traduit pas le mot, mais transcrit simplement « Pesilim »¹¹³. Selon elle, *Pesilim* est le nom d'un lieu, ce en quoi elle rejoint Arnold B. Ehrlich¹¹⁴.

Hess critique la traduction « borne de frontière » parce que cette expression comporte une terminologie propre que l'on trouve par exemple en Dt 27, 17 (גְּבוּל). Il critique aussi, sur la même base, le choix « carrières de pierres », qui sont appelées הַשְּׁבָרִים en Jos 9, 5.

Tout en ayant en vue l'observation pertinente de Hess et sur base d'Ex 20, 4¹¹⁵, de la LXX et du fait que ce mot est employé vingt fois dans le TM, où il fait référence à des statues divines ou à des idoles sculptées faisant l'objet d'une dénonciation prophétique¹¹⁶, il me semble possible de retenir ici le sens d'« images sculptées », des « idoles ».

הָם (3, 19e « - Silence ! »)

Littéralement, cette interjection signifie « silence », mais le lecteur ne voit pas clairement qui doit se taire : Éhud ou les gardes¹¹⁷ ? De plus, s'il

¹⁰⁹ LXX (« statues » des idoles) ; WEBB, *The Book of Judges*, p. 131 ; MARTIN, *The Book of Judges*, p. 44 ; K. GALLING, « Erwägungen zum Stelenheiligtum von Hazor », dans *ZDPV* 75 (1959), p. 13 ; BURNEY, *The Book of Judges*, p. 71 (« images sculptées ») ; MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 94 ; STERNBERG, *The Poetics*, p. 334 ; SASSON, « The Case of Eglon's Murder », p. 575 ; MAYER, « Passages dans le livre des Juges », p. 39.

¹¹⁰ HESS, « Judges 1-5 », p. 147.

¹¹¹ Cf. Y. KAUFMANN, *Sēfer Sōf'tim*, Jerusalem, Kiryat Sefer, 1962 mentionné par SOGGIN, *Judges*, p. 51, qui conteste cette opinion en se demandant combien de sanctuaires il y avait à Gilgal.

¹¹² Cf. GRAY, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 263-264.

¹¹³ SCHNEIDER, *Judges*, p. 50.

¹¹⁴ Cf. A.B. EHRLICH, *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, vol. 3, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968 (1^{re} éd. 1912), p. 75.

¹¹⁵ « Tu ne te feras pas d'idole (פְּסִלִים), ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre ».

¹¹⁶ Cf. MOBLEY, *The Empty Men*, p. 94 (ex. Dt 7, 25 ; Is 21, 9 ; Os 11, 2).

¹¹⁷ Cette difficulté est soulignée par D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament Hébreu institué par*

signifie « silence », pourquoi, au v. 19f, les gardes du roi quittent-ils (שָׁמְטוּ) les lieux après l'ordre d'Églôn ? Serait-il question d'une sorte de levée de séance ou d'un rite de cour ? Voilà le problème qui se pose aux traducteurs.

On compte trois opinions concernant le sens de ce mot.

1) Si Soggin, Robert Alter et d'autres¹¹⁸ pensent qu'il s'agit de l'équivalent de l'anglais « Hush », ils ne précisent pas à qui ce mot est adressé. Pour la LXX^B et σ' (πρὸς αὐτόν σιώπα), l'ordre est adressé à Éhud¹¹⁹. La variante de L (« et Églôn lui dit : Silence ! [σίγα], et il ordonna à tous de quitter les lieux [ἐκ μέσου γένεσθαι] »), est une double traduction¹²⁰ qui cherche à clarifier cette ambiguïté en précisant que c'est Éhud qui est visé et que c'est Églôn qui donne l'ordre aux serviteurs. Par contre, George F. Moore et Burney¹²¹, estiment que c'est aux serviteurs que le roi demande de garder le « silence ».

2) Une deuxième possibilité consiste à traduire le mot comme un ordre que le roi adresse à ses serviteurs de sorte qu'ils laissent Éhud et lui seuls : « Sortez »¹²².

3) Paul Humbert voit ici un rite de cour parce que dans cinq autres occurrences de cette particule interjective (Am 6, 10 ; So 1, 7 ; Ha 2, 20 ; Za 2, 17 et Ne 8, 11) il s'agit d'un rite religieux et même cultuel¹²³. De même, Dominique Barthélemy, tout en demandant que l'on respecte le contexte du

l'Alliance Biblique Universelle (OBO, 50/1), Fribourg – Göttingen, Éditions universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 76-77.

¹¹⁸ SOGGIN, *Judges*, p. 51, précise que ce mot est encore employé dans le même sens en arabe ; ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 58 ; BURNEY, *The Book of Judges*, p. 71 ; MAYER, « Passages dans le livre des Juges », p. 39 ; HESS, « Judges 1-5 », p. 147 ; FERNÁNDEZ MARCOS, *Judges*, p. 49 ; BUTLER, *Judges*, p. 52 et 54 ; MOBLEY, *The Empty Men*, p. 91-92, qui considère cet impératif hébreu comme « onomatopoeic and functionally and phonetically analogous to 'Sssh!' ».

¹¹⁹ Cf. HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 97.

¹²⁰ Cf. HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 97.

¹²¹ MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 95 ; BURNEY, *The Book of Judges*, p. 71 ; LINDARS, *Judges 1-5*, p. 127.

¹²² LXX^A (cf. HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 96 et 98) ; Tg (voir SMELIK, *Targum of Judges*, p. 373 ; toutefois, HARRINGTON et SALDARINI, *Targum Jonathan*, p. 64 et K.J. CATHCART et R.P. GORDON, *The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* [ArB, 14], Edinburgh, T & T Clark, 1989, p. 89, note 17, traduisent par « Be silent ») ; S ; MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 95 ; O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 457 ; BOLING, *Judges*, p. 84 et 86 ; SCHNEIDER, *Judges*, p. 50.

¹²³ Cf. P. HUMBERT, *Problèmes du livre d'Habacuc* (MUN, 18), Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1944, p. 201.

TM et que l'on traduise aussi par « Silence ! », note qu'il s'agit « vraisemblablement d'une formule pour lever la séance »¹²⁴.

Du point de vue grammatical, en Jg 3, 19, il est question d'une onomatopée qui a valeur d'interjection¹²⁵. Celle-ci se rencontre encore cinq fois dans le TM. En Am 6, 10 (8, 3), l'interjection est au singulier et elle a le même sens de « silence » (ou « tais-toi » ou « arrête de parler »¹²⁶). En Ne 8, 11, elle est au pluriel *Piel* שָׁמַט (« taisez-vous »), tout comme la comprend la LXX (σιωπάτε)¹²⁷. Dans trois autres occurrences (So 1, 7 ; Ha 2, 20 et Za 2, 17)¹²⁸, la LXX traduit le mot par εὐλαβεῖσθε (« soyez respectueux »).

Même si dans quatre occurrences le contexte est religieux, comme le souligne Humbert, on constate qu'en Am 6, 10 ; 8, 3 ; Ha 2, 20 et Za 2, 17, il n'y est pas question d'une quelconque réaction de la part de quelqu'un suite à l'utilisation de cette particule. Il est plutôt question de faire réellement « silence » ou de montrer du respect envers YHWH. En Jg 3, l'idée de silence est attestée par les choix de la LXX^B et de *L*¹²⁹. De plus, le fait que le mot est un impératif singulier laisse au lecteur la possibilité d'envisager que le destinataire de cet ordre est Éhud. Sur cette base, il est plus adéquat de penser que ce mot ne s'adresse pas aux serviteurs et qu'il n'implique pas intrinsèquement l'évacuation des lieux. La variante de la LXX^A (« et Églôn dit à tous : 'Hors d'ici !' ; et tous ceux qui se tenaient à ses côtés s'éloignèrent de lui »)¹³⁰, bien qu'elle soit intéressante, semble résulter d'une forme d'harmonisation avec Jg 3, 19f TM (« et sortirent d'auprès de lui ceux qui se tenaient près de lui »), où le verbe est au pluriel et pose un problème de cohérence. Aussi, s'il est possible qu'il s'agisse d'un rite de cour ou d'une

¹²⁴ Cf. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, p. 77 ; O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 457, note 34 ; BROWN, « Judges », p. 167.

¹²⁵ Cf. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, p. 77 et MEYER, *Hebräische Grammatik*, vol. 2, 1969, § 79.2b, p. 145.

¹²⁶ Ici, la LXX emploie un autre verbe σιγάω, qui, généralement, a le même sens que σιωπάω (« faire silence »).

¹²⁷ En Nb 13, 30, l'interjection est un verbe dénommatif שָׁמַט (« faire silence ? » cf. HALOT, vol. 1, 1994, p. 253), donc il est dérivé de שָׁמַט. Ce verbe, un *hapax*, au *Hiphil* imp. שָׁמַטְךָ, a le sens de « calmer » ou « faire taire » (la LXX utilise le verbe κατασιώπησεν).

¹²⁸ Cf. BDB, p. 245.

¹²⁹ Cf. HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 97.

¹³⁰ Cf. la traduction de HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 96 et 98.

sorte de commandement connu par les serviteurs du roi leur signifiant qu'il faut lever la séance, les preuves restent insuffisantes pour le démontrer.

Ainsi, comme le TM n'indique pas le destinataire de l'ordre et puisque les opinions recensées ne reposent pas sur des preuves solides, je traduis par « Silence ! » sans trancher la question du destinataire de cet ordre.

וַיֵּצֵא הַפֶּתַח וַיֵּצֵא (3, 22d « et les excréments sortirent »)

Le mot הַפֶּתַח וַיֵּצֵא est un *hapax legomenon*¹³¹ qui pose de sérieux problèmes. Entre autres questions, il est difficile de savoir de qui ou de quoi parle cette phrase mystérieuse : הַפֶּתַח וַיֵּצֵא (« et le ? sortit »). Est-ce Éhud qui sort de la chambre par la porte ou par un endroit difficilement identifiable ou s'agit-il de l'épée qui sort d'Églôn ou encore de quelque chose d'autre qui sort de lui ?

Dans la recherche de l'étymologie de ce mot et du sens de la phrase, trois propositions sont à retenir :

1) cette phrase n'est qu'une glose qui a glissé dans le texte, du terme inhabituel הַמִּסְדֵּר וַיֵּצֵא, qu'on lit au v. 23a et qui sera examiné plus loin¹³². L'idée qu'on a affaire à une glose est due au fait que la LXX^A et L ne reprennent pas Jg 3, 22d ;

2) en suivant la proposition de la LXX^B et la σ' (καὶ ἐξῆλθεν Αωδ τὴν προστάδα), il s'agit d'un élément architectural du palais, un portique ou un vestibule¹³³. Dans le même sens, mais avec une légère différence, Marie-Joseph Lagrange propose, à partir de l'akkadien *parašdinnu*, qui a le sens de

¹³¹ M.L. BARRÉ, « The Meaning of *pršdn* in Judges III 22 », dans VT 41 (1991), p. 1, signale qu'aux vv. 22-23 il y a trois *hapax legomena* (הַמִּסְדֵּר וַיֵּצֵא ; הַפֶּתַח וַיֵּצֵא et הַמִּסְדֵּר וַיֵּצֵא). Aussi HALPERN, *The First Historians*, p. 40, s'exclame-t-il qu'on est devant « the highest concentration of rare and unique vocabulary in the literature of ancient Israel ». Sans entrer en détail au sujet du troisième *hapax*, BARRÉ, « The Meaning of *pršdn* », p. 1, note 2, considère que le premier ne pose pas de problèmes car la racine arabe « *nišāb*, 'hilt (or handle) of a sword' » permet de supposer avec suffisamment de précision qu'il s'agit de la « poignée » de l'épée (aussi HALOT, vol. 2, 1995, p. 715).

¹³² TOB (*Ancien Testament. TOB*, Paris, Cerf – Les bergers et les mages, 1979, p. 462-463, point e) ; LINDARS, *Judges 1-5*, p. 146 ; BOLING, *Judges*, p. 84 et 87.

¹³³ Ainsi NIDITCH, *Judges*, p. 54 ; SOGGIN, *Judges*, p. 51-52 ; SASSON, « The Case of Eglon's Murder », p. 582.

« ouverture »¹³⁴, que l'élément architectural n'est autre qu'une « fenêtre ». Paul Harlé considère qu'il s'agit plutôt du « trou des latrines »¹³⁵ ;

3) cette phrase est la suite de la description de l'action d'Éhud, celle de poignarder Églôn. La conséquence de son acte serait la sortie des excréments ou du contenu de l'estomac du roi moabite à cause du choc subi. En ce sens, le *hapax* vient soit de l'hébreu פִּרְתָּו « excrément »,¹³⁶ soit de l'akkadien *naparšudu*, soit encore des deux¹³⁷.

Michael L. Barré propose comme étymologie pour *pršdn* le verbe akkadien *naparšudu* (la racine *pršd*¹³⁸). Ce terme, construit sur une racine de quatre lettres plus la terminaison habituelle *-ōn* (< **-ān*), est un verbe de mouvement, qui souligne l'idée de « sortir », souvent avec la nuance d'« échapper »¹³⁹. Dans des textes de la littérature akkadienne où il est combiné avec le mot (*w*)*asû* (en hébreu אָסָה), il a le sens d'« aller dehors / sortir »¹⁴⁰. Par exemple, dans un texte médical (*CAD Z*, p. 150 : « let [his ...]s escape [*lipparšidūni*], let his feces come out, let the “turmoil” of his belly come out »¹⁴¹) cité par ce chercheur, ce terme et la construction où il intervient connaissent un autre sens, évoquant la sortie de quelque chose du corps. Le contexte de ce texte médical permet d'affirmer qu'il est question d'excréments

¹³⁴ LAGRANGE, *Le livre des Juges*, p. 56. Aussi HALOT, vol. 3, 1996, p. 978, qui tient compte de deux sens possibles : « excréments » et « échappatoire, fosse » (« loophole »).

¹³⁵ HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 98 ; aussi, O. GLÄSER, « Zur Erzählung von Ehud und Eglon (Ri. 3, 14-26) », dans *ZDPV* 55 (1932), p. 82 et ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 48 (voir aussi la note 3), qui traduit par « trou d'évacuation », voire « cabinet ».

¹³⁶ Tg ; Vg ; NRSV ; GRAY, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 264 ; RÖSEL, « Ehud-Erzählung », p. 272 ; MCCANN, *Judges*, p. 45 ; MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 97-98 ; STERNBERG, *The Poetics*, p. 335 ; KLEIN, *The Triumph of Irony*, p. 38 ; HESS, « Judges 1-5 », p. 148 ; BRETLER, *The Book of Judges*, p. 29 ; ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 57 ; SCHNEIDER, *Judges*, p. 51 ; AMIT, « Judges », p. 515. Pour Moore et Alter, la plaie abdominale provoque la sortie des excréments par l'anus et non par la plaie. HALPERN, *The First Historians*, p. 40 (aussi MATTHEWS, *Judges*, p. 61), ajoute que, en raison de la force de l'attaque, c'est le sphincter anal du roi qui explose.

¹³⁷ Cf. MOBLEY, *The Empty Men*, p. 83.

¹³⁸ Cette étymologie (« fliehen ») a été proposée pour la première fois par F. Delitzsch dans un Lexicon hébreu non publié par lui. Celui-ci sera finalement publié par un de ses étudiants, L. DÜRR, Compte-rendu de « Eissfeldt, O.: Die Quellen des Richterbuches », dans *OLZ* 29 (1926), p. 645 (voir aussi BARRÉ, « The Meaning of *pršdn* », p. 4, note 15).

¹³⁹ MAYER, « Passages dans le livre des Juges », p. 39, traduit par « tandis que s'échappaient les excréments ».

¹⁴⁰ BARRÉ, « The Meaning of *pršdn* », p. 4.

¹⁴¹ BARRÉ, « The Meaning of *pršdn* », p. 5.

ou du contenu des intestins. En plus, Barré attire l'attention sur la séquence, dans le récit de l'assassinat d'Églôn, des verbes **בוא** et **יצא** (vv. 16a.20a.21a.26a). Selon sa configuration, l'arme d'Éhud entre en Églôn (v. 22b) et le ... d'Églôn sort (v. 22b). Barré en conclut qu'il est plus adéquat de lire « ses / excréments sortirent (de la blessure) »¹⁴².

O'Connell n'est pas satisfait de cette proposition car, dans ce cas, « Barré must remove either initial ה (definite article) or final ה (3 m. sg suff.) from an allegedly corrupt הַפְּרִשְׁרָנָה »¹⁴³. Il propose que le mot הַפְּרִשְׁרָנָה soit pris au sens d'« anus » et que le ה final de ce *hapax* soit compris comme un suffixe locatif (« de l'anus »). Mais puisque sa proposition laisse la phrase sans sujet pour le verbe, il explique ce manque par la paronomase existante entre הַפְּרִשְׁרָנָה et הַפְּרִשְׁרָן¹⁴⁴.

L'opinion de Barré est aussi critiquée par Mobley qui signale que le mot הַפְּרִשְׁרָנָה contient un ה final qui peut être soit la marque du féminin soit un ה directionnel¹⁴⁵. Comme le verbe de la phrase est au masculin singulier, la seule lecture possible et correcte du point de vue syntactique est de considérer le ה comme directionnel. Il faut donc lire « il sortit par le / la פְּרִשְׁרָן », ce mot pouvant indiquer un élément architectural du palais d'Églôn¹⁴⁶.

Mais, finalement, Mobley adopte la lecture « les excréments sortirent », en corrigeant le mot הַפְּרִשְׁרָנָה en הַפְּרִשְׁרָן, le ה final étant apparu, dit-il, sous l'influence de la prononciation du mot qui se trouve à la ligne suivante, dans une phrase à syntaxe similaire. Une autre raison pour laquelle Mobley adopte cette lecture est la cohérence du récit. Le fait que les serviteurs d'Églôn pensent qu'il est en train de déféquer soutient en effet cette option. Le texte semble se focaliser sur la confusion éprouvée par les gardes en raison d'une situation embarrassante (v. 25). De même, ajoute-il, comme la syntaxe de 3, 22d et 23a est bizarre, s'il s'agissait d'une répétition, on attendrait que le sujet de la phrase soit exposé au v. 22d et que ce soit le pronom qui soit employé au

¹⁴² « And (as a result) the/his excrement came out (of the wound) » (BARRÉ, « The Meaning of *pršdn* », p. 11) ; NRSV ; ANDERSSON, *The Book and Its Narratives*, p. 38. Cette option est soutenue, dit-il, par la réaction des serviteurs au v. 24.

¹⁴³ O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 93, note 54.

¹⁴⁴ Cf. O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 93.

¹⁴⁵ Cf. MOBLEY, *The Empty Men*, p. 81-82. Point soulevé aussi par FERNÁNDEZ MARCO, *Judges*, p. 50.

¹⁴⁶ Cf. MOBLEY, *The Empty Men*, p. 81-82.

v. 23a¹⁴⁷. « No author is negligent enough to write, *and he went out to the parshedon, and Ehud went out to the misderon* »¹⁴⁸.

Quelle opinion retenir pour éclairer au mieux le sens de la phrase ? D'abord, faire de cette phrase une glose me semble une solution simpliste et réductrice. La LXX^B et la σ' témoignent plutôt de la difficulté de traduction de ce *hapax*, tandis que la Vg et le Tg le traduisent. Que la LXX^A ne le reprenne pas n'est pas une chose exceptionnelle car on trouve bien des variations textuelles même entre les textes bibliques de Qumrân et le TM.

Ensuite, il n'est pas possible que le sujet de la phrase soit la dague d'Éhud car le mot עֶבֶרֶת est féminin et le verbe est au masculin. De même, il n'est pas possible qu'Éhud soit le sujet de la phrase du v. 22d parce que le v. 23a le reprend explicitement comme sujet¹⁴⁹. Au v. 22b, la dague entre dans le ventre d'Églôn et c'est autre chose qui sort. Dans ce cas, l'option pour un élément architectural ne peut pas être retenue.

Par contre, la lecture « et les excréments sortirent » me semble la plus acceptable. Elle décrit apparemment les conséquences du choc provoqué par l'action violente d'Éhud et sa « réalité narrative » s'observe ensuite dans la réaction des gardes.

הַמְּסֻדָּה (3, 23a « portique »)

La LXX^A et *L* traduisent ce *hapax* par τὴν προστάδα¹⁵⁰. Par contre, la LXX^B propose τοὺς διατεταγμένους « ceux qui sont rangés », « les préposés », à savoir les sentinelles ou les serviteurs du v. 24¹⁵¹. *V* lit *androna* =

¹⁴⁷ Cf. MOBLEY, *The Empty Men*, p. 83.

¹⁴⁸ MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 98, cité en note par MOBLEY, *The Empty Men*, p. 107, note 27.

¹⁴⁹ Cf. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 98 et BARRÉ, « The Meaning of *pršdn* », p. 10. Chaque fois que le nom d'un personnage apparaît, un tel changement est repérable. Ainsi, par exemple, Éhud revient des Idoles à Gilgal au v. 19 et sort de l'espace moabite au v. 26a ; il entre dans la chambre haute d'Églôn au v. 20a et en sort au v. 21a ; les gardes du palais sortent au v. 19b et rentrent au v. 24a.

¹⁵⁰ Jg 3, 23a est rendu par la LXX^A et *L* presque exactement comme 3, 22d LXX^B (qui traduit 3, 22d TM) : καὶ ἐξῆλθεν Αωδ εἰς τὴν προστάδα.

¹⁵¹ HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 98-99. Même si on considère les préposés comme étant les sentinelles postées dehors, il me semble difficile de les identifier avec les serviteurs du verset suivant. Il ne peut pas s'agir des mêmes serviteurs car au v. 24 ils sont nommés οἱ παῖδες. Les vv. 19 et 24 LXX font état de deux types de serviteurs dans le palais d'Églôn : οἱ παῖδες et τοὺς ἐφεστῶτας.

« appartement des hommes dans une maison » ou « un passage ou un corridor »¹⁵².

Les traductions modernes s'accordent partiellement sur le fait qu'il s'agit d'une partie de la résidence du roi. Toutefois, les différentes traductions proposées (véranda, portique, arcade, galerie, balustrade, etc.)¹⁵³ signalent la difficulté d'établir la signification exacte de ce terme technique.

Halpern suggère que ce mot (en lien avec le mot Phénicien *mistārîm*) désigne une sorte d'espace secret qui était situé au-dessous de la chambre haute et auquel avaient accès les concierges (« janitors »)¹⁵⁴. À partir de cette proposition, Hess¹⁵⁵ arrive à la traduction suivante : « When Ehud departed through the cleaner's side door ... »¹⁵⁶.

Cependant, il reste que les serviteurs, des habitués de la maison, n'empruntent pas cette voie pour y accéder. Comment se fait-il alors qu'Éhud prend ce chemin secret, lui qui n'est pas un habitué des lieux ? À mon sens, il entre par la עֲלִית et sort par la $\text{הַמְסִדֵּר הַיָּנִי}$ car, après avoir enfermé le roi dans sa chambre, il cherche, logiquement, à s'enfuir par la partie de la résidence royale la moins dangereuse, la moins fréquentée. Pour ma part, je crois opportun d'opter ici pour le sens de « portique ».

¹⁵² Cf. NIDITCH, *Judges*, p. 54.

¹⁵³ LAGRANGE, *Le livre des Juges*, p. 56 (il est le premier à avoir proposé le sens de « portique ») ; SOGGIN, *Judges*, p. 49 ; MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 99 ; BRETTLER, *The Book of Judges*, p. 29. STERNBERG, *The Poetics*, p. 335 ; AULD, *Joshua, Judges, and Ruth*, p. 146 et ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 48, proposent « vestibule ». MAYER, « Passages dans le livre des Juges », p. 39, propose le mot « couloir (antichambre) » sans toutefois fournir des explications pour ce choix. Selon NIDITCH, *Judges*, p. 54, ce mot vient de סָדַר (« commander »), d'où la traduction proposée : une sorte « d'alignement de colonnes ». BOLING, *Judges*, p. 87, traduit par « véranda », qu'il imagine sous la forme d'une plateforme avec des colonnes. Il suit dans son raisonnement KRAELING, « Difficulties in the story of Ehud », p. 208.

¹⁵⁴ Cf. HALPERN, *The First Historians*, p. 58 ; aussi D.I. BLOCK, *Judges, Ruth* (NAC), Nashville (TN), Broadman & Holman, 1999, p. 167-168.

¹⁵⁵ Cf. HESS, « Judges 1-5 », p. 148. Il se représente le palais d'Églôn en trois parties : le portique (« la véranda », « le porche »), la salle d'audience et la salle du trône, plus haute que les deux autres. Ainsi, Éhud passe de la salle d'audience vers celle du trône. Après l'assassinat, il ferme de l'intérieur les portes séparant la salle du trône de la salle d'audience. Il s'enfuit alors de la salle du trône par une porte de service qui se trouve au-dessous de cette salle, une zone qui aurait pu servir de latrine royale. Cette manœuvre lui permet de gagner la salle d'audience et, de là, de passer, devant les gardes, par le portique.

¹⁵⁶ HESS, « Judges 1-5 », p. 148.

וַאֲהוּד נִמְלֵט עַד הַתְּמַהְמָהּ (3, 26a « Mais Éhud s'est échappé pendant¹⁵⁷ qu'ils étaient confus »)

Un grand nombre de chercheurs propose de traduire, à partir de la racine ממהה, le dernier mot de la phrase par : « ils attendirent longuement »¹⁵⁸. Cependant, la LXX^{AB} et *L* semblent avoir compris le mot à partir du verbe הממהה (« agiter », « faire du bruit »)¹⁵⁹. De plus, tous les témoins du grec et la *V* ont en plus καὶ οὐκ ἦν ὁ προσνοῶν αὐτῷ « et personne ne songeait à lui »¹⁶⁰. De l'avis de Boling, le mot הממההממהה serait une « peculiar verb form », où l'on trouve comme redoublée la particule interrogative מה. D'où sa traduction : « while they argued among themselves »¹⁶¹.

Même si je considère aussi que les serviteurs attendent un certain moment, la logique interne de la narration renvoie plutôt au sens de « être confus »¹⁶². L'odeur provoquée par la plaie abdominale du roi moabite fait apparaître l'hésitation de ses serviteurs qui ne savent pas comment réagir dans une telle situation.

II.2.b Juges 4 (+5, 31b)

אִשָּׁת לַפִּידוֹת (4, 4a « la femme de Lappidot »)

Cette expression soulève des difficultés car le second terme, un *hapax legomenon* avec une terminaison au féminin pluriel, peut être compris soit comme le nom d'une personne, soit comme un qualificatif caractérisant Débora, soit encore comme indiquant un endroit.

Si une partie des chercheurs considère que le nom Lappidot est celui du mari¹⁶³ de Débora, une autre partie comprend ce mot comme un aspect de la

¹⁵⁷ Cf. BDB, p. 724, qui rend la deuxième partie de la phrase par : « during their delaying ».

¹⁵⁸ Tg ; MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 100 ; FERNÁNDEZ MARCOS, *Judges*, p. 51 ; BROWN, « Judges », p. 168 ; MATTHEWS, *Judges*, p. 59 ; SOGGIN, *Judges*, p. 49 ; BRETTLE, *The Book of Judges*, p. 29.

¹⁵⁹ Cf. HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 99.

¹⁶⁰ Cf. HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 99.

¹⁶¹ BOLING, *Judges*, p. 87.

¹⁶² Ce sens est proposé par BDB, p. 554 et HALOT, vol. 2, p. 552, à partir de la racine מהמהה au *Hitpaal* (« s'attarder », « traîner », « hésiter »).

¹⁶³ K.E. LOWERY, « Lappidoth », dans *ABD*, vol. 4, 1992, p. 233 ; MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 113 ; SOGGIN, *Judges*, p. 61 ; BUTLER, *Judges*, p. 90 ; O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 104 ; STERNBERG, *Poetics*, p. 271 ; BOLING, *Judges*, p. 95, pense que c'est

personnalité de Débora. Ainsi, pour Yitzhak Avishur, il s'agit de deux épithètes qui caractérisent Débora : elle est une prophétesse et une femme de torches¹⁶⁴.

Niditch souligne que la LXX^B traduit l'expression par « a woman of Lappidoth », dans le sens d'un lieu d'origine¹⁶⁵. Cependant, le texte de la LXX^A et de la LXX^B est identique¹⁶⁶.

L'opinion selon laquelle Débora est l'épouse de Lappidot est combattue par Ehrlich qui souligne que, dans ce cas de figure, le texte biblique décrit l'homme en lien avec son père (ex. Jg 4, 12 « la femme de Héber le Kenite » ; 5, 24 ; 2 R 22, 14 « la prophétesse Houlida, la femme de Shalloum fils de Tiqwa, fils de Harhas »). « Nowhere in the Bible does it say simply the wife of someone : when that someone is mentioned, we are given information about him, which is not the case here »¹⁶⁷. De même, pense-t-il, pour envisager la possibilité que Lappidot soit une localité ou une région, il faut que le mot présente l'article, comme c'est le cas en Rt 1, 22 (וְרֵיחַ הַמִּזְבֵּחַ) ; Jg 12, 13 (עַבְדוֹן בֶּן-הַלֵּל הַפְּרָעָתוֹנִי) ; 1 S 27, 3 (וְאֵשֶׁת-נָבָל הַפְּרָמְלִית) ; etc. Il propose donc de considérer לְפִידוֹת comme un substantif, le pluriel de לְפִיד, qui fait partie de la description de Débora¹⁶⁸.

Baraq le mari de Débora ; ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 58, qui signale à la note 1 que le mot *Lappidoth* renvoie à un certain symbolisme (« torches »).

¹⁶⁴ Cf. Y. AVISHUR, *Studies in Biblical Narrative. Style, Structure, and the Ancient Near Eastern Literary Background*, Tel-Aviv, Archaeological Center Publication, 1999, p. 241-242 ; aussi E. VAN WOLDE, « Deborah and Ya'el in Judges 4 », dans B. BECKING et M. DIJKSTRA (éds.), *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes* (BIS, 18), Leiden, Brill, 1996, p. 287 (« she was a woman of torches ») ; NIDITCH, *Judges*, p. 60 et 62 ; ACKERMAN, *Warrior, Dancer*, p. 38. MARAIS, *Representation in Old Testament*, p. 100, ajoute, entre parenthèses, la variante « femme de Lappidot » ; aussi SCHNEIDER, *Judges*, p. 65-67, qui adopte une position neutre puisqu'elle hésite entre les possibilités suivantes : « a woman ... a fiery one » ou « femme de Lappidot ». Pour elle, ce qui compte dans ce cas c'est sa fonction de prophétesse.

¹⁶⁵ Cf. NIDITCH, *Judges*, p. 62.

¹⁶⁶ HARLÉ et ROCQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 102-103, aussi ne mentionnent aucune différence textuelle.

¹⁶⁷ Cf. AVISHUR, *Studies in Biblical Narrative*, p. 241-242, voir la note 8 qui cite A.B. EHRLICH, *Mikrâ Ki-Pheschutô (Die Schrift nach ihrem Wortlaut)*, 3 vol., Berlin, M. Poppelauer's Buchhandlung, 1899-1901, p. 51.

¹⁶⁸ Cf. AVISHUR, *Studies in Biblical Narrative*, p. 241-242, voir la note 8.

Comme Lindars, je pense que, en dépit des critiques formulées par Ehrlich, Lappidot est le nom du mari de Débora, et cela, pour plusieurs raisons :

- d'abord, donner le nom du mari est le moyen normal dans la Bible pour identifier une femme mariée¹⁶⁹ ;
- il y a aussi des occurrences bibliques où le mari de la femme n'est pas désigné en lien avec son père comme en 2 S 11, 3¹⁷⁰ et 2 Ch 22, 11¹⁷¹ ;
- il n'est pas question ici d'un surnom car, en Jg 6, 32, lorsque Gédéon reçoit celui de « Yeroubbaal », le narrateur l'explique immédiatement ;
- ensuite, la description de Débora surgit dans le cycle des sauveurs-juges dans un cadre plus ou moins fixe, au moment où habituellement des détails sur la personne et la famille du nouveau sauveur sont fournies¹⁷² ;
- la LXX traduit l'expression par γυνὴ Λαφιδωθ, ce qui laisse au lecteur la liberté de comprendre que cette femme est l'épouse d'un certain Lappidot ou qu'elle est originaire d'un endroit appelé Lappidot ;
- enfin, le Tg, la Vg et la V appuient cette conclusion.

יְהוָה יָהֳרֵם (4, 15a « YHWH frappa de confusion »)

La difficulté ici est de savoir en quoi consiste exactement l'intervention de Dieu.

Pour Lindars, il s'agit d'une sorte de tempête parce que la racine יָהֳרֵם est utilisée neuf fois dans le TM dans des situations où YHWH est le sujet qui agit sur l'ennemi d'Israël (Ex 14, 24 ; 23, 27¹⁷³ ; Jos 10, 10 ; 1 S 7, 10 ; etc.) et parce que dans le poème de Débora et Baraq une immense tempête provoque l'inondation de Qishôn¹⁷⁴. Malamet pense que l'attaque des fils d'Israël n'est

¹⁶⁹ Cf. LINDARS, *Judges 1-5*, p. 182.

¹⁷⁰ « Bethsabée, la fille d'Eliam, la femme d'Urie le Hittite ».

¹⁷¹ « Ainsi, Yehoshavath, fille du roi Yoram et femme du prêtre Yehoyada, puisqu'elle était la sœur d'Akhazias ».

¹⁷² Par exemple, le juge Otniel est le fils de Qenaz (3, 9), Éhud est le fils de Géra (3, 15), Baraq est le fils d'Abinoam (4, 6) et Gédéon est le fils de Yoash (6, 11) ; même le bâtard Jephté est présenté comme le fils d'une prostituée et de Galaad (11, 1). Pour tous les petits juges également on mentionne une origine familiale.

¹⁷³ Point signalé par H. AUSLOOS, « Exod 23,20-33 and the 'War of YHWH' », dans *Bib* 80 (1999), p. 555-563.

¹⁷⁴ Cf. LINDARS, *Judges 1-5*, p. 195 ; MOBLEY, *The Empty Men*, p. 62. Aussi JOSÈPHE, *Ant.* 5, 205 (FLAVIUS JOSÈPHE, *Les antiquités juives*, p. 163), affirme que, selon Jg 5, 4, il aurait été question d'une grosse tempête.

qu'une sorte de manœuvre de retardement, pour attendre l'arrivée de la saison des pluies pendant laquelle les chars des Cananéens seront privés de toute mobilité¹⁷⁵.

Il me semble difficile de s'appuyer sur le témoignage de Jg 5 pour préciser ce à quoi la narration fait allusion. En effet, en 5, 20, le poème raconte que même les étoiles ont un rapport avec le combat contre Sisera¹⁷⁶. Mais ce texte est construit à partir d'une forme littéraire poétique qui emploie des moyens spécifiques pour évoquer une situation selon une autre logique. Et même si on choisit de prendre à la lettre les informations fournies par le poème, il faut prévoir alors que si la rivière Qishôn inonde le champ de bataille (Jg 5, 21), les fils d'Israël en sont aussi victimes. La solution proposée par Malamut n'est pas acceptable aussi parce qu'il est difficile de concevoir que les habitants du pays de Canaan, des indigènes, ne sont pas au courant des saisons. De plus, la narration n'indique pas l'existence d'une inondation ou d'une tempête.

En Ex 14, 24, où le même verbe apparaît dans un contexte de guerre, YHWH sème la confusion (חֲרָהֵם)¹⁷⁷ dans les rangs des Égyptiens, avant que les roues de leurs chars soient bloquées et la conduite des chars devienne pénible (v. 25). Ce n'est qu'après que Dieu donne à Moïse l'ordre explicite d'étendre « la main sur la mer, que les eaux reviennent sur l'Égypte, sur ses chars et sur ses chevaliers » et que la destruction de l'armée du Pharaon par les eaux se produit¹⁷⁸. Ainsi, il est plus vraisemblable de considérer que ce verbe fait référence à un désordre dans le camp des Cananéens, bouleversement que YHWH provoque au début des hostilités¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Cf. MALAMAT, *History of Biblical Israel*, p. 112-113, voir aussi la note 35.

¹⁷⁶ PSEUDO-PHILON 31, 2 ; 32, 7 (PSEUDO-PHILON, *Les antiquités bibliques* [SC, 229], vol. 1, trad. par J. Cazeaux, Paris, Cerf, 1976, p. 238-239 et 246-249) mentionne un apport essentiel des étoiles dans la réussite des Israélites. Ainsi, elles auraient brillé beaucoup plus que d'habitude et auraient brûlé tous les Cananéens, à part Sisera à cause de l'ordre de YHWH de ne pas le toucher.

¹⁷⁷ Cf. BDB, p. 243 et H.-P. MÜLLER, « חֲרָהֵם hmr », dans *TDOT*, vol. 3, 1988, p. 419.

¹⁷⁸ En Jos 10, 10, YHWH jette d'abord la confusion, ce qui permet aux fils d'Israël de remporter la victoire ; c'est seulement après, pendant la poursuite des ennemis, que YHWH envoie « d'énormes grêlons » (Jos 10, 11), sans qu'il soit question de pluie ou de tonnerre.

¹⁷⁹ Aussi la LXX.

וַתְּכַסֶּהּ בַּשֹּׁמֵיכָה (4, 18f « et elle le couvrit avec une couverture »)

Le deuxième mot de cette phrase est un *hapax legomenon*, qui, selon BDB, est un substantif féminin ayant le sens de « carpepe » ou de « épais couvre-lit »¹⁸⁰.

La LXX offre deux lectures différentes au sujet de la façon dont Yaël s'occupe du général Sisera. La LXX^B lit : καὶ περιέβαλεν αὐτὸν ἐπιβολαίῳ « et elle le couvrit d'un manteau » tandis que pour la LXX^A « elle l'enveloppa dans son rideau de cuir » (καὶ συνεκάλυψεν αὐτὸν ἐν τῇ δέρρει αὐτῆς)¹⁸¹. Le Tg parle de « couverture »¹⁸², tandis que dans la Vg, le *hapax* reçoit le sens de « vêtement » (« et opertus ab ea pallio »).

Burney critique l'idée selon laquelle il s'agirait d'une carpepe : elle lui semble inutile dans le contexte d'un homme fatigué et échauffé à cause de l'effort physique. Une « moustiquaire » serait plus « opportune » pour Sisera¹⁸³.

Elizabeth Wilkinson propose de diviser le mot בַּשֹּׁמֵיכָה, en בַּשֶּׁם יְכָה pour traduire comme ceci : « v. 18 He turned aside to her toward the tent as she overwhelmed him with perfume. v. 19 He grew faint and said to her ... »¹⁸⁴.

Pamela T. Reis considère que ce mot est lié plutôt à une double activité sexuelle entre Yaël et Sisera¹⁸⁵. Son opinion repose sur le fait que ce *hapax* est un substantif qui dérive de כָּנַח, qui signifie « to lean, lay, rest one's weight upon »¹⁸⁶.

L'opinion de Burney ne prend pas en compte le contexte narratif, où Sisera cherche à se cacher et non à trouver un endroit où se reposer confortablement. D'ailleurs, une fois dans la tente, son premier souci est de ne

¹⁸⁰ BDB, p. 970. Aussi HALOT, vol. 3, 1996, p. 1337 ; GRAY, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 273.

¹⁸¹ Cf. HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 108 ; aussi V.H. MATTHEWS et D.C. BENJAMIN, « Jael: Host or Judge? », dans *TBT* 30 (1992), p. 294 ; selon SOGGIN, *Judges*, p. 67, le terme employé par la LXX^A, même s'il est un terme technique, est la lecture la plus proche du TM.

¹⁸² Cf. HARRINGTON et SALDARINI, *Targum Jonathan*, p. 66. SMELIK, *The Targum of Judges*, p. 389, traduit par « rug ».

¹⁸³ Cf. BURNEY, *The Book of Judges*, p. 92 ; aussi KLEIN, *The Triumph of Irony*, p. 42 et 218, la note 13, qui ajoute que « other possible translations are 'mantle', 'rug' ».

¹⁸⁴ Cf. E. WILKINSON, « The Hapax Legomenon of Judges IV 18 », dans *VT* 33 (1983), p. 512-513.

¹⁸⁵ Cf. P.T. REIS, « Uncovering Jael and Sisera. A New Reading », dans *SJOT* 19 (2005), p. 28-32.

¹⁸⁶ Cf. REIS, « Uncovering Jael and Sisera », p. 29 ; voir aussi BDB, p. 701-702.

pas se faire découvrir par l'ennemi : « Et il lui dit : - *Tiens-toi à l'entrée de la tente et si un homme arrive et t'interroge et dit : Y a-t-il ici un homme ? tu diras : non.* » (v. 20).

La proposition de Wilkinson est tout aussi irrecevable car elle suppose de changer la position des mots dans la phrase (le verbe יָכַח doit être placé au début du v. 19) et d'accepter l'explication suivant laquelle, par haplographie, le verbe יָכַח n'a pas le *waw* nécessaire devant l'imparfait consécutif (elle affirme que ce verbe vient du *yiqtol* apocopé de כָּחַח). Quant à la demande de Sisera pour de l'eau, elle pourrait être logique si elle avait été reliée à l'information suivant laquelle il se sentait s'évanouir. Cependant, Sisera vient de parcourir à pied une certaine distance, probablement en courant : il est donc logique qu'il demande de l'eau parce qu'il a soif, et non parce que le parfum de Yaël est envahissant.

L'avis de Reis a été récemment critiqué par Robert B. Chisholm Jr. qui démontre, à travers une analyse syntactique de la construction du verset 18f, que le verbe כָּסַח (« couvrir ») au *Piel*, suivi dans plusieurs occurrences vétérotestamentaires par un objet direct et une phrase prépositionnelle du type – כִּי avec substantif, a le sens de recouvrir (cf. Lv 17, 13 ; Nm 4, 8.11-12 ; 1 R 1, 1 ; etc.). Donc, le mot בַּשָּׂמִי יָכַח fait référence à une sorte de couverture¹⁸⁷.

Puisque Sisera demande à Yaël que sa présence dans la tente soit cachée, l'idée de le recouvrir de quelque chose, peut-être une couverture, a plus de sens.

¹⁸⁷ Cf. R.B. CHISHOLM Jr., « What Went on in Jael's Tent? The Collocation וְהַכִּימֹשֶׁב וְהַסֵּכָה in Judges 4,18 », dans *JSOT* 24 (2010), p. 144 ; aussi FERNÁNDEZ MARCOS, *Judges*, p. 53 ; T. FRYMER-KENSKY, « Jael », dans C.L. MEYERS, T. CRAVEN et R.S. KRAEMER (éds.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans, 2001, p. 97.

וְתִנְחָשׁ תִּהְיֶה עָרוֹם מִכֹּל תַּיִת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים

Gn 3, 1

DEUXIÈME PARTIE

LES RUSES D'ÉHUD ET DE YAËL

Approche narrative des récits d'Éhud et de Débora et Baraq

CHAPITRE I

Analyse narrative du récit d'Éhud (Jg 3, 11b-30)

I.1 Introduction

Après le bref récit d'Othniel (Jg 3, 7-11a), le lecteur rencontre un autre personnage, susceptible d'attirer davantage son attention. La narration de l'épisode d'Éhud (Jg 3, 11b-30), en effet, se distingue de la précédente par le développement interne qui, tout en respectant le schéma en six temps, propose au lecteur une histoire bien plus étoffée, une sorte d'« aventure ». Cette fois, c'est un 'court-métrage' qui, tout en présentant un exploit individuel, reste remarquablement soudé au cycle des sauveurs-juges du livre des Juges.

Dans l'analyse narrative proposée ici, l'intérêt est, d'une part, de comprendre comment la délivrance d'Israël sera réalisée et de l'autre, de voir de quelle manière le narrateur articule son message autour d'un projet narratif soigneusement élaboré. Le lecteur est appelé à se demander si Dieu est derrière cette action de libération et s'il entend coopérer avec les hommes. Ou encore, comment sauvera-t-il son peuple étant donné que, par rapport à Othniel, le nouveau sauveur présente une particularité physique qui le désavantage et que le décor de la punition divine est beaucoup plus détaillé.

Afin de clarifier ces problématiques, un premier volet explorera la structure et le fonctionnement de l'intrigue. Dans un deuxième volet, je m'attarderai sur la temporalité, sur la configuration spatiale et sur l'interaction des personnages en parcourant chaque élément de l'épisode. La stratégie narrative fera l'objet d'un troisième et dernier volet. Celui-ci sera consacré à la forme du récit, plus précisément à l'emploi du procédé narratif de l'ironie avec de la ruse et à sa construction jouant sur quelques dynamismes de lecture.

L'analyse s'achèvera par la synthèse des résultats.

I.2 L'intrigue du récit d'Éhud

I.2.a Introduction

Avant d'explorer l'intrigue de ce récit, il est utile de brosser un bref aperçu des opinions des chercheurs qui en proposent une analyse détaillée. Même si bon nombre d'auteurs ont analysé ce récit d'un point de vue littéraire¹⁸⁸, seule une partie d'entre eux a proposé une étude de l'intrigue. Ainsi, je m'arrêterai sur les propositions faites par Amit et par O'Connell.

Le premier chercheur à avoir livré une analyse complète de l'intrigue est Amit dans son article « The Story of Ehud (Judges 3:12-30): The Form and the Message »¹⁸⁹, sur lequel elle reviendra en 1992 dans sa thèse de doctorat *The Book of Judges. The Art of Editing* (en hébreu), parue par la suite en anglais en 1999¹⁹⁰ et dans *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*¹⁹¹.

Amit considère que la narration de Jg 3, 12-30, par le fait qu'elle est construite sur des tactiques, peut être divisée en sept unités, rangées symétriquement et disposées de manière concentrique, dont la première et la

¹⁸⁸ Même s'il existe d'excellentes études narratives sur ce récit, comme celles de ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 55-60 et de STERNBERG, *Poetics*, p. 328-341, celles-ci ne proposent pas une analyse détaillée de l'intrigue, raison pour laquelle elles ne seront pas prises en compte ici. MOBLEY, *The Empty Men*, p. 86, analyse la structure littéraire de ce récit en soulignant les caractéristiques linguistiques et syntactiques, qui sont disposées tout au long de l'histoire comme des « corresponding brackets ». Cependant, il ne réalise pas une analyse de l'intrigue, ni une caractérisation des personnages, s'attardant plutôt sur la satire et la scatologie ainsi que sur la façon de raconter cette histoire. Dans une approche narrative, ANDERSSON, *The Book and Its Narratives*, p. 35, s'interroge sur la finalité littéraire ou fictionnelle de la construction de ce récit, tout en ayant en vue le sens que le récit expose tant comme histoire autonome que dans le tableau général du cycle des sauveurs-juges. Au niveau de l'intrigue, il distingue une exposition (vv. 12-18a), un premier épisode (vv. 18b-26) et un deuxième épisode qui fonctionne aussi comme résolution du récit (vv. 27-30). Cette division et la compréhension narrative de l'histoire d'Éhud reposent sur la présence de l'expression « et il fut » (vv. 18 et 27) qui fonctionne comme le marqueur du début de chacun des deux épisodes.

¹⁸⁹ Y. AMIT, « The Story of Ehud (Judges 3:12-30): The Form and the Message », dans J.C. EXUM (éd.), *Signs and Wonders. Biblical text in Literary Focus* (SBL.SS, 18), Atlanta (GA), Scholars Press, 1989, p. 97-123.

¹⁹⁰ Y. Amit, *Sifriyat Ha-Entsiklopedyah Ha-Mirkrait*, Jérusalem – Tel Aviv, Bialik Institut, 1992 ; ID., *The Book of Judges*, p. 167-198.

¹⁹¹ Y. AMIT, *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2001.

dernière sections correspondent respectivement à l'exposition et à la conclusion¹⁹². Voici le tableau qu'elle propose :

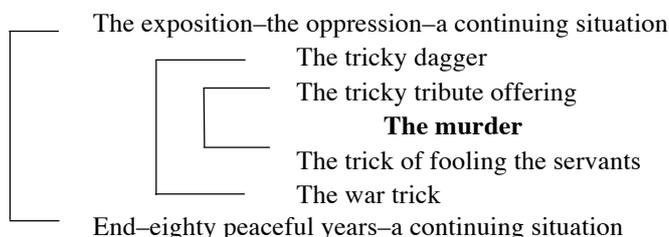


Tableau n° 3

Dans son commentaire du livre des Juges, Amit considère que pour saisir correctement l'intrigue, il faut prêter attention à quatre aspects : les paramètres de l'histoire, l'analyse de la structure du récit par la division en rapports et scènes¹⁹³, une analyse détaillée des unités qui construisent le récit¹⁹⁴ en tenant compte de leur séquence et en les examinant attentivement dans leurs contextes proches et larges. Dans ce même commentaire, elle divise la narration comme suit : exposition (vv. 12-15) ; description et préparation de la dague (v. 16) ; description de la remise du tribut (vv. 17-18) ; scène du crime (vv. 19-23) ; description des serviteurs en attente (vv. 24-25[26]) ; description de la bataille et de la victoire (vv. 27-29) ; conclusion (v. 30)¹⁹⁵. Les cinq étapes intermédiaires, entre l'exposition et la conclusion, représentent la narration proprement dite. Le tableau n° 4 reprend sa position :

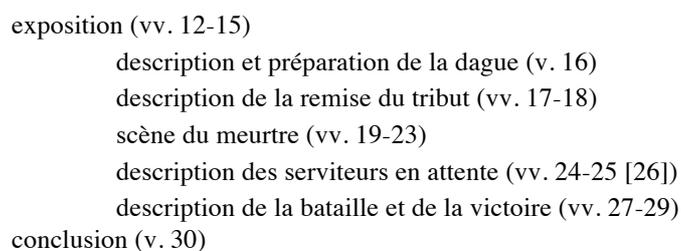


Tableau n° 4

¹⁹² Cf. AMIT, « The Story of Ehud », p. 103.

¹⁹³ AMIT, *The Book of Judges*, p. 169-170, parle de « Reports and Scenes ». Les « Reports » sont pour Amit l'équivalent des ellipses narratives, ayant le rôle de souligner l'importance des scènes. Une scène « is a situation of 'showing' », dans laquelle « the narrator hides behind his characters, allowing them to carry on a dialogue, thus enabling the reader to observe the goings-on and to form his own seemingly independent stance » (p. 170).

¹⁹⁴ AMIT, *The Book of Judges*, p. 174, explique que la narration se divise en plusieurs unités, selon le principe scénique.

¹⁹⁵ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 169-174.

La tension narrative est comprise dans ces étapes et dans les blancs, qui font que, au cours de la dynamique de la lecture, le lecteur devient conscient de la part de Dieu dans le succès d'Éhud. C'est pourquoi Amit pense que l'intrigue est composée d'une série de gestes tactiques et d'heureux « timings »¹⁹⁶. Le lecteur est surpris par la réussite de ces tactiques, en partie planifiées, en partie improvisées. Celles-ci soulignent l'apport humain dans l'action tandis que les blancs suggèrent que le succès d'Éhud est assuré par les opportunités temporelles offertes par Dieu. Elle nomme l'interdépendance mutuelle entre les actions d'Éhud et celles de YHWH « dual causality », selon laquelle « the succes of human tactics depends upon divine providence and is accomplished through his power and will »¹⁹⁷.

Dans sa monographie *Reading Biblical Narratives*, Amit reprend brièvement et en deux temps l'analyse narrative de ce récit¹⁹⁸.

Premièrement, elle décrit les trois étapes de l'intrigue : la complication ou la crise (vv. 16-19e)¹⁹⁹, la transformation (qui est l'âme de la narration aux vv. 19f-25) et la résolution (où les conséquences de la transformation sont révélées aux vv. 26-30a), à quoi elle ajoute l'exposition (vv. 12-15) et la fin du récit (v. 30b), ce qui donne une structure en cinq étapes, rangées symétriquement et gouvernées par une structure concentrique (appelée « pediment structure »)²⁰⁰.

Ensuite, comme Amit expose sa proposition d'analyse narrative de ce récit dans le but général de montrer comment sont construites et comment

¹⁹⁶ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 168. Elle parle déjà avant de l'existence d'une série de coïncidences contrôlées par Dieu (AMIT, « The Story of Ehud », p. 120).

¹⁹⁷ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 172 ; J.-P. SONNET, « L'analyse narrative des récits bibliques », dans M. BAUKS et C. NIHAN (éds.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible, 61), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 92, rend cette expression en français par « causalité duelle ».

¹⁹⁸ AMIT, *Reading Biblical Narratives*, p. 46-49 et 58-61.

¹⁹⁹ La division en versets est la mienne, mais est basée sur les indications qu'Amit donne dans son livre (*Reading Biblical Narratives*, p. 48-49).

²⁰⁰ Cf. AMIT, *Reading Biblical Narratives*, p. 47. L'expression « pediment structure » est préférée par F. POLAK, *Biblical Narrative: Aspects of Art and Design* (en hébreu), Jerusalem, Bialik Institute, 1994, p. 38-42 ; 115-120 et 214-221. Ce type de structure symétrique est déjà mentionné par T.W. BALDWIN, *William Shakespeare's Five-Act Structure*, Urbana, University of Illinois Press, 1963 ; S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible* (JSOT Sup, 70 – BLS, 17), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 94 ; FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique*, p. 13-15 ; 83-86 et 104-105 (cf. AMIT, *Reading Biblical Narratives*, p. 158, note 1).

fonctionnent les narrations bibliques, elle analyse Jg 3, 12-30 aussi en se penchant sur sa structuration scénique²⁰¹. Ainsi, elle analyse les changements de temps, de lieu et de protagonistes qui révèlent l'existence d'une narration structurée en cinq unités, chacune relatant une des tactiques utilisées par Éhud. Les cinq unités sont : v. 16 ; vv. 17-18 ; 19-23 ; 24-26 et 27-29²⁰². Cette méthode permet de visualiser la progression de l'intrigue et de communiquer, par l'intermédiaire des *gaps*, des tactiques et de l'importance de leur succès systématique, l'idée que c'est Dieu qui fait en sorte que les manœuvres réussissent. Quand Éhud comprend cela, il le fait savoir aux Israélites et, dès lors, aussi au lecteur²⁰³.

exposition (vv. 12-15)	1 ^{re} unité (v. 16)
complication (vv. 16-19e)	2 ^e unité (vv. 17-18)
	3 ^e unité (vv. 19-23)
transformation (vv. 19f-25)	4 ^e unité (vv. 24-26)
résolution (vv. 26-30a)	5 ^e unité (vv. 27-29)
conclusion (v. 30b)	

Tableau n° 5

En fin de compte, Amit considère que ces deux méthodes ne sont pas en conflit car, si la structure concentrique classique souligne l'arrière-plan du conflit, son climax et son dénouement, dans l'observation des scènes et des transitions, le lecteur a la possibilité de mieux observer les actions d'Éhud et le sens de leur succès systématique²⁰⁴. Ceci permet aussi la mise en valeur d'autres aspects, comme la variété des personnages, leurs divers rôles, leur implication dans l'action et même leurs sentiments²⁰⁵.

Pour O'Connell « the plot-structure of the Ehud account is the simplest in the Book of Judges »²⁰⁶. Il critique la structure concentrique d'Amit, en affirmant que les vv. 15b-26 ne sont pas le résultat d'une « concentric

²⁰¹ Cf. AMIT, *Reading Biblical Narratives*, p. 49 et 58-61.

²⁰² Cf. AMIT, *Reading Biblical Narratives*, p. 58-61. Il faut noter le fait que dans son commentaire AMIT, *The Book of Judges*, p. 191-195, propose les vv. 24-25 pour la quatrième unité et les vv. 26-29 pour la dernière.

²⁰³ Cf. AMIT, *Reading Biblical Narratives*, p. 60-61.

²⁰⁴ Cf. AMIT, *Reading Biblical Narratives*, p. 61.

²⁰⁵ Cf. AMIT, *Reading Biblical Narratives*, p. 57.

²⁰⁶ O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 84.

structure but an asymmetrical development (contra Amit) that bifurcates between 3:15b-20 and 3:21-26 »²⁰⁷. Il arrive à cette conclusion parce que, selon lui, l'exposition (vv. 12-15a) est suivie d'un développement en deux moments, le premier décrivant l'assassinat (vv. 15b-26) et le second, la guerre (vv. 27-28). Le moment de l'assassinat est ouvert par un va-et-vient entre les trois étapes de la présentation du tribut (vv. 15b ; 17a et 18) et deux notes explicatives (vv. 16 et 17b)²⁰⁸. La résolution se passe aussi en deux temps. Premièrement au v. 29 et deuxièmement au v. 30²⁰⁹. Dans ce récit, pense-t-il, tant la structure de l'intrigue que la caractérisation des personnages soutiennent les stratégies rhétoriques de la satire et du suspense²¹⁰.

exposition (vv. 12-15a)		1 ^e étape (v. 15b) description (v. 16)
	<i>assassinat</i> (vv. 15b-26)	2 ^e étape (v. 17a) description (v. 17b)
développement (vv. 15b-28)		3 ^e étape (v. 18)
	<i>guerre</i> (vv. 27-28)	
résolution (vv. 29-30)	1 ^{er} temps (v. 29)	
	2 ^e temps (v. 30)	

Tableau n° 6

Amit, par l'analyse des scènes et des transitions, souligne l'influence de YHWH dans la réussite des actions tactiques d'Éhud, et, par l'analyse de la structure concentrique du récit, met en avant le fond du récit et ses moments de tension. Cependant, sa première proposition est limitée car, du fait qu'elle se concentre uniquement sur les tactiques utilisées par Éhud et sur la manière dont Dieu l'assiste, elle ne fait plus ressortir les possibilités de sens existant dans le récit et le jeu des personnages. La deuxième proposition d'Amit permet un peu plus de saisir la tension narrative et d'avoir une vue d'ensemble sur le récit, mais le commentaire est bien trop bref.

²⁰⁷ O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 88.

²⁰⁸ O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 89 « The development opens with an interchange between the three stages of Ehud's presentation of Israel's tribute to Eglon (A, 3:15b; B, 17a; C, 18) and two parenthetical descriptions (aa, 3:16; bb, 3:17b) ».

²⁰⁹ Cf. O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 87-99.

²¹⁰ Cf. O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 100.

L'apport de l'étude d'Amit réside dans le fait qu'elle met en valeur non seulement les moments de l'intrigue mais aussi les liens inter-narratifs et intertextuels qui les lient en analysant les récits de Jg 3, 12-30 et de Jg 4 dans un seul chapitre. Cette approche d'ensemble fera aussi l'objet d'une analyse plus loin dans ce travail.

Comme le signale O'Connell, la structure de l'intrigue et la caractérisation des personnages contribuent particulièrement à la construction de sens dans ce récit, raison pour laquelle elles seront davantage explorées dans l'analyse narrative proposée plus loin. Aussi, l'intérêt de sa remarque sur l'existence d'un développement asymétrique au niveau de l'intrigue est qu'elle saisit la présence de deux moments narratifs susceptibles de constituer deux développements à l'intérieur de la même intrigue.

1.2.b Nouvelle proposition sur l'intrigue

Après avoir rendu compte de ces études, voici ma propre analyse de l'intrigue.

Dans la mise en récit de l'épisode d'Éhud il y a forcément un agencement de faits. Mais pour que les éléments de « l'histoire » racontée soient compris selon la cohérence propre à ce récit, il faut repérer comment est agencée la narration pour guider le lecteur dans la découverte de l'histoire de manière à conférer à celle-ci une certaine signification.

Pour Aristote, la plus importante partie dans une tragédie est « l'assemblage des actions accomplies » ; elle est en outre composée d'un nouement et d'un dénouement²¹¹. Cette première proposition d'Aristote fournit le schéma classique de l'intrigue, auquel il faut ajouter, comme le propose Paul Larivaille²¹², une action transformatrice, qui représente le moment où la tension du récit transforme un état initial problématique en un état final où, en principe, le problème est résolu. Ainsi, le texte, borné par une situation initiale et une situation finale, fonctionne selon un schéma quinaire²¹³.

²¹¹ ARISTOTE, *Poétique* 1450a, 5 et 15 ; 1455b, 24-29, Paris, Belles Lettres, 2002, p. 37-38 et 55.

²¹² P. LARIVAILLE, « L'analyse (morpho)logique du récit », dans *Poétique* 19 (1974), p. 368-388, notamment p. 387 (repris par D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris – Genève, Cerf – Labor et Fides, 2009, 4^e éd., p. 58).

²¹³ Cf. MARGUERAT et BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 58.

Les récits des sauveurs-juges semblent présenter le même type d'intrigue, quinaire, selon une trame de résolution²¹⁴ où la crise provoquée au départ par le péché d'Israël et par le châtement divin est résolue par une mission de libération.

Si le récit d'Otniel contient une intrigue quinaire simple²¹⁵, celle du récit d'Éhud connaît un développement interne, qui constitue une sorte de seconde intrigue, que l'on peut appeler « intrigue enchâssée »²¹⁶. Les étapes classiques d'une intrigue quinaire se retrouvent donc deux fois ici : une première fois, construite sur le schéma-cadre, et une seconde fois dans le récit de l'exploit du sauveur Éhud. Cette seconde intrigue n'est pas totalement indépendante, mais dépend de la thématique de la libération des fils d'Israël dont elle est un développement. Elle est en quelque sorte « soudée » à l'intrigue principale²¹⁷.

Mais pourquoi parler de ces deux intrigues dans l'organisation de ce récit ? La raison principale est que cela permet de mettre en évidence le développement narratif de la façon dont Dieu aide son peuple. Dans l'épisode d'Otniel, le « comment » Dieu sauve son peuple est peu explicité (Jg 3, 10 : « L'esprit de YHWH fut sur lui, et il jugea Israël. Il partit en guerre et YHWH lui livra Koushân-Rishéataïm, roi d'Aram, et sa main fut puissante contre Koushân-Rishéataïm ») ; en revanche, avec Éhud, l'histoire de libération est plus détaillée. En même temps, ce dédoublement de l'intrigue permet au narrateur de développer l'histoire, en y apportant de nouveaux éléments tels que la présence d'Éhud dans le palais d'Églôn ou son accès à la pièce intime du roi. Ces éléments ouvrent d'autres perspectives à la narration, enrichissent le récit, et permettent au narrateur de captiver le lecteur et d'entretenir son attention.

²¹⁴ Il s'agit de six intrigues de résolution : Otniel (Jg 3, 7-11), Éhud (3, 11b-30), Débora et Baraq (4-5), Gédéon (6-8), Jephté (10, 6-12, 7) et Samson (13-16).

²¹⁵ Dans le cas d'Otniel, le narrateur mentionne simplement le fait qu'il est allé lutter contre l'ennemi (3, 10b) après avoir été suscité par YHWH (3, 9b). Les choses se développent à partir d'Éhud et de Débora et Baraq, se complexifient dans les récits de Jg 6-8 [9] et 11-12, qui présentent une intrigue enchâssée à épisodes, avant d'atteindre le *sommet* dans le cycle de Samson (13-16) (sa notice biographique commence avant même sa naissance).

²¹⁶ Voir MARGUERAT et BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 76-77.

²¹⁷ Dans l'analyse narrative de l'épisode d'Éhud, l'intrigue quinaire de résolution sera appelée intrigue englobante de résolution ou simplement englobante. L'autre sera appelée intrigue enchâssée.

Dans le tableau suivant, je schématise les étapes de ces deux intrigues et leur enchaînement :

	Exposition vv. 11b-14		<i>Exposition</i> vv. 15bβ-c
	Nouement v. 15a-bα		<i>Nouement</i> vv. 15d-18
		<u>INTRIGUE ENCHASSÉE</u>	<i>Action transformatrice</i> vv. 19-23
INTRIGUE ENGLOBALANTE Jg 3, 11b-30	Action transformatrice vv. 27-28		<i>Dénouement</i> vv. 24-25 <i>Situation finale</i> v. 26
	Dénouement vv. 29-30a		
	Situation finale v. 30b		

Tableau n° 7

Les actions qui s'enchaînent dans cette intrigue englobante de résolution montrent la complexité de la construction. L'intrigue enchâssée, qui présente essentiellement l'action d'Éhud consistant à tuer Églôn avant de fuir, est soudée à l'intrigue englobante, dans laquelle les fils d'Israël sont sauvés par Dieu, grâce au sauveur suscité. Cet exploit individuel, correspond au cinquième point du schéma-cadre, la libération, et dans l'ensemble du récit il est un des trois temps de ce point²¹⁸.

I.2.b.1 Intrigue englobante de résolution

Après la présentation dans le tableau précédent de la structure de la double intrigue, il est utile de se pencher plus en détail sur les étapes de l'intrigue englobante.

Les vv. 11b-14 constituent l'*exposition* et, à ce stade, la situation créée par le péché des fils d'Israël après la mort du juge précédent pose les

²¹⁸ Le premier temps c'est le fait que YHWH suscite un sauveur ; le deuxième relate l'exploit d'Éhud et le dernier, la révolte des fils d'Israël sous le commandement d'Éhud.

prémises de la tension narrative (premier point du schéma-cadre). Le lecteur sait dès lors qu'il se trouve en présence d'une nouvelle histoire concernant Dieu et son peuple. Suite au résultat positif de l'action libératrice d'Otniel, le lecteur peut imaginer que les événements se passeront à nouveau positivement sans toutefois pouvoir l'affirmer avec certitude ni entrevoir de quelle manière.

L'exposition comprend également le deuxième point du schéma en six temps, le péché des fils d'Israël (v. 12a.c). Par rapport au même élément dans le récit d'Otniel, il convient de préciser qu'ici les faits concrets ne sont pas exposés. Par exemple, la teneur du mal n'est pas précisée et, au niveau de la chronologie du récit, le lecteur ignore complètement pendant combien de temps et jusqu'où les Israélites font le mal aux yeux de YHWH. Ce que le récit laisse entendre, c'est que le mal est perpétré après la mort d'Otniel.

L'annonce que YHWH « rendit fort Églôn, roi de Moab, contre Israël » (v. 12b) et qu'avec les fils d'Ammon et d'Amaleq, il attaque et conquiert la ville des Palmiers (v. 13) constitue le troisième point du sommaire. Le lecteur imagine aisément que c'est grâce à l'implication de YHWH que la guerre est gagnée sans peine par Églôn, étant donné que YHWH le « fortifie » (v. 12) comme auparavant il a vendu les fils d'Israël au roi Koushân-Rishéataïm. Les conséquences de l'attaque d'Églôn sont la prise de la ville des Palmiers et une période de servitude de dix-huit ans (v. 14).

Le *nouement* (v. 15a-bα) comporte deux phases. La première est constituée par le v. 15a (וַיִּזְעַקוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה)²¹⁹, qui note brièvement que les fils d'Israël font appel au secours divin (quatrième temps du schéma). L'envoi d'un sauveur constitue la deuxième phase du nouement et correspond au cinquième point du schéma.

À part Dieu et Israël, dans ces deux premiers moments de l'intrigue englobante, trois personnages sont introduits : le roi moabite Églôn, ses alliés, les fils d'Ammon et les fils d'Amaleq ainsi que le sauveur Éhud. Des fils d'Ammon et d'Amaleq, le récit n'en parle plus par après.

L'*action transformatrice* est repérable aux vv. 27-28, quand le processus du nouement ne peut plus se résoudre que de manière décisive. L'appel

²¹⁹ Cette phrase se retrouve aussi littéralement en 3, 9 ; 6, 6 ; 10, 10, mais pas dans le récit de Samson d'où elle est absente. Dans l'épisode de Débora et Baraq (Jg 4, 3), elle est identique à l'exception du verbe employé, sans que cela revêt une importance particulière, car זָעַק est probablement « a dialect by-form » de צָעַק (cf. HALOT, vol. 3, 1996, p. 1042). Donc, la différence concerne simplement la forme de la phrase et pas le contenu.

d'Éhud à la mobilisation amène tous les fils d'Israël à le suivre (v. 27). Puis, au v. 28a-c, en s'adressant au peuple avant le combat, Éhud lui demande de le suivre parce que YHWH a donné l'ennemi. Deux détails ressortent de cette parole d'Éhud. *Primo*, Éhud se met à la tête de l'armée et ordonne à tous de se joindre à lui dans son entreprise ; *secundo*, il explique que c'est YHWH qui a donné l'ennemi entre ses mains. Cette action décisive s'achève par la prise des passages du Jourdain (v. 28d-f).

Le *dénouement* (vv. 29-30a) présente au lecteur le renversement de la situation initiale par la victoire militaire des Israélites sur l'armée moabite. La défaite totale de celle-ci est possible grâce au contrôle des passages du Jourdain, qui empêche les Moabites de regagner leur pays d'origine. De cette façon, l'exploit d'Éhud est entièrement valorisé par ce choix stratégique qui présente deux gros avantages tactiques : premièrement, la retraite des Moabites est coupée ; deuxièmement, d'éventuels renforts des Moabites sont neutralisés²²⁰.

La *situation finale* de cet épisode ne fait qu'enregistrer le retour au calme (v. 30b). Ce retour de la paix, qu'avait troublée le mal des fils d'Israël, représente, en même temps, le dernier point du schéma²²¹. La durée de la paix, quatre-vingts ans, le double de ce qu'a permis l'exploit militaire d'Otniel et la plus longue période enregistrée dans le cycle des sauveurs-juges, montre indirectement l'importance de la victoire obtenue.

I.2.b.2 Intrigue enchâssée

Correspondant au nouement de l'intrigue englobante du récit, l'intrigue « enchâssée » focalise l'attention sur le personnage d'Éhud et son exploit individuel.

Ainsi, le v. 15bβ-c (אֶת־אֶהוּד בֶּן־גֵּרָא אִישׁ אִשְׁרֵי יְדִימִינִי) constitue l'*exposition*, où l'on présente Éhud, fils de Géra, « fils de la droite », handicapé de la main droite.

²²⁰ Toutefois, le récit ne mentionne pas et ne laisse pas sous-entendre la présence éventuelle de soldats moabites de l'autre côté du Jourdain, à l'est.

²²¹ De manière tout à fait particulière par rapport aux autres récits de libération du cycle des sauveurs-juges, pendant la période de paix apportée par l'action d'Éhud, Shamgar, un personnage désigné comme sauveur, agit en faveur des fils d'Israël sans que YHWH le suscite pour cette mission et sans que les fils d'Israël soient en situation de servitude. Voir ci-dessus, p. 39-40.

Le *nouement* (vv. 15d-18) contient plusieurs éléments d'exposition différée aux vv. 17b et 18b. Il débute dans le contexte de la servitude des fils d'Israël envers Moab, quand le héros handicapé est envoyé porter un tribut au roi Églôn. Cette action suggère qu'Israël est le vassal de Moab. Avant de partir, Éhud se fabrique une courte épée, qu'il cache sous son vêtement (v. 16).

Le nouement continue par la remise « officielle » du tribut, suivie du geste d'Éhud de raccompagner les gens qui ont porté le tribut (v. 18).

Les vv. 19-23 constituent l'*action transformatrice* : de retour de Gilgal chez Églôn, Éhud affirme détenir une parole secrète (v. 19). Le roi demande à ses serviteurs de quitter les lieux, de sorte que l'action continue avec les deux personnages dans la chambre privée du roi (v. 20a-b). À nouveau, Éhud parle et, cette fois-ci, c'est pour informer le roi qu'il a une parole de Dieu à lui communiquer (v. 20d), sur quoi le roi se lève. Ensuite, Éhud tue Églôn et puis s'enfuit.

Quant au *dénouement* (vv. 24-25), il décrit la longue attente des serviteurs du roi, et raconte comment Éhud arrive à s'échapper.

La *situation finale* (v. 26) enregistre le fait que le héros est définitivement en sécurité et ne pourra plus être capturé par les serviteurs de sa victime car il a passé la frontière dont parle le v. 19. La première partie de ce verset reprend l'action d'Éhud échappant définitivement aux gardes au moment même où celles-ci s'aperçoivent que leur maître est mort.

I.2.b.3 Articulation des deux intrigues

Au niveau structurel, le cadre est établi par l'intrigue englobante qui soutient l'ensemble du récit, tandis que l'intrigue enchâssée constitue sa péripétie principale. Les deux s'interpénètrent et des éléments leur sont communs.

L'intrigue enchâssée est intimement liée à l'autre. Lue en séquence avec l'intrigue englobante, elle gagne du sens grâce aux éléments d'exposition supplémentaires qu'elle en reçoit, à savoir des informations sur la situation d'Israël ainsi que sur l'opresseur qu'Éhud va affronter ; cela explique les raisons pour lesquelles Éhud est envoyé pour présenter le tribut ou se fabrique une dague qu'il cache ensuite. Ainsi, une fois inclus dans la grande histoire de

l'Alliance entre le Dieu d'Israël et son peuple, l'épisode de l'exploit d'Éhud prend une signification plus ample et reçoit d'autres ouvertures de sens.

À son tour, l'intrigue englobante ne risque pas d'être simpliste et lourde. L'exploit d'Éhud contribue largement à la richesse de son sens. Plus important, cette intrigue englobante, greffée de l'intrigue enchâssée, fait état d'une particularité structurelle et est accompagnée par une technique narrative spéciale. Cette technique se révèle à partir du jeu des personnages et de la tension narrative que des fonctions thymiques (présentes notamment dans l'exploit individuel) mettent en place.

I.3 Analyse des personnages et de la dynamique narrative

I.3.a Introduction

Au fond, dans l'épisode d'Éhud, il n'y a pas deux intrigues distinctes mais une seule, et cela, même si l'intrigue englobante pourrait fonctionner seule – comme le montre l'histoire d'Otniel. L'intrigue unifiée est construite de telle manière que le lecteur arrive à saisir conjointement les deux lignes narratives et à les comprendre dans leur unité de sens. En ce sens, la narration est conçue de manière à ce que le lecteur prenne parti pour un personnage et imagine peu à peu la suite du scénario à partir de plusieurs clefs de lecture.

Simple et parsemé de « blancs » (*gaps*)²²², ce récit est splendidement structuré et mis en scène avec attention par un narrateur extradiégétique qui, de surcroît, se « retire » derrière son récit. Et si le narrateur reste discret, la construction et la mise en scène de l'action sortent de l'ordinaire²²³ et réclament un regard approfondi. Puisque la valeur de ce récit se trouve dans le jeu des personnages, cette partie lui sera consacrée. Mais étant donné que toute action d'un personnage s'inscrit dans le temps et l'espace, une brève présentation du fonctionnement du temps et de l'espace ne sera pas inutile.

²²² Les *gaps* de ce récit sont a) les Israélites servent pendant dix-huit ans (Jg 3, 14) ; b) de retour des Idoles, Éhud accède dans le palais du roi moabite (v. 19) ; c) après avoir donné l'ordre de faire silence, Églôn attend sur son trône qu'Éhud entre dans sa chambre privée (v. 20) ; d) Éhud arrive sain et sauf à Ha-Séïra pendant que les serviteurs moabites hésitent (v. 26).

²²³ Selon BRETTLER, *The Book of Judges*, p. 23, les narrations d'Otniel, d'Éhud et de Shamgar sont brèves « showing no significant signs of being composite ».

1.3.b Temps et espace

À l'opposé de l'exploit individuel d'Éhud qui présente un parfum d'authenticité sans pour autant revendiquer un arrière-plan réellement historique, l'intrigue englobante structurée par le schéma-cadre contient des traits surtout théologiques.

En effet, le narrateur commence son récit en situant l'action dans le temps de l'Alliance, laquelle suppose de la part d'Israël le respect et l'obéissance envers Dieu. Dans le cycle des sauveurs-juges, à chaque nouvel épisode, c'est immédiatement après la mort du sauveur-juge que l'histoire se met en mouvement lorsque les fils d'Israël font le mal aux yeux de YHWH. Enfin, le cadre temporel, clairement théologique, est balisé par la mort du juge Othniel et la période de paix permise par l'action d'Éhud.

Cette action de délivrance, par rapport à la période de servitude, ne dure qu'une journée, si l'on se fie aux indices directs ou implicites donnés par le récit. Rien n'est précisé, mais le rythme et les enchaînements du récit permettent de conclure que le tribut est livré par la délégation israélite le même jour que l'assassinat. L'attaque des fils d'Israël s'enchaîne aussi très rapidement sans rupture de la fluidité narrative. Le **וַיִּזְמַח יְהוָה אֹתָם** du v. 30a peut signifier qu'après l'exploit individuel d'Éhud, les Israélites remportent un succès militaire rapide (ce qui rappelle au lecteur aussi bien l'efficacité de l'action de libération que l'immédiateté de l'implication divine suite au cri des fils d'Israël), mais aussi que seule la bataille contre les Moabites a lieu ce jour-là.

Pourtant, au plan de la vraisemblance, si l'action individuelle d'Éhud peut se dérouler sur quelques heures, la victoire d'Israël doit s'étaler sur plusieurs jours. En réalité, en racontant les choses comme si tout s'est passé « en ce jour-là », le narrateur cherche à créer un certain effet. La rapidité du succès des deux actions militaires israélites souligne la force de l'implication divine dans la libération, qui se solde par une paix de quatre-vingts ans – deux générations.

Le rythme de la narration dans l'histoire de l'exploit d'Éhud s'accélère et ralentit à plusieurs reprises. En début de récit, le rythme est rapide car le narrateur rapporte en quelques lignes des faits qui prennent beaucoup de temps (vv. 11b-14) : la mort d'Othniel après quarante ans de paix (v. 11a), le retour du mal en Israël et un temps trouble pendant la servitude sous Églôn. Le

narrateur passe très rapidement sur les dix-huit ans de servitude au moyen d'un sommaire (v. 14)²²⁴, pour évoquer seulement le cri d'Israël (v. 15a), qui ralentit le récit. Ensuite, en effet, quinze versets sont consacrés à relater le meurtre d'Églôn et l'écrasante victoire des Israélites sur les Moabites.

C'est aussi dans ces versets qu'on rencontre des éléments de retardement, qui ont pour but d'introduire des clefs de lecture. La mention de la fabrication par Éhud d'une épée à double tranchant qu'il cache sous son vêtement (v. 16) sert à éveiller la curiosité chez le lecteur²²⁵. Ensuite, au v. 17b, le narrateur emprunte le point de vue d'Éhud pour décrire en quelques mots l'apparence physique d'Églôn, un homme extrêmement gras, avant qu'au v. 18 l'expression déictique *וַיֵּן* indique un changement de rythme, changement suivi par deux phases (vv. 19 et 20b-c) et une pause (v. 20a). Après la mort d'Églôn, le narrateur s'attarde encore à relater l'attente et les paroles des serviteurs du roi au lieu d'informer le lecteur des suites de la fuite d'Éhud (vv. 23-26). Ces temporisations contribuent puissamment à augmenter le suspense, car le lecteur attend l'issue de l'affaire.

Les vv. 18 à 26, correspondant à l'exploit individuel d'Éhud, utilisent autant le mode scénique que le mode narratif. Dans les vv. 20 à 25, principalement en mode scénique, le rythme ralentit, le temps racontant ayant tendance à se calquer sur le temps raconté. Repris en mode narratif dès le v. 26, ce ralentissement est complètement terminé au v. 27a où *וַיֵּן* marque le début d'une nouvelle étape racontée beaucoup plus rapidement. Le dernier marqueur temporel est l'expression anaphorique *וַיֵּן* du v. 30a.

Pour ce qui est de l'espace, on peut supposer qu'une première traversée du Jourdain²²⁶ se produit au début du récit (v. 13), quand Églôn (et ses alliés) prend possession de la ville de Jéricho²²⁷ et qu'à la fin, une deuxième traversée

²²⁴ Dans le sommaire, le lecteur suppose que les fils d'Israël ont dû souffrir parce que le v. 15a parle du cri du peuple asservi et le v. 30b mentionne que « la terre fut en paix ... », ce qui laisse comprendre que le problème ici est la tranquillité du pays.

²²⁵ Les détails sur les caractéristiques de la dague sont seulement une pause dans la fluidité narrative.

²²⁶ La mention, à côté des passages du Jourdain, de Gilgal, d'une dague et de la ville des Palmiers renvoie à Jos 3–6. Dans ces chapitres, les Israélites traversent le Jourdain, Josué érige les douze pierres prises du Jourdain à Gilgal, la nouvelle génération est circoncise avec une dague de pierre et Jéricho est conquise par la suite (cf. AULD, *Joshua, Judges, and Ruth*, p. 148).

²²⁷ Il n'est pas dit explicitement que les Moabites traversent le Jourdain, tout comme les frontières ne sont pas spécifiées. Cependant, le fait que les fils d'Israël prennent position sur les

est souhaitée par les soldats Moabites qui, dans leur retraite précipitée, n'arrivent pas à passer le fleuve en sens inverse (vv. 28-29).

Il est intéressant de noter le nombre important de mouvements effectués par les personnages dans le récit. Globalement, celui-ci alterne entre l'espace où habitent librement les fils d'Israël et le territoire occupé par l'envahisseur moabite. La ville des Palmiers²²⁸ reste sous l'occupation moabite pendant dix-huit ans (vv. 13d-14). Une fois suscité le sauveur, l'espace se resserre ou s'élargit en fonction des nécessités narratives. Du territoire sécurisé des fils d'Israël, on passe dans le territoire contrôlé par les Moabites (v. 17a). Au v. 19a-b, la mention des Idoles de Gilgal laisse supposer l'existence d'une sorte de frontière ou de ligne de démarcation entre deux espaces, entre Israël et le territoire occupé par Moab.

Ce cadre général s'estompe lors du passage assez rapide dans un espace privé, le palais moabite, donc le siège d'Églôn (v. 19)²²⁹. L'œil de la caméra restreint encore cet espace à l'intérieur de la chambre haute du roi (v. 20a). Le lecteur est conduit dans l'intimité de la chambre du roi puis tout près de son trône (v. 20e), pour s'arrêter dans « le ventre » d'Églôn (v. 21c). La minutieuse « manipulation » de la caméra narrative dans l'exposition de ces détails est surprenante.

L'action change de lieu assez vite car les gros plans s'enchaînent de la chambre (v. 23b) vers le portique (v. 23a) et de là vers l'espace de sécurité représenté par Gilgal et Ha-Séïra (v. 26b-c) pour aboutir sur la montagne d'Éphraïm puis aux passages du Jourdain.

Dès qu'Éhud est à l'abri, les mouvements sont à nouveau collectifs (vv. 27c ; 28d-f ; 29a). L'action commence au sommet de la montagne d'Éphraïm (v. 27b) et continue avec la descente des fils d'Israël (v. 28d), probablement vers la plaine du Jourdain (v. 28e). Par rapport à l'action personnelle d'Éhud, ici l'action se passe entièrement à l'extérieur. Tout comme le roi est enfermé dans sa chambre, à l'intérieur d'une résidence située

passages du Jourdain pour couper la retraite permet de supposer que les Moabites ont traversé la rivière pour y entrer (cf. MOBLEY, *The Empty Men*, p. 87-88).

²²⁸ Il s'agit probablement de la ville de Jéricho qui, selon Jos 18, 21, fait partie de l'héritage de la tribu de Benjamin ; voir aussi Dt 34, 3 pour qui la ville des Palmiers est située dans la plaine de Jéricho.

²²⁹ Sa localisation exacte reste inconnue, tout comme les limites du royaume moabite et les frontières du territoire d'Israël.

non dans son pays mais dans un pays conquis, son peuple est enfermé dans l'espace ouvert, mais en même temps fermé des frontières de la terre des fils d'Israël, représentées ici par les « passages du Jourdain » (v. 28e-f).

Le schéma suivant met en évidence la disposition concentrique des lieux de l'action :

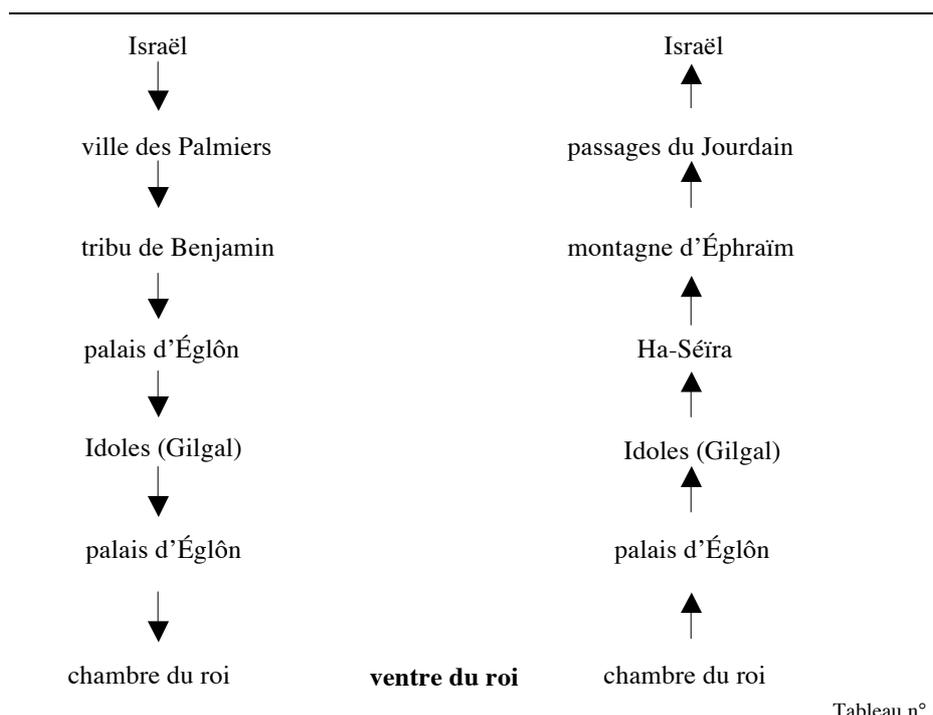


Tableau n° 8

Dans l'intrigue enchâssée, plusieurs mouvements du personnage Éhud sont repérables. Tout commence dans le territoire des fils d'Israël (probablement la tribu de Benjamin) et s'achève sur le même territoire à Ha-Séira, dont le lecteur ne sait pas exactement à quel camp il appartient²³⁰. L'espace ouvert alterne avec l'espace fermé.

En ce qui concerne les mouvements effectués, les actions d'Éhud sont elles aussi disposées concentriquement, ayant comme centre ou point convergeant la chambre intime du roi, le lieu du meurtre. Le tableau suivant montre comment le personnage Éhud est présent à la fois dans la géographie et dans l'économie du récit :

²³⁰ Pour clarifier ce point, Jg 3, 27 LXX^B présente un plus, expliquant qu'Éhud est passé dans le pays d'Israël (ήνικά ήλθεν Αωδ εις γην Ισραηλ). La LXX^A et L (ήνικά ήλθεν) s'accordent avec le TM.

Premier voyage	Deuxième voyage
→ Éhud remet le tribut (v. 17a)	→ Éhud entre dans le palais du roi Églôn (v. 19)
	→ Éhud entre dans la chambre du roi (v. 20a-b)
	→ la dague entre dans le ventre (v. 21c-22a-c)
	← Éhud ferme les portes et sort (v. 23b-c)
	← Éhud sort du palais d'Églôn (v. 23a)
← Éhud arrive aux Idoles (v. 19a-b)	← Éhud passe les Idoles, vers Ha-Séira (v. 26)

Tableau n° 9

Le point de tension le plus important du parcours du héros se situe dans le palais d'Églôn. En apportant le tribut, Éhud découvre probablement le palais d'Églôn. De là, il semble retourner dans le territoire israélite. On recense ensuite deux encadrements.

Le premier se passe au niveau du palais d'Églôn, plus exactement dans la chambre haute du roi. Cette focalisation enregistre au v. 19a (כֶּפֶר) une première entrée d'Éhud dans un espace intérieur non précisé et, au v. 20a (כָּבֵד), une deuxième, avant qu'il sorte du palais au v. 23a (יָצֵא) et du territoire contrôlé par les Moabites au v. 26c (וַיִּפְּלוּ מִן הַשָּׂעִירֵי רִתְהָ).

Le deuxième encadrement se produit au niveau de la réalisation du meurtre (vv. 21-22), ce qui permet une fine observation de l'action la plus importante d'Éhud. Ainsi, tout en étant placée dans la chambre haute d'Églôn, la caméra se concentre d'abord sur le personnage Éhud et sur ses actions et ensuite sur le corps de la victime. Églôn se lève de son trône et le lecteur voit les mouvements d'Éhud qui tend sa main gauche, prend la dague de sa hanche droite, l'enfonce dans le ventre d'Églôn et ne la ressort pas.

Il est possible d'identifier un parallélisme entre les mouvements d'Éhud et ceux des serviteurs. En ce sens, O'Connell²³¹ propose une structure concentrique des occurrences des verbes נָצַח et נָצַח qui se répondent par paires :

²³¹ O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 94, note 58.

wys'w Moabite courtiers (3:19b)
 b' Ehud (3:20a)
 wyb' ... wysgr ... b'd Ehud's dagger-hilt (3:22a)
 wys' Eglon's excrement (3:22b)
 wys' ... wysgr ... b'd Ehud (3:23a)
 wys' Ehud (3:24a)
 b'w Moabite courtiers (3:24a)

Tableau n° 10

Ainsi, la manière dont le narrateur structure le récit du point de vue du mouvement est remarquable et en aucun cas elle n'est un simple accident. Elle dénote tout le génie du narrateur.

En résumé, l'épisode narratif d'Éhud est encadré par l'entrée glorieuse des Moabites en Israël à cause du péché des Israélites et leur essai de sortie, humiliant et fatal grâce à l'intervention divine. Le cadre de l'histoire racontée peut être comparé à celui d'un film : d'un cadre temporel et géographique général (les fils d'Israël devant l'attaque d'une coalition païenne après la mort du sauveur-juge Othniel) on passe à un plan moyen (l'émergence d'un sauveur qui porte le tribut au maître) et ensuite à un gros plan (Éhud tue le roi et s'échappe du palais). Il finit symétriquement avec un plan moyen (Éhud à la tête d'une armée israélite reconquiert le pays à la tête des hommes d'Israël) puis par un plan d'ensemble (Moab est humilié et Israël retrouve la paix).

1.3.c Analyse des personnages et de la dynamique narrative

Ce qui est intéressant dans cet épisode narratif, c'est que l'histoire d'un héros d'Israël qui libère son peuple de la domination étrangère peut être imaginée sans le récit de l'exploit individuel et inversement. Toutefois, le sens et les effets produits sur le lecteur par la combinaison de ces deux intrigues réclament une analyse globale, qui prend en compte le récit unifié. Intimement et structurellement, le narrateur les a rendus solidaires, de sorte qu'ensuite, elles paraissent inséparables, raison pour laquelle je compte analyser le jeu des personnages dans l'ensemble du récit.

À part cette particularité au niveau de l'intrigue, ce récit est structuré et organisé en fonction des six éléments du schéma-cadre. Si d'une part, la présence de ces éléments restreint partiellement l'originalité de l'histoire, d'autre part, cette « faiblesse » est aussi une force, parce que la libération

d'Éhud est réalisée au moyen d'une surprenante action basée sur la ruse et émaillée de situations ironiques, ce qui entretient l'intérêt du lecteur et le fait participer à l'histoire racontée.

Cela dit, dans les pages suivantes, je m'attarderai sur le jeu des personnages et l'interférence de leurs actions, en prêtant une grande attention aux effets de lecture que le narrateur cherche à provoquer. Pour faciliter l'analyse et pour une approche optimale, je diviserai le récit en unités²³², tout en rappelant où elles se situent dans chaque intrigue, là où cela s'avérera utile.

Les deux premières unités correspondent à l'exposition de l'intrigue englobante et établissent le cadre narratif.

La *première unité narrative* (vv. 11b-12a) est constituée par les deux premiers éléments du schéma-cadre : la mention de la mort d'Otniel (v. 11b) et le mal²³³ qu'Israël fait aux yeux de YHWH (v. 12a, répété en 12c)²³⁴. La mort du sauveur-juge Otniel laisse un vide de nature religieuse, du moins à en juger d'après ses conséquences. La mention d'Otniel sert à souligner les suites néfastes que peut avoir la mort d'un juge. Indirectement, le narrateur suggère au lecteur qu'Israël va souffrir du mal qu'il commet : le lecteur avisé doit donc s'attendre à une nouvelle histoire de libération.

Trois personnages apparaissent dans cette unité : Otniel, Israël et Dieu, mais seul Israël est un protagoniste.

La *deuxième unité narrative* (vv. 12b-14) relate la façon dont les fils d'Israël sont punis. Ainsi, Dieu les livre au roi de Moab, Églôn (v. 12b) qu'il rend plus fort. C'est donc à YHWH que celui-ci doit sa puissance. Le narrateur ajoute que ce roi s'allie²³⁵ à deux autres ennemis d'Israël, les fils d'Ammon et les fils d'Amaleq, avec lesquels il frappe Israël et s'empare²³⁶ de la ville des Palmiers. Si l'on considère que la ville des Palmiers n'est autre que Jéricho, alors le sarcasme du narrateur est à son comble. En Jos 6, 20.24.26, les murs de cette ville tombent et elle est détruite. Du coup, le lecteur peut se demander

²³² Par « unité », j'entends une ou plusieurs actions, délimitées parfois par des marqueurs linguistiques ou par des changements de temps ou d'espace.

²³³ En Jg 3, 6-7, le mal aux yeux de YHWH représente les mariages mixtes et l'idolâtrie (les Baals et les Ashéras). Ici, rien n'est dit de la nature de ce péché.

²³⁴ Le narrateur mentionne à deux reprises le péché d'Israël, comme s'il voulait y insister.

²³⁵ Le narrateur ne détaille ni les négociations entre Églôn et ses alliés ni la manière dont ils arrivent concrètement à mettre la main sur la ville des Palmiers.

²³⁶ Le pluriel וַיִּירָשׁוּ de Jg 3, 13d est confirmé par le Tg, tandis que la LXX et la Vg présentent un singulier.

ce qu'Églôn conquiert. L'alliance de Moab avec Amaleq et Ammon est complètement inutile, ce qui souligne tout simplement que tout est sous le contrôle de Dieu, puisqu'il est question de la punition divine.

La conséquence la plus néfaste de l'attaque d'Églôn est l'asservissement des fils d'Israël pendant dix-huit ans²³⁷. Malgré la coalition mise sur pied par Églôn, ils ne réussissent à prendre possession que d'une seule ville, tout en se rendant maîtres des Israélites. Ainsi, leur pouvoir est local et ne s'étend pas sur l'ensemble du territoire d'Israël, dont ils ne contrôlent qu'une partie.

La punition divine consiste donc dans la perte de l'autonomie politique au profit d'un roi étranger, dans le sens qu'il leur reste une certaine liberté de mouvement (plus loin dans le récit, Éhud sera en sécurité une fois qu'il aura dépassé les Idoles et sera arrivé à Ha-Séira – v. 26).

Dans cette unité, un nouveau personnage²³⁸ fait son entrée. Il est présenté par son nom et son titre : Églôn, roi de Moab²³⁹. Aucune présentation physique ou personnelle de ce roi n'est donnée, mais son nom pourrait être traduit par « veau »²⁴⁰. Les seules informations sur lui sont qu'il est fortifié par Dieu dans

²³⁷ Le lecteur avisé remarque un fort allongement du temps de souffrance, un peu plus du double de la période qui a précédé l'intervention d'Otniel (huit ans – Jg 3, 8).

²³⁸ Je ne m'arrête pas sur les fils d'Ammon et les fils d'Amaleq parce qu'ils ne sont que des figurants. D'ailleurs, à cause de leur mention unique dans le récit, plusieurs chercheurs pensent qu'il s'agit d'un ajout éditorial (cf. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 91 ; BURNEY, *The Book of Judges*, p. 68 ; C.A. SIMPSON, *Composition of the Book of Judges*, Oxford, Basil Blackwell, 1957, p. 9). Je pense pourtant que leur présence sert à souligner l'importance de la force qui soumet Israël suite à l'implication divine dans la punition. Parallèlement à la répétition du péché, la punition augmente elle aussi en puissance par rapport au récit précédent.

²³⁹ Églôn est nommé par le narrateur à trois reprises « roi de Moab » (vv. 14.15 et 17). Ce titre n'est autre que le point de vue des Israélites qui voient en Églôn le roi qui les a asservis. SCHNEIDER, *Judges*, p. 51, note qu'il s'agit du deuxième souverain étranger mentionné dans le livre des Juges. Ceci est partiellement correct car, si on prend en compte Adoni-Bèzeq et Koushan-Rishéataïm (Jg 3, 8), il serait le troisième. Probablement, Adoni-Bèzeq n'est pas pris en compte parce qu'il n'est pas nommé avec le titre de roi. Toutefois, le narrateur affirme que soixante-dix rois ramassaient les restes sous sa table (Jg 1, 7). Donc, puisque ce personnage a des rois comme prisonniers, le lecteur peut en déduire que lui aussi peut l'être.

²⁴⁰ Cf. ALONSO SCHÖKEL, « Erzählkunst », p. 149-150 ; G.P. MILLER, « Verbal Feud in the Hebrew Bible: Judges 3:12-30 and 19-21 », dans *JNES* 55 (1996), p. 114 ; STERNBERG, *Poetics*, p. 333 ; AMIT, « The Story of Ehud », p. 110 ; BOLING, *Judges*, p. 85 ; SOGGIN, *Judges*, p. 49 ; G.S. OGDEN, « The Special Features of a Story: A Study of Judges 3:12-30 », dans *BT* 42 (1991), p. 409, traduit « petit veau » ou « grosse vache ». STONE, « Eglon's Belly », p. 655-656, pense plutôt que le mot Églôn est un nom propre « Bullock Man » (« l'homme taureau ») ; en ce sens aussi, H.-D. NEEF, « Eglon als „Kälbermann“? Exegetische Beobachtungen zu

le cadre de la punition d'Israël et qu'il met en place une coalition. Rien n'est dit qu'Églôn sait qu'il fait partie d'un plan qui le dépasse et qu'il n'est que l'instrument du Dieu d'Israël qui veut châtier les fils d'Israël. Le lecteur comprend alors que la coalition d'Églôn n'est pas la cause de la victoire obtenue, mais bien Dieu. La période de servitude n'est pas à mettre au mérite d'Églôn ; elle est la suite directe de l'action divine.

Le temps d'asservissement témoigne de l'éloignement des fils d'Israël par rapport à YHWH. Dans l'épisode d'Otniel, ils n'ont eu besoin que de huit ans avant de réagir et de renouer leur relation avec Dieu. Ici, cela prend plus de temps. Indirectement, le narrateur signale que cette génération est plus lente à réagir pour son bien, à revenir à Dieu en criant vers lui²⁴¹.

Dans la *troisième unité narrative* (v. 15a-c), deux éléments du schéma-cadre sont introduits l'un après l'autre : le cri des fils d'Israël et la réaction de YHWH. Cela laisse entendre que YHWH est prêt à intervenir pour le bien d'Israël seulement si celui-ci se tourne vers lui par un cri (v. 15a). C'est peut-être une des raisons pour laquelle le narrateur développe cette histoire de libération. En effet, l'implication ou mieux l'explicitation de l'implication de Dieu dans cette affaire dépasse de loin ce que le récit d'Otniel en fait voir. De cette manière, l'exploit d'Éhud puis sa victoire sur les Moabites permettent à cette nouvelle génération en Israël de constater comment YHWH l'aide quand elle crie vers lui.

Jdc 3:12-30 », dans VT 59 (2009), p. 284-294, qui parle de « Kälbermann » (« l'homme veau »). Déjà, dès ce moment de la narration, le titre attribué à ce roi, « veau, roi de Moab », peut revêtir un aspect sarcastique par rapport au personnage qui devient puissant grâce à l'appui de Dieu ou qui est « engraisé » par Dieu, qui le prépare – avoir la bonne taille et poids – avant d'être « égorgé » (aussi AMIT, *The Book of Judges*, p. 184, qui parle d'associations culturelles, comme « the cult of the calfs » ou « a burnt offering », que le nom du roi peut susciter ; BRETTLER, *The Book of Judges*, p. 30-31, selon qui « the name Eglon is symbolic, and highlights its sacrificial overtones » ; WÉNIN, « Le “point de vue raconté” », p. 17-18 ; LINDARS, *Judges 1-5*, p. 137-138). Par contre, pour MARAIS, *Representation*, p. 94-95, il n'est pas question dans ce récit d'une vision tragique ou morale. C'est pourquoi il réfute l'idée d'un sacrifice symbolique d'Églôn.

²⁴¹ Pendant la génération de Jephté, Dieu semble ne plus vouloir sauver le peuple après le cri. Et quand il sauve, il intervient seulement après la conversion d'Israël et parce qu'il ne peut plus supporter la souffrance de son peuple (Jg 10, 16). Dans le récit de Samson, le peuple ne crie plus, ce qui se traduit plus loin dans la narration par une activité incomplète du juge Samson. L'intervention de Dieu n'est pas rapide et effective, comme auparavant, d'une part parce que le cri est absent et, d'autre part, parce que même le sauveur ne semble pas être à la hauteur de sa mission.

La troisième action divine directe dans ce récit est la réaction de Dieu face au cri, réaction concrétisée par l'envoi d'un sauveur (v. 15b). Ce qui semble provoquer la réaction de Dieu n'est pas la durée de la servitude, mais le cri, comme si le fait de souffrir ne suffit pas pour qu'il intervienne. C'est le moment du schéma-cadre le plus développé dans le récit, développement qui se déploie dans l'intrigue enchâssée et prend fin avec le dénouement de l'intrigue englobante.

Cette unité est entièrement centrée sur le personnage d'Éhud : on donne des détails sur son origine (אֶהוּד בֶּן-גֵּרָא בֶּן-תְּיַמִּינִי) et une description physique (אִישׁ אֲטָר יְדֵי-יְמִינֹו). Il est le fils d'un dénommé Gera, « fils de la (main) droite » et fait partie très probablement de la tribu de Benjamin, même si l'expression utilisée ici est spéciale : בֶּן-תְּיַמִּינִי. La particularité textuelle de cette expression ne réside pas en elle-même mais dans le fait qu'elle est suivie par une autre, inhabituelle : אִישׁ אֲטָר יְדֵי-יְמִינֹו. Littéralement, Éhud est le fils « de la droite », mais « empêché de la main droite ». Si cette construction n'est pas un hasard, alors l'histoire s'annonce très intéressante, ce qui fait que le lecteur s'interroge sur le but de cette présentation sinon singulière, du moins apparemment sarcastique, dès le début du récit. Le narrateur semble verser dans l'humour et se moquer du handicap d'Éhud en l'opposant par un jeu de mots à son origine tribale.

Puisque seul le dénouement permettra au lecteur de saisir pleinement le sens de ce handicap, ici il ne fait qu'intriguer le lecteur, activant la fonction thymique du suspense. Cette précision permet aussi de situer géographiquement Éhud dans le cadre du territoire des fils d'Israël, sans qu'il y ait le moindre indice permettant de préciser que le personnage se trouve effectivement dans cet espace.

La présence d'un tel personnage, présenté d'emblée comme sauveur, réclame quelques éclaircissements. D'abord, un fin lecteur se rappelle que Dieu a choisi Moïse, qui s'exprimait difficilement (Ex 4, 10), pour parler en son nom à l'homme le plus puissant d'Égypte, ce qui se comprend mal selon la logique humaine. De même, le sauveur-juge Gédéon n'a rien de spécial quand il est appelé, endossant lui aussi un handicap qui relève plutôt du domaine militaire, puisque son clan est le moins important en Israël et que lui-

même est le plus petit dans la famille de son père (Jg 6, 15)²⁴². Un autre juge, Jephté, n'est qu'un bâtard chassé par sa famille et associé à des hommes de rien (Jg 11, 2-3). Ces quelques exemples montrent que, pour Dieu, la valeur d'un homme ne tient pas à sa famille ou à sa force physique ou à autre chose du même genre. Dieu travaille suivant une autre logique, paradoxale aux yeux des hommes. Il choisit des hommes d'origines douteuses, présentant différentes faiblesses et il les fortifie pour les envoyer à la rescousse d'autres hommes.

Dans ce récit, YHWH choisit un homme présentant une faiblesse physique, dans un contexte où les fils d'Israël présentent eux aussi un défaut, mais de nature spirituelle. Éhud est en quelque sorte la réplique de l'état spirituel des fils d'Israël par rapport à Dieu.

D'un point de vue narratif, la particularité physique d'Éhud crée de l'étonnement et le lecteur se demande comment le sauveur va procéder. Éhud est suscité par Dieu, ce qui, par rapport au récit de l'exploit d'Éhud, change complètement les paramètres de lecture. Toute l'aventure d'Éhud peut être mise en lien avec le schéma-cadre de Jg 2. C'est uniquement grâce à cette connexion que le lecteur comprend qu'il s'agit d'une mission dans le cadre de l'Alliance entre Israël et Dieu. Dès lors, toute action future d'Éhud sera à envisager à partir de cette mission.

Mais le récit ne mentionne pas une éventuelle descente de l'Esprit de YHWH sur Éhud comme c'est le cas pour Othniel, Gédéon, Jephté et Samson²⁴³. De même, Éhud n'est pas appelé juge. Néanmoins, Jg 2, 16 précise que, suite au cri, YHWH suscita des juges et ceux-ci les délivrèrent de la main de ceux qui les pillaient (וַיִּקְרָא יְהוָה שְׁפָטִים וַיִּזְשִׁיעוּם כְּמִדְ שָׁטָנָם). La forme verbale est la même qu'en Jg 3, 15b, ce qui montre clairement qu'Éhud est bien présenté

²⁴² AMIT, *The Book of Judges*, p. 254 (aussi BUTLER, *The Book of Judges*, p. 203), souligne que cette indication évoque le fait qu'il n'est pas encore apte pour aller combattre (voir 1 S 17, 13-15).

²⁴³ Othniel est d'abord suscité (3, 9) en réponse au cri du peuple et ensuite l'Esprit de YHWH vient sur lui (3, 10) avant son départ en guerre. Gédéon est suscité directement par Dieu qui lui parle (6, 14) et avant le combat il est revêtu de l'Esprit (6, 34). De Jephté, le narrateur affirme que l'Esprit de YHWH « fut sur » lui (11, 29). Quant à Samson, suscité de manière particulière, dès le sein de sa mère (13, 5.24), il reçoit de manière répétée l'Esprit de YHWH, une fois à l'âge adulte (13, 25 ; 14, 19 ; 15, 14) (voir aussi CHISHOLM, « Ehud », p. 278-279).

comme sauveur (מִשְׁפָּטִים)²⁴⁴, même s'il n'est pas appelé « juge » et si l'Esprit de Dieu ne descend pas sur lui. D'ailleurs, Jg 2 ne dit pas que l'Esprit doit descendre sur un juge pour qu'il sauve.

Son intérêt éveillé, le lecteur attend la suite de l'histoire, pour voir comment cet Éhud, fils de la (main) droite mais incapable d'utiliser sa main droite, sur qui l'Esprit n'est pas descendu et qui ne porte pas le titre de juge, arrivera à sauver Israël.

La *quatrième unité* (v. 15d) contient l'information selon laquelle les fils d'Israël vont envoyer un tribut au roi Églôn. Cela témoigne de l'infériorité d'Israël vis-à-vis d'un peuple dont le lecteur avisé sait qu'il s'agit d'un de leurs ennemis traditionnels.

Par hasard ou non, Éhud, fils de Géra, de la tribu de Benjamin, est choisi par les fils d'Israël pour porter de sa main ce tribut. Mais, comment se fait-il que les fils d'Israël choisissent justement Éhud pour cette tâche, apparemment importante, après qu'il a été suscité comme sauveur ? Ou, peut-être, en optant pour Éhud, les Israélites réalisent-ils un choix stratégique, participant ainsi, par leur choix, à l'aventure de leur libération²⁴⁵ ?

Éhud n'est qu'un simple membre de la tribu de Benjamin et, en plus, il est « empêché de la main droite »²⁴⁶. On pourrait supposer que ce Benjaminite est un membre peu important de son clan et que les fils d'Israël peuvent donc

²⁴⁴ La forme מִשְׁפָּטִים est utilisée seulement pour les sauveurs-juges Othniel et Éhud (voir aussi CHISHOLM, « Ehud », p. 279, note 19).

²⁴⁵ Pour D. JOBLING, « Right-brained Story of Left-handed Man: An Antiphon to Yairah Amit », dans J.C. EXUM (éd.), *Signs and Wonders: Biblical Texts in Literary Focus* (SBL.SS, 18), Atlanta (GA), Scholars Press, 1989, p. 126, il est question d'un cas de « multiple causality » dans le sens que, à part les initiatives d'Éhud et de YHWH, une sorte d'initiative des fils d'Israël est à déceler ici. – Cet avis n'est pas crédible comme le montre la suite du récit. D'abord, après la remise du tribut, la délégation israélite et Éhud semblent rentrer chez eux (vv. 17-18). Aucune réaction n'est relatée dans le chef des accompagnateurs d'Éhud pour s'interroger sur la stratégie à employer. D'ailleurs, quand Éhud retourne de chez Églôn les membres de la délégation ne réagissent aucunement. Ensuite, après l'action réussie d'Éhud, il faut qu'il sonne du cor (v. 27) pour que les Israélites le rejoignent et il doit les motiver en disant que « YHWH a donné vos ennemis, Moab, dans votre main » (v. 28). Donc, il n'est pas possible de parler d'une éventuelle stratégie mise en place d'un commun accord auparavant.

²⁴⁶ Selon SASSON, « The Case of Eglon's Murder », p. 574, Éhud est effectivement quelqu'un d'important en Israël, raison pour laquelle ils lui confient la mission. C'est pour cela aussi que, plus tard, au v. 27, dès qu'il sonne du שֹׁפָר, les fils d'Israël le rejoignent. Cependant, aucun élément du récit ne vient corroborer cette thèse car le narrateur, sur ce point, est entièrement muet, laissant ici un premier blanc (*gap*) dans le récit.

se permettre de le perdre au cas où les choses tourneraient mal, ou encore imaginer qu'ils envoient quelqu'un d'inoffensif pour rassurer les Moabites quant aux intentions pacifiques du groupe des porteurs. Ce qu'on peut affirmer avec exactitude à partir des données du récit, c'est que le choix d'Éhud pour porter le tribut coïncide avec son élection comme sauveur. Mais si Éhud est suscité par Dieu pour être le sauveur du peuple, Israël n'en a pas connaissance et la coïncidence de ces deux actions laisse croire à un pur hasard.

En fait, le récit compte plusieurs « heureux » hasards ou « heureuses coïncidences » qui font que l'aventure d'Éhud est construite sur un tel concours de circonstances inattendues et inexplicables, que l'histoire en devient peu crédible. L'enchaînement est tel qu'on peut difficilement attribuer au hasard la réussite et la mise en place de conditions propices pour un tel succès. Et, comme on dit que c'est YHWH qui sauve indirectement, il semble que cela soit sa façon d'agir. En même temps, c'est le but du narrateur que de suggérer que Dieu est à l'œuvre pour faire réussir Éhud.

Dans ce cas-ci, il s'agit de la première heureuse coïncidence²⁴⁷ de ce récit. Ainsi, d'un côté, les Israélites font preuve de prudence et de stratégie en envoyant le tribut par un handicapé pour éviter d'éveiller les soupçons inutiles et de mettre en danger la délégation et, de l'autre, cela sert la stratégie de Dieu qui travaille à la libération de son peuple en intégrant dans son plan un moment de la vie des fils d'Israël. C'est une heureuse coïncidence que le lecteur peut interpréter comme un signe de ce que Dieu est à l'œuvre dans les coulisses de l'action humaine.

Cette unité ouvre l'action par la présentation de deux individus (Éhud / Églôn) et de deux collectivités (Israël / Moab) et pousse le lecteur à s'interroger : si le sauveur est un infirme et qu'il joue pour l'instant le rôle de commissionnaire, alors quand et comment la libération se concrétisera-t-elle ? Cette question crée une attente concernant la mission inattendue que cet Israélite reçoit ; la caractérisation des personnages d'Éhud et d'Églôn, voire la signification de leurs noms, renforce cette attente.

Le narrateur montre ensuite Éhud, bien qu'incapable d'utiliser sa main droite, en train de se faire pour lui une épée. C'est la *cinquième unité narrative* (v. 16) qui contient une description et un secret. Elle est temporellement située entre la mission confiée par les Israélites de porter le tribut et la réalisation de

²⁴⁷ Voir aussi AMIT, *The Book of Judges*, p. 172 ; ASSIS, « Man, Woman and God », p. 117.

cette mission, ce qui permet au lecteur de commencer à « goûter » cette histoire.

Une seule et unique chose retient l'attention du lecteur : une dague. Trois informations sont fournies à son propos : elle est à double tranchant, longue d'un gomed et Éhud la cache sur lui à un endroit insolite par rapport aux habitudes mais adapté à son handicap. La caractéristique d'être à double tranchant (littéralement « à deux bouches ») souligne la potentialité de son efficacité. Selon Joshua Berman, cette expression contribue à l'effet dramatique du v. 16 car, avec la description détaillée de la dague, l'auteur augmente le suspense en fournissant les informations au compte-goutte²⁴⁸. La deuxième information concerne la taille de cet objet. Même s'il est difficile de dire exactement ce que signifie le mot « gomed »²⁴⁹, une chose est certaine : cet objet est d'une taille adéquate pour que les gardes ne suspectent rien sur Éhud et pour qu'elle reste létale²⁵⁰. La troisième information concerne ce qu'Éhud fait avec la dague : il la cache sous son vêtement sur sa hanche droite.

Comme la dague n'est pas utilisée tout de suite, le lecteur peut penser qu'elle est destinée soit à tuer soit à se défendre. Il se voit ainsi impliqué dans l'acte de lecture en formulant des hypothèses. À ce stade, en effet, aucun élément du récit ne permet d'entrevoir la raison pour laquelle Éhud se fabrique la dague car, d'une part, il la dissimule de façon inhabituelle et, d'autre part, que peut-il bien faire avec une si petite dague contre un roi ?

²⁴⁸ « In describing the detail of the sword in this singular fashion, the author gains the rhetorical advantage of being able to supply the information bit by bit, thus heightening the suspense » (J. BERMAN, « The 'sword of mouths' [Jud. III 16; Ps. CXLIX 6; Prov. V 4]: A Metaphor and its Ancient Near Eastern Context », dans *VT* 52 [2002], p. 301).

²⁴⁹ La majorité des manuscrits de la LXX proposent *σπιθαμῆς* « un empan » (19,05 cm) tandis que le Tg opte pour une coudée (*אֶרְבָּע אַמּוֹת*). V traduit par « palmum » et la Vg par « longitudinis palmae manus » (aussi Aquila et Symmachus « γρόνθου παλαιστιαίου »). Josèphe ne le reprend pas en parlant tout simplement de petite épée « ξιφίδιον » (C. BEGG, *Judean Antiquities Books 5-7* [Flavius Josephus. Translation and Commentary], vol. 4, Leiden – Boston, Brill, 2005, p. 45, note 489). Les commentateurs modernes évaluent la taille de l'arme d'Éhud à 21 cm (T.A.G. HARTMAN, « *רֶמֶס* in Richter 3,16 oder die Pygmäen im Dschungel der Längenmaße », dans *ZAH* 13 [2000], p. 192), à 30, 48 cm (12 pouces) (BUTLER, *Judges*, p. 54 ; ANDERSSON, *The Book and Its Narratives*, p. 36 ; AMIT, « Judges », p. 515), à 33, 02 cm (13 pouces) (MOORE, *Judges*, p. 93-94 ; BURNEY, *Judges*, p. 70 ; LINDARS, *Judges 1-5*, p. 142 ; ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 48, note 2 [30 cm], ou à 45, 72 cm (18 pouces) (MATTHEWS, *Judges*, p. 60).

²⁵⁰ Cf. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 57.

Le fait que le texte n'est pas explicite concernant le « destinataire » de cette arme crée une autre ambiguïté. Ainsi, la phrase $\text{לֹא אֶהְיֶה לְךָ} \text{ (v. 16a)}$ est déconcertante car le pronom peut faire référence à Éhud ou à Églôn²⁵¹. D'un point de vue grammatical, le suffixe de 3^e personne masculin singulier (לְךָ) peut en effet se rapporter tant à Éhud, qui est le sujet du verbe (אֶהְיֶה), qu'à Églôn, le dernier personnage nommé (v. 15d). Cette double possibilité suggère une première clef de lecture : quel qu'en soit le sens exact, il reste bizarre mais aussi instructif d'apprendre qu'Éhud s'est fabriqué une arme pour lui ou contre Églôn. Cette question éveille l'attention du lecteur, tout en lui laissant l'occasion de se prononcer en faveur de l'une ou de l'autre possibilité.

Ainsi, le fait que la dague est courte (donc facile à dissimuler et à manipuler), à deux bouches (donc très efficace) et cachée (donc préparée pour une action par surprise) indique au lecteur que l'action risque de devenir intéressante. La description d'Éhud et des spécificités de la dague marquent deux pauses dans la fluidité narrative, mais si le narrateur procède de cette manière, c'est pour préparer le lecteur à ce qui suit car, pour le moment, le rôle des pauses n'est pas complètement clair²⁵². Le lecteur est gagné et son intérêt est rapidement acquis car au lieu de faire les préparatifs nécessaires pour payer le tribut²⁵³ Éhud se fabrique une épée courte qu'il cache sous son vêtement.

Le narrateur avance pas à pas, par une description sobre qui accroît l'effet dramatique du passage.

Dans l'*unité narrative* suivante, la *sixième* (v. 17), le lecteur assiste à une première rencontre directe entre Éhud et Églôn. L'action est reprise après la « parenthèse » de la dague, au moment où Éhud réalise sa mission. Maintenant, le narrateur se concentre sur le moment même de la remise du tribut au roi de Moab. En même temps, le décor de l'action a changé car le lecteur sait qu'Éhud se trouve à présent dans le territoire contrôlé par le roi moabite, même s'il ne dispose d'aucune indication sur l'endroit précis où s'effectue la remise du tribut.

²⁵¹ Point souligné par WÉNIN, « Le “point de vue raconté” », p. 17, qui pense identifier ici le point de vue d'Éhud qui prépare sa dague en prévision de la future rencontre avec le roi.

²⁵² Cf. OGDEN, « The Special Features », p. 409.

²⁵³ Cf. BERMAN, « The ‘Sword of Mouths’ », p. 301.

Dans cette brève scène, Éhud et Églôn sont les seuls personnages mentionnés, sans que l'on puisse exclure la présence d'autres participants. D'ailleurs, les vv. 18-19 ne tarderont pas à montrer que tant Éhud qu'Églôn sont entourés par d'autres personnages. Cette situation est recherchée par le narrateur qui, en les « isolant », veut mettre en évidence le point de vue d'Éhud et l'unique élément important à ses yeux dans cette rencontre, la taille exagérée du roi. Ainsi, à travers le point de vue raconté d'Éhud²⁵⁴, le lecteur découvre les choses comme Éhud les voit : en approchant le roi ennemi le sauveur apprend, et avec lui le lecteur, que ce roi est extrêmement gras²⁵⁵.

La mention de l'embonpoint exceptionnel d'Églôn n'est pas du tout anodine. Le narrateur travaille sur deux niveaux : l'un est explicatif, dans le sens où il sert à aider le lecteur à comprendre ce qu'Éhud voit comme important ; l'autre est stratégique, car il concourt à l'augmentation du suspense : si le lecteur soupçonne Éhud de vouloir tuer le roi, il se demande s'il est possible que cette action réussisse étant donné que la dague d'Éhud n'est pas très longue pour un homme extrêmement gras²⁵⁶. En ce sens, le

²⁵⁴ Cf. WÉNIN, « Le “point de vue raconté” », p. 18.

²⁵⁵ C'est le seul roi du livre des Juges qui est décrit physiquement. L'embonpoint du roi est mentionné après l'attaque sur les fils d'Israël et après les dix-huit ans de servitude infligée au peuple conquis. Églôn est-il devenu gras suite à cette conquête, la servitude et la souffrance d'un peuple se traduisant pour ce roi par un engraissement exceptionnel ? CHISHOLM, « Ehad », p. 280, note 21, opte plutôt pour le sens de « robust, imposing warrior » ; aussi STONE, « Eglon's Belly », p. 650-654 ; J.K. AITKEN, « Fat Eglon », dans G. KHAN et D. LIPTON (éds.), *Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon* (VTS, 149), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 145-152, n'accepte pas le sens de « gras », en affirmant que la réponse doit être cherchée du côté de la LXX. C'est pourquoi il conclut qu'Églôn est un bel homme (« handsome »).

²⁵⁶ Le fait que, ensuite, Éhud fait lever Églôn avant de lui planter le poignard dans le ventre semble indiquer que, si Églôn était resté assis, Éhud n'aurait pas pu atteindre les parties vitales à cause de la graisse et de la position du roi. Donc, c'est peut-être pour ces deux raisons qu'Éhud n'agit pas lors de la remise du tribut. AMIT, *The Book of Judges*, p. 183, suggère qu'Éhud est au courant du poids exceptionnel du roi et se demande s'il a pris cela en considération. En effet, selon elle, le transport du tribut n'est qu'une étape préliminaire, une opportunité pour Éhud de gagner la confiance d'Églôn et de ses hommes en montrant une soumission totale. – Toutefois, il me semble que rien ne permet d'affirmer qu'il connaît le palais ou qu'il a déjà vu le roi. Tout en étant d'accord avec les arguments avancés par Amit pour ce qui est des résultats positifs pour Éhud de sa future stratégie et des rapports avec l'ennemi, la logique de ses actions va plutôt en sens contraire. Ainsi, s'il connaît la corpulence d'Églôn, pourquoi prépare-t-il une dague de si petite taille ? De plus, quand il sera seul avec le roi, pourquoi lui annoncer qu'il a une parole de Dieu pour lui au lieu de dire autre chose ou de passer directement à l'acte ?

narrateur incite le lecteur à suivre le déroulement de l'histoire avec un surcroît de suspense après avoir fourni cette nouvelle information.

À ce point, le lecteur détient trois informations qu'il peut juger bizarres, voire comiques. Meir Sternberg souligne très bien que la dague sous-dimensionnée est en contraste avec l'embonpoint d'Églôn. Le fait que la dague soit « à deux bouches » concorde avec le fait que pour être si gras, il faut plus d'une bouche²⁵⁷. Enfin, le sauveur est décrit de façon inhabituelle, comme un « handicapé de la main droite », tout en étant le « fils de la (main) droite ». Et ce personnage présentant un handicap fera, au v. 18, la rencontre d'un roi extrêmement gras, dont le nom peut avoir le sens de « veau ». Sternberg pense que ces épithètes et le jeu qu'elles suscitent façonnent les attentes du lecteur pour ce qui est de leur pertinence et de leur cohérence au niveau de l'intrigue²⁵⁸.

La *septième unité narrative* (v. 18) est introduite par une rupture syntaxique (וְהָיָה). Du point de vue temporel, elle continue l'unité précédente mais change radicalement de décor. Dans les vv. 17-18, le mot וְהָיָה est employé plusieurs fois et l'action tourne autour de lui. Ainsi, Éhud est envoyé par les fils d'Israël pour porter dans sa main un tribut (v. 15d), ce qu'il fait ; des fils d'Israël accompagnent Éhud et le tribut jusqu'à Églôn ; Éhud remet concrètement le tribut à Églôn qui le reçoit officiellement.

Une fois le tribut remis, la délégation israélite s'en retourne et Éhud avec elle. Le lecteur apprend ainsi qu'Éhud n'était pas seul. L'opération nécessitant plusieurs personnes, le tribut payé par les fils d'Israël doit être conséquent, ce qui montre indirectement l'important degré de soumission envers le roi de Moab.

Étant donné que rien ne s'est passé lors du premier contact entre Églôn et Éhud, le lecteur est un peu déçu. En repartant avec les hommes, Éhud contrarie les attentes et émousse le suspense créé antérieurement. Le lecteur se demande pourquoi Éhud n'a pas utilisé la dague quand il en a eu l'occasion. Comme le lecteur n'a pas beaucoup d'éléments, il voit cette remise de tribut, pour ce qui est de la délégation, comme l'accomplissement de sa mission, et en ce qui concerne Éhud, comme un bon moyen pour lui de repérer les lieux et

²⁵⁷ Cf. STERNBERG, *Poetics*, p. 332.

²⁵⁸ STERNBERG, *Poetics*, p. 332 (« it shape our expectations of their plot relevance and coherence »).

la victime potentielle. Mais, en le voyant partir, le lecteur s'interroge sur la façon dont il accomplira sa mission de sauveur.

Cela provoque chez le lecteur une « crise » d'intérêt pour ce qui est de l'attractivité narrative du récit. Après un début prometteur, l'action semble se terminer par cette rencontre tranquille et le retour de chacun. Néanmoins, la curiosité envahit le lecteur, qui s'interroge : à quoi bon avoir préparé et dissimulé une dague si l'on ne s'en sert pas ?

Cependant, par une nouvelle rupture syntaxique (אִתְּךָ), la dynamique narrative va basculer. C'est la *huitième unité narrative* (v. 19). Ici, l'attention du lecteur rebondit : sur le chemin de retour vers le territoire des fils d'Israël, Éhud décide de revenir sur ses pas. Son changement de plan a lieu aux Idoles, près de Gilgal. Dans un premier temps, le lieu où Éhud change de direction ne semble pas significatif et ne permet pas d'échafauder des hypothèses. Cette situation provoque une crise du suspense.

Pour le lecteur avisé, les « Idoles » ne sont pas un élément positif dans la relation entre Israël et Dieu. Par contre, Gilgal est le lieu où le peuple d'Israël campe pour la première fois lors de son entrée dans le pays de Canaan (Jos 4, 19-20). C'est là que Josué a érigé les douze pierres tirées du Jourdain en signe de mémorial pour les générations futures, afin qu'elles rappellent le miracle de YHWH (Jos 4, 21-24). Qu'Éhud décide de retourner vers Églôn à cet endroit précis n'est peut-être pas dû au hasard, d'autant plus que ce choix ne sera pas sans conséquences dans le récit. Toutefois, pour l'instant, les choses sont indéterminées, et il faut attendre d'autres informations pour pouvoir en dire davantage.

Si Éhud décide de retourner, il le fait seul. Il n'est donc plus en mission officielle. Le lecteur s'interroge sur ce qui peut bien le pousser à revenir à l'endroit de sa rencontre avec le roi.

Une fois arrivé chez Églôn, Éhud le rencontre sans difficulté, ce qui peut s'expliquer par le fait qu'il a gagné la confiance du roi en tant que chef de la délégation, la remise du tribut n'ayant donné lieu à aucun incident²⁵⁹. Il y a aussi son apparence physique qui laisse entendre qu'il est plutôt inoffensif. Ainsi, de la même façon qu'Éhud s'est rendu compte du poids exagéré du roi,

²⁵⁹ Selon KLEIN, *The Triumph of Irony*, p. 37, il gagne la confiance du roi parce qu'il lui donne un cadeau et pas un tribut ; aussi BROWN, « Judges », p. 166.

Églôn a perçu son défaut physique. Donc, si Éhud peut entrer sans problème, c'est parce qu'il n'est pas perçu comme un danger potentiel.

Suit une première parole d'Éhud (וַיֹּאמֶר דָּבָר-סֵתֶר לִי אֱלֹהֵי הַמָּלְכָה)²⁶⁰, à laquelle le roi réagit par un ordre adressé à ses hommes. Elle correspond à la première ironie²⁶¹ verbale de ce récit. Quand Éhud dit au roi qu'il a une parole secrète pour lui, trois niveaux de compréhension et de positionnement par rapport à ces paroles se mettent en place.

D'abord, Églôn, le roi, reçoit chez lui un représentant des fils d'Israël qu'il a déjà rencontré auparavant, qui vient de lui apporter le tribut. Geoffrey P. Miller explique la réaction du roi comme une réponse positive à une demande homosexuelle indirecte. Il justifie son avis en disant qu'il est peu probable qu'un roi soit d'accord de rencontrer un vassal sans ses gardes, sauf si le but de la rencontre est intime²⁶². Toutefois, nulle part dans le récit, Éhud

²⁶⁰ Au total, il prononce six mots (vv. 19d et 20d), en répétant deux fois trois d'entre eux (אֱלֹהֵי ; לִי ; דָּבָר ; וַיֹּאמֶר) (élément souligné aussi par E.S. CHRISTIANSON, « A Fistful of Shekels: Scrutinizing Ehud's Entertaining Violence [Judges 3:12-30] », dans *BI* 11 [2003], p. 64).

²⁶¹ Parfois, selon BAR-EFRAT, *Narrative Art*, p. 125, l'intrigue des récits bibliques est construite de telle manière qu'elle crée des situations ironiques. Une ironie dramatique dérive du fait que le personnage en sait moins que le lecteur ou fait sans le savoir des choses qui ne sont pas dans son intérêt, ou encore quand la suite des événements amène à des résultats contraires aux aspirations du personnage. Dans une ironie verbale, le personnage parle en toute innocence, tandis que le narrateur, qui est l'ultime responsable de la manière dont les personnages construisent leurs phrases, leur donne un second sens de saveur ironique. Pour J.-L. SKA, *Our Fathers Have Told Us. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SbB, 13), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990, p. 57, les différences au niveau de la connaissance sont souvent la source de l'ironie. Ainsi, elle peut être « la perception d'un contraste ou le contraste entre deux perceptions différentes ». Selon Wénin, l'ironie se déploie surtout au niveau de la communication entre le narrateur et le lecteur, et c'est vrai que, assez souvent, dans un récit de tromperie, le narrateur introduit de l'ironie qui frappe (souvent, mais pas toujours) le trompé (cette idée est illustrée dans son article « Le jeu de l'ironie dramatique dans les récits de ruse et de tromperies », dans A. PASQUIER, D. MARGUERAT et A. WÉNIN [éds.], *L'intrigue dans le récit biblique. Quatrième colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 mai-1^{er} juin 2008* [BETL, 237], Leuven – Paris – Walpole [MA], Peeters, 2010, p. 159-170).

²⁶² MILLER, « Verbal Feud », p. 115 et A. BRENNER, « Who's Afraid of Feminist Criticism? Who's Afraid of Biblical Humour? The Case of the Obtuse Foreign Ruler in the Hebrew Bible », dans *JSOT* 63 (1994), p. 45-47, soutiennent cet avis en partant de la description physique d'Églôn comme « un homme extrêmement gras ». Pour appuyer son idée, BRENNER, « Who's Afraid », p. 45, note 20 et p. 46, note 21, cite D. BOYARIN, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkley, University of California Press, 1993, p. 208, note 15, qui explique que, dans le monde classique, les hommes gras étaient vus comme des efféminés. – Toutefois, Boyarin lui-même s'appuie dans ses recherches sur la culture talmudique, comme le reconnaît aussi Brenner. Cette perspective introduit dans l'analyse des éléments étrangers au

ne demande au roi de le voir en secret et, comme le montre le v. 19f (וַיִּצְאֵהוּ מֵעֵלְיוֹ כָּל־הָעַמָּרִים עִלְיוֹ), Églôn n'est pas seul à ce moment-là. En fait, le handicap visible d'Éhud joue sans doute beaucoup dans la décision du roi d'accepter de le voir en privé. Au niveau d'Églôn, c'est l'annonce d'un secret qui détermine son choix, et pas une demande d'une rencontre intime.

De son côté, Éhud sait ce qu'il veut dire et ce qu'il va faire ensuite. Son message est clair, mais aussi crypté. En même temps, l'usage qu'il fait de la formule de politesse « ô roi », montre qu'il est conscient de l'effet que ses paroles peuvent produire sur Églôn. Son but final est de tromper. Cette conclusion est évidente après coup ; au v. 19, toutefois, l'Israélite ruse et ses motivations réelles ne seront perceptibles qu'un peu plus tard.

Enfin, à ce stade, le lecteur se demande s'il n'assiste pas à un jeu de la part d'Éhud. Contrairement à Églôn, il sait qu'Éhud s'est arrêté en passant aux Idoles, près de Gilgal. Est-ce que son secret vient de cet endroit ? Probablement²⁶³. Sinon, pour quelle raison le narrateur l'a-t-il mentionné avant cette initiative personnelle et inattendue d'Éhud ? Parallèlement, le lecteur sait qu'Éhud cache sous son vêtement, sur sa hanche droite, une dague à double tranchant. Parle-t-il de la dague quand il annonce une parole ou une chose (דבר) secrète ? Les caractéristiques de l'épée suggèrent automatiquement une mise à mort ou du moins un conflit sanglant.

Ces paroles sont plus parlantes pour le lecteur que pour Églôn, car elles peuvent être connectées au fait qu'Éhud est suscité comme sauveur et que ce qu'il va faire par la suite a sûrement à faire avec la mission de libération.

Cette phrase d'Éhud provoque donc chez le lecteur une attente et des questions qui accroissent le suspense, tandis qu'Églôn comprend qu'Éhud est sur le point de lui confier un secret important. Pour s'assurer l'exclusivité de ce secret, le roi ordonne d'un seul mot l'évacuation des lieux et ses hommes lui obéissent sans délai.

texte. Appliquer l'espace culturel du Talmud à la compréhension d'un texte qui appartient à un autre espace culturel me semble forcer le texte biblique lui-même. En ce sens, je me demande comment affirmer ce que les anciens pensaient en se basant sur des *corpus* littéraires qui, eux-mêmes, sont des interprétations circonscrites dans le temps ?

²⁶³ AMIT, *The Book of Judges*, p. 188, est convaincue qu'Églôn, du fait qu'Éhud revient des pierres sculptées près de Gilgal, pense que celui-ci veut lui confier un message secret. Cependant, nulle part, le narrateur ne laisse comprendre que le roi est au courant de l'endroit d'où revient Éhud.

La parole d'Éhud semble donc être écoutée par le roi, qui comprend son message *ad litteram*. Mais le Benjaminite s'attendait-il réellement à la réaction du roi de renvoyer tout le monde ? Il n'avait aucune possibilité de le savoir. Le fait qu'Églôn demande de rester seul avec lui et qu'il ne rencontre pas d'opposition lors du retour au palais s'avérera après le meurtre être un autre heureux hasard. Quant à la seule parole d'Églôn, elle se traduit par « - *Silence !* ». Par cet ordre, Églôn manifeste son point de vue sur la situation. À ses yeux, il est question de quelque chose d'important, qui demande de la discrétion.

Pour le lecteur, la parole d'Éhud et la conséquence directe de l'ordre donné par Églôn augmentent le suspense. Éhud se tient devant le roi de Moab et sous peu il sera seul avec lui. Va-t-il le tuer ? Si oui, comment pourra-t-il se servir de sa dague qui semble être trop courte vu la corpulence d'Églôn (voir les vv. 16a et 17b). Mais est-ce bien cela qu'il envisage de faire ?

Pour ce qui est d'Églôn, la nature de la visite antérieure d'Éhud, présenter un tribut, ainsi que le fait qu'il revienne seul et vulnérable ont un impact sur lui, car il accepte que celui-ci lui parle. Le résultat concret de la première supercherie verbale du Benjaminite est de gagner la confiance du roi et de provoquer un changement de lieu, plus intime, plus adapté pour entendre un secret. Par une deuxième supercherie verbale, Éhud amène le roi à passer de la position assise à la position debout. Il réussit en jouant une fois de plus sur l'ambiguïté de son discours en annonçant qu'il est porteur d'une parole de la part de Dieu (v. 20).

L'*unité narrative* suivante (vv. 20-22), la *neuvième*, relate de façon détaillée le déroulement du meurtre. Le centre de l'attention est transféré dans la chambre du roi, mais le récit n'explique pas comment les deux protagonistes arrivent là. Il s'agit ici d'un saut dans le temps amenant immédiatement le récit à l'essentiel. Cela permet au narrateur de souligner les mouvements des autres personnages.

Il n'y a que deux personnages dans toute l'unité : Éhud qui entre, tandis qu'Églôn attend assis sur un trône. Donc, il est immobile. Cette rencontre en tête à tête, dans une pièce privée, renforce l'idée du lecteur que des choses violentes risquent de se produire.

Paradoxalement, ce sont deux points faibles dans le plan d'Éhud qui attirent effectivement le lecteur de son côté. D'abord, le lecteur se demande

comment il parviendra à tuer Églôn, un homme extrêmement gras avec une dague trop courte²⁶⁴ ? Ensuite, psychologiquement, l'Israélite se trouve, comme dans une 'cage aux lions', dans le lieu le plus important du palais et stratégiquement, il doit faire face à une situation peu confortable : la position assise de l'obèse.

Le deuxième problème est résolu d'une manière originale car, une fois devant le roi, Éhud lui annonce qu'il a pour lui une parole d'Élohim. Cette deuxième parole d'Éhud a, à nouveau, de l'effet sur son interlocuteur et sur le lecteur. Dans le cadre du récit de l'exploit d'Éhud, son discours (v. 20) est à comprendre comme un stratagème destiné à faire lever le roi. Dans le contexte d'un salut pour lequel Éhud a été suscité par Dieu, le lecteur peut aussi y entendre une ironie verbale. Dans ces conditions, il profite pleinement de l'ignorance du roi pour saisir l'ironie à ses dépens. La « parole » ou la « chose » (דבר) de Dieu est certainement la dague, et non une parole d'Élohim comme Églôn l'entend. Éhud joue sur cette possible confusion, raison pour laquelle il emploie le nom Élohim²⁶⁵. En effet, comme il se trouve en face d'un roi étranger, il n'utilise pas un nom qui serait susceptible de ne pas avoir le bon impact, comme celui de YHWH.

Mais comment interpréter le fait qu'Églôn se lève ? La parole d'Éhud est-elle un stratagème qui fonctionne ou y a-t-il une autre explication ? Selon Tom A. Jull, le roi est choqué de voir entrer Éhud dans son espace privé²⁶⁶. Pourtant, cette opinion ne tient pas compte du fait que le roi se lève après la parole d'Éhud. Lillian R. Klein estime que c'est le poids exagéré d'Églôn qui, tout en suggérant un appétit incontrôlable, fait qu'il se montre curieux devant un secret²⁶⁷. Ce qui est plus probable, c'est que les paroles d'Éhud du v. 19d, דְּבַר-סֵתֶר, sont formulées de telle manière que le roi est piégé par le mot « secret » tandis que les mots דְּבַר-אֱלֹהִים du v. 20d, augmentent la curiosité

²⁶⁴ Aussi AMIT, « The Story of Ehud », p. 113.

²⁶⁵ Voir aussi KLEIN, *The Triumph of Irony*, p. 38 (« The divine name is used as a lure ») ; HANDY, « Uneasy Laughter », p. 237.

²⁶⁶ Cf. T.A. JULL, « מִקְרָה in Judges 3: A Scatological Reading », dans *JSOT* 81 (1998), p. 70.

²⁶⁷ Cf. KLEIN, *The Triumph of Irony*, p. 39. Ce roi est un personnage avide : il accapare une partie du pays voisin, prend le tribut apporté par ses sujets et se précipite pour connaître un secret et recevoir des paroles divines. Le narrateur le dépeint comme un « gourmand ». Sa « faim » insatiable lui sera fatale quand il recevra dans son ventre l'objet léthal préparé par Éhud.

d'Églôn. Ainsi, soit par respect des dieux²⁶⁸ soit par manque de retenue le roi se lève, ce qui permet à Éhud de passer à l'action.

Quant au lecteur, il est surpris par cette parole d'Éhud et peut envisager qu'elle a un lien avec Gilgal et les Idoles, car le fait que ce soit là qu'Éhud fait demi-tour doit avoir un sens dans ce qu'il dit. En fait, le narrateur piège le lecteur pour qu'il ne comprenne pas complètement le v. 20. Seuls deux indices lui permettent encore d'envisager qu'Éhud s'apprête à perpétrer un meurtre : la dague cachée et sa qualité de sauveur.

Dans l'ensemble du récit, la présentation du meurtre occupe une place spéciale. Deux versets sur dix-neuf au total lui sont consacrés. La lenteur du tempo laisse au lecteur l'impression que le meurtre se déroule devant ses yeux. Une fois le roi débout²⁶⁹, Éhud tend sa main gauche et prend l'épée de sur sa hanche droite. C'est donc avec la main gauche que le héros handicapé de la droite enfonce l'épée dans le ventre du roi. La rapidité et la précision de l'action laissent croire que tout se déroule en quelques instants²⁷⁰. Églôn n'a aucune réaction d'auto-défense et il ne pousse aucun cri. La puissance de la frappe est impressionnante au point que même la poignée de la dague pénètre dans le ventre (v. 22a)²⁷¹. Une fois la dague dans le ventre²⁷² (v. 21c), la

²⁶⁸ Aussi AMIT, *The Book of Judges*, p. 188 ; MATTHEWS, *Judges*, p. 62 ; E. TAUBLER, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958, p. 38 ; STERNBERG, *The Poetics*, p. 344. Déjà avant, en Nb 23, 18, un autre roi moabite, Balaq, est invité par le prophète Balaam à se lever avant d'entendre les paroles de YHWH (signalé aussi par G. AUZOU, *La force de l'esprit. Étude du livre des Juges* [Connaissance de la Bible, 5], Paris, Éditions de l'Orante, 1966, p. 192).

²⁶⁹ Cherchant à expliquer la distance virtuelle qui sépare les deux personnages, la LXX et L ont un plus au v. 20 : « Églôn se leva de son trône pour s'approcher de lui » et, au v. 21, « et il fut qu'à l'instant où il se levait » (cf. HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 98-99).

²⁷⁰ Contrairement à l'avis de MATTHEWS, *Judges*, p. 61, pour qui « it was a simple matter to kill Eglon », le meurtre d'Éhud est perpétré avec une grande précision et beaucoup de sang-froid. Sur ce point, je rejoins l'avis de STONE, « Eglon's Belly », p. 659, note 44, qui pense que ce geste demande beaucoup de précision, d'agilité et de force, la pénétration profonde de la lame étant nécessaire pour que le coup soit mortel. En revanche, sa proposition (p. 659-660) que la dague doit mesurer au moins 36 cm pour que la frappe soit efficace me semble exagérée. Un simple couteau peut tuer un homme, même s'il est costaud. En fait, cela dépend de plusieurs facteurs, parmi lesquels la chance de frapper au bon endroit.

²⁷¹ Dès lors, logiquement, Éhud fait un autre mouvement, que le narrateur ne mentionne pas. Ce qui surprend ici est que la poignée aussi entre dans le ventre. Le récit ne dit pas qu'Éhud pousse encore une fois pour que cela arrive. Il me semble que le narrateur n'explique pas ce geste par souci d'économie narrative. Toutefois, il montre la détermination d'Éhud et la finalité de son geste : tuer et pas seulement blesser. Ceci suggère qu'Éhud agit en deux temps pour pousser

graisse se ferme sur la lame. Cette situation contribuera à semer la confusion chez les gardes et à faire gagner à Éhud un temps précieux lors de sa fuite et pour l'attaque surprise qu'il déclenchera ensuite²⁷³. De plus, le fait que la graisse se referme sur la garde conduit le lecteur à supposer l'absence d'écoulement de sang.

La fin de la description humilie encore un peu plus la victime puisque ce qui sort de la blessure, à défaut de sang, ce sont les excréments. L'image que le narrateur construit est grotesque et place le roi moabite dans une lumière négative. De plus, Églôn n'est pas nommé une seule fois dans cette unité et tout ce qui se passe contraste avec ce qu'il est. Le « veau extrêmement gras » vient de se faire égorger dans sa propre maison, belle ironie de situation. La dague sous-dimensionnée est en contraste avec l'embonpoint surdimensionné du roi, et ses « deux bouches » rappellent²⁷⁴ finement la raison de la graisse du roi : il faut plus d'une bouche pour devenir aussi gras²⁷⁵.

l'arme entièrement dans le ventre. Donc, le meurtre se passe en trois temps, deux explicites et un implicite : sortir la dague, l'enfoncer dans le ventre, puis l'enfoncer complètement.

²⁷² STONE, « Eglon's Belly », p. 658, note 40, précise que « that the actual reference is simply the innermost lower abdomen is clear, however, from references not only to the stomach, but also to male "wombs" (Mic 6:7; Ps 132:11; Job 19:17) ». Il signale que le mot *בֶּטֶן* n'est pas le « ventre » tout simplement, car dans les autres cas dans le TM où il est question de frapper au ventre (2 S 2, 23 ; 3, 27 ; 4, 6 ; 20, 10) un autre substantif est utilisé, *בֶּטֶן* (p. 658, note 39). P. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT), Philadelphia, Fortress Press, 1989, p. 57, note 9, explique que le mot *בֶּטֶן*, qui est dans la poésie le parallèle de *בֶּטֶן* (celui-ci est utilisé exclusivement pour désigner l'abdomen féminin), est un terme utilisé généralement pour désigner l'abdomen. H.W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament* (NST, 31), Genève, Labor et Fides, 1974, p. 62, mentionne que *בֶּטֶן* « peut d'ailleurs désigner aussi la partie inférieure du corps masculin (Juges 3 : 21 s) ». – ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 58, évoque la présence de nuances sexuelles autour de cette rencontre ; BRETTLE, *The Book of Judges*, p. 31, affirme que le geste de la frappe avec la dague « may be viewed sexually ». Il soutient cette proposition en rappelant que certains mots sont des métaphores de la sexualité chez les anciens Israélites. Ainsi, « "to open" and "looked" » (qui, dit-il, sont déjà utilisés en ce sens en Ct 5, 5 et 4, 12), « hand » ou « to come » contribuent à l'imagerie sexuelle (p. 31-32). De plus, parce que « the typical sword of the period had a curved side » constitue selon l'auteur un motif pour affirmer que la dague d'Éhud joue le rôle de symbole phallique (p. 31).

²⁷³ Cf. STERNBERG, *The Poetics*, p. 336.

²⁷⁴ Le fait que l'épée est à double tranchant n'est pas un problème textuel ou de traduction, mais la rareté de cette expression mérite la mention. Dans la majorité des occurrences il s'agit d'une interprétation métaphorique de la parole de Dieu (sauf Sir 21, 3). Ainsi, déjà dans ce récit, l'épée est spéciale car elle est à double tranchant. Cette caractéristique, unique jusqu'ici dans les récits bibliques, revient dans plusieurs textes de la Bible. On la trouve à trois reprises dans l'Ancien Testament et trois fois dans le Nouveau, comme le montre le tableau ci-dessus.

Une certaine ironie est perceptible à partir du jeu d'allitérations entre quelques mots : הַחֶרֶב, הַלֶּחֶב, הַחֶלֶב (dague, lame, graisse). De même, dans cette unité, trois parties anatomiques sont mentionnées : la « main », la « hanche », le « ventre », et deux autres éléments liés au corps : la « graisse » et les « excréments ». La « caméra » du narrateur est centrée ainsi sur les dégâts corporels produits par l'action d'Éhud, de sorte que ce n'est pas seulement le meurtre qui est détaillé mais en même temps, l'intelligence habile de son auteur et le grotesque de la situation, la moquerie qui frappe ce roi.

	TM	LXX	NT
Jg 3, 16	חֶרֶב וְלֶחֶב שְׁנֵי פִיּוֹת	μάχαιραν δίστομον	
Ps 149, 6	וְחֶרֶב פִּיפִּיּוֹת	ρόμφαίαι δίστομοι	
Prov 5, 4	כְּחֶרֶב פִּיּוֹת	μαχαίρας διστόμου	
Sir 21, 3		ρόμφαία δίστομος	
Heb 4, 12			μάχαιραν δίστομον
Ap 1, 16			ρόμφαία δίστομος ὄξεια
Ap 2, 12			τὴν ρομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὄξειαν

Au niveau textuel, on remarque une parfaite correspondance entre Jg 3, 16 LXX et Heb 4, 12. Prov 5, 4 TM et Jg 3, 16 TM présentent la meilleure correspondance possible mais sans qu'elle soit parfaite. Au niveau thématique, il s'agit d'un motif à une double portée. D'un côté, l'expression peut être comprise de manière positive comme le fait le Ps 149 qui demande la glorification de YHWH par des fidèles dans la main desquels l'épée à deux tranchants doit se trouver. Celle-ci sert à tirer vengeance des nations et à châtier les peuples. De manière plus spirituelle, pour Heb 4, 12, la Parole de Dieu est vivante, énergique et plus tranchante que toute autre épée à double tranchant. Mais dans l'Apocalypse, cette épée existe dans la bouche de Jésus-Christ. Elle est acérée (ὄξεια) et à double tranchant. Celle-ci revient en Ap 2, 12.16 dans le contexte du message à envoyer à l'église qui est à Pergame. L'épée servira à détruire les faux enseignements s'il n'y a pas de repentir. L'épée dans la bouche de Jésus doit être comprise, dit D.E. AUNE, *Revelation 1-5* (WBC, 52), Dallas (TX), Word Books, 1997, p. 99, comme une métaphore pour le jugement. De l'autre côté, cette épée à double tranchant sert à créer une image négative, celle des dangers du langage et des transgressions. Prov 5, 4 parle de la bouche de la dévergondée, qui tout en étant plus onctueuse que l'huile, en fin de compte est acérée (ἠκονημένον) comme une épée à double tranchant. Pour Sir 21, 3, « toute transgression est comme une épée à double tranchant, la blessure qu'elle fait est sans remède ». Au niveau intertextuel, aucun autre texte biblique ne parle d'Éhud. Toutefois, la reprise de cette expression montre – au moins indirectement – l'importance et l'impact de l'action d'Éhud au sein d'Israël. La rapidité du geste et la réussite du coup sont si impressionnantes qu'au niveau de l'interprétation dans le Nouveau Testament, l'épée renvoie même à une image illustrant le Christ de la fin des temps.

²⁷⁵ Cf. STERNBERG, *The Poetics*, p. 332.

Le narrateur construit habilement cette unité, qui au niveau de la syntaxe suggère la simultanéité entre l'entrée d'Éhud (une action ponctuelle) et la position assise du roi (une circonstance durative)²⁷⁶. Si l'entrée d'Éhud est relatée par le narrateur selon la focalisation d'Églôn, c'est du point de vue d'Éhud que l'on enregistre la situation du roi, assis dans sa chambre haute privée²⁷⁷.

C'est dans cette unité que le lecteur comprend pleinement les décisions et les choix antérieurs d'Éhud. La première parole laisse planer un doute sur les vraies intentions d'Éhud ; quant à la seconde, elle ne peut être comprise pleinement comme une ruse qu'après l'assassinat d'Églôn.

Une fois le meurtre perpétré, le meurtrier tente de se sauver d'une situation qui pourrait devenir incontrôlable et même fatale : la première chose qu'il a à faire, c'est de chercher à fuir. La *dixième unité narrative* (vv. 23-26) est construite dans un premier temps en mode scénique (vv. 23-25) et dans un deuxième temps en mode narratif (v. 26).

En effet, dès qu'il a poignardé le roi, Éhud exécute deux actions : il ferme la porte en sortant et quitte le palais. Le fait d'avoir verrouillé la porte joue en principe en sa faveur, car cela permet de retenir au maximum les gardes à distance de la scène du meurtre.

La présence des serviteurs devant la porte fermée permet au narrateur de déplacer le centre d'attention d'Éhud vers la victime et ses serviteurs. Le lecteur sait déjà ce qui s'est passé et se demande quand et comment les serviteurs découvriront eux aussi les faits.

L'action ralentit avec un premier constat des serviteurs : les portes de la chambre sont verrouillées. Leur première réaction est de conclure que le roi est aux toilettes (v. 24). Suit un deuxième constat : le roi tarde inexplicablement, ce qui fait que les serviteurs en sont gênés (v. 25a). Pendant tout ce temps, Éhud, sorti du premier plan, reste à l'arrière-plan de la narration à travers l'attente créée par le narrateur au moyen du récit du comportement hésitant des serviteurs du roi. Ce n'est qu'après avoir hésité à entrer dans la chambre du roi qu'ils cherchent la clef et ouvrent la porte pour constater (le troisième constat) que leur maître gît sur le sol, mort (v. 25c). Au v. 26a suit un dernier constat des serviteurs qui qualifient leur attente comme une

²⁷⁶ Cf. WÉNIN, « Le "point de vue raconté" », p. 19.

²⁷⁷ Cf. WÉNIN, « Le "point de vue raconté" », p. 19.

confusion inutile permettant à Éhud de s'enfuir sans être importuné. Même si la narration est concentrée sur les gardes et sur ce qui se passe dans le palais, le lecteur comprend qu'Éhud profite de ce temps pour se mettre en lieu sûr (vv. 23a et 26a). En effet, au moment où les serviteurs découvrent l'horreur, il vient de dépasser les Idoles et se dirige vers Ha-Séira (v. 26b-c).

Deux aspects ressortent. D'abord, si les serviteurs pensent qu'Églôn est aux toilettes, on imagine qu'Éhud arrive à s'enfuir tout en ayant été vu par les gardes en train de sortir. Ce qu'ils ignorent, ce n'est pas qu'il sort, mais qu'il s'enfuit. Le verbe utilisé à son sujet aux vv. 23 et 24 est **צָרַח** (2x), et ce n'est qu'au v. 26 qu'intervient le verbe **נָלַח** au *Nifal* (2x) pour dire qu'il s'agissait pour lui de s'échapper (le premier emploi épousant le point de vue raconté des serviteurs qui comprennent). Ensuite, la coordination entre sa sortie et l'attente des gardes est tellement parfaite que le lecteur comprend qu'il s'agit plus que d'une coïncidence ordinaire.

La dynamique narrative de cette unité est structurée en trois phases.

Dans la première, la caméra est centrée sur les actions d'Éhud après le meurtre. Le temps racontant, comme dans l'unité précédente, épouse au mieux le temps raconté, ce qui augmente une fois de plus le réalisme du récit. En trois mouvements successifs, Éhud sort de l'espace privé d'Églôn : il sort du côté du portique ; il ferme les portes de la chambre derrière lui, une action simultanée à la première, et il la verrouille. Cette description pas à pas permet au lecteur de vivre la tension créée par le suspense qu'engendre la fuite risquée du héros, une fuite où ce dernier montre toute sa maîtrise de soi en ne cédant pas à la pression même s'il est en danger de mort. Le narrateur souligne une fois de plus avec ironie les différences entre les protagonistes. Après avoir pénétré dans l'espace privé du roi, Éhud en sort « victorieux » et y enferme Églôn, comme pour souligner une fois de plus et d'une autre manière le pouvoir qu'il a sur le roi. Après l'avoir convaincu de le laisser entrer dans son intimité, il en sort calmement non sans avoir verrouillé la chambre comme si c'était une tombe.

Par une construction grammaticale permettant d'enregistrer la concomitance de deux actions ponctuelles, l'arrivée des serviteurs près de la

porte est coordonnée avec la sortie d'Éhud, ce qui accroît le suspense (v. 24 : וְהוּא יָצָא וְעַבְדָּיו בָּאוּ)²⁷⁸.

D'une part, le lecteur est amené à assister au croisement de personnages antagonistes, leurs mouvements étant parfaitement synchronisés de sorte que – tout juste ! – les serviteurs ne voient pas qui a fermé la chambre du roi. De plus, selon Wénin, « le possessif 'ses serviteurs' (וְעַבְדָּיו) est curieux, de même que l'emploi de בָּאוּ, 'venir', qui décrit le mouvement à partir du point vers lequel il se dirige. S'il en est ainsi, le possessif renvoie à Églôn comme instance d'énonciation que la narration objective. Sans doute le narrateur épouse-t-il toujours ici la perspective du roi frappé à mort qui, au moment où il perçoit qu'Éhud sort et verrouille la porte, entend en même temps ses serviteurs arriver, d'où aussi l'emploi du verbe 'venir' »²⁷⁹. C'est toute une tragi-comédie qui s'instaure ainsi aux dépens du roi malchanceux qui peut espérer une possible assistance ou un possible accomplissement de justice par rapport à son agresseur. Mais la suite, une situation hautement ironique, ne fait que montrer combien ses serviteurs sont aussi respectueux que peu intelligents. Le plaisir est tout au lecteur, qui imagine que le roi sait que ses serviteurs sont derrière la porte²⁸⁰.

D'autre part, le narrateur focalise l'attention sur l'attente des serviteurs et sur leur découverte du cadavre du roi. On trouve ici un « passage de relais » entre une phase du récit où Éhud est au centre de l'attention, et une autre phase où ce sont les serviteurs qui y sont. Le narrateur souligne, au niveau du temps, qu'il y a parfaite continuité grâce à la coordination des deux mouvements, ce qui, en plus, permet au lecteur de se rendre compte qu'Éhud l'a échappé belle²⁸¹.

La deuxième phase est focalisée sur les serviteurs d'Églôn. Leur arrivée près de la porte de la chambre haute ne débouche pas sur la rencontre avec le

²⁷⁸ AMIT, « The Story of Ehud », p. 118, pense qu'il y a un mouvement de simultanéité quand Éhud s'échappe et les serviteurs entrent.

²⁷⁹ Cf. WÉNIN, « Le "point de vue raconté" », p. 22-23.

²⁸⁰ Cf. WÉNIN, « Le "point de vue raconté" », p. 23.

²⁸¹ Voir même cas de figure en Gn 27, 30.

roi, car, selon ce qu'ils voient (exprimé narrativement par l'usage d'un « voici »), les portes de la chambre sont verrouillées²⁸².

Le stratagème d'Éhud, qui a effectivement fermé la porte avant de sortir, retarde ainsi les serviteurs qui pensent que le roi s'est enfermé volontairement et attendent donc respectueusement jusqu'à ce qu'ils commencent à s'inquiéter parce que le roi n'ouvre pas. Ce constat est immédiatement interprété par les serviteurs : le roi doit être aux toilettes. Le fait que les portes soient verrouillées semble ne pas être une situation hors du commun. Or le lecteur sait très bien que c'est Éhud qui les a verrouillées et que, de l'autre côté, le roi n'est évidemment pas en train de faire ce qu'ils s'imaginent. L'attente des serviteurs devant la porte se prolonge un certain temps, avant de devenir embarrassante (v. 25a).

Cette situation, délibérément décrite en détail par le narrateur, est d'une ironie féroce qui accroît le plaisir de la lecture. Le lecteur assiste à une scène pleine d'humour²⁸³ car, tandis que les bouffons de serviteurs attendent, leur roi est mourant. Et plus ils attendent, plus les chances qu'a Éhud de leur échapper augmentent. L'emploi d'un troisième « voici » sert à maintenir l'ironie. Une fois décidés à entrer dans la chambre qu'ils ouvrent avec la clef, ils découvrent de leurs yeux leur seigneur gisant sur le sol, mort (v. 25c). Voilà ce qui récapitule le tableau ; pendant qu'Éhud s'échappe et que les serviteurs attendent, Églôn est allongé par terre, sans vie.

Toutefois, les serviteurs ne font figure de « bouffons » que par le jeu du narrateur. « Objectivement », ce sont de bons serviteurs respectueux de leur maître. Et c'est justement le contraste entre ce qu'ils sont (objectivement et à leurs propres yeux) et ce qui se passe en réalité (croyant respecter leur roi, ils laissent s'échapper définitivement son meurtrier) qui est ironique. Le lecteur, voyant toute la situation grâce aux indications du narrateur, profite pleinement de cette ironie.

Dans cette scène grotesque les deux personnages se séparent pour toujours : l'un sort de la chambre, l'autre y reste. Pour Églôn, cette chambre devient sa dernière demeure car non seulement les portes sont fermées par

²⁸² Le narrateur emploie le verbe « voir » avant « voici » au v. 24 ce qui signifie (cf. Gn 24, 63 ; 2 S 18, 24) que ce qui est décrit par la suite est explicitement ce que les personnages voient en ce moment, même si le lecteur sait déjà cela, voir plus (cf. BAR-EFRAT, *Narrative Art*, p. 35).

²⁸³ STERNBERG, *The Poetics*, p. 336, parle d'humour naturel.

Éhud (v. 23 : בָּעֵדָר ... וַיִּסְגֹּר), mais, auparavant, la graisse s'est refermée sur la garde de la dague mortelle (v. 22 : בָּעֵדָר ... וַיִּסְגֹּר)²⁸⁴.

La troisième phase (v. 26) coïncide avec le retour de la caméra narrative sur la fuite d'Éhud, dont le narrateur s'est détourné un moment. Reprenant le fil, on montre Éhud dépassant les Idoles. S'étant échappé à Ha-Séira, celui-ci est complètement soustrait à tout danger. C'est alors que le lecteur se rend compte que la scène des serviteurs hésitant devant les portes fermées les disqualifient à cause de leur incapacité à agir plus vite. D'un côté, Éhud bouge rapidement, de l'autre, les serviteurs ressemblent à leur roi (extrêmement gras), lents à réagir.

La singularité de cette unité réside dans sa composition autour de deux actions différentes (des serviteurs qui attendent et un Israélite en fuite) mais successives (l'assassin du roi sort et les serviteurs arrivent). L'action se passe à la fois dans un espace fermé (le devant de la chambre haute du roi de Moab) et dans un espace ouvert (le palais moabite et le chemin vers les Idoles et Ha-Séira).

Mais la chance d'Éhud avec des serviteurs aussi confus rappelle au lecteur qu'il bénéficie à nouveau d'une heureuse coïncidence. Celle-ci peut être vue comme le résultat de l'action indirecte de Dieu qui veille à ce que le sauveur arrive à s'échapper.

Le lecteur, avantagé par les renseignements donnés au départ sur les premières actions d'Éhud, découvre au fur et à mesure comment la stratégie du héros se déploie graduellement. Mais cette stratégie ne peut fonctionner sans les heureuses coïncidences²⁸⁵. Par exemple, c'est un hasard que le roi soit dans le palais au moment où Éhud revient des Idoles ; de même, le roi aurait pu refuser de recevoir l'Israélite ; c'est le roi lui-même qui demande à sa cour de quitter les lieux (Éhud ne l'a pas souhaité de manière explicite) ; le roi se lève de son trône, dès qu'Éhud annonce avoir une parole de Dieu ; Éhud sort

²⁸⁴ L'épée devient l'instrument par lequel Dieu sauve Israël. Elle n'est plus un instrument qui sert à un assassinat, mais le moyen par lequel Dieu agit indirectement dans cette affaire. Cette prise de conscience jette aussi une autre lumière sur l'action effective du meurtre. Éhud est vu plutôt comme la main de Dieu, un personnage courageux et fort qui, en dépit de sa faiblesse physique, n'hésite pas à accomplir cette mission.

²⁸⁵ Ces heureuses coïncidences sont la preuve, selon AMIT, *The Book of Judges*, p. 172, que le succès de la tactique d'Éhud dépend de la providence divine.

juste au dernier moment et n'est pas importuné par les gardes et les serviteurs du roi perdent un temps précieux à attendre devant la porte fermée à clef.

Correspondant à l'action transformatrice de l'intrigue englobante, la *onzième unité* (vv. 27-28) présente le stratagème d'Éhud. Une fois à l'abri, il convoque tous les Israélites dans la montagne d'Éphraïm et il descend à leur tête.

Son action collective peut être divisée en trois étapes. La première est l'appel d'Éhud (v. 27) qui réintroduit les fils d'Israël dans le fil narratif. Pour les rassembler, il sonne²⁸⁶ du cor sur la montagne d'Éphraïm avant de descendre avec eux²⁸⁷.

La deuxième étape (v. 28a-c) relate le discours d'Éhud aux Israélites. Il les invite à le suivre car YHWH a donné²⁸⁸ dans leur main leur ennemi, Moab. L'exploit d'Éhud vient de Dieu et c'est ainsi qu'Éhud le comprend²⁸⁹. Aux yeux du lecteur du moins, il offre ainsi lui-même une explication à son geste meurtrier. Le but de sa parole est multiple : accomplir une mission de Dieu ; convoquer l'armée israélite ; encourager les Israélites ; légitimer son action et lier son geste à l'action divine de libération. Dans une lecture théologique, légitimée par les actions précédentes, Éhud révèle aux Israélites la source de la libération et le moment venu pour la mener à son terme. Les fils d'Israël ont le mérite de donner suite à cet appel d'Éhud et de croire ce qu'il leur dit.

Pour la première fois, un sauveur s'adresse aux fils d'Israël et l'action de libération réalisée par YHWH est reconnue par lui. C'est aussi la première fois

²⁸⁶ Il s'agit du même verbe (עָקַף : dans les deux cas un *wayyiqtol*) que celui employé dans la narration pour décrire le geste de poignarder d'Éhud (3, 21) et la frappe de Yaël (4, 21) ; point signalé aussi par AITKEN, « Fat Eglon », p. 142.

²⁸⁷ Dans le récit d'Otniel, Israël n'est pas mentionné comme participant à la guerre de sa propre libération, quoique le lecteur suppose sa présence et son implication.

²⁸⁸ Selon CHISHOLM, « Ehad », p. 277, « Ehad used the *qatal* (perfect) form of עָקַף here to describe an action that, though yet not completed in reality, is described as such from Ehad's perspective for dramatic effect. In this way he emphasized that victory was as good as done ».

²⁸⁹ Il faut se rappeler qu'Éhud n'invoque pas YHWH au moment de sa ruse verbale contre Églôn, mais plutôt au moment du rassemblement des fils d'Israël (comme le souligne aussi KLEIN, *The Triumph of Irony*, p. 39). En même temps, ce v. 28 constitue le point de vue d'Éhud, qui peut être erroné. Ce verset aide pourtant le lecteur en confirmant ses suppositions sur l'implication de YHWH dans le succès d'Éhud.

dans le cycle des sauveurs-juges qu'il est précisé explicitement que les fils d'Israël prennent connaissance²⁹⁰ de l'action de délivrance de YHWH.

La troisième étape (v. 28d-f) de cette unité est le stratagème d'Éhud qui s'empare des passages du Jourdain et coupe ainsi la retraite des Moabites. Amit explique ce moment comme une ruse d'Éhud consistant à surprendre les Moabites²⁹¹. Toutefois, je ne pense pas qu'il s'agit ici d'une ruse mais plutôt d'un choix stratégique. Éhud se montre intelligent²⁹² en choisissant cet endroit car, privés de leur chef, les soldats Moabites chercheront dans leur fuite à rentrer au pays de Moab au plus vite, empruntant donc les points de passage²⁹³.

Dans le cas d'Otniel, la manière par laquelle le sauveur arrive concrètement à sauver les fils d'Israël de leurs ennemis est évoquée en un seul verset (v. 10). Ce n'est pas le cas ici où l'action menée par le sauveur Éhud se déroule en trois temps : l'élimination du chef des Moabites (vv. 15d-22), la prise des passages du Jourdain (v. 28e) et la destruction de l'armée ennemie (vv. 28f-29).

Le récit prend fin avec une *dernière unité narrative* aux vv. 29-30. Celle-ci s'achève, dans un premier temps, par la mention de l'anéantissement de tous les soldats Moabites. Le narrateur dresse le bilan du nombre des victimes tombées « en ce jour-là » et dont aucune est parvenue à s'échapper²⁹⁴. De manière concomitante à l'humiliation de Moab, le roi Églôn aussi est humilié par sa mort dans un endroit où il devrait être par excellence en sécurité. Comme leur roi, les soldats Moabites n'échappent pas à la mort (v. 29b :

²⁹⁰ Erronément, P. NOBLE, « Why Did Jael Kill Sisera? A Canonical Perspective », dans J.K. AITKEN, K.J. DELL et B.A. MASTIN (éds.), *On Stone and Scroll. Essays in Honour of Graham Ivor Davies* (BZAW, 420), Berlin – Boston, De Gruyter, 2011, p. 318, note 5, suggère que lorsqu'Éhud sonne du cor il s'agit d'une « pre-planned action of which Ehud was *already* the recognized leader ».

²⁹¹ Cf. AMIT, « The Story of Ehud », p. 119.

²⁹² Plus loin dans le cycle des sauveurs-juges, Jephthé s'empare des passages du Jourdain. Philologiquement, l'expression est identique : אֶת־מַעְבְּרוֹתַי הַיַּרְדֵּן (3, 28 et 12, 5-6 [2x]). De plus, le verbe de la phrase est, dans les deux cas, une construction réalisée à partir de la racine לָכַד. Par rapport à Éhud, Jephthé n'emploie pas cette tactique pour combattre l'ennemi d'Israël mais pour se venger des Éphraïmites qui l'avaient insulté et agressé (12, 1-4). Cette répétition indique au lecteur l'efficacité du choix tactique d'Éhud dans sa guerre contre les Moabites. De même, le contraste permet *a posteriori* de relever l'image d'Éhud qui combat les ennemis d'Israël et pas une de ses tribus.

²⁹³ Sarcastiquement ou non, même s'ils sont sans un leader, ils se dirigent tous (dix mille hommes) et en même temps vers le même lieu.

²⁹⁴ Cf. O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 98.

וְלֹא נִמְלֹט אִישׁ (וְאֶהוּד נִמְלֹט). En plus, par leur choix malheureux, ils sont semblables à leur roi, piégés dans un espace fermé (le territoire d'Israël).

Dans un deuxième temps, le narrateur précise que la période de paix dont bénéficie le pays suite à cette victoire est de quatre-vingts ans²⁹⁵. Si la paix dure si longtemps, la guerre contre les Moabites semble avoir duré un seul jour (cf. v. 30a : בַּיּוֹם הַהוּא). En fait, cette deuxième conclusion sert à souligner que l'intervention de Dieu dans la libération n'est pas un long processus mais une action rapide. De cette façon, le lecteur apprend que tout se passe rapidement quand Dieu intervient en faveur de son peuple.

Dans une action générale, l'exploit individuel d'Éhud est repris à large échelle, de sorte que dix mille²⁹⁶ hommes, tous gras (vigoureux)²⁹⁷ et capables de combattre, périssent grâce à la stratégie déployée. Les fils d'Israël humilient Moab par l'extermination de ses soldats הַיְלָדִים הַקָּלִים²⁹⁸. C'est une première dans le cycle des sauveurs-juges qui va connaître un développement dans le récit de Débora et Baraq. Ainsi, même si Éhud agit partout dans le processus de la libération, c'est Israël qui humilie Moab (v. 30a), signe qu'il est impliqué dorénavant dans ce même processus.

²⁹⁵ Cette longue période de paix constitue, je pense, un indice de lecture laissé par le narrateur pour montrer que, si le peuple crie envers son Dieu, la libération ne tardera pas et que les fruits de l'action divine seront de même nature, merveilleux.

²⁹⁶ Ce chiffre revient trois fois dans le récit de Débora et Baraq en 4, 6.10.14.

²⁹⁷ Le mot שֶׁמֶן laisse la liberté de traduction au lecteur. Ce terme peut très bien signifier que les soldats moabites sont des hommes costaux, bien nourris, des hommes forts, ou qu'ils sont tout simplement gras, comme leur roi. Si la LXX^A et *L* comprennent le terme par « guerriers » (en choisissant le mot μαχατάς), la LXX^B dépeint cette armée comme composée de gens gras (λιπαρός - cet adjectif a aussi le sens de « splendide » ou « collant, visqueux » cf. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1950, p. 1195). Mais, selon H. RINGGREN, « שֶׁמֶן šemen », dans *TDOT*, vol. 15, 2006, p. 252, le terme μαχατάς n'est pas habituel pour traduire שֶׁמֶן, ce qui signifie que la LXX^A traduit ici librement. Ringgren explique que les Moabites de Jg 3, 29 sont des « well-fed, able-bodied men » (aussi ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 49).

²⁹⁸ Cette expression qui sert à décrire les hommes de Moab est utilisée soit comme moquerie verbale de la part du narrateur – des guerriers de valeur se font tous massacrer – soit pour souligner la grandeur de la victoire d'Israël qui a éliminé autant de vaillants guerriers. Cela renvoie aussi au début du récit quand le narrateur rapporte la conquête d'Églôn. En fait, le roi de Moab ne conquiert presque rien, tout en étant aidé par son armée (qui après dix-huit ans, compte dix mille hommes tous vaillants ou gras [aussi MATTHEWS, *Judges*, p. 61, note 55]) et par des alliés.

1.3.d Synthèse

Lire le récit d'Éhud, c'est découvrir un héros en Israël qui, à un moment donné, sauve son peuple. Pourtant, son action, tout en ayant une suite positive pour Israël, est effectuée moyennant une ruse, qui sert à rendre possible un meurtre. Le grotesque de l'assassinat d'Églôn réclame des éclaircissements quant à la violence que cette narration biblique véhicule. Cette violence et le moyen par lequel elle est rendue possible, la tromperie, sont intégrées dans un récit qui fait partie d'un groupe d'histoires de délivrances, le cycle des sauveurs-juges. Dans ces histoires, YHWH, le Dieu d'Israël, joue un rôle actif et prédominant.

Cependant, à première vue, les rapports entre l'action d'Éhud et le rôle de Dieu dans cette affaire sont complexes. C'est pourquoi certains chercheurs pensent qu'Éhud ne serait qu'un trompeur²⁹⁹, sur lequel l'Esprit de YHWH ne

²⁹⁹ S. NIDITCH, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, New York (N.Y.), Oxford University Press, 1993, p. 106 et 117-118 ; CHRISTIANSON, « A Fistful of Shekels », p. 53 et 63 ; SCHNEIDER, *Judges*, p. 47 ; 49 et 52 ; BLOCK, *Judges, Ruth*, p. 171, évoque l'idée de trahison et d'action violente, apparemment pour sa propre gloire ; G.T.K. WONG, « Ehud and Joab: Separated at Birth? », dans *VT* 56 (2006), p. 410, pense que « in spite of a deliverance that deserves celebrated, there is room for disquietude when it comes to Ehud's use of déception ». Selon lui, il ne s'agit pas d'un accident ; il arrive en effet à cette conclusion après avoir analysé minutieusement les ressemblances entre Jg 3 et 2 S 3, 27 et 20, 8-10, tant au niveau de l'intrigue qu'au niveau de l'emploi d'un langage commun. Par un travail conscient de construction narrative, l'auteur des deux récits d'assassinats de Joab fait de celui-ci « a latter-day Ehud », dans le but de véhiculer une certaine vue négative de sa part au sujet de l'action d'Éhud, notamment quand il s'agit de l'usage de la ruse. Même si elle est intéressante, cette analyse ne prend pas en considération le fait que les assassinats de Joab sont réalisés en temps de paix – au moins relative – (BAR-EFRAT, *Narrative Art*, p. 182, souligne que, rétrospectivement, pour David [1 R 2, 5] le problème est le fait que l'acte de Joab se passe pendant la paix et que, dès lors, il s'agit d'un geste perfide). Ainsi, Wong néglige de dire qu'Éhud mène son action pendant une période difficile, de servitude. Éhud travaille pour la communauté et en quelque sorte sous un mandat divin, tandis que Joab ne fait que créer de la violence là où ce n'est pas nécessaire. Le but de ses meurtres n'est pas le bien commun de la société israélite car il s'agit au fond de deux vengeances personnelles. Si la manière de raconter les faits provoque la sympathie du lecteur envers le personnage d'Éhud, en revanche, dans le cas des assassinats de Joab, le lecteur éprouve du désarroi face à des actes tout simplement gratuits. Joab, un homme intègre du point de vue physique, tue comme un « faible » et un lâche, ce qui n'est pas le cas d'Éhud, un handicapé, qui, par contre, s'avère être un homme courageux. Au lieu de parler de volonté consciente de l'auteur de qualifier négativement l'action d'Éhud, il me semble qu'une lecture intertextuelle pousse vers une évaluation positive du juge Éhud. Ce n'est donc pas lui qui subit une sous-évaluation mais bien Joab qui, de plus, est critiqué par le personnage David (un cas d'intertextualité intra-biblique). En ce sens voir aussi CHISHOLM, « Ehud », p. 281, qui conclut

descend pas³⁰⁰ et qui fait usage du nom d'Élohim d'une manière mensongère, déviée³⁰¹. À l'opposé, Webb apprécie que l'activité de YHWH dans ce nouvel épisode est construite sur le secret et la ruse, et se détache ainsi de l'épisode d'Othniel³⁰².

Si Moore³⁰³ et O'Connell³⁰⁴ se montrent plus neutres dans leurs affirmations sur ce point, une autre partie des chercheurs regarde manifestement Éhud de manière positive, comme un héros choisi et assisté par Dieu³⁰⁵. Aussi, Wénin rappelle à raison que « une ruse est mauvaise lorsque celui qui y recourt cherche seulement à sauver la face, à préserver les apparences, à se tirer d'affaire au détriment des autres ... En revanche, lorsque une ruse vise à permettre un surcroît de vie pour un maximum d'acteurs impliqués, lorsqu'elle tend à un plus d'humanité, de lucidité, de justice, elle

que si « Ehud and Joab really were “separated at birth”, as Wong suggests, then Joab, not Ehud, gets to play Romulus ».

³⁰⁰ KEIL et DELITZSCH, *Biblical Commentary*, p. 298. Selon WENHAM, *Story as Torah*, p. 60, l'association du nom et de l'action d'Éhud avec les Idoles (vv. 19 et 26), jette une ombre sur la victoire de celui-ci ; aussi MCKENZIE, *The World of Judges*, p. 123, pour qui « by the ethical standards of his time Ehud played an unfair game in employing the sacredness of the oracle to gain access to Eglon alone ». Mais CHISHOLM, « Ehud », p. 278, fait remarquer le fait que le silence sur une éventuelle descente de l'Esprit de YHWH sur Éhud « rather than suggesting divine disapproval, may emphasize that human initiative when coupled with faith is not necessarily antithetical to God's program and may even facilitate it ».

³⁰¹ KLEIN, *The Triumph of Irony*, p. 37-38, considère que les actions d'Éhud sont déshonorantes même si elles sont couronnées de succès ; WONG, *Compositional Strategy*, p. 124, conclut qu'Éhud « a judge of Israel, no less, has also displayed the same propensity to act in a way that falls short of the expected norm ».

³⁰² Cf. WEBB, *The Book of Judges*, p. 132 : « Yahweh's activity in this episode assumes a new aspect. It is secretive, deceptive, less accessible to human perception and explanation than it was in the Othniel episode ».

³⁰³ Selon MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 96, « it does not appear that the author had this ingenious equivocation in mind ; or that he would have thought it worth while to protect, by so slender a pretext, Ehud's reputation for veracity ».

³⁰⁴ O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 84-100, voit en Éhud un opportuniste. CHALCRAFT, « Deviance and Legitimate Action », p. 183-184, pense que les actions d'Éhud servent à souligner la stupidité de l'ennemi ; c'est pourquoi aussi HANDY, « Uneasy Laughter », p. 244-246, considère cette narration comme un « joke » relevant d'un « ethnic humor ».

³⁰⁵ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 172-173 ; 178 et 181 ; MATTHEWS, *Judges*, p. 59 ; MARAIS, *Representation in Old Testament*, p. 97 ; WEBB, *The Book of Judges*, p. 130-132 ; CHISHOLM, « Ehud », p. 277 et 282.

peut bénéficier d'un jugement positif, même si cela n'est pas toujours le cas »³⁰⁶.

Grâce à l'analyse des personnages et des intrigues, on a constaté que des « artifices » narratifs sont imbriqués : de l'ironie, de la ruse et des dynamismes narratifs. Aussi, tout lecteur attentif remarque que, dans la description du héros et de son action individuelle, se posent deux questions conductrices et disposées en binôme : comment ce handicapé réussira-t-il à sauver le peuple et de quelle manière arrivera-t-il à s'échapper à temps ? Ces deux questions correspondent aux unités narratives racontant l'avant et l'après de l'assassinat.

Par ailleurs, le récit « regorge » de clefs de lecture, d'indices qui mettent en place une sorte de « chasse au trésor », où le lecteur prend plaisir à chercher son chemin. En même temps, cette histoire de libération est construite de telle manière que les « heureux hasards » contribuent à guider, à confirmer ou à infirmer les choix de lecture.

Aussi, toute la mise en scène du narrateur implique une série d'événements qui ne peuvent être compris que comme des heureux hasards. Par exemple, pourquoi le roi se lève-t-il de son trône ? Certes, Éhud monte un stratagème en annonçant une parole d'Élohim, mais rien avant ou après n'indique que le Benjaminite peut savoir que le roi réagira en se levant de son trône (lui qui est si gros). Son stratagème verbal présente un côté aléatoire, sa réussite tenant dès lors de cette belle et opportune coïncidence.

Depuis l'entrée du personnage d'Éhud dans le récit et jusqu'à sa dernière action, le narrateur laisse entendre qu'il est malin. Si, au début, le lecteur se demande bien comment il arrivera à accomplir un tel acte de bravoure étant donné son infirmité³⁰⁷, après le meurtre, il retient son souffle pour voir si son héros échappera sain et sauf aux serviteurs de sa victime, pour conclure, avec lui au v. 28, que le succès de son action vient de Dieu.

³⁰⁶ A. WÉNIN, « Ruses bibliques », dans S. LATOUCHE, P.-J. LAURENT, O. SERVAIS et M. SINGLETON (éds.), *Les raisons de la ruse. Une perspective anthropologique et psychanalytique* (Recherches), Paris, La Découverte – M.A.U.S.S., 2004, p. 336.

³⁰⁷ Dans l'acception de MOBLEY, *The Empty Men*, p. 99-100, le récit renferme le motif d'un héros menant un combat en « solo » contre un opposant qui n'est pas du tout valorisé, mais plutôt caricaturé. Au départ, pour qualifier Éhud, le narrateur emploie une image de « perdant », d'« opprimé » (« underdog »), qui utilise des armes inférieures, mais qui va réussir à vaincre le plus fort.

Ce changement d'optique opéré par le narrateur entraîne le lecteur dans le camp d'Éhud. Pour cela, il a le privilège de savoir qu'Éhud s'est fait une dague et aussi où elle est cachée. Par le regard d'Éhud, il voit encore que le roi est très gras et que, avant le meurtre, celui-ci est assis sur son trône. Éhud conçoit un plan que nous ne connaissons intégralement que lorsqu'il le met en œuvre. En même temps, il est capable de mentir (au niveau d'Églôn) tout en disant en même temps la vérité. Il est vrai qu'il a pour le roi moabite une chose secrète (v. 19d) mais ce n'est pas une parole venant d'Élohim (v. 20d). Parallèlement, il a bien une chose « de Dieu », dans la mesure où il est le מוֹשִׁיעַ suscité par YHWH. Un jeu fortement ironique s'installe entre Éhud et son adversaire, jeu auquel le lecteur prend plaisir.

Ainsi, dans l'exécution de sa mission, Éhud fait preuve d'une grande débrouillardise. Cela fait de lui un personnage complexe qui montre de l'intelligence et de la ténacité. Il ne doute pas dans ses actes. Sa confiance n'est pas perceptible pendant le récit du meurtre mais elle le devient au moment où Éhud demande aux Israélites de se ranger derrière lui car YHWH leur a donné l'ennemi ; le sauveur, et avec lui le lecteur, comprend la réussite de l'exploit comme le signe que Dieu a été avec lui. Ceci le présente comme un sauveur qui n'a pas peur d'échouer dans sa mission. Ce sauveur ne pose pas de questions à Dieu, ne lui demande pas de signes. Il fait ce qu'il a à faire et en ce sens, il est un véritable agent divin.

Lu hors du cadre de l'Alliance, ce récit n'est qu'une histoire de révolution qui débute par un assassinat. Le courage d'Éhud est à noter³⁰⁸, mais l'enchaînement des situations chanceuses est trop difficile à interpréter comme étant l'œuvre d'un homme ou tout simplement le résultat d'un beau concours de circonstances. De plus, Éhud ignore avant tout le poids inhabituel du roi, la structure du bâtiment où il réside, le nombre de serviteurs, la configuration de la chambre du roi et des lieux contigus au bâtiment, et il n'a pas la certitude qu'il ne sera pas contrôlé par les gardes ni ne peut connaître les réactions qu'aura le roi. Le lecteur comprend, au cours de sa lecture, que ce héros est accompagné par Dieu, qui est derrière tous les heureux hasards.

Si, dans l'intrigue enchâssée d'un récit qui se limite à l'exploit individuel, le lecteur perçoit ces coïncidences comme de purs hasards, c'est parce qu'il ne dispose pas de la clef de lecture lui permettant de faire le lien avec l'agir caché

³⁰⁸ Cf. CHISHOLM, « Ehud », p. 280.

de Dieu. Ainsi, le v. 15b (« Et YHWH leur suscita un sauveur ») est déterminant pour permettre la relecture « théologique » de toutes les coïncidences comme favorisant la réussite de l'entreprise d'Éhud. Cette mention du narrateur prépare en effet le lecteur pour le faire adhérer à l'interprétation donnée par le héros lui-même au v. 28 (« *YHWH a donné vos ennemis, Moab, dans votre main* »).

Au cours de l'analyse du jeu des personnages, le recours à une technique narrative particulière a pu être constaté. Ainsi, de l'ironie, de la ruse et trois dynamismes narratifs s'entrecroisent exclusivement dans l'exploit individuel d'Éhud³⁰⁹.

I.4 Étude sur la ruse et l'ironie dans le récit d'Éhud

Avec cinq autres récits (y compris celui de Yaël en Jg 4, 17-24), Robert C. Culley, dans un article de 1974³¹⁰, inclut le récit d'Éhud dans un groupe de récits bibliques qu'il appelle « deception stories » et qui affichent un « common pattern ». La principale caractéristique de ce type de récits est que la tromperie sert de réponse à la « opening situation » qui nécessite une action³¹¹. Parler de ces récits comme de « deception stories » n'est pas sans fondement car, de fait, ceux-ci racontent une ruse. Par contre, la classification de Culley ne prend pas en compte tous les paramètres de ces histoires. De même, ce point de vue délaisse les similitudes évidentes de vocabulaire ou de construction narrative que les récits d'Éhud et de Débora et Baraq entretiennent entre eux.

Wénin propose pour sa part une « typologie des récits racontant une ruse, une dissimulation ou un mensonge »³¹² (il analyse seulement des exemples des livres de la Genèse et de Samuel). Ce type de récits comporte de l'ironie dramatique ou de situation, qui, en « jouant sur les positions respectives des

³⁰⁹ Aussi KLEIN, *The Triumph of Irony*, p. 46.

³¹⁰ Cf. R.C. CULLEY, « Structural Analysis: Is it Done with Mirrors? », dans *Interpretation* 28 (1974), p. 165-181. Aux pages 172-178, il analyse les histoires de Gn 12, 10-20 ; Ex 1, 15-21 ; Jos 9, 3-15 ; Jg 3, 12-31 et Jg 4, 17-24. Plus tard, dans l'article « Themes and Variations in Three Groups of Old Testament Narratives », dans *Semeia* 3 (1975), p. 3-11, il ajoute Gn 19, 29-38 ; Gn 38 et 1 S 19, 11-17, mais ne reprend plus Jg 4, 17-24.

³¹¹ Cf. CULLEY, « Themes and Variations », p. 5.

³¹² WÉNIN, « Le jeu de l'ironie dramatique », p. 159.

personnages et du lecteur quant au savoir », connaît trois modèles : dans le premier, « le lecteur est au même niveau de savoir que le trompeur, et en position supérieure par rapport au trompé » ; dans le deuxième, « le lecteur ne domine pas toujours complètement la situation » dans la mesure où il est « en position inférieure par rapport au trompeur »³¹³ ; dans le dernier, « le narrateur place le lecteur en position égale ou supérieure par rapport au trompeur, mais en position inférieure par rapport au trompé »³¹⁴.

Le deuxième modèle s'applique très bien à la première ironie du récit d'Éhud avec la précision que cette manière de construire les rapports entre le lecteur, narrateur et personnage relève d'une approche réfléchie du narrateur et identifiable dans le récit. Dans ce type de récit, le lecteur bénéficie d'une série d'éléments qui le rendent supérieur au personnage trompé mais sans contrôle sur la situation que le trompeur crée. Cette technique³¹⁵ permet de raconter une ruse en recourant au procédé narratif de l'ironie et en jouant sur les trois dynamismes narratifs (curiosité, suspense et surprise). Le squelette de cette technique repose sur deux ironies, dont la première renferme la ruse d'Éhud.

La *première ironie* du récit (vv. 15b-22) est une ironie graduelle en quatre temps (vv. 16-18 ; 19a-b ; 19c-f ; 20-22). Au v. 15b, le lecteur est assez bien informé sur l'identité et même sur une particularité physique du sauveur, informations dont il a l'exclusivité. Ces données créent une tension basée sur un suspense qui confère à la narration de l'intérêt et du réalisme³¹⁶.

Premièrement (vv. 16-18), le sauveur Éhud (se) fabrique une dague qu'il dissimule sous son vêtement. Elle a deux tranchants et sa longueur semble être insuffisante pour une attaque militaire d'envergure comme celle du récit d'Othniel. La forme de la dague permet d'anticiper un développement violent sans pour autant que le lecteur puisse l'imaginer avec clarté. Au niveau du lecteur, le narrateur choisit de maintenir, voire d'accroître, le suspense³¹⁷, en détaillant les caractéristiques de la dague. Les porteurs du tribut et les fils d'Israël ne savent rien de cela, tandis que le lecteur détient les deux informations.

³¹³ WÉNIN, « Le jeu de l'ironie dramatique », p. 160 et 162.

³¹⁴ WÉNIN, « Le jeu de l'ironie dramatique », p. 166.

³¹⁵ La stratégie littéraire mise en place ici ressort pleinement, uniquement si le lecteur reconnaît le schéma-cadre de Jg 2, 10-19.

³¹⁶ Cf. ÁLVAREZ BARREDO, « Los relatos sobre los primeros jueces », p. 420.

³¹⁷ Cf. BERMAN, « The 'Sword of Mouths' », p. 301.

Lors de la remise du tribut, le narrateur ne signale pas la réaction du sauveur Éhud face au constat portant sur l'obésité du roi, mais le lecteur peut s'imaginer que la taille relativement courte de la dague peut poser des difficultés à Éhud, si celui-ci envisage de l'utiliser pour frapper un homme d'un tel embonpoint.

Bien qu'il soit en possession de plus d'informations que les autres personnages, le lecteur ne sait toujours comment Éhud va libérer son peuple, maintenant qu'il le voit quitter le roi. Tout suspense est annulé et aucune surprise ne se produit puisque rien ne se passe. Mais Éhud retourne chez le roi et cette décision fait rebondir le suspense.

Deuxièmement (v. 19a-b), Éhud revient des Idoles au palais d'Églôn et s'adresse au roi. Tant les autres personnages que le lecteur sont en position inférieure par rapport au personnage Éhud qui décide une action imprévue. La seule chose qui permet au lecteur de se distinguer des personnages est le fait que, à partir de ce qu'il sait, il peut, plus que les autres personnages, échafauder des hypothèses sur le véritable but de la volte-face d'Éhud.

Le suspense commence à monter car le premier contact entre le roi et Éhud est très déconcertant. D'abord, parce que le lecteur sait bien que le premier sauveur, Othniel, fait directement la guerre au roi ennemi et ensuite, parce qu'il ne perçoit pas exactement comment Éhud se débrouillera avec sa dague longue d'un gomed, même si elle est cachée pour la cour du roi.

L'aventure du sauveur continue avec le troisième temps (v. 19c-f), qui est aussi la première ironie verbale de ce récit. En même temps, ce temps correspond à la première phase de la ruse mise au point par Éhud et que, pour l'instant, le lecteur ignore. À l'intérieur du palais, Éhud informe le roi qu'il a pour lui une parole secrète (v. 19d). Le roi et ses serviteurs sont nettement en position inférieure sur ce point tandis que le lecteur sait qu'Éhud a sur lui la dague cachée du v. 16.

L'effet immédiat des paroles d'Éhud est la sortie des serviteurs du roi suite à la réaction verbale d'Églôn. Il s'agit d'une heureuse coïncidence car, même si Éhud peut envisager que ses paroles provoqueront une réaction, rien ne lui permet de prévoir que ce sera la sortie immédiate des serviteurs. Ainsi, Éhud entre et eux sortent. Voilà pour Éhud une belle opportunité d'accomplir sa mission de sauveur.

Le dernier temps (vv. 20-22) correspond à la deuxième ironie verbale, qui est en même temps dramatique et qui porte sur la deuxième parole d'Éhud. C'est aussi la deuxième phase de la ruse élaborée par Éhud, celle qui donnera lieu au coup de grâce. Encore une fois, Éhud intrigue son interlocuteur en lui annonçant qu'il détient une parole d'Élohim. Sachant qu'il est le מוֹשִׁיעַ, le lecteur voit Éhud en train de manipuler la vérité. Le lecteur entrevoit partiellement la situation, mais Églôn n'est pas en mesure de comprendre le double sens.

Les paroles prononcées font se lever le roi. À nouveau, même si Éhud le souhaitait ainsi, le fait que le roi se lève ou non est une action totalement imprévisible dans l'avancement de son plan. En fait, il s'agit d'un nouveau heureux hasard, qui est compris comme tel seulement au moment du meurtre, quand l'attaque surprise d'Éhud provoque chez le lecteur un processus de rétrospection des événements pour voir ce qui lui a échappé.

À partir du v. 20d, le lecteur sait avec plus de certitude que quelque chose est en train de se produire car, contrairement à Églôn, il détient trois clefs de lecture. Il ne sait pas exactement ce que fera Éhud, mais il sait qu'il s'agit d'un sauveur, qui s'est fabriqué pour lui (ou pour Églôn) une courte épée à double tranchant qu'il a dissimulée sous son vêtement et qu'il n'a pas reçu de paroles divines³¹⁸.

À présent, un effet de curiosité se mélange au suspense. Si Éhud pense à la chose secrète / dague qu'il dissimule, que fera-t-il ensuite ? Quand Églôn se lève, le suspense est intense mais de courte durée, ce qui n'empêche pas qu'il contribue à la tension narrative.

Avec l'action du meurtre, complètement détaillé et ralenti au niveau de l'écoulement du temps racontant, une impression de grotesque et de brutalité est créée. La défécation du roi due au choc rappelle au lecteur la surprise du meurtre, tout en préservant le ridicule de l'image.

Construite en quatre temps, cette première ironie reprend dans sa structure trois éléments thymiques. L'apparition d'un sauveur (physiquement peu adapté à cette tâche) provoque de l'étonnement devant l'information concernant la fabrication d'une dague de dimension modeste, avant de laisser

³¹⁸ WEBB, *The Book of Judges*, p. 137-138, explique que le lecteur est introduit dans le plan secret de Dieu, ce qui fait que lorsque Églôn ne se rend pas compte de la nature de la chose secrète, l'oracle qu'Éhud lui apporte, l'ironie est entièrement à son insu.

place au suspense concernant la manière dont la libération se produira. Le suspense débute avec la mission diplomatique d'Éhud consistant à transporter un tribut. Une fausse résolution du conflit, accompagnée de la fonction thymique de la curiosité, est induite dans le récit au v. 18a-b, qui regagne en intensité avec le retour d'Éhud au palais. Son climax est atteint quand Éhud s'isole dans la chambre du roi.

Le troisième dynamisme narratif est la surprise provoquée par le meurtre d'Éhud. Quand Éhud enfonce la dague dans le ventre du roi, on peut supposer que cela surprend la victime, alors que le lecteur n'est pas totalement pris de court, même si le geste en lui-même reste une surprise. En fait, la tromperie d'Éhud n'est évidente qu'une fois le roi poignardé, ce qui confirme au lecteur astucieux que, juste avant, par des paroles à double sens, Éhud trompait sciemment le roi. Pour la victime, le sentiment dure peu de temps, tandis que le lecteur se rend compte de ce qui lui échappait et qui, pourtant, était là³¹⁹. En fait, au moment où Églôn se fait poignarder, la supposition du lecteur qui pensait avoir décelé la suite des événements se trouve confirmée.

Dans la *deuxième ironie* (vv. 24-25), le lecteur se trouve, pleinement cette fois-ci, en position supérieure par rapport au trompé (ce qui correspond au premier modèle de la typologie des récits racontant une ruse que Wénin propose)³²⁰. Ici, c'est par rapport aux serviteurs car le lecteur détient deux informations dont eux ne disposent pas : le roi est enfermé dans sa chambre avec une dague dans le ventre et Éhud quitte la résidence du roi après l'avoir poignardé. C'est la scène la plus ironique de tout le récit, construite à l'aide du point de vue des serviteurs.

Les serviteurs font deux constats successifs (les portes sont verrouillées et Églôn gît mort) et une supposition (le roi est aux toilettes) dont chacun est introduit par un וְהָיָה , et ils posent deux actions (ils prennent la clef et ils ouvrent les portes avec elle). Pour le premier constat, les serviteurs entrent sans le savoir dans un jeu ironique : l'un sort par les portes pour vivre, l'autre est enfermé à mort. Leur constat que les portes sont verrouillées parle davantage au lecteur qui comprend la situation autrement. Quand ils arrivent à la conclusion que le roi défèque, c'est au grand plaisir du lecteur qui sait ce qui s'est réellement passé de l'autre côté des portes. Ce deuxième et dernier

³¹⁹ Cf. SONNET, « L'analyse narrative », p. 71-72.

³²⁰ WÉNIN, « Le jeu de l'ironie dramatique », p. 160.

constat est pénible et marque le sommet du ridicule de la situation. L'ouverture de la chambre provoque leur surprise totale. Chaque constat sous-entend la surprise que les serviteurs expérimentent, alors que le lecteur connaît déjà la situation d'Églôn.

Ici, c'est le suspense qui capte complètement l'attention du lecteur. Le moment où le lecteur apprend qu'Éhud a réussi à se mettre hors d'atteinte avant que les serviteurs découvrent Églôn mort est retardé par une action apparemment banale, le v. 25 racontant comment les serviteurs font preuve d'initiative afin d'ouvrir la porte avec une clef. En même temps, le suspense de cette scène est très élevé³²¹. Ainsi, lorsque le lecteur constate que l'attente des serviteurs se prolonge indéfiniment, il prend plaisir à voir ces personnages confus et sans le moindre soupçon sur ce qui se passe. Il sait que les serviteurs ne savent pas ce qu'il sait de leur roi et que leurs hésitations permettent à Éhud de se mettre à l'abri. En dirigeant de la sorte l'attention du lecteur, le narrateur l'empêche de se livrer à des considérations éthiques sur ce qui vient de se passer.

Le triple usage de « et voici » joue un rôle clef dans l'élaboration du sens dans la scène des serviteurs. Le fait que le narrateur adopte par trois fois le point de vue des serviteurs augmente le suspense ainsi que le plaisir du lecteur. Chaque phrase commençant par un « et voici » constitue une partie de la description qui mène au climax de la découverte du roi par les serviteurs³²². Cela se fait en trois phases : (1) les portes de la chambre haute sont verrouillées, les serviteurs soupçonnant que le roi est à la toilette, (2) malgré le temps qui passe, la porte ne s'ouvre pas, et (3) une fois la porte ouverte, ils voient le roi mort sur le sol.

De même, il me semble que le narrateur introduit ces « et voici » pour mettre en évidence la découverte graduelle que font les serviteurs avant d'arriver au moment de la surprise. Pour eux, il s'agit d'abord de la curiosité que suscite le premier constat de la porte fermée ; ensuite, ils sont dans la confusion, dans la perplexité de plus en plus grande quand ils voient que le roi n'ouvre pas les portes. Le lecteur n'est pas directement impliqué dans ce

³²¹ O'CONNELL, *The Book of Judges*, p. 85, note justement que le suspense est obtenu par les tactiques rusées, tant physiques (état de gaucher, dague dissimulée, deux voyages) que verbales (discours ambigu), et par la même simultanéité par laquelle la satire avance.

³²² Aussi OGDEN, « The Special Features », p. 413.

processus³²³ : pour lui, les « et voici » servent à lui faire goûter un peu plus le plaisir d'assister à la démonstration que les serviteurs sont vraiment des incapables. Le lecteur est concentré sur les serviteurs, tout en ayant en tête la fuite d'Éhud, ce qui accentue encore l'effet d'ironie. Le lecteur est amené à sympathiser avec Éhud dans sa fuite, qui fait l'objet du suspense, ce qui soutient l'idée que c'est justement le héros de l'histoire qui doit s'échapper.

Un regard attentif sur le déroulement détaillé de l'action permet de percevoir et de reconnaître l'existence d'une manipulation de la part du narrateur pour ce qui est de l'intérêt et de la compréhension du lecteur dans un réseau complexe d'ironies et de dynamismes narratifs³²⁴.

Cette manipulation consiste à dérouter le lecteur par des éléments contradictoires³²⁵ de manière à l'empêcher d'anticiper clairement les futures actions d'Éhud. Elle fonctionne grâce au jeu de l'ironie, par le maniement très subtil du point de vue et par la manière de créer le suspense en donnant au lecteur la possibilité d'imaginer l'issue jusqu'au v. 21. Éhud sait à quoi doit servir sa dague et il imagine une stratégie pour arriver à ses fins. Le lecteur découvre cela peu à peu, tout en se rendant compte qu'Éhud a de la chance. Autrement dit, le narrateur utilise le suspense, l'ironie et les heureux hasards pour faire en sorte que le lecteur soit intéressé, mais sans lui donner toutes les données.

L'examen des ironies que le narrateur élabore ici a révélé que le lecteur est en position supérieure par rapport à la victime, ce qui crée un effet de lecture car, à part le fait que le lecteur ne sympathise pas avec Églôn, il prend plaisir à voir combien ce roi est loin de se rendre compte qu'il est en train de se faire duper. Mais, parallèlement, il ne domine pas complètement la situation car le narrateur ne lui donne pas toutes les informations pour comprendre clairement la ruse qu'Éhud déploie.

³²³ OGDEN, « The Special Features », p. 413, pense que les trois « voici » rendent le lecteur témoin de la découverte que font les serviteurs.

³²⁴ Cf. SONNET, « L'analyse narrative », p. 70. Voir aussi STERNBERG, *The Poetics*, p. 258-320.

³²⁵ Éhud est chargé de porter le tribut, tout juste après avoir été suscité par Dieu. Cependant, rien n'indique qu'il est désigné par le peuple pour cette tâche suite au choix de Dieu. Aussi, le texte n'est pas clair quant au destinataire de la dague qu'Éhud se fabrique « pour lui » (Églôn, Éhud ?). Au lieu d'utiliser la dague contre le roi quand il en a la possibilité (v. 17), il retourne avec ceux qui l'ont accompagné (v. 18).

L'usage de la surprise, dans un contexte de ruse et d'ironie, sert à construire et déconstruire la représentation par le lecteur des réalités du récit ; le lecteur est amené par le narrateur à privilégier une certaine hypothèse sur la suite du récit, hypothèse qui, et c'est là la surprise, s'avère être fautive³²⁶. Ainsi, elle sert un but précis, à la fois littéraire et idéologique. Par l'humour et la surprise, en effet, le narrateur illustre différemment les choses. Tout ce que le lecteur pense savoir sur Éhud est démontré par ses actions : le handicapé tue efficacement avec sa courte épée cachée. La rapidité et l'inattendu du geste amusent le lecteur qui se range plus volontiers dans le camp d'Éhud. Indirectement, le lecteur saisit finement l'aide divine et apprécie le choix, inhabituel au début, de YHWH³²⁷.

I.5 Conclusion

L'examen narratif approfondi appliqué à cet épisode révèle une construction exceptionnelle et originale.

Ce récit de salut contient clairement le thème de la punition mais aussi de la délivrance divine, et avec, comme fil narratif principal, les six points du schéma-cadre du livre, qui se greffent sur l'intrigue englobante, en général, et sur l'intrigue enchâssée, en particulier. L'ensemble constitue un tout organique et le récit, tout en étant tributaire du schéma-cadre, ne reste pas pour autant figé.

Ce récit raconte, et c'est le seul exemple dans la Bible hébraïque, l'assassinat très violent d'un roi ennemi par un Israélite. De plus, cet assassinat est perpétré par ruse et il est lié à YHWH par le fait que son auteur, Éhud, est le sauveur suscité par lui. Par le choix d'Éhud, YHWH montre qu'il peut sauver Israël avec n'importe quel individu³²⁸, même handicapé. En tant que partenaire, YHWH est sans cesse à l'œuvre tout au long de ce processus même s'il n'apparaît guère sur la scène³²⁹. Si YHWH choisit un faible comme

³²⁶ Voir ALSTER, « Narrative Surprise », p. 457. Il ajoute aussi que « one must also show that the narrator had the option of presenting the same information without the use of surprise ».

³²⁷ Le narrateur, en parsemant son récit d'heureuses coïncidences, montre que l'action d'Éhud est aussi une action libre et réfléchie. YHWH n'intervient pas dans ses choix autonomes. Il ne fait que donner de discrets coups de pouce là où il faut.

³²⁸ Pour MCCANN, *Judges*, p. 46, « God uses what and who God has available ... ».

³²⁹ STERNBERG, *The Poetics*, p. 334.

partenaire pour libérer Israël, c'est parce qu'il est capable de quelque chose que les hommes ne voient pas. En même temps, cette personne moins valide que d'autres que YHWH implique dans l'aventure de libération, s'avère être courageuse et intelligente. Ainsi, la faiblesse humaine rencontre la force divine et une réelle coopération s'installe³³⁰. Les « heureuses coïncidences », qui, autrement, seraient un peu trop merveilleuses pour être crédibles, constituent la partie concrète de cette coopération. C'est tout l'art du narrateur, d'ailleurs, que de rendre plausible une histoire qui ne l'est guère, en espérant que le lecteur intelligent comprendra ce qui se dit derrière cette façon de raconter.

Pour éviter d'éventuels malentendus au cours de la lecture, le narrateur investit ce récit de ruse de deux ironies avec de la surprise et en même temps fait en sorte que l'implication du personnage de YHWH dans cette action violente soit comprise comme une participation discrète, mais efficace.

Ainsi, comme on a pu le remarquer, le narrateur met en place une stratégie narrative très élaborée où les ironies représentent la « chair » de la narration et la composition de l'intrigue l'« ossature ».

L'ironie avec surprise est construite sur le couple anticipation / incertitude, qui engage le lecteur à suivre Éhud. Il attend quelque chose de lui, il s'étonne de son action et espère qu'il rentrera sain et sauf chez lui. Le lecteur sympathise avec le sauveur qui assume si bien sa tâche et qui, malgré les dangers qu'il peut courir, poursuit son plan jusqu'au bout. Même s'il est la victime, Églôn n'est pas vu par le lecteur en tant que tel, mais comme quelqu'un qui est trompé par un autre ou comme un roi ridicule et grotesque. L'antipathie du lecteur fonctionne aussi parce qu'Églôn est celui qui opprime les fils d'Israël. La façon de présenter le pénible de la situation d'Églôn fait que le lecteur participe au jeu. Il ne peut prendre du recul pour analyser ce qu'Éhud vient de faire et dans quelles conditions il le fait parce qu'il est pris dans « le piège » de l'humour de situation. Pour le narrateur, la scène des serviteurs du roi est une façon de détourner l'attention du lecteur. Le suspense et l'humour ainsi créés favorisent Éhud qui obtient davantage la sympathie du lecteur.

³³⁰ Pour MCCANN, *Judges*, p. 44 et 46, Éhud, un gaucher, par son discours rusé est un « trickster », un instrument de la justice divine ; tout comme d'autres « instruments » : Jacob (aussi un « trickster »), Moïse, David ou Paul (des « murderers »).

La ruse, accompagnée par des dynamismes narratifs, greffée sur la première ironie et connectée à la deuxième, n'est plus comprise négativement. L'acte d'Éhud ne fait pas l'objet d'appréciations éthiques mais est à l'image de l'approche paradoxale que le personnage divin préfère dans ce type de situation de libération des fils d'Israël.

CHAPITRE II

Analyse narrative du récit de Débora et Baraq (Jg 4 [+5, 31b])

II.1 Introduction

L'histoire de Débora et Baraq est indubitablement liée au cycle des sauveurs-juges, même si on n'y trouve pas un seul personnage principal comme dans les autres épisodes. Mis à part le fait qu'il ne respecte pas entièrement le schéma en six temps, ce récit propose d'abord une sorte de triade de héros et, ensuite, une action individuelle rusée et violente. Mais ceci n'ôte en rien de son importance, mais ajoute plutôt de la variété au cycle entier.

En regardant ce récit d'un point de vue narratif, plusieurs interrogations peuvent surgir à propos de l'aventure de libération qu'il met en scène. Une première serait de voir dans quelle mesure le personnage de Dieu s'implique dans l'action individuelle de Yaël ou pour quelle raison le narrateur construit une phase qui amoindrit le rôle joué par Baraq dans l'action générale. Comme dans le récit précédent, la question n'est pas de savoir si Israël vaincra l'ennemi, mais comment YHWH le livrera. Le lecteur n'est pas invité à s'intéresser à l'identité du sauveur mais au processus de la libération, étant donné que Baraq ne semble pas avoir confiance en Dieu et que Débora est une prophétesse qui convoque un homme de la part de Dieu pour l'envoyer au combat. Il reste Yaël, mais qui ne se profile guère *a priori* comme celle qui livrera Sisera, mais plutôt comme un pion neutre, voire une alliée potentielle du fugitif.

Tout comme dans l'analyse narrative du récit précédent, je m'arrêterai dans un premier temps sur les caractéristiques de l'intrigue, pour continuer dans un deuxième temps avec l'analyse du jeu des personnages, en parcourant simultanément les variations au niveau du temps et de l'espace narratifs, et enfin examiner la construction narrative singulière des ironies de ce récit.

Avant d'analyser l'intrigue, passons rapidement en revue les différentes propositions que l'on trouve dans la littérature à ce sujet.

II.2 L'intrigue du récit de Débora et Baraq

II.2.a Introduction

L'analyse du récit d'Éhud a révélé l'existence d'une intrigue bien plus complexe que celle du récit du sauveur-juge Otniel. Le troisième épisode du cycle des sauveurs-juges est aussi construit sur le schéma en six temps et, de plus, l'action narrative, tout en restant tributaire de ce schéma, est développée d'une manière créative et originale.

C'est pour cette raison que plusieurs chercheurs proposent une analyse littéraire de ce récit. Je vais les exposer brièvement, en synthétisant les données de chacun dans un tableau.

Alonso Schökel³³¹, parle d'un prologue (vv. 1-5) et de deux actes, formés chacun de deux scènes vv. 6-13 et 14-17 ; 18-21 et 22. Il ne s'arrête pas aux vv. 23-24 et 5, 31b affirmant que le problème de l'oppression de Yabîn est déjà résolu avant les vv. 23-24.

prologue (vv. 1-5)	
1^{er} acte	1 ^{re} scène (vv. 6-13)
	2 ^e scène (vv. 14-17)
2^e acte	1 ^{re} scène (vv. 18-21)
	2 ^e scène (v. 22)

Tableau n ° 11

Donald F. Murray, sans tenir compte des vv. 1-3 ; 23-24 et 5, 31b³³², distingue quatre épisodes (vv. 6-10 ; [11] ; 12-16 ; 17-21 et 22) et onze scènes-changement après l'introduction des vv. 4-5³³³. Selon lui, chaque épisode contient une structure commune, comprenant un prologue ou une ouverture

³³¹ Cf. ALONSO SCHÖKEL, « Erzählkunst », p. 158-165.

³³² Dans une perspective historico-critique, MURRAY, « Narrative Structure », p. 156, note 4 et 184-185, estime que ces versets sont des ajouts deutéronomistes au texte initial.

³³³ Cf. MURRAY, « Narrative Structure », p. 156-162.

narrative, une action initiatrice, un discours et une réponse³³⁴. Ces épisodes présentent une structure unitaire profonde et font apparaître le haut niveau de compétence technique et de finition artistique que recèle ce récit³³⁵.

introduction (vv. 4-5)
1^{er} épisode (vv. 6-10)
2^e épisode (vv. [11])12-16)
3^e épisode (vv. 17-21)
4^e épisode (v. 22)

Tableau n° 12

Dans un article d'abord³³⁶, dans son commentaire sur les Juges ensuite³³⁷, Amit soutient, sur base du principe scénique, que ce récit est structuré en une exposition (vv. 1-5) et une conclusion (vv. 23-24), avec un centre formé de quatre unités (vv. 6-9 ; 10-13; 14-16 et 17-22). Les questions de l'identité du sauveur et de la hiérarchie des héros expliquent la structure, l'intrigue, la caractérisation des personnages, le style et les particularités du récit et présentent un rôle unificateur « indicating its wholeness and homogeneity »³³⁸. Ce questionnement n'est évidemment pas absent dans ce récit, mais il n'est pas central, comme le pense Amit. Cette focalisation sur la « quête » du héros, du sauveur, fait que son analyse de l'intrigue est incomplète.

exposition (vv. 1-5)
1^{re} unité (vv. 6-9)
2^e unité (vv. 10-13)
3^e unité (vv. 14-16)
4^e unité (vv. 17-22)
conclusion (vv. 23-24)

Tableau n° 13

En identifiant la présence d'une ambiguïté narrative visant à manipuler l'intérêt du lecteur au moyen des trois modes de prospection que sont la curiosité, le suspense et la surprise³³⁹, Sternberg propose quatre actes (vv. 1-5 ;

³³⁴ Cf. MURRAY, « Narrative Structure », p. 163.

³³⁵ Cf. MURRAY, « Narrative Structure », p. 184.

³³⁶ Y. AMIT, « Judges 4: Its Contents and Form », dans *JSOT* 39 (1987), p. 89-111.

³³⁷ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 201-202.

³³⁸ AMIT, *The Book of Judges*, p. 199.

³³⁹ Cf. STERNBERG, *The Poetics*, p. 259-271.

6-9 ; 10-16 et 17-22)³⁴⁰. Il saisit avec justesse l'existence de trois modes de perception³⁴¹, point que je compte reprendre plus loin dans ma proposition d'analyse de l'intrigue.

1^{er} acte (vv. 1-5)
2^e acte (vv. 6-9)
3^e acte (vv. 10-16)
4^e acte (vv. 17-22)

Tableau n° 14

Lindars distingue trois scènes (vv. 4a, 6-10 ; 13-17 et 18-22), après avoir ôté au texte les vv. 1 ; 2 ; 3a ; 4b-5 ; 11 ; 17b et 23-24 qu'il présente comme des ajouts postérieurs³⁴².

O'Connell critique les propositions précédentes car elles ont comme point de départ le principe scénique³⁴³. Il explique pour sa part que l'intrigue du récit de Débora est plus élaborée que celle de l'épisode d'Éhud et qu'elle initie une tendance qui continuera à se développer dans le cycle des sauveurs-juges³⁴⁴. Selon lui, Jg 4–5 présentent une intrigue à trois niveaux (intrigues A, B et C), chacun avec sa propre exposition, développement et résolution (j'ajoute que, dans son schéma, les intrigues A et C comportent aussi une complication). Il est donc nécessaire d'inclure dans l'analyse de l'intrigue aussi bien le récit en prose que la version poétique de l'événement et de comprendre qu'il existe,

³⁴⁰ Cf. STERNBERG, *The Poetics*, p. 271-283.

³⁴¹ Dans son questionnement sur le principe qui régit le processus d'interprétation des séquences de la Bible, STERNBERG, *The Poetics*, p. 259, propose de ne pas s'interroger sur les moyens, qui ne font que montrer comment l'ambiguïté est contrôlée, mais sur le pourquoi. Pourquoi ce processus est-il lancé en premier lieu ? Pourquoi est-il soutenu d'une manière particulière ? Pourquoi passe-t-il à travers certaines étapes ? Pourquoi se termine-t-il par une résolution ? Pourquoi présente-t-il des uniformités et des variations dans différents contextes ? Ces interrogations, dit-il, sont alimentées par plusieurs fonctions de l'ambiguïté dont la plus basique consiste à manipuler l'intérêt narratif (curiosité, suspense, surprise). Les dynamiques de lecture de ces trois modes varient en fonction de la « dislocation of chronology ». Cependant, continue-t-il, ces dynamiques enrichissent la lecture d'une valeur de divertissement (drame, intérêt, aventure) (p. 259-260).

³⁴² Tout comme MURRAY, « Narrative Structure », p. 184, B. LINDARS, « Deborah's Song: Women in the Old Testament », dans *BJRL* 65 (1982-1983), p. 161-164, considère ces versets comme deutéronomistes.

³⁴³ Cf. O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 102-103.

³⁴⁴ Cf. O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 101. C'est toutefois un point de vue qui ne prend pas en compte la complexité du récit d'Éhud lequel comporte une intrigue englobante et une autre enchâssée.

même dans un récit simple, des sous-intrigues³⁴⁵. Il met en avant une stratégie rhétorique où le cantique joue le rôle d’embellissement des résolutions présentes dans les intrigues A et C (intrigues formées à partir de Jg 4) en fournissant de nouvelles informations et en récapitulant les deux thèmes principaux : la victoire de Dieu et de Yaël³⁴⁶. O’Connell a raison quand il identifie une intrigue avec une exposition et une résolution, mais il va trop loin quand il soutient l’existence d’une intrigue à trois niveaux. En même temps, il analyse la version narrative avec le poème. Dès lors, sa vision des actions et des effets narratifs n’est pas celle qui résulte de l’analyse de la narration seule, dont le poème ne partage pas la structure et la finalité littéraire.

		exposition (4, 1-7) complication (4, 8.15b.17a.18-20) développement (4, 9-10a.12-15a.16) résolution (4, 21.23-24 ; 5, 31b ; cf. 5, 1.2-22.31a)
	<i>1^{re} intrigue</i> (principale)	
Intrigue à trois niveaux (Jg 4-5)	<i>2^e intrigue</i>	exposition (4, 8-9) complication (4, 14a.15a) développement (4, 10b.15b-16.17a) résolution (4, 21-22)
	<i>3^e intrigue</i>	exposition (4, 9a) développement (4, 11) résolution (4, 17-22 ; cf. 5, 23-30)

Tableau n° 15

Pour Ellen Van Wolde, toute analyse narrative de ce récit doit commencer par déterminer le début et la fin du texte et la transformation qui s’y opère³⁴⁷. En demandant de faire attention à l’analyse des formes syntaxiques, elle critique l’opinion de Murray. Selon elle, l’introduction de Débora fait partie du cadre car elle comprend deux phrases nominales sans *wayyiqtol*. Cela montre que, dans les vv. 2-5, ce n’est pas Débora le personnage principal, mais bien les fils d’Israël, Yabîn et Dieu³⁴⁸. Dès lors, les vv. 1-5 constituent la situation initiale de la narration et les vv. 23-24, sa

³⁴⁵ Cf. O’CONNELL, *The Rhetoric*, p. 102, note 76.

³⁴⁶ Cf. O’CONNELL, *The Rhetoric*, p. 124-125.

³⁴⁷ Cf. VAN WOLDE, « Deborah and Ya’el », p. 284.

³⁴⁸ Cf. VAN WOLDE, « Deborah and Ya’el », p. 287.

conclusion. Le mérite de l'analyse de Van Wolde est de bien montrer l'importance des premiers versets pour l'ensemble de la narration, d'où aussi l'inclusion des vv. 23-24 dans la dynamique narrative générale. Pourtant, elle analyse dans un premier temps les situations initiale et finale de Jg 4 (vv. 1-5 et 23-24) par une étude du texte et de la syntaxe pour poursuivre, dans un deuxième temps, par une analyse de la sémantique. Aux résultats de cette recherche, elle ajoute un regard sur les relations hommes-femmes³⁴⁹. Ainsi, sa recherche sur l'intrigue proprement dite et sur les personnages reste assez limitée.

Une analyse assez intéressante de l'intrigue est fournie par Greger Andersson pour qui une première exposition se situe aux vv. 1-5 et une autre, retardée, aux vv. 11-13. Les vv. 6-10 fonctionnent comme le nouement du récit et la notice sur la bataille (vv. 14-16) est une sorte d'« anti-climax ». Le meurtre, qui forme une scène à part (vv. 17-21), s'achève par la découverte du corps de Sisera, qui amène le récit à une conclusion (v. 22). 4, 23-24 et 5, 31b forment quant à eux la résolution. Sur Jg 5, 31b, il note : « the element in the resolution that says that the land had rest is placed after the hymn in Chapter 5, which in this way is integrated into the story »³⁵⁰. Cette analyse a le mérite d'inclure Jg 5, 31b dans le *corpus* narratif et de mettre en évidence l'existence d'un cheminement de l'intrigue et d'une structure narrative assez cohérente.

exposition (vv. 1-5 ; 11-13)
nouement (vv. 6-10)
« anti-climax » (vv. 14-16)
scène du meurtre (vv. 17-21)
conclusion / découverte (v. 22)
résolution (4, 23-24 et 5, 31b)

Tableau n° 16

En suivant Amit (*Reading Biblical Narratives*, p. 47), Butler propose une analyse narrative de l'intrigue en six temps. Ainsi, l'intrigue commence avec l'exposition (vv. 1-5) et est suivie de la complication aux vv. 6-8. L'action transformatrice est constituée par les vv. 9-11 ; suit un développement (*unraveling*) aux vv. 12-15 et le « climax » aux vv. 16-21. Le dénouement (v. 22) montre à qui revient la gloire et comment la prophétie a été

³⁴⁹ Cf. VAN WOLDE, « Deborah and Ya'el », p. 286-294.

³⁵⁰ Cf. ANDERSSON, *The Book and Its Narratives*, p. 198-201.

accomplie³⁵¹. Butler arrive à ces résultats en considérant que Jg 4 contient deux composants : un cadre (vv. 1-3 et 23-24) et une narration (vv. 4-22), construits selon le schéma habituel des histoires hébraïques³⁵².

exposition (vv. 1-5)
complication (vv. 6-8)
action transformatrice (vv. 9-11)
développement (vv. 12-15)
« climax » (vv. 16-21)
dénouement (v. 22)

Tableau n° 17

Mais, l'analyse narrative de Butler ignore volontairement les vv. 23-24 et nie qu'ils apportent quelque chose à l'ensemble du récit. En même temps, le dénouement ne répond pas exactement au problème annoncé aux vv. 1-3 qui est Yabîn et l'oppression qu'il fait peser sur Israël, même si dans l'action racontée Sisera devient l'antagoniste le plus important. De plus, ce chercheur ne prend pas en compte le rôle important du personnage de Baraq dans l'économie narrative. En effet, il me semble que c'est à cause de lui qu'apparaît une complication et non pas à cause de Sisera et encore moins de Yabîn (les personnages de l'exposition). Aussi, le v. 22 se joue aux dépens de Baraq et non de Sisera qui est mort. Toutefois, cette dernière analyse a le mérite de tenter d'identifier les moments de l'intrigue en se passant du regard scénique. Son intrigue identifie et souligne l'existence d'une tension narrative une fois que Yaël et Sisera interviennent ensemble au cours de l'action³⁵³.

II.2.b Nouvelle proposition

Tout comme l'épisode d'Éhud, ce récit fait partie de la chaîne narrative thématique des sauveurs-juges envoyés par Dieu pour libérer les fils d'Israël. De fait, il présente une intrigue unifiée qui s'insère dans l'intrigue par épisodes du macro-récit du cycle des sauveurs-juges. L'épisode s'enchâsse parfaitement dans la thématique de punition – libération et, tout en gardant sa dynamique propre, propose une suite d'événements nouveaux qui captivent le

³⁵¹ Cf. BUTLER, *Judges*, p. 83-85.

³⁵² Cf. BUTLER, *Judges*, p. 82.

³⁵³ Cf. BUTLER, *Judges*, p. 97.

lecteur par une intrigue de résolution agrémentée d'un rebondissement narratif.

Dans ma proposition sur la mise en intrigue, je tiens compte des résultats d'Andersson et de Butler qui en soulignent assez correctement les divers moments et je reprends l'observation, particulièrement utile, de Sternberg sur la présence de trois modes de perception orchestrés par le narrateur : curiosité, suspense, surprise.

L'intrigue de ce récit n'est pas un bloc monolithique sans contacts narratifs avec le reste du livre des Juges. Ainsi, même si Jg 4 est précédé par la notice sur Shamgar, il est connecté au récit d'Éhud (4, 1b). Dans sa construction, son intrigue est simple jusqu'à un certain point, où l'on se rend compte qu'un rebondissement se produit au niveau du dénouement. Ce rebondissement est introduit à un moment clef de la narration, lorsque le lecteur pense se trouver en présence du dénouement. Mais, au lieu d'enregistrer la résolution, le récit est relancé, et le lecteur assiste à une sorte d'aventure individuelle, mais tout à fait connectée à la péripétie principale. Le rebondissement est préparé par le narrateur à l'aide d'une ellipse. Ainsi, au v. 11, il omet d'ajouter que la femme de Héber est Yaël et qu'entre celui-ci et le roi de Canaan, une sorte de paix s'est établie. De cette manière, lorsque le rebondissement surgit, l'intérêt du lecteur à propos de l'action, de la vie des personnages et des rapports entre eux est stimulé.

Mais avant de la détailler, voici, sous forme de schéma, le cadre de l'intrigue :

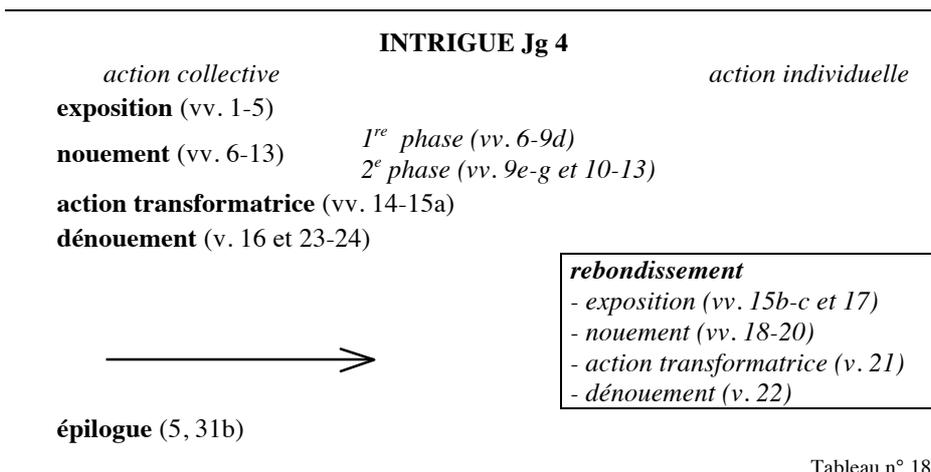


Tableau n° 18

L'*exposition* se lit aux vv. 1-5 et incorpore quatre éléments du schéma-cadre, dont le premier est le péché des fils d'Israël (וַיִּסְפוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה), la mort du sauveur-juge précédent (וַיִּמָּכְרוּם יְהוָה בְּיַד יַבִּין מֶלֶךְ־כְּנַעַן) et, le dernier, le cri vers YHWH (וַיִּזְעֻקוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה). Le narrateur mentionne le sort des fils d'Israël après le mal qu'ils ont commis : ils sont livrés aux mains d'un roi cananéen, Yabîn, dont le chef de l'armée est un certain Sisera. Le narrateur ne spécifie pas si toutes les tribus d'Israël sont atteintes par ce malheur ni en quoi consiste concrètement l'oppression. En revanche, il informe le lecteur de la durée de la période d'oppression, vingt ans, et de sa pénibilité pour les Israélites. Précision inhabituelle dans le cycle des sauveurs-juges et par rapport aux récits d'Otniel et d'Éhud, il est dit que les ennemis disposent d'une armée puissante, composée de neuf cents chars de fer. La prédominance militaire des ennemis réside donc en particulier dans leur équipement.

L'*exposition* contient aussi un élément de surprise : l'introduction d'une femme là où habituellement le lecteur attentif attend le sauveur³⁵⁴. Elle est présentée comme prophétesse et juge, et semble exercer une certaine activité judiciaire dans le cadre d'Israël puisque c'est vers elle que montent les fils d'Israël pour le jugement (v. 5). La façon dont elle est introduite (par un verbe au *wayyiqtol*) laisse penser qu'elle œuvre pendant la période de servitude.

Dans cette situation inédite, la femme-prophétesse appelle, dans le *nouement* (vv. 6-13), un homme du nom de Baraq et la dynamique de la libération semble alors être entamée.

Ce deuxième temps de l'intrigue peut être divisé en deux phases car il tourne autour de deux événements. Dans la première (vv. 6-9d), signalée par un *wayyiqtol* (au v. 6), l'action commence dans ce moment de crise. Cette phase contient une convocation, un ordre, un refus et une réaction. D'abord, un homme originaire de Qédèsh de Nephtali, un certain Baraq, fils d'Abinoam, est convoqué (v. 6a-b). Baraq reçoit par Débora un ordre, qui, en fonction de son contenu, est supposé venir de YHWH (vv. 6c-7). Ce message est concis mais dense et important. Débora l'informe d'abord que Dieu lui a commandé de partir sur le mont Tabor pour recruter dix mille hommes dans les tribus de Nephtali et de Zabulon. Ensuite, annonce Débora, YHWH lui-même va attirer l'armée de Sisera au torrent de Qishôn avant de le livrer avec

³⁵⁴ Aussi STERNBERG, *The Poetics*, p. 272.

son armée et ses chars. Mais devant cette annonce, Baraq a une réaction rapide mais néanmoins inattendue, tant pour le lecteur que pour Débora (v. 8). En peu de mots, il demande à Débora de l'accompagner sur le champ de bataille, condition de sa participation à l'action qu'elle vient de lui dévoiler. En dernier lieu, la condition posée par Baraq se voit contrée par une réaction de Débora qui prévoit un changement dans la séquence des événements annoncés précédemment : l'apparition d'une femme à qui YHWH vendra Sisera (v. 9a-d).

La deuxième phase du nouement (vv. 9e-g et 10-13) montre Baraq en train de mettre en œuvre ce que Débora lui a demandé. Celle-ci est centrée sur les préparatifs de guerre que les deux armées réalisent. Ainsi, accompagné par Débora, qui agit en premier, Baraq se déplace vers Qédèsh (v. 9e-g). De là, lui, Débora et les dix mille hommes dont Dieu a parlé montent vers le mont Tabor (v. 10). Suit une parenthèse au v. 11 qui, sans aucun lien apparent avec le cours des événements relatés, fournit une information sur un certain Héber, un Qénite ; celui-ci, après s'être séparé de Qayîn, des fils de Hobab, le beau-père de Moïse, installe sa tente à côté du chêne de Çaananim, près de Qédèsh. Ensuite, le fil narratif, suspendu au v. 11, reprend aux vv. 12-13, où il est dit que Sisera est mis au courant des mouvements militaires des fils d'Israël. Cette information concorde avec ce que le lecteur sait depuis le v. 6 : Baraq se trouve sur le mont Tabor. À son tour, Sisera convoque son armée en se dirigeant vers le torrent Qishôn (v. 13).

L'*action transformatrice* (vv. 14-15a) présente l'appel à la guerre (v. 14a-e) que Débora adresse à Baraq, avant que celui-ci lance l'attaque (v. 14f). Cet appel consiste à confirmer que le moment est propice au passage à l'action et à reprendre la promesse de Dieu de donner Sisera dans la main de Baraq. Les paroles de Débora se terminent par une question rhétorique annonçant la présence divine sur le champ des hostilités. Tout de suite après, sous le commandement de Baraq, une armée de deux tribus israélites descend la montagne du Tabor, avant que le v. 15a enregistre l'action décisive de YHWH qui intervient directement dans la guerre en faveur de Baraq.

L'intervention divine est essentielle et le narrateur précise – ce qui correspond au quatrième temps du sommaire, le *dénouement* (vv. 16 et 23-24) – que les chars de l'ennemi sont l'objet d'une poursuite et que toute son armée est passée au fil de l'épée de Baraq. Le dénouement est structuré en deux

phases (v. 16 et vv. 23-24) mais est surtout caractérisé par un rebondissement narratif.

Dans la première phase, l'intervention de YHWH (v. 15a), même si elle est extraordinaire, semble inachevée car le narrateur mentionne immédiatement la fuite du général Sisera (v. 15b-c), une fuite permise par la confusion survenue sur le champ de bataille. Sisera s'échappe pendant que Baraq (v. 16a) se dirige vers Haroshèt-ha-Goïm, en poursuivant l'armée vaincue. Au cœur de ce qui devrait amener le dénouement (c'est-à-dire la victoire), cet élément inattendu relance le suspense, notamment en raison de ce qui a été dit au v. 9. Maintenant, le lecteur n'a d'autre solution que de connecter cet élément aux vv. 7 et 14 qui parlent de la victoire de Baraq sur Sisera. Mais le v. 9 prête à confusion car il mentionne que YHWH va impliquer une femme dont le nom n'est pas communiqué. À ce stade du récit, le lecteur a plus de questions que de réponses car, dans la création de la tension au début du nouement, la question n'est pas de savoir si Israël vaincra les Cananéens mais par qui YHWH livrera Sisera. Puisque ce dernier s'échappe au moment où son armée est vaincue, le suspense rebondit.

Ainsi, à l'intérieur du *dénouement* de l'intrigue de Jg 4, un long *rebondissement narratif*³⁵⁵ est introduit par l'action individuelle d'un héros inattendu. C'est ainsi que du v. 15b-c au v. 22, le récit change complètement de cadre et de vitesse. C'est le moment où la narration passe en mode scénique.

Ce rebondissement consiste à soulever un nouveau problème dont le récit va raconter la résolution. De fait, les vv. 15b-c et 17 servent d'*exposition*, au sens où ils introduisent le général Sisera en train de s'échapper du champ de bataille. Pour que le lecteur ne soit pas trop surpris ou qu'il ne mésestime pas l'importance de la rencontre que Sisera va faire, deux nouvelles informations sont fournies au v. 17 : la femme vers la tente de qui se dirige Sisera est l'épouse de Héber et la maison de ce dernier est en relation de paix avec le roi Yabîn.

³⁵⁵ Selon AMIT, « Judges 4 », p. 96, les vv. 17-22 sont « The Solution Scene », mais BUTLER, *Judges*, p. 102-103, la contredit en soulignant de manière pertinente que ce tableau ne résout pas le problème de l'identité du sauveur, mais se contente seulement de désigner celui qui ne reçoit pas la gloire.

Le *nouement* (vv. 18-20) est marqué par un brusque ralentissement du récit. Ainsi, le lecteur sait que la femme qui sort à la rencontre de Sisera et lui propose de faire un détour vers elle et de ne pas avoir peur, n'est pas une inconnue, mais la femme d'un allié du roi de Sisera. Mais, en même temps, le lecteur sait que, d'après le v. 9, ce général sera donné dans la main d'une femme. Le voici devant une femme qui, potentiellement, peut être la femme dont parle Débora. Mais, en même temps, le v. 14 introduit le doute sur la possibilité de l'accomplissement de l'annonce précédente (v. 9). Ainsi, cette rencontre augmente le suspense et relance l'intérêt du lecteur, intérêt affaibli partiellement par la « résolution » du v. 16.

Au v. 21, qui correspond à l'*action transformatrice* et au moment narratif le plus intense de tout le récit, en silence, la femme de Héber, d'un geste décisif et sûr, lui enfonce un piquet dans la tempe avec une telle force que celui-ci se fiche dans la terre. Pour le général, la mort est instantanée.

Le *dénouement* (v. 22) de la crise soulevée par le rebondissement consiste en une autre rencontre signalée par une construction grammaticale spécifique, qui rappelle celle du récit d'Éhud en 3, 24-25. Yaël sort à la rencontre d'un autre homme qu'elle invite aussi chez elle. La découverte (v. 22f-g) du cadavre de Sisera, introduite par un « voici », permet d'imaginer la surprise ressentie par Baraq. De cette manière, le problème de la fuite de Sisera est réglé aussi par une sorte de confirmation par le biais du constat de Baraq.

Avant l'épilogue de ce récit, la deuxième phase du dénouement (vv. 23-24) enregistre, au v. 23, l'action de Dieu d'humilier Yabîn devant Israël. Le verset suivant décrit le parachèvement de la libération commencée par Baraq dans l'anéantissement de Yabîn, roi de Canaan, sous l'action des fils d'Israël.

Dans l'*épilogue* (5, 31b) de l'intrigue du récit de Débora et Baraq le lecteur apprend le retour à une situation de paix et de tranquillité. La période de paix sera de quarante ans, un chiffre qui suggère l'importance de cette victoire.

Après l'analyse de la structure de l'intrigue, il est temps à présent de se pencher sur les interactions entre les personnages et d'examiner l'effet produit sur le lecteur par une narration recourant à un procédé narratif soigneusement élaboré.

II.3 Analyse des personnages et de la dynamique narrative

II.3.a Introduction

Au niveau du contenu de l'action racontée, cette histoire de libération est différente des précédentes, la grande nouveauté résidant dans la participation de deux femmes à un genre d'histoire jusqu'ici réservé aux hommes³⁵⁶. Leur présence soulève la question du rôle qu'elles jouent. Mais tout en présentant de nouveaux éléments, cette histoire raconte, en dehors de l'aventure de libération, un assassinat perpétré par ruse et suivi par la découverte de la victime.

Pour saisir pleinement la richesse narrative de ce nouveau récit, une attention particulière sera accordée aux interconnexions entre les personnages et au rebondissement qui culmine avec l'assassinat de Sisera, tout en valorisant la chronologie et la géographie du récit.

II.3.b Analyse des personnages et de la dynamique narrative

L'ensemble du récit (4 et 5, 31b) est régi par deux grands cadres qui, tout en étant effectivement en relation, présentent aussi des particularités qui les singularisent. Le premier coïncide avec le schéma-cadre de Jg 2 et le deuxième, le rebondissement, qui relate en détail l'aventure de la libération, n'est que le développement du quatrième élément du schéma-cadre. Ensemble, cela donne une histoire intéressante qui tient le lecteur en haleine avant de le surprendre de façon inopinée.

Cela dit, afin d'identifier et de suivre ce jeu narratif, je compte procéder à une lecture attentive de l'ensemble du récit. Tout en distinguant les frontières des deux cadres, je ne compte pas les analyser séparément car il est plus profitable de prendre en considération tous les éléments qui contribuent à créer l'intérêt du lecteur. Cette lecture s'appuiera sur les marqueurs temporels, les

³⁵⁶ Dans l'ensemble du cycle des sauveurs-juges, ces deux femmes sont les seules à jouer un rôle positif et actif. La fille de Jephté semble être une victime innocente tandis que dans le cycle de Samson les femmes jouent clairement un rôle négatif. Le seul personnage féminin positif de la saga de Samson est sa mère, mais elle reste à l'écart de la tension narrative de la mission de libération.

ruptures syntaxiques et les changements de lieu, en procédant à un découpage du récit en plusieurs unités narratives.

La *première unité narrative* (vv. 1-3). Le v. 31 du chapitre précédent esquisse l'aventure de Shamgar contre des Philistins. Pourtant, son exploit ne semble pas intéresser le narrateur du récit de Débora et Baraq, qui choisit de commencer son histoire par le constat du mal qu'Israël commet de nouveau aux yeux de YHWH (v. 1a)³⁵⁷, avant de continuer, au même verset, avec un rapport sur la mort d'Éhud³⁵⁸. Même si le récit commence par la mention du mal, en termes de chronologie, c'est l'événement de la mort du sauveur précédent qui déclenche l'histoire (la *fabula*), puisque c'est l'élément le plus ancien³⁵⁹.

Comme l'analyse le montrera par la suite, la mention d'Éhud et non celle de Shamgar n'est ni aléatoire ni accidentelle, le narrateur choisissant de relier le récit d'Éhud et celui de Débora et de Baraq. Le premier effet sur le lecteur est de l'amener à se rappeler l'histoire d'Éhud, comme si celle de Shamgar n'avait pas une importance essentielle pour ce que suivra. Un autre effet ainsi créé est la mise en évidence de la mort d'Éhud qui invite le lecteur à s'interroger sur les conséquences que la mort d'un sauveur peut avoir sur la nouvelle génération³⁶⁰. Un sauveur en vie, après la libération, correspond à une période de stabilité, à la fois politique et religieuse. Jg 4, 1 souligne, pour la deuxième fois dans ce cycle, ce lien intime entre le sauveur-juge et les fils d'Israël³⁶¹. Ainsi, la mort du sauveur Éhud exerce une certaine influence³⁶² dans le recommencement du mal aux yeux de YHWH par les fils d'Israël. Il y a, en tout cas jusqu'à cette étape du cycle des sauveurs-juges, une dynamique

³⁵⁷ C'est la troisième fois que les fils d'Israël réalisent le mal (Jg 3, 7.12).

³⁵⁸ Selon la LXX, Éhud jugea les fils d'Israël jusqu'à sa mort : καὶ ἔκρινεν αὐτοὺς ἄωδ ἕως οὗ ἄπέθανε. « Tous les témoins du grec ont cette fin qui manque du TM » (cf. HARLÉ et ROQUEPLO, *La Bible d'Alexandrie*, p. 100).

³⁵⁹ Le premier élément du schéma est interverti avec le deuxième (le mal aux yeux de YHWH) sans pour autant que cela provoque de changements narratifs substantiels.

³⁶⁰ Le lecteur avisé s'attend en plus à un nouveau récit peut-être aussi palpitant que l'autre.

³⁶¹ Aussi en Jg 3, 30 : וְהַיְהוּדָא תַּחַת יַד יִשְׂרָאֵל וְהַשְּׂקָל טְהָאֲרִין שְׂמוֹנִים וְשָׁנָה.

³⁶² Par influence, je comprends à la fois une simple succession temporelle et une sorte de responsabilité. Au niveau temporel, la mort de ce sauveur laisse un vide qui permet la répétition du mal. Quant à la responsabilité, les fils d'Israël répondent à l'apparition de ce vide par le mal aux yeux de YHWH. Leur responsabilité se situe entre un sauveur qui apporte la paix et la libération et YHWH qui prévoit cela. Ils répètent le mal sans être soumis à l'épreuve, comme précisé en Jg 2, 22-3, 6.

entre le sauveur et Israël, qui fait que le mal ne se répète pas pendant la vie du sauveur-juge³⁶³.

Fidèle au sommaire, le narrateur introduit le temps de la colère divine (v. 2). Les fils d'Israël sont vendus dans la main d'un roi, qui, cette fois-ci, est un Cananéen, l'ennemi juré des Israélites. Déjà mentionné en Jg 1, ce peuple semble disposer ici d'un royaume unifié, avec une capitale à Haçor et un roi, Yabîn³⁶⁴, au service duquel se trouve un général, Sisera, qui lui, réside à Haroshèt-ha-Goïm. Il est important de noter que ce roi est celui du pays où sont censés vivre et habiter les fils d'Israël. L'ennemi est dès lors de l'intérieur – du moins du point de vue géographique – et il est organisé en un royaume, contrairement aux fils d'Israël. Cette image souligne la complexité de la situation des Israélites.

³⁶³ Gédéon est le seul à introduire une certaine forme de polythéisme par la construction d'un éphod (Jg 8, 27). Quant à Samson, en raison de ses relations avec deux femmes non-israélites, il cadre bien avec la critique faite par Jg 3, 5-6 sur les conséquences que provoquent les unions avec les filles des Cananéens.

³⁶⁴ Dans le livre de Josué, un roi, présenté sous le nom de Yabîn, soulève une coalition de plusieurs rois cananéens contre les fils d'Israël. À la fin des hostilités, les Israélites sortent victorieux et la ville de Haçor, la capitale de tous ces royaumes (Jos 11, 11-12), est anéantie. Pourtant, Jg 4 fait de cette ville la capitale d'un roi qui porte le même nom. Face à cette discordance d'ordre historique, YOUNGER, « Heads! Tails! », p. 133, propose que l'écrivain de Jg 4 a délibérément fait en sorte que son Yabîn ne soit pas confondu avec celui de Jos 11 car pour Jg 4 il est le « roi de Canaan, qui régnait à Haçor », tandis que dans l'autre récit, il n'est que le « roi de Haçor ». SCHNEIDER, *Judges*, p. 59, évoque aussi cette possible contradiction, dans l'hypothèse où il s'agirait du même Yabîn. Elle mentionne deux solutions proposées auparavant : soit Yabîn est un nom dynastique pour les rois de Haçor (ce qui pose un problème, dit-elle, quant à l'endroit où cette dynastie a survécu après cet épisode) soit les récits de Jos et Jg ne sont que des traditions différentes du même événement. Si un lecteur moderne qui cherche des précisions historiographiques remarque des incompatibilités entre Jg 4 et Jos 11, un lecteur qui essaie seulement de comprendre la cohérence de la narration envisage Baraq comme un personnage qui doit affronter une force majeure, comparable à celle que Josué a dû affronter avant cet épisode. Mais c'est plus difficile encore pour Baraq car il doit affronter un roi qui contrôle tout Canaan. Il est si puissant qu'il ne doit même pas former une coalition car c'est lui le maître et dans sa personne royale se concentre la totalité des forces cananéennes. Puisque Baraq gagne la bataille contre un roi puissant, il devient, tout comme Josué, un héros en Israël. – Dans le Ps 83, 10-11 – une sorte de poème faisant l'éloge de la puissance de Dieu et des victoires passées d'Israël –, le nom de Yabîn réapparaît mais sans le titre royal. Aussi, la défaite de Sisera et de Yabîn est située à Ein-Dor, site qui n'est pas cité en Jg 4 et 5. Mais comme Jg 5 ne fait pas mention de Yabîn, la reprise de celui-ci dans le psaume renforce la variante narrative de cet événement (voir aussi BRETTLER, *The Book of Judges*, p. 74).

Aucune autre information n'est donnée sur la manière dont cette « livraison » se produit ou comment les fils d'Israël subissent concrètement ses effets. Les rapports entre Israël et Dieu sont inégaux, puisqu'il peut choisir de les livrer à leur ennemi.

Le v. 3 constitue le quatrième point du schéma-cadre : le cri des Israélites. Dieu se manifeste par son abandon d'Israël, vendu aux Cananéens, et c'est vers lui que le cri est dirigé. À l'avant-plan, Yabîn apparaît par l'oppression qu'il inflige aux Israélites. Pour la première fois dans le cycle des sauveurs-juges, le récit fait mention d'une supériorité technique de l'adversaire. Curieusement, même si celle-ci est mentionnée, ce n'est pas à cause des chars de fer de Yabîn que les fils d'Israël sont vaincus³⁶⁵, mais bien parce que Dieu les a vendus. Mais le cri des fils d'Israël semble lié à deux problèmes : premièrement, les Cananéens disposent de chars, d'où la difficulté de s'opposer à une armée si redoutable³⁶⁶, et deuxièmement, Yabîn les opprime avec force pendant vingt ans. L'allongement du temps de servitude³⁶⁷ par rapport à ce qu'il était avant les interventions d'Éhud et d'Otniel témoigne d'un léger changement au niveau du regard que Dieu porte sur cette affaire. Cela est dû à la lenteur de la réaction d'Israël qui tarde à crier envers YHWH.

Les personnages de cette unité sont Dieu, Yabîn et Sisera. Les fils d'Israël, après avoir fait le mal, toujours présents dans la trame du récit, sont éloignés de la scène des événements. Ils sont passifs, leur participation se résumant à être livrés par YHWH.

Dans cette première unité il n'y a aucun mouvement spatial. Par contre, sur le plan temporel, le lecteur est conduit dans un temps narré, historiquement imprécis, mais évoqué de manière à donner l'impression d'un écoulement chronologique. Le temps narratif est fortement condensé et il commence une

³⁶⁵ En Jos 11, 4, Josué affronte avec succès la coalition des rois du Nord qui détiennent des chars. Par contre, les fils de Joseph rencontreront des difficultés dans leurs tentatives de prendre possession des terres de la plaine de Bet-Shéân et de la plaine de Yizréel, comme en témoigne Jos 17, 16. Plus tard, en Jg 1, 19, Juda s'empare uniquement de la montagne car les habitants de la plaine détenaient des chars de fer.

³⁶⁶ Cf. aussi BUTLER, *Judges*, p. 90.

³⁶⁷ Au niveau du cycle des sauveurs-juge, il s'agit de la deuxième plus longue période de servitude, après celle de quarante ans précédant Samson (Jg 13, 1).

fois le peuple vendu dans la main de Yabîn, vingt ans s'écoulant avant que les fils d'Israël crient vers YHWH.

Dans ces premiers versets, le lecteur ne sort pas de la logique du schéma en six temps qui établit un cadre stable et une action assez prévisible. Bien sûr, de nouveaux éléments sont introduits par rapport aux occurrences précédentes du schéma, comme le personnage royal de Yabîn et son général Sisera, ou le détail technique des chars, ce qui suscite l'intérêt et la curiosité et dont le lecteur n'est pas encore en mesure d'apprécier la portée.

Après ce préambule, on reste encore dans le cadre temporel de la colère divine et ses conséquences bien que l'on présente un nouveau personnage. La *deuxième unité narrative* (vv. 4-5), par l'emploi d'un *waw* coorditatif, est insérée dans la narration de manière abrupte³⁶⁸. Le temps raconté est suspendu pour la présentation d'un personnage. Pour un lecteur attentif, elle suscite de la surprise et de la curiosité parce que c'est à ce point du schéma que, habituellement, des informations sont fournies sur le sauveur-juge. La perplexité du lecteur vient du fait qu'il a affaire, pour la première dans le cycle des sauveurs-juges, à une femme susceptible d'être le sauveur-juge, et de ne pas être en mesure d'entrevoir ce qu'elle va entreprendre par la suite.

L'introduction de Débora surgit dans un temps non précisé (« en ce temps-là » : v. 4), sans que l'on sache s'il est question de l'époque de la servitude ou si ce moment se situe après le cri adressé à YHWH.

Débora est une juge et une prophétesse qui siège entre Rama et Béthel, sous le palmier qui porte son nom³⁶⁹. La perplexité du lecteur continue quand il apprend qu'elle est la femme d'un certain Lappidot, un détail que l'on n'attend pas dans un schéma si répétitif. Le personnage de Débora n'est pas étrange seulement parce que c'est une juge, mais aussi parce que, dans ce récit où les fils d'Israël ont fait le mal, c'est une femme qui semble entretenir un lien direct avec YHWH. La qualité de prophétesse renvoie à la place tenue par Moïse, ce qui n'est pas sans conséquences sur la compréhension du lecteur³⁷⁰. La référence à Rama et à Béthel, dans une lecture intertextuelle, fait penser à

³⁶⁸ En ce sens, SCHNEIDER, *Judges*, p. 64.

³⁶⁹ Toutefois, il n'est pas facile d'identifier ce palmier ou l'origine du nom qui lui est attribué.

³⁷⁰ Le rôle joué par Débora détermine L.R. KLEIN, *From Deborah to Esther. Sexual Politics in the Hebrew Bible*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2003, p. 33, à l'estimer positivement, en concluant que « a woman of her stature never reappears in biblical literature » (plus précisément dans le TM).

Samuel³⁷¹ qui, comme Débora, sera un juge et un prophète. Le fait qu'elle juge sous un palmier qui porte le même nom qu'elle, laisse entendre que son rôle au sein du peuple est unique.

Ces deux versets sont tellement imprévus et atypiques que des chercheurs les considèrent comme un ajout qui ne fait que compliquer les choses³⁷². Pour ceux qui les acceptent, les caractéristiques de Débora suscitent des opinions divergentes au sujet de son activité et de son identité. Passons-les brièvement en revue.

Femme

Il n'y a pas de dissonances sur le genre de Débora : c'est une femme et d'ailleurs le récit le précise clairement (וְרִבְבוֹרָה אִשָּׁה נְבִיאָה אִשָּׁת [לְפִידוֹת]).

Prophétesse

Athalya Brenner conteste le fait que Débora exerce une activité prophétique car cette mention reste isolée dans le récit. De fait, on ne trouve pas de formules introductives du genre « Et la parole de YHWH fut ... » et nulle part le lecteur n'est informé d'une éventuelle réception d'un oracle³⁷³ ou d'un état de transe³⁷⁴. Cependant, le titre de prophétesse (נְבִיאָה : TM ;

³⁷¹ Cf. BROWN, « Judges », p. 172 ; MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 114.

³⁷² MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 113-114 ; LINDARS, *Judges 1-5*, p. 181-184 ; K. SPRONK, « Deborah, A Prophetess », dans J.C. De MOOR (éd.), *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist*, Leiden, Brill, 2001, p. 233.

³⁷³ Le narrateur n'inscrit pas les paroles de Débora dans un cadre fixe du genre : « ainsi parle YHWH » ; dès lors, tout ce que le texte dit d'elle aux vv. 4-7, 9 et 14 (qu'elle juge les fils d'Israël, qu'elle est une prophétesse) montre qu'elle est susceptible de poser des actions de type prophétique. Mais, indirectement, déjà au v. 13, par le fait que Sisera déplace son armée vers le torrent du Qishôn, comme Dieu l'avait annoncé par l'intermédiaire de Débora au v. 7, la qualité prophétique des paroles de celle-ci est démontrée.

³⁷⁴ D'ailleurs, ajoute BRENNER, *The Israelite Woman*, p. 63-64, même le poème ne parle pas de Débora en tant que prophétesse. Pourtant, un regard intertextuel signale au lecteur avisé l'existence d'un possible rapprochement entre le personnage de Débora de Jg 4 et 5 et la nourrice de Rebecca (Gn 25, 59 et 35, 6) (SCHNEIDER, *Judges*, p. 69). Dans un sens, la nourrice de Rebecca revient ici dans l'histoire d'Israël par le rappel du lieu de sa sépulture ; dans l'autre sens, le lieu de l'activité judiciaire de Débora, entre Béthel et Rama, sous le palmier de Débora (celui de la nourrice de Rebecca ?) est regardé positivement par le lien opéré avec la ville de Béthel et par la continuité établie entre cette juge et prophétesse et les ancêtres. Elle juge dans un lieu qui, indirectement, rappelle la maison d'un patriarche en Israël, Jacob. De plus, c'est à El-Béthel que la divinité se révèle à Jacob (Gn 35, 7) et que Dieu change son nom en Israël (Gn 35, 9-13). Ces connotations contribuent à faire voir Débora comme liée aux patriarches et comme quelqu'un qui reçoit véritablement des messages divins.

προφήτις : LXX) ne pose pas de difficulté particulière étant donné que des parallèles existent en Ex 14, 21 (הַבְּרִיָּה : TM ; ἡ προφήτις : LXX) avec Myriam, la sœur de Moïse, en 2 R 22, 14 (הַבְּרִיָּה : TM ; τὴν προφήτιν : LXX), avec la prophétesse Hulda, femme de Shallum, ou en Lc 2, 36 avec Anne, fille de Phanuel (προφήτις). Ainsi, la suite du récit prouvera pleinement que Débora est une prophétesse dans la mesure où il enregistre l'accomplissement de toutes ses paroles, tout comme le fait qu'elle transmet des ordres de Dieu relève aussi d'une activité prophétique.

Femme de Lappidot

Si généralement le terme « Lapidot » est compris comme désignant le nom du mari de Débora³⁷⁵, pour une partie des commentateurs, ce mot doit être traduit par « flammes » ou « torches »³⁷⁶, et il décrirait le caractère de Débora, « an inflamed and inflaming woman »³⁷⁷.

Juge

La qualité de juge pose davantage de problèmes. Trois grandes opinions ont été présentées. D'abord, Débora est regardée comme exerçant un office de

³⁷⁵ LINDARS, *Judges 1-5*, p. 182 ; BULTER, *Judges*, p. 90 ; BRENNER, *The Israelite Woman*, p. 62 ; MATTHEWS, *Judges*, p. 64 ; ID., « The Book of Judges », p. 451, ajoute que Débora est une femme après la ménopause, ce qui fait qu'elle joue un rôle dans la société israélite comme un ancien. Selon KLEIN, *The Triumph of Irony*, p. 41, elle est « on the social level (as wife) and on the spiritual (as prophetess), uniting both as judge; and she does so between two poles of light or fire ». GRAY, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 268, affirme que « the unknown husband of Deborah was named Lappidoth by tradition, after the wellknown Barak. This is supported by the fact that, as distinct from Barak, Lappidoth's father is not named » ; MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 113, pense tout simplement que Lappidoth est un autre nom de Baraq.

³⁷⁶ Cf. SOGGIN, *Judges*, p. 64 ; J.M. SASSON, « 'A Breeder or Two for Each Leader': On Mothers in Judges 4 and 5 », dans D.J.A. CLINES et E. VAN WOLDE (éds.), *A Critical Engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum* (HBM, 38), Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2011, p. 340 et 342, traduit ce mot par « 'wielder of flames' ».

³⁷⁷ M. BAL, *Death & Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London, The University of Chicago Press, 1988, p. 209 ; ID., *Murder and Difference: Gender, Genre and Scholarship on Sisera's Death* (ISBL), Bloomington (IN), Indiana University Press, 1988, p. 57-58 ; EXUM, « The Book of Judges », p. 250 ; VAN WOLDE, « Deborah and Ya'el », p. 287 ; SCHNEIDER, *Judges*, p. 66 ; D.N. FEWELL et D.M. GUNN, « Controlling Perspectives: Women, Men and the Authority and Violence in Judges 4 and 5 », dans *JAAR* 58 (1990), p. 391 ; R.C. RASMUSSEN, « Deborah the Woman Warrior », dans M. BAL (éd.), *Anti-Covenant: Counter Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (JSOT Sup, 81 – BL, 22), Sheffield, Almond, 1989, p. 93, note 3.

juge en tant qu'activité judiciaire³⁷⁸. Cette activité judiciaire est unique en Israël, Débora étant une des deux seules personnes dont il est dit que le peuple va vers elle pour le jugement, l'autre étant Moïse (cf. Ex 18, 3)³⁷⁹. D'autres ont interprété cette mention plutôt comme visant une fonction de médiateur³⁸⁰. D'autres enfin, ont vu en Débora un leader militaire de premier rang, un juge qui a confiance dans le résultat de la lutte du Dieu d'Israël³⁸¹.

Le narrateur donne à ce personnage une allure qui suscite l'intérêt du lecteur. C'est la première fois dans le livre des Juges que l'on mentionne que les fils d'Israël montent pour le jugement, signe de la grande responsabilité qu'exerce Débora, et, dès lors, de la reconnaissance par Israël qui en découle. Et quand cela arrive, ce juge est une femme³⁸². Cette légitimité est montrée indirectement par le narrateur dans l'« avalanche » de titres, par la situation géographique centrale par rapport au pays et par l'impression suscitée du fait que le palmier où elle exerce son ministère porte (peut-être) son nom.

Une autre nouveauté se présente dans le cycle des sauveurs-juges : au v. 5b, le narrateur introduit un détail de la vie des fils d'Israël qui, du fait de l'usage d'un verbe au *wayyiqtol*, donne à entendre que, soit il s'agit d'une action ponctuelle prenant place pendant le temps de servitude, soit cette requête est à la base de l'appel de Baraq par Débora³⁸³. De cette manière, les fils d'Israël sont présentés comme des hommes qui cherchent la justice, ce qui n'est pas insignifiant dans le contexte du mal qu'ils ont commis

³⁷⁸ BROWN, « Judges », p. 171 ; E. ASSIS, « 'The Hand of a Woman': Deborah and Yael (Judges 4) », dans *JHS* 5.19 (2005), p. 1 ; CAZEAUX, *Le refus de la guerre sainte*, p. 149 ; WONG, *Compositional Strategy*, p. 244 ; AULD, *Joshua, Judges, and Ruth*, p. 152 ; selon LINDARS, *Judges 1-5*, p. 183, le fait qu'elle exerce le jugement assise sous un arbre (cf. Ps 122, 5) prouve qu'elle exerce réellement la fonction de juge.

³⁷⁹ Cf. SCHNEIDER, *Judges*, p. 68.

³⁸⁰ SPRONK, « Deborah, A Prophetess », p. 236-238 ; NIDITCH, *Judges*, p. 65 ; BLOCK, « Deborah Among the Judges », p. 238 ; 240 et 252, propose de voir en Débora le représentant de YHWH envers qui les fils d'Israël se tournent pendant ce temps de détresse. Sa fonction n'est pas de résoudre leurs problèmes légaux mais de transmettre une réponse divine à leur cri.

³⁸¹ Cf. BOLING, *Judges*, p. 98 ; S. BACON, « Deborah: Judge, Prophetess and Poet », dans *JBQ* 34 (2006), p. 110 et 118, considère que Débora est aussi un juge charismatique, un leader, qui entraîne ou incite les Israélites à combattre les Cananéens ; ASSIS, « Man, Woman and God », p. 110, la qualifie de « High commander », bien que ce soit Baraq qui mènera la lutte.

³⁸² Jusqu'à ce chapitre du livre des Juges, la seule femme est Aksa, la fille de Caleb, qui se montre plus active que son mari, Otniel, quand il s'agit de demander des terres et des sources d'eau (Jg 1, 14-15).

³⁸³ Comme le pense BLOCK, « Deborah Among the Judges », p. 247-248.

précédemment aux yeux de YHWH. La nature de la justice qu'ils cherchent n'est pas explicitée par le récit, mais le lien avec une prophétesse laisse entendre qu'ils cherchent (à obéir à) la justice rendue par un représentant de Dieu. Comme le montre plus loin le récit, cette introduction « en force » de Débora soulignera combien le geste de Baraq est maladroit et inapproprié. Il n'est pas appelé par n'importe qui, mais par une femme peu ordinaire qui a un lien sûr et certain avec YHWH.

Après une telle introduction, Débora a toutes les chances d'apparaître aux yeux du lecteur comme le sauveur potentiel. Ainsi, ce serait la première fois qu'une femme conduirait Israël au combat³⁸⁴.

L'initiative de Débora d'appeler un homme israélite pour aller en guerre ouvre la *troisième unité narrative* (vv. 6-9).

Cette unité est surprenante car l'action prend une tournure inattendue. À ce stade du schéma-cadre, le narrateur est censé raconter qu'un juge est suscité par Dieu en vue de libérer le peuple. Puisque la description précédente de Débora la montre comme un personnage très important au sein du peuple et présentant un lien spécial avec Dieu, le lecteur peut s'attendre à ce qu'elle soit le sauveur.

Au lieu de cela, par une série de trois *wayyiqtol*³⁸⁵ qui font que le lecteur perçoit l'action narrative à travers « les yeux » du narrateur, Débora, femme de Lappidot, juge et prophétesse, fait appel à un homme de la tribu de Nephtali pour lui confier une mission dont elle affirme clairement qu'elle vient de Dieu.

Cet homme s'appelle Baraq et la façon dont il est décrit – originaire de Qédèsh, de la tribu de Nephtali, fils d'Abinoam – fait de lui un candidat potentiel au statut de sauveur³⁸⁶. Donc, Débora appelle quelqu'un d'autre pour jouer le rôle de sauveur, faisant de lui le premier sauveur appelé par un

³⁸⁴ Cf. STERNBERG, *The Poetics*, p. 273.

³⁸⁵ Point signalé par E. VAN WOLDE, « Ya'el in Judges 4 », dans ZAW 107 (1995), p. 241 ; ID., « Deborah and Ya'el », p. 288.

³⁸⁶ En effet, Baraq est présenté selon le même schéma que dans les récits d'Otniel et d'Éhud : d'abord le nom du père – fils de Qénaz pour Otniel ; fils de Géra pour Éhud et fils d'Abinoam pour Baraq – et ensuite une caractéristique – familiale dans le cas d'Otniel, frère cadet de Caleb ; physique pour Éhud, handicapé de la main droite et géographique chez Baraq, de Qédèsh de Nephtali (voir aussi SCHNEIDER, *Judges*, p. 69).

intermédiaire³⁸⁷. Il n'est donc pas mandaté directement par Dieu pour sauver les fils d'Israël, ce qui représente une variation importante dans le schéma.

Toute cette unité gravite autour de trois moments : ordre divin, réponse de Baraq et réaction de Débora.

Ordre divin (vv. 6c-7)

Dans sa première parole, Débora transmet un message de Dieu contenant des indications d'ordre tactique et militaire. L'instruction est introduite comme un ordre divin : « - *YHWH, Dieu d'Israël, n'a-t-il pas commandé*³⁸⁸ : - *Va et attire au mont Tabor et prends avec toi dix mille hommes parmi les fils de Nephtali et parmi les fils de Zabulon. Et j'attirerai vers toi au torrent de Qishôn, Sisera, le chef de l'armée de Yabîn, et sa charrerie et sa multitude et je le donnerai dans ta main* ».

Instaurant une relation de chef à subordonné, Dieu commande à Baraq « - *Va* »³⁸⁹, lui demandant d'« attirer » une armée de dix mille hommes. Détail significatif : les hommes à recruter font partie des tribus de Nephtali et de Zabulon, sans doute en raison du fait que Baraq est originaire de Nephtali, que le mont Tabor se trouve tout juste à la frontière entre ces deux tribus et que l'ennemi est concentré dans cette zone. YHWH convoque donc les tribus les plus touchées par le problème cananéen³⁹⁰. Dieu s'engage pour sa part à attirer

³⁸⁷ Gédéon sera appelé pour sauver par Dieu lui-même (Jg 6, 14). Dans le cas de Jephté, celui-ci est tout simplement appelé par les gens de Galaad (Jg 11, 5-6).

³⁸⁸ Quoique spéciale, la formule *בְּיַד יְהוָה* est interprétée par G.A. YEE, « By the Hand of a Woman: The Metaphor of the Woman Warrior in Judges 4 », dans *Semeia* 61 (1993), p. 115, comme le signe de l'hésitation de Baraq d'aller combattre. Toutefois, cette formule ne présuppose pas que Baraq a déjà reçu l'ordre de Dieu, comme le montrent les parallèles de Jos 1, 9 et Rt 2, 8. Ce n'est qu'une manière idiomatique d'introduire l'ordre lui-même et d'authentifier une communication surprenante (cf. LINDARS, *Judges 1-5*, p. 185 ; voir aussi *GK* § 150e).

³⁸⁹ VAN WOLDE, « Deborah and Ya'el », p. 290, explique que le verbe « aller » (employé quatre fois) représente ici le thème central auquel il faut ajouter le mot « main » (p. 294). Il s'agit d'aller ou de ne pas aller. Tout en admettant cette préférence du narrateur pour ces mots, il me semble que le problème de Baraq ne vient pas d'un refus d'aller mais plutôt d'un manque de foi en Dieu. Le mot « main » joue en effet un rôle central, mais il faut le comprendre au niveau de la relation d'Israël avec Dieu et de son action libératrice, afin que le peuple ne puisse pas dire que c'est par sa propre main que la liberté est arrivée (cf. Jg 7, 2).

³⁹⁰ Une autre explication possible est fournie par le contexte antécédent. Ainsi, Jg 1, 30.33 mentionne les tribus de Zabulon et de Nephtali dans une posture assez négative. Elles ne dépossèdent pas les Cananéens mais les forcent à la corvée. Ainsi, leur participation à la guerre

l'armée de Sisera vers Baraq, au torrent de Qishôn, et à la donner dans sa main. Les actions de Baraq et celle de YHWH sont décrites par un verbe identique : *נִשְׂרַף* (« attirer »). Il y a donc deux armées à « attirer » dans un même lieu, Dieu amenant l'ennemi au lieu de sa défaite, avec ce qui fait précisément sa force de frappe (ses chars [voir v. 2b] et la multitude) et Baraq amenant l'armée israélite au lieu d'une victoire importante. Quand Dieu dit à Baraq d'aller au torrent de Qishôn, il lui indique en même temps le lieu de l'affrontement. Dieu demande à Baraq de poser des actions audacieuses (d'autant qu'il ne disposera que de deux tribus) et de lui faire confiance pour la suite, sans préciser ce qui se passera. À partir de ce moment, Sisera existe dans l'action narrative uniquement en fonction de ce que fait Baraq. Il est destiné en quelque sorte à servir ce personnage³⁹¹.

Réponse de Baraq (v. 8)

Au lieu de donner une suite positive à l'instruction de Débora, Baraq lui demande de l'accompagner en lui disant : « - *Si tu veux venir avec moi j'irai. Mais si tu ne veux pas venir avec moi, je n'irai pas.* ».

Cette réponse³⁹² soulève une question chez le lecteur qui se demande si Débora va accompagner Baraq ou non³⁹³ et si, dans ce cas, la libération aura lieu ou non.

Mais comment comprendre cette réaction inattendue de Baraq ? Loin de faire l'unanimité, cette réponse a été expliquée diversement. Certains la comprennent comme un signe de *manque de confiance en soi-même*³⁹⁴ et de *besoin d'une assistance divine*³⁹⁵. En partant d'une lecture féministe, d'autres expliquent son geste par la *couardise* ou la *peur*³⁹⁶. La condition posée par

et la victoire qui en résulte constituent une réponse rétroactive au comportement à suivre au niveau de l'Alliance et de la conquête. C'est une sorte de revanche de la part de ces tribus.

³⁹¹ Par contre, selon BAL, *Murder and Difference*, p. 120, ce moment débute une fois que Sisera descend de son char.

³⁹² C'est une autre nouveauté : aucun des deux sauveurs-juges précédents n'a posé une condition préalable à son départ en guerre.

³⁹³ Cf. BUTLER, *Judges*, p. 98.

³⁹⁴ Cf. STERNBERG, *The Poetics*, p. 274.

³⁹⁵ Cf. LINDARS, *Judges 1-5*, p. 188-189.

³⁹⁶ J.C. EXUM, « Feminist Criticism. Whose Interests Are Being Served? », dans G.A. YEE (éd.), *Judges & Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2007, 2^e éd., p. 71 ; BAL, *Murder and Difference*, p. 63 ; J.W.H. BOS, « Out of the Shadows: Genesis 38; Judges 4:17-22; Ruth 3 », dans *Semeia* 42 (1988), p. 56-58 ; S. NIDITCH,

Baraq est encore vue comme un signe de *sagesse*. Baraq évalue la situation et donne une *réponse prudente et raisonnable*³⁹⁷. Aussi, l'objection qu'il soulève est similaire à celles que soulèvent d'autres leaders, comme Moïse, Gédéon et Saül³⁹⁸.

Ce n'est pas pourtant un manque de courage de la part de Baraq³⁹⁹, ni un défaut de confiance en lui-même, mais un signe de son instabilité dans sa confiance en Dieu. Il ne reconnaît pas la valeur prophétique de l'annonce de Débora. C'est pourquoi, indirectement, Baraq demande la présence de Dieu à travers Débora⁴⁰⁰. Puisqu'il est appelé par un intermédiaire, il réclame sa présence. L'appel et les paroles de Débora ne suffisent pas aux yeux de Baraq

« Eroticism and Death in the Tale of Jael », dans P.L. DAY (éd.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 1989, p. 46-50 ; VAN WOLDE, « Ya'el in Judges 4 », p. 244-245 ; YEE, « By the Hand of a Woman », p. 114-117 ; BUTLER, *Judges*, p. 99.

³⁹⁷ La LXX a un plus à cet endroit : « ὄτι οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν ἐν ἧ εὐδοοῖ τὸν ἄγγελον κύριος μετ' ἐμοῦ », qui cherche à donner une explication au geste de Baraq. Par cela, la LXX laisse entendre que Baraq prend des mesures de précaution avant d'aller à la guerre ; SOGGIN, *Judges*, p. 73, voit en Baraq un leader qui ne peut pas partager l'enthousiasme de Débora car il ne se permet pas de mettre en danger sa vie et celle des autres ; FEWELL et GUNN, *Controlling Perspectives*, p. 398, pensent que la condition posée par Baraq est en fait un test : « if Deborah is willing to stake her own life on this word, then he will believe and obey » ; selon MATTHEWS, *Judges*, p. 65, Baraq est tout simplement inquiet, ne sachant s'il réussira à rassembler les tribus si le représentant de Dieu n'est pas avec lui. Pour argumenter sa position, l'auteur donne comme exemple la présence de Moïse (Ex 17, 8-13 ; Nb 16) et d'Élisée (2 R 3, 11-20) sur le champ de bataille en tant que porte-parole de la divinité ; NIDITCH, *Judges*, p. 65, pense que Baraq ne fait pas preuve de couardise mais plutôt de sagesse car il sait que la victoire est liée à la présence du protégé de Dieu ; voir aussi MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 116-117.

³⁹⁸ Cf. ACKERMAN, « Prophecy and Warfare », p. 7-10 ; N. HABEL, « The Form and Significance of the Call Narrative », dans *ZAW* 77 (1965), p. 297-323 ; M. WILCOCK, *The Message of Judges: Grace Abounding*, Downers Grove, InterVarsity, 1992, p. 63-64.

³⁹⁹ En Dt 20, 8, il est conseillé à ceux qui ont peur d'aller combattre de rester à la maison. Ce point est souligné par WENHAM, *Story as Torah*, p. 48.

⁴⁰⁰ Voir aussi J.A. HACKETT, « Violence and Women's Lives in the Book of Judges », dans *Interpretation* 58 (2004), p. 357. Cela continue avec Gédéon (Jg 6, 17.37.39) qui demande un signe à Yahvé (6, 17 : יי) avant de détruire l'autel de Baal (6, 28). Yahvé lui-même éloigne la peur de Gédéon (6, 9-11) avant que celui-ci aille combattre l'ennemi d'Israël, Madiân. Le début de l'histoire du sauveur Gédéon est, en plusieurs points, similaire à celle de Baraq. Comme Baraq, Gédéon est appelé à sauver le peuple par un intermédiaire (YHWH, avec son ange, intervient à plusieurs reprises dans le récit du chapitre 6). Presque comme Gédéon, il demande une assurance, une confirmation, différente en substance, mais qui témoigne d'un manque de confiance. Tout comme le fera Gédéon, qui demande un signe de Dieu pour être certain de sa victoire dans le combat, Baraq demande (v. 8) la confirmation de la présence de Débora, fort probablement en sa qualité d'intermédiaire de YHWH.

pour le convaincre à entreprendre une opération militaire de cette envergure. En même temps, il a du courage car, finalement, il combatta une armée de neuf cents chars⁴⁰¹ à la tête de dix mille hommes, provenant de deux tribus

L'erreur de Baraq réside donc dans sa réaction inappropriée face à une parole prophétique. L'attitude de Baraq met en évidence l'une des inconnues de ce récit : la parole de Débora est-elle d'origine divine ? Les vv. 4-5 laissent sous-entendre cela, tout en contribuant à laisser subsister un doute. Certes, il ne refuse pas complètement ce possible ordre divin, mais la condition qu'il pose n'est pas perçue comme conforme à l'obligation formulée en Dt 18, 19, d'écouter inconditionnellement la parole prophétique⁴⁰², d'où le regard mitigé sur la réaction de Baraq. Ainsi, lorsque le narrateur introduit Baraq, il ne souligne aucune particularité. Toutefois, plus loin, la réaction de Baraq face à l'appel divin permet au lecteur de percevoir le défaut dont il est affecté⁴⁰³ : sa confiance en Dieu n'est pas entière.

Selon l'appel lancé par Débora, Baraq semble être le sauveur désigné. Cependant, nulle part le narrateur ne le nomme juge ou sauveur. Son statut est plus ambigu⁴⁰⁴ encore que celui de Débora car, s'il conduit l'armée israélite à

⁴⁰¹ Cf. Dt 20, 1 : « Lorsque tu sors pour combattre tes ennemis, si tu vois des chevaux ou des chars, un peuple plus nombreux que toi, tu ne dois pas les craindre, car YHWH ton Dieu est avec toi, lui qui t'a fait monter du pays d'Égypte ».

⁴⁰² « Et si quelqu'un n'écoute pas mes paroles, celles que le prophète aura dites en mon nom, alors moi-même je lui en demanderai compte ».

⁴⁰³ Les autres sauveurs-juges représentent également des choix inattendus : Othniel n'est pas vraiment un Judéen ; Éhud est un handicapé ; Gédéon est le plus jeune de sa maison et il manque de courage ; Jephthé est un bâtard et Samson court après des mariages avec des femmes païennes au lieu de se concentrer sur sa mission de sauveur du peuple.

⁴⁰⁴ Si Débora n'est mentionnée nulle part ailleurs dans la Bible, Baraq, par contre, est mentionné à deux reprises, une fois dans l'Ancien Testament (1 S 12, 11) et une autre dans le Nouveau (Heb 11, 32). Il faut préciser toutefois, que, en 1 S 12, 11, le TM et la Vg parlent d'un certain Bedân après Yeroubaal et avant Jephthé [*lectio difficilior*], tandis que la LXX parle de Baraq. Le Nouveau Testament mentionne clairement Baraq après Gédéon et avant Samson. Cette double mention invite à reconsidérer la place de Baraq dans l'aventure de la libération. Ainsi, peut-on parler de lui comme du sauveur dans le récit de Débora et Baraq ? Son rôle de sauveur n'est pas explicitement souligné dans le récit et, de plus, les actions fortes de Yaël et de Débora minent cette possible identification. Cependant, sa présence dans l'énumération des autres sauveurs-juges joue en faveur d'une telle conclusion. Ces deux textes font état d'une bonne réception du rôle joué par Baraq dans la libération. Aussi, quoi qu'il en soit de l'identité de Bedân, il existe clairement des éléments pour affirmer que Baraq est un sauveur pour 1 S 12, 11 LXX et Heb 11, 32. Le choix des narrateurs d'introduire Baraq dans leurs listes de libérateurs, alors qu'en Jg 4 il n'en est pas question, montre qu'on est devant un autre exemple de « inner-

la victoire, ce n'est pas lui le stratège. Il ne fait que mener la poursuite et recueillir le fruit de la victoire de YHWH (vv. 15-16)⁴⁰⁵.

Réaction de Débora (v. 9)

La deuxième parole de Débora, regardée de près, renseigne Baraq et le lecteur sur deux éléments : d'abord, Débora accepte de l'accompagner⁴⁰⁶ et ensuite, elle lui annonce qu'il ne rencontrera pas l'honneur sur le chemin qu'il empruntera parce que Dieu vendra Sisera par la main d'une femme⁴⁰⁷.

Lorsque Débora répond, la condition posée par Baraq est immédiatement perçue comme inadéquate aux yeux de Dieu⁴⁰⁸, ce qui amène celui-ci à revoir

biblical interpretation ».

⁴⁰⁵ D'un point de vue militaire, Baraq est un très bon exécutant, mais il n'est pas un stratège comme Éhud.

⁴⁰⁶ Donc, elle n'est pas seulement porte-parole mais aussi une personne qui n'hésite pas. En même temps, le lecteur a du mal à saisir où Débora doit accompagner Baraq : à la bataille ou au rassemblement de l'armée israélite sur le mont Tabor ? Comme KLEIN, *The Triumph of Irony*, p. 42, je considère que Débora doit l'accompagner au lieu de rassemblement. Cependant, c'est à tort, me semble-t-il, que ASSIS, « Man, Woman and God », p. 122 (aussi BLOCK, « Deborah Among the Judges », p. 233), pense qu'elle devrait être dès le début sur le champ de bataille pour donner le signal des hostilités. Cette proposition fait violence au texte qui ne parle pas d'une éventuelle présence de Débora sur le champ de bataille. D'ailleurs, comme le montre le récit, Baraq descend vers le lieu de l'affrontement sans Débora (v. 14f).

⁴⁰⁷ Selon BROWN, « Judges », p. 172, le changement de plan opéré par Débora amène un double déshonneur : d'abord, celui de ne pas recevoir la gloire d'avoir tué Sisera et deuxièmement, le fait que Sisera sera tué par une femme.

⁴⁰⁸ En Jg 1, 1-4, le narrateur mentionne que les fils d'Israël consultent YHWH pour savoir qui montera en premier. C'est Juda qui est désigné et qui prend avec elle la tribu de Siméon. La démarche de Juda semble appropriée bien que, au v. 2, Dieu précise clairement que c'est Juda qui est désigné pour cette tâche. En ce sens, après une série de victoires (Jg 1, 4-10.17-18), même si Dieu est avec Juda, cette tribu n'arrive pas à déposséder les habitants de la plaine parce que ceux-ci, des Cananéens, détiennent des chars de fer. Cette curieuse mention contrarie le lecteur qui sait par ailleurs que si YHWH est avec quelqu'un ou avec Israël, celui-là l'emporte nécessairement. Une explication possible à cette difficulté est le fait que Juda a pris Siméon comme allié alors que Dieu n'a pas précisé qu'il devait s'adjoindre cette autre tribu. Cette proposition est davantage soutenue par Jg 4 où les chars de fer reviennent au premier plan. Baraq semble hésiter à prendre ses responsabilités devant une armée très puissante en agissant d'une certaine manière, comme Juda l'avait fait auparavant. Dans le récit, Baraq est privé de l'honneur final parce qu'il a demandé la présence de Débora. De cette manière, le lecteur comprend pourquoi Juda, qui jouit du soutien verbal de YHWH, n'arrive pas à déposséder les Cananéens, ce qui ternit en quelque sorte les victoires déjà obtenues auparavant. Ainsi, une fois parcouru le récit de Jg 4, le lecteur entend d'une autre manière la remarque de Jg 1, 19 : l'impuissance des fils d'Israël n'est pas due à un défaut d'appui divin, mais à leur manque de confiance dans YHWH.

les paramètres de son plan⁴⁰⁹. Ainsi, la gloire ne sera plus sur le chemin de Baraq car Sisera sera vendu⁴¹⁰ dans / par la main d'une femme⁴¹¹.

La spontanéité de la réponse de Débora laisse entendre qu'elle réagit en tant que prophétesse car, nulle part, le narrateur ne rapporte d'éventuelles instructions de la part de YHWH avant cette deuxième intervention⁴¹². De cette manière, le lecteur reste dans l'indécision, face à deux hypothèses : s'agit-il d'une réaction de Débora ou vient-elle de YHWH d'une manière ou d'une autre, auquel cas elle serait légitimée ? Si le lecteur reste indécis, cela fait planer un doute sur l'autorité de ces paroles (celle de Débora ? celle de YHWH ?) et donc sur leur éventuelle réalisation dans la suite du récit. Car si c'est Débora qui a parlé, alors Dieu pourrait ne pas la suivre. Cela prépare un suspense dans le récit de la fuite de Sisera.

Du suspense est aussi créé par le non-dévoilement de l'identité de la femme qui doit vaincre Sisera. Puisque Débora est pour l'instant la seule femme du récit et qu'elle est très bien placée au sein des fils d'Israël, le lecteur s'imagine évidemment qu'il s'agit d'elle, Débora⁴¹³.

Dans cette unité narrative, la présence de YHWH se fait discrète, sous forme d'allusion tout en subsistant dans les paroles prononcées par Débora.

L'*unité suivante* (v. 10) relate la convocation des fils d'Israël et leurs préparatifs de guerre. Baraq semble être cette fois-ci sur le devant de la scène. Il exécute l'ordre divin à la lettre en faisant appel aux tribus de Nephtali et de Zabulon. Il respecte aussi le nombre de soldats demandés – dix mille – et le

⁴⁰⁹ Selon STERNBERG, *The Poetics*, p. 278, si le lecteur envisage que c'est YHWH qui décide ainsi, il s'agit alors d'un changement dans le plan divin. À mon avis, ce n'est pas vraiment le cas car, indirectement, Sisera sera donné finalement dans la main de Baraq. Seulement, cela se passera par l'intermédiaire de Yaël, et là encore, la victime sera déjà morte. La suite du récit prouve qu'il s'agit d'une adaptation du plan divin aux nouvelles réalités. Puisque Baraq part finalement en guerre, Dieu respecte sa promesse du v. 7 et réitérée au v. 14.

⁴¹⁰ Ce mot renvoie le lecteur au v. 2 où le même verbe est employé pour décrire une action directe de Dieu. La première « vente » provoque la servitude et l'oppression des fils d'Israël. Donc, indirectement, le lecteur comprend que la vente dont parle Débora pourrait se produire (voir aussi MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 111).

⁴¹¹ C. RAKEL, « 'I Will Sing a New Song to my God': Some Remarks on the Intertextuality of Judith 16.1-17 », dans A. BRENNER (éd.), *Judges. A Feminist Companion to the Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 36, souligne que, tout comme c'est le cas en Jg 4, 9 LXX, le motif de la main d'une femme joue aussi un rôle central dans le cantique de Judith 16, 5 où le tout-puissant résout la crise par la main d'une femme.

⁴¹² Pas plus que pour la première d'ailleurs.

⁴¹³ Cf. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique*, p. 89-90.

lieu de rassemblement – le mont Tabor. Fidèle aussi à son engagement, Débora monte avec lui. Les rapports entre les deux personnages ne relèvent pas de l'obéissance de Baraq envers Débora ou inversement. Ces deux protagonistes respectent chacun leur promesse.

Même si le v. 11 peut apparaître comme une incise dans la narration, deux raisons au moins permettent de le considérer comme une *unité narrative* (la *cinquième*) : la mention temporelle de la séparation de Héber de Qayîn et le mouvement spatial de celui-ci vers le chêne de Çaananim, près de Qédèsh. La mention de cette ville lie en effet ce nouveau personnage à l'action racontée jusqu'ici, tandis que l'évocation de l'arbre de Çaananim propose une légère analogie avec le « palmier de Débora »⁴¹⁴.

Après la mention des préparatifs de guerre de l'armée israélite, cette information brise la fluidité narrative et déconcentre le lecteur qui ne voit pas le rapport entre la migration de ce Héber et le combat qui se prépare et qui se demande à quoi cela peut bien se rattacher ou ce que cela prépare.

Le passé de la tribu de ce nouveau personnage s'entremêle avec Moïse, par ses liens avec son beau-père Hobab⁴¹⁵. Héber se sépare de son clan et se déplace vers Qédèsh, précisément à proximité de l'endroit où l'armée d'Israël s'est rassemblée. En se séparant des Qénites, Héber sort donc de la relation, éloignée certes, avec Moïse pour forger un autre avenir pour son clan. Cette précision n'enlève en rien le souvenir d'un passé commun entre les Qénites et les Israélites⁴¹⁶, mais incite le lecteur à s'interroger sur le type de relation existant encore entre Héber et les Israélites⁴¹⁷.

L'inclusion de ce v. 11, à la fois un élément d'exposition différée et une analepse où est récupéré un élément narratif chronologiquement antérieur au

⁴¹⁴ Cf. STERNBERG, *The Poetics*, p. 281.

⁴¹⁵ Ce personnage entre en relation familiale avec Moïse, qu'il guide dans le désert et arrive à entrer, par ses descendants, dans la terre promise avec Juda au désert de Juda, au sud d'Arad (Jg 1, 16).

⁴¹⁶ BROWN, « Judges », p. 174, insiste sur le fait que ce v. 11, par la mention des rapports familiaux entre Hobab et les Qénites, donne une clef de lecture assez importante au lecteur, qui doit pressentir que ces Qénites ont plus de liens avec les Israélites qu'avec Yabîn.

⁴¹⁷ La notice de Jg 1, 16 sur les fils de Qéni, beau-père de Moïse, qui se déplacent avec Juda au sud d'Arad, dans le désert de Juda, ne présente aucun intérêt narratif dans le contexte immédiat de l'histoire de la conquête du pays de Canaan. Par contre, sa raison d'être devient visible une fois que le lecteur lit Jg 4, 11. Le rôle de cette mention est de permettre au lecteur d'imaginer que Héber n'est plus un des Qénites qui, eux, font partie de la grande famille des tribus d'Israël en raison de leur rapport avec Moïse.

présent de l'action, donne l'impression que Héber est lié au cours des événements. Entre autres, cette analepse a une fonction annonciatrice car elle prépare l'entrée en scène de Yaël⁴¹⁸. Elle joue également un rôle de retardement qui augmente le suspense : après que Baraq a rassemblé l'armée, YHWH va-t-il attirer Yabîn comme il l'a dit et, s'il le fait, qu'est-ce qui se passera⁴¹⁹ ? Plus tard, la notice servira à expliquer le choix de Sisera de se diriger vers la tente de Yaël⁴²⁰ et à introduire, en même temps, la présence de Yaël dans le cours des événements sans que cela soit vu comme une intrusion illogique ou incongrue.

Pour le moment, ces informations suscitent l'incertitude car, à ce stade du récit, le lecteur se demande si elles sont bien en rapport avec la bataille qui se profile à l'horizon.

La séquence suivante, la *sixième unité* (vv. 12-13), relate la convocation de l'armée de Sisera en réponse aux mouvements militaires des Israélites. La géographie du récit se déplace discrètement vers un endroit non identifiable, mais dont on peut supposer qu'il s'agit de Haroshèt-ha-Goïm, là où Sisera et son armée résident (cf. vv. 2 et 13). Le déplacement n'est pas sans conséquences sur le lecteur, qui est introduit pour la première fois dans le camp de l'ennemi d'Israël avant les hostilités. Ici, le lecteur sait ce que les fils d'Israël ignorent. Seuls Débora et Baraq peuvent en effet le supposer, étant donné que le commandement de Dieu annonçait ce mouvement militaire (v. 7).

À la différence d'Églôn et de l'armée moabite dans l'épisode d'Éhud, Sisera est au courant des intentions et des mouvements des Israélites. Ce fait crée du suspense. Le lecteur se demande comment les événements vont se passer, dans ces conditions. Il faut remarquer aussi la précision des informations apportées. Pourtant, un élément important ne figure pas dans le rapport que reçoit le chef ennemi : la présence de la prophétesse Débora⁴²¹. Ainsi, soit les informateurs ignorent cette information, soit ils omettent

⁴¹⁸ Cf. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique*, p. 90.

⁴¹⁹ Voir aussi O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 128, qui considère que cette tactique de retardement sert à interrompre le moment de la guerre entre les deux camps militaires en mouvement.

⁴²⁰ Cf. MURRAY, « Narrative Structure », p. 179.

⁴²¹ Point signalé aussi par STERNBERG, *The Poetics*, p. 276.

volontairement ce détail, soit encore la présence de la prophétesse du Dieu d'Israël ne pose pas de problème⁴²² au commandant militaire ennemi⁴²³.

Les préparatifs de guerre de l'autre camp semblent se dérouler rapidement et être bien organisés. Sisera convoque la charrerie et les fantassins. Ensemble, ils se déplacent vers le torrent de Qishôn. Par ce mouvement militaire, Sisera confirme les dires de YHWH et le fait que ce dernier contrôle les événements ; de plus, il accrédite indirectement, au niveau du lecteur et de Baraq, le statut de prophétesse de Débora.

Entre outre, le déplacement de Sisera avec son armée et les chars vers le torrent de Qishôn fait que, grâce à la parole de Débora, le lecteur sait plus sur l'implication de Dieu dans les événements, ce qui crée un effet d'ironie car il sait que, sans le savoir, Sisera est « manipulé » par Dieu et que, en réagissant à l'annonce du rassemblement d'Israël, il est en fait à son insu « attiré » vers le lieu de sa défaite.

Dans une nouvelle et dernière parole, Débora demande à Baraq (*septième unité* v. 14a-e) de se lever car c'est le moment d'aller au combat.

La « caméra » narrative est subitement focalisée sur Débora parlant à Baraq. Ainsi, le lecteur, laissant Sisera près du Qishôn, est « transporté » sur le mont Tabor (cf. v. 14f). La scène est statique, l'accent tombant sur le contenu des paroles.

Cet ordre soudain de Débora survient après l'insertion par le narrateur de deux informations qui semblent se situer hors du champ des Israélites : le mouvement de Héber et le déplacement de Sisera et de son armée. Débora, en tant que prophétesse, « sait » ce qui se passe, y compris du côté de Dieu puisque c'est de lui et de son implication dans la guerre qu'elle parle ensuite.

Les paroles de Débora sont déconcertantes pour le lecteur parce que, maintenant, elle annonce que YHWH donnera Sisera dans la main de Baraq. Afin de comprendre cela, analysons les paroles de Débora. Sa dernière parole contient un ordre et deux explications.

⁴²² Cf. KLEIN, *From Deborah to Esther*, p. 36.

⁴²³ La présence de Débora sur le mont Tabor a fait dire à certains auteurs qu'elle est un général. Ainsi, BRENNER, *The Israelite Woman*, p. 62, soutient que Débora est l'initiatrice, l'inspiratrice et que Baraq est l'arme exécutoire. Selon YEE, « By the Hand of a Woman », p. 125, elle partage la responsabilité militaire avec Baraq ou elle « could have been an actual warrior leader with Jael assuming an important role in the battle under her command ».

L'ordre pour Baraq est de se lever, autrement dit d'initier l'attaque contre l'ennemi.

La première explication révèle que le jour où YHWH donnera Sisera dans la main de Baraq est arrivé. La formulation de cette parole semble contradictoire par rapport au v. 9 où Débora annonçait une toute autre chose à Baraq : Sisera sera vendu dans / par la main d'une femme. Or, aux vv. 6-7, elle avait déjà annoncé que YHWH donnerait Sisera dans la main de Baraq. Tout comme ce dernier, le lecteur connaît donc ces deux paroles au moment où il entend la troisième. Qui croire dès lors : YHWH, dont la prophétesse fait retentir la parole au v. 7, ou Débora, qui prononce des paroles contradictoires aux vv. 9 et 14 ? C'est bien au nom de Dieu que parle Débora la première fois car, en voyant ce qui se passe au v. 13, on a la confirmation indirecte que la parole des vv. 6-7 est bien celle de Dieu. Baraq en tout cas est autorisé à croire que la deuxième parole de Débora a été renversée. Ainsi, l'information du v. 14 crée un doute sur le changement ou non des paroles de Débora des vv. 7 et 9. Je pense que l'ambiguïté est voulue⁴²⁴ afin que la fin du récit soit mieux marquée par la surprise. Ici, avec des indications contradictoires, c'est plutôt de la curiosité que le lecteur éprouve car il est perplexe. En revanche, il ne sait pas comment réagit Baraq. C'est seulement plus loin, quand le lecteur verra que le général israélite a poursuivi Sisera qu'il comprendra qu'il espère faire mentir le v. 9 et donner raison aux vv. 7 et 14. Cependant, comme la fin n'amènera pas d'élément qui n'ait pas été au moins ébauché dans le récit, peut-on dire qu'elle crée un effet de surprise par rapport à ces paroles contradictoires ? La surprise portera sur le comportement inattendu de Yaël. Ainsi, le narrateur entraîne le lecteur dans un jeu pour autant que ce dernier prenne conscience de ces incongruités narratives.

La deuxième explication donnée par Débora est une sorte d'assurance pour Baraq : YHWH est sorti devant lui pour combattre. Il n'y a rien de plus rassurant que ceci. Cependant, cette information n'a pas été donnée d'emblée dans les deux autres paroles de Débora. Le v. 7 dit que YHWH attirera Sisera et son armée et qu'il les donnera dans sa main, sans préciser toutefois que l'intervention divine se concrétisera par une présence de Dieu devant Baraq (הֲלֹא יְהוָה יֵצֵא לְפָנֶיךָ).

⁴²⁴ Pour ALONSO SCHÖKEL, « Erzählkunst », p. 159, cette ambiguïté sera résolue dans la dernière scène avec Yaël.

En conclusion, apparemment, Débora modifie une partie de son message. Elle répète à Baraq que Dieu donnera Sisera dans sa main (v. 14), une annonce qu'elle avait annulée au v. 9, et rapporte la présence de YHWH sur le champ de bataille.

Dans cette unité, c'est Débora qui mène le jeu. C'est elle le personnage principal et le moteur de l'action à venir. Elle n'est pas un simple intermédiaire qui transmet des messages et se retire. Elle sait être spontanée et avoir de l'initiative. C'est cela qui déstabilise le lecteur qui ne sait pas comment interpréter ses paroles. Sont-elles une prophétie ou des mots forts et bien choisis pour convaincre un général peu déterminé ? D'un point de vue temporel, le lecteur ne sait pas de quel « jour » il s'agit au v. 14, mais ce qui importe, c'est qu'il est question d'une intervention divine. C'est d'ailleurs ainsi que Baraq va l'interpréter.

L'*unité narrative* suivante (vv. 14f-16) débute par la réaction de Baraq aux paroles de Débora.

Dorénavant, Débora n'interviendra plus au cours de ce récit. Sa présence sera perceptible uniquement de façon indirecte par l'intermédiaire de ses paroles et de leur accomplissement. Elle vient de remplir sa principale fonction dans la dynamique de libération : celle d'appeler Baraq et de lui faire part d'une parole divine. Subsidiairement, elle annonce le moment propice pour aller au combat⁴²⁵ et délivre une nouvelle annonce concernant le futur, en fonction de la réaction de Baraq face à l'appel divin.

La nouvelle unité correspond strictement au récit de la bataille générale. Ici, deux personnages principaux mènent l'action. D'un côté, YHWH et de l'autre, Baraq. La bataille débute avec l'initiative de Baraq qui, après avoir entendu de Débora que YHWH est sorti devant lui⁴²⁶, descend de la montagne devant ses dix mille hommes, quoique le v. 14e laisse comprendre que c'est en réalité YHWH qui est déjà devant Baraq et donne le début de la bataille.

Le lecteur ne peut s'empêcher de s'interroger sur le geste de Baraq : il descend de la montagne pour rencontrer un ennemi qui commande neuf cents chars de fer. Est-il vraiment capable de mener ce combat à bien ? En fait,

⁴²⁵ Point souligné par LINDARS, *Judges 1-5*, p. 189 ; aussi VAN WOLDE, « Deborah and Ya'el », p. 288.

⁴²⁶ Selon STERNBERG, *The Poetics*, p. 277, le fait que Dieu sort devant Baraq dénote soit une antéposition spatiale (dans le sens que Dieu a amené les Cananéens devant Baraq) soit une antériorité temporelle (Dieu les a battus avant Baraq).

l'action de Baraq a peu de chances de réussir vu le nombre de chars dont l'ennemi dispose.

Si, techniquement, l'action de Baraq est vouée à l'échec⁴²⁷, son exploit est considérable, parce que la charrerie cananéenne peut être comparée à des blindés face à des fantassins. Ce n'est pas pour rien que le narrateur précise qu'il s'agit de neuf cents chars et qu'ils sont de fer, deux éléments qui permettent au lecteur de mesurer la puissance militaire respective de chacune des deux armées.

Si la domination étrangère dure depuis longtemps, la libération prend un seul jour⁴²⁸, comme le soulignera le narrateur au v. 23 : « Et Dieu humilia en ce jour-là Yabîn, roi de Canaan, devant les fils d'Israël ».

De son côté, YHWH frappe de confusion Sisera et toute la charrerie et toute l'armée cananéenne. La méthode employée n'avait pas été spécifiée par Débora, qui parle uniquement du fait que Dieu donnera Sisera dans la main de Baraq. En fait, cela surprend le lecteur et appelle à sa mémoire l'intervention divine lors de la sortie d'Égypte, au moment du passage de la mer (Ex 14, 24)⁴²⁹. Le désordre provoqué par l'action de YHWH a des conséquences

⁴²⁷ Le lecteur attentif se rappelle que les fils de Juda, après avoir eu la confirmation que YHWH est avec eux, ne sont pas arrivés à chasser les habitants de la plaine, précisément parce que ces derniers détenaient des chars (Jg 1, 19).

⁴²⁸ Le fait que la notice sur la guerre soit brève ne doit pas surprendre parce que, à l'exception du dernier conflit militaire en Jg 20, la majorité des récits de guerre du livre des Juges sont présentés succinctement.

⁴²⁹ Plusieurs similitudes existent entre Jg 4–5 et Ex 14–15. Celles-ci sont suffisantes pour pouvoir parler d'un jeu d'échos entre les deux récits et les deux poèmes. Au niveau de la forme de la mise en récit d'abord, dans les deux cas il s'agit d'une narration suivie par un cantique. Ensuite, au niveau du contenu, les deux événements se produisent dans un contexte de guerre et de libération dans lequel YHWH s'implique personnellement. Il fait cela en raison de la forte supériorité technique et militaire de l'ennemi de son peuple : des chars (Ex 14, 7[2x].17.18.23.25.26.28 ; 15, 4.19 et Jg 4, 3.7.13[2x].15.16 ; 5, 28). Un autre élément commun est identifiable dans la façon dont l'intervention divine est réalisée : Dieu jette de la confusion (מְהִיָּת) dans le camp adverse (Ex 14, 24 // Jg 4, 15). Le lecteur sensible aux liens intertextuels avec le récit de Moïse, comprend que la tâche de Baraq n'est pas moins facile. Ce « nouveau Moïse » affronte neuf cents chars, tandis que Moïse a affaire à six cents chars (cf. Ex 14, 7). La victoire sur les ennemis d'Israël est purement et simplement écrasante. Les deux récits, en faisant état des dégâts subis par la partie adverse, emploient presque la même phrase : il n'en resta pas un seul (לֹא נִשְׁאַר עֶרְאֶקָה) (Ex 14, 28 // Jg 4, 16). – Grâce à cette comparaison, le lecteur peut classer Baraq parmi les personnages importants de l'histoire d'Israël (comme le fait d'ailleurs Heb 11, 32), car lui aussi sauve Israël avec l'aide de YHWH, comme Moïse avant lui. C'est pour cela que, dans le cas de Baraq, il est préférable de ne pas considérer l'intervention

terribles pour une armée dont la force de frappe est basée sur des chars⁴³⁰. C'est cette implication de YHWH qui amène la victoire de l'armée israélite et pas un stratagème, comme c'était le cas avec Éhud.

Au lieu d'être un échec, l'action de Baraq débouche sur une victoire éclatante. Certainement, c'est YHWH qui provoque cette victoire⁴³¹ sans même

divine comme une intrusion qui exclut tout mérite de la part du partenaire humain ou qui fait de l'homme une simple marionnette. Ainsi, en Ex 14, Dieu s'implique dans le combat sans qu'on puisse dire pour autant que le rôle de Moïse, et par inférence celui de Baraq, soit inférieur, voire inexistant. Moïse vainc parce qu'il est aidé par YHWH car rien de ce qu'il fait ne peut changer la situation. Donc, *grosso modo*, la lecture intertextuelle donne une autre tournure à l'image que le lecteur peut se faire de Baraq. La proximité de ces deux récits contribue au renforcement de l'image de Dieu qui sauve son peuple par des grands moyens, comme si rien n'était trop quand il s'agit d'Israël. Cette idée est renforcée par les deux cantiques qui se concentrent aussi sur le rôle de Dieu. – Ce sujet à été traité par : J. BLENKINSOPP, « Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion », dans *Bib* 42 (1961), p. 62 et la note 2 ; 63 et la note 1 et 65 ; BOLING, *Judges*, p. 97 (en se référant à une communication privée avec D.N. Freedman, il affirme que Ex 14, 24 et Jg 4, 14 « must be attributed to the same author or editor ») ; P. WEIMAR, « Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7 », dans *Bib* 57 (1976), p. 70-73 ; LINDARS, « Deborah's Song », p. 158-159 ; A.J. HAUSER, « Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5 », dans E.R. FOLLIS (éd.), *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (JSOT Sup, 40) Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987, p. 265-284 ; BRENNER, « A Triangle and a Rhombus », p. 130 ; J.G. WILLIAMS, « The Structure of Judges 2.6–16.31 », dans *JSOT* 49 (1991), p. 77-85 ; O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 134-137 ; WEBB, *The Book of Judges*, p. 139 ; 142 et 250, note 68 ; ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 64 ; AMIT, « Judges », p. 515.

⁴³⁰ BUTLER, *Judges*, p. 102, rappelle que Dieu jette de la confusion ailleurs en Ex 14, 24 ; 23, 27 ; Jos 10, 10 ; 1 S 7, 10 ; 2 S 22, 15 ; 2 Ch 15, 6 ; Ps 18, 15 ; 144, 6. LINDARS, *Judges 1-5*, p. 193-195, considère qu'il s'agit ici d'un orage divin qui aurait surpris les chars de Sisera. Cependant, cette opinion se fonde sur les informations fournies par le poème, qui permet, effectivement, d'envisager l'existence d'un orage, mais rien n'indique cela dans la narration.

⁴³¹ Par rapport à d'autres histoires de libération du cycle des sauveurs-juges, Dieu intervient concrètement dans le déroulement du combat. Et ce n'est pas pour rien, car justement la puissance de l'armée cananéenne réclame cette présence concrète. Pour mieux comprendre cela, un bref regard intertextuel à l'histoire de Josué (sur la coalition cananéenne soulevée par Yabîn) peut apporter des éclairages. En Jos 11, 6, Dieu promet directement à Josué que les ennemis lui seront livrés le jour suivant, en précisant qu'il ne doit pas avoir peur. La crainte de Josué est mentionnée indirectement dans les paroles que Dieu lui adresse. Le lecteur est informé que Yabîn réunit plusieurs rois cananéens, et qu'« ils sortirent donc, eux et toutes leurs troupes avec eux, peuple aussi nombreux que les grains de sable sur le bord de la mer, avec un très grand nombre de chevaux et de chars ». Le v. 8 ajoute que Dieu les livra dans les mains des fils d'Israël. L'intervention divine est concrète non seulement sur le champ de bataille mais aussi au niveau des personnages : Dieu encourage le leader des fils d'Israël. Pour résumer, la victoire de Baraq, tout comme celle de Josué, n'est pas le résultat de son œuvre personnelle. Voir aussi Jg 7, 22 où YHWH intervient personnellement dans le cours de la bataille quand il fait que les

laisser à Baraq le temps de faire la jonction avec l'ennemi : il le met en déroute devant lui sans qu'on évoque une quelconque stratégie militaire de Baraq. Comme le résume le sommaire des vv. 15a et 16, les Cananéens sont passés « au fil de l'épée devant Baraq »⁴³². Autrement dit, Baraq ne fait qu'achever une armée déjà en déroute et engagée dans une retraite désordonnée. Mais cela ne veut pas dire que Baraq n'a pas posé un acte courageux. Si son geste n'est pas un suicide collectif, alors il est le signe d'une grande bravoure ou d'une immense confiance en Dieu.

Le v. 16 précise que Baraq poursuit l'armée de Sisera jusqu'à Haroshètha-Goïm avec pour résultat son anéantissement total. Pourtant, cette victoire est aussi en quelque sorte un échec pour Baraq qui ne réussit pas à tuer le général Sisera. Le lecteur ne peut que s'étonner de voir que toute l'armée ennemie est détruite et que Sisera s'échappe à pied.

Cette unité sert aussi de confirmation de ce qu'une partie au moins des paroles de Débora provient bien de Dieu. De plus, au v. 7, quand Dieu affirme qu'il va donner Sisera dans la main de Baraq, le lecteur ne pense pas forcément au meurtre, quoique cela reste possible. Ce n'est qu'après le v. 16 que le lecteur sait avec certitude que si Sisera rencontre Baraq, c'est pour être tué.

L'implication de YHWH renforce le crédit que le lecteur peut accorder aux annonces de Débora et jette rétrospectivement une lumière négative sur Baraq et sur sa réaction du v. 8. En fait, le lecteur va être témoin de la dégradation progressive de l'image de Baraq, culminant avec l'unité de la découverte du cadavre de Sisera.

Parallèlement à l'écrasante victoire de Baraq sur les Cananéens, le narrateur relance le suspense que le récit de la destruction de l'armée risquait en quelque sorte d'étouffer. Maintenant, le lecteur s'interroge d'autant plus sur le sort de ce fugitif qu'il s'agit du seul survivant⁴³³. La fuite du chef de l'armée cananéenne loin du champ de bataille fait écho au désordre et à la confusion créés par l'action de YHWH. Mais le fait qu'il s'enfuit à pied ménage un effet

ennemis tournent les épées entre eux (וּבְכָל-הַמַּחֲנֶה). Ici, on se rend compte que, finalement, le rôle de Gédéon dans cette victoire est limité et que, pour lui, tout se joue au niveau du courage et de la confiance qu'il a en YHWH.

⁴³² AMIT, « Judges », p. 515, souligne que nulle part ailleurs dans la Bible, Dieu ne sème la panique dans les rangs des ennemis au moyen de l'épée.

⁴³³ Voir aussi ANDERSSON, *The Book and Its Narratives*, p. 200.

chez le lecteur : n'y-a-t-il pas quelque chose à comprendre de la situation d'un général de neuf cents chars s'échappant de cette manière ?

Outre le fait que Sisera est obligé d'abandonner le symbole de la puissance qui lui permettait d'asservir les Israélites, il doit le faire avant même d'avoir mené le combat contre ses ennemis. Son char, comme les autres d'ailleurs, est devenu inutile, voire inutilisable. Le lecteur peut imaginer que le général cananéen aurait eu plus de chances de s'éloigner au plus vite du cœur du désastre s'il s'était enfui avec son char. Mais, en même temps, il se peut que la fuite du général, sur laquelle le narrateur insiste à deux reprises (vv. 15b-c et 17), soit un stratagème de Sisera pour ne pas être remarqué. Il s'enfuit apparemment au même moment que Baraq commence la poursuite de l'armée cananéenne et de sa charrerie.

Puisque le lecteur voit Sisera en train de fuir à pied dans la direction opposée à celle qu'a prise Baraq, il se rappelle qu'en même temps « Baraq poursuit la charrerie et l'armée jusqu'à Haroshèt-ha-Goïm » (v. 16a). C'est ainsi, que le narrateur crée une incertitude à propos de la fin de l'histoire en amenant le lecteur à se demander si finalement Sisera n'échappera pas en contournant la fatalité que font peser sur lui les paroles de Débora⁴³⁴.

L'*unité suivante* (vv. 17-18d), la *neuvième*, permet au lecteur de « se frotter les mains » en se disant que l'action devient intéressante, car une partie de la deuxième annonce de Débora ne s'est pas encore accomplie. Annoncé discrètement au v. 15b-c, un rebondissement (vv. 17-22) permet de relancer le suspense, dont la grande question est : qui aura Sisera dans sa main⁴³⁵ ?

Le décor de cette unité change radicalement. La « caméra » est centrée sur le chemin de Sisera qui se dirige « vers la tente de Yaël ».

Le lecteur quitte donc le décor de guerre fait de confusion, de poursuite et de mort, et se trouve aux côtés d'un fugitif, un général qui n'a plus d'armée, même s'il l'ignore. Si l'unité précédente constitue une rencontre directe entre le divin et l'homme, ici tout est terrestre. Ainsi, la « caméra » oriente

⁴³⁴ Aussi MURRAY, « Narrative Structure », p. 177.

⁴³⁵ Du côté d'Éhud, le moment critique se situe à la fin de sa mission diplomatique. Ainsi, après avoir fini d'apporter le tribut, Éhud raccompagne les porteurs du tribut sur une partie du chemin, avant de retourner au palais d'Églôn. L'incertitude est maintenue même après qu'Éhud décide de retourner d'auprès les Idoles chez Églôn. C'est seulement à partir du moment où Éhud annonce qu'il a un secret pour le roi que l'intérêt du lecteur s'aiguise et le suspense augmente.

l'attention vers une tente qui se trouve dans la direction qu'a prise Sisera et permet de se focaliser sur la rencontre physique entre deux personnages humains. La « caméra » restreint tellement l'angle de vue que la rencontre devient l'unique objet de la perception du lecteur.

L'analepse du v. 17 décontenance le lecteur en étant magistralement insérée après l'annonce de la destruction de la totalité de l'armée cananéenne. En même temps, l'information que donne le récit porte aussi bien sur la direction prise par Sisera que sur la motivation de son choix. Le lecteur est entraîné par le suspense.

Le v. 17b reprend donc le fil du récit laissé au v. 15b en précisant la direction que Sisera a prise dans sa fuite et en suggérant le motif : « parce qu'il y avait la paix entre Yabîn, roi de Haçor, et la maison de Héber le Qénite ». Immanquablement, le lecteur établit le lien avec le v. 11 où est signalé le choix fait par Héber de quitter sa tribu pour s'installer ailleurs. Ainsi, d'après le v. 11, le lecteur sait que la tente de Yaël se trouve à proximité du lieu du combat⁴³⁶, mais l'information doit être complétée pour expliquer⁴³⁷ pour quelle raison Sisera se dirige par là ; d'où la précision du narrateur concernant la paix entre Yabîn et Héber (v. 17)⁴³⁸. De plus, cette précision est complémentaire à celle du v. 11 où il est dit que Héber prend ses distances par rapport aux liens qui l'attachaient d'abord à Israël. Du coup, le lecteur détient

⁴³⁶ Aussi LINDARS, *Judges 1-5*, p. 191.

⁴³⁷ Selon HALPERN, *The First Historians*, p. 86, puisque Héber est l'informateur de Sisera au v. 11, cela explique pourquoi Sisera cherche refuge chez Yaël ; B. MAZAR, « The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite », dans *JNES* 24 (1965), p. 302, propose que « Sisera fled from the battle to the tent of Jael not only to seek the peace which reigned between Jabin king of Hazor and the family of Heber the Kenite, but also because of the special exalted position of Jael, and because her dwelling place, Elon Bezaannaim, was recognized as a sanctified spot and a place of refuge where protection was given even to an enemy » ; aussi ACKERMAN, *Warrior, Dancer*, p. 102 et F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1973, p. 201. BUTLER, *Judges*, p. 104, critique avec raison cette opinion en soulignant qu'elle se base sur un nombre élevé d'hypothèses. Yaël est censée se soumettre à Yabîn, et implicitement à Sisera, en vertu de son mariage et pas selon sa position.

⁴³⁸ Pour ACKERMAN, *Warrior, Dancer*, p. 92, le traité de paix n'est qu'une fiction maladroite, introduite en Jg 4 de manière temporaire et imparfaite. YOUNGER, « Heads! Tails! », p. 142-143, note 26, est d'avis que le texte sous-entend un accord verbal, équivalent à un traité. BUTLER, *Judges*, p. 100, souligne justement que ce traité constitue le point d'entrée de la tension narrative afin de rapprocher Yaël et Sisera. Ceci permet de considérer comme plausible l'entrée de Sisera dans la tente de Yaël.

assez d'informations pour être convaincu que Héber est en paix avec l'ennemi d'Israël et séparé des Qénites. En reliant ces informations, le lecteur ne peut conclure qu'à un rapprochement assez important entre Héber et Yabîn et à une lecture recherchée, précisément induite par le narrateur afin d'éloigner toute attente d'inimitié de la part de Yaël envers Sisera.

Cette unité introduit un nouveau personnage : Yaël, dont le lecteur apprend qu'elle est la femme du Héber qui, au v. 11, s'est séparé des Qénites et qui sont en quelque sorte de la famille pour les fils d'Israël. Ce personnage est introduit en relation avec son époux. De ce fait, le narrateur lui donne une certaine importance car elle est nommée et présentée comme la femme d'un personnage qui est en paix avec le roi de Canaan, l'ennemi d'Israël (v. 17).

Si l'armée de Sisera sombre dans le chaos et la défaite, celui-ci semble être assez lucide et inspiré pour opérer le « bon choix », qui est de ne pas se retirer en direction de Haroshèt-ha-Goïm. Ainsi, il choisit le chemin vers le chêne de Çaananim, tout près de Qédèsh, non loin du lieu de la bataille. Baraq est occupé à poursuivre les troupes cananéennes tandis que Sisera se dirige vers la tente de la femme d'un allié de son roi. Il semble donc que la prophétie de Débora est en train de ne pas se réaliser, d'autant plus que, d'un point de vue strictement militaire, Baraq est forcé de poursuivre l'armée ennemie afin d'assurer la défaite complète de celle-ci. Le lecteur s'intéresse donc au sort du général cananéen, en se demandant si, en fin de compte, celui-ci sera livré et si oui, dans la main de qui.

Lorsqu'il voit Sisera répondre à l'invitation de Yaël et accepter d'entrer chez elle, dans sa tente, le lecteur est perplexe dans la mesure où il se rappelle en même temps l'annonce du v. 9 (כִּי בְיַד־אִשָּׁה יִמְכַר יְהוָה אֶת־סִיסֵרָא) et l'alliance entre Héber et Yabîn, ce qui écarte *a priori* la possibilité que la femme dont Débora a parlé soit Yaël. En même temps, une fois que Sisera entre dans l'espace de Yaël, ce n'est plus la guerre qui intéresse le lecteur, mais le sort du général cananéen.

Sur ce point, il faut souligner deux aspects. D'abord, si Sisera choisit consciemment de se diriger vers cette tente, c'est parce qu'il sait pouvoir compter sur l'aide de Héber. Cette précision n'est pas là par hasard parce que, dans la logique narrative, la mention d'un accord de paix à ce moment de l'histoire a du sens. Par ailleurs, la paix n'est pas établie entre les individus Yabîn et Héber mais entre les deux pouvoirs qu'ils représentent. Pour Héber,

c'est avec sa « maison », ce qui signifie que sa femme est incluse dans l'accord de paix en vigueur.

La fuite de Sisera est présentée en parallèle avec la sortie de Yaël à sa rencontre ; il y a synchronie des deux mouvements. Pour la première fois, donc, ces deux personnages se rencontrent et c'est la femme qui prend la parole en premier⁴³⁹ pour inviter celui qui arrive à faire un détour vers elle.

Sisera est présenté dans une situation pour le moins difficile. Celle-ci est suggérée par les paroles de Yaël qui permettent de comprendre que Sisera a un air apeuré (v. 18). Cela veut dire que Yaël voit (c'est son point de vue asserté) que Sisera a peur de quelque chose ou de quelqu'un. Il n'a pas peur d'elle, mais d'être rattrapé par quelqu'un⁴⁴⁰. Le fait que le « *n'aie pas peur* » vient après la double invitation à entrer et pas au début de leur rencontre laisse entendre que Yaël veut rassurer un homme qu'elle voit paniqué⁴⁴¹, voire hésitant.

Le jeu de mots de Yaël sur le nom du général, סִסְרָה אֶרְנִי סִסְרָה, porte à penser que soit elle le connaît⁴⁴² soit il s'agit du narrateur qui fait un clin d'œil au lecteur. L'invitation à ne pas avoir peur et la précision du narrateur sur la paix peuvent soutenir les deux points de vue. La musicalité des mots aussi, qui rappellent le nom de Sisera, n'est pas sans échos lors d'une lecture du texte en hébreu.

Littéralement, elle l'invite « vers » elle, ce qui a conduit à diverses interprétations à teneur sexuelle⁴⁴³. Bien que cette possibilité soit largement

⁴³⁹ La même chose se produit dans le cas de la rencontre entre Débora et Baraq.

⁴⁴⁰ Par la suite, il a peur d'être découvert (v. 20).

⁴⁴¹ Cf. BAR-EFRAT, *Narrative Art*, p. 118.

⁴⁴² Aussi BROWN, « Judges », p. 174 ; ALONSO SCHÖKEL, « Erzählkunst », p. 143-172 ; F. VAN DIJK-HEMMES, *Sporen van vrouwen teksten in de Hebreeuwse bijbel* (UTR, 16), Utrecht, Universiteit Utrecht, 1992, p. 229 ; AMIT, *The Book of Judges*, p. 212.

⁴⁴³ Sens déjà indiqué par LAB 31, 3-6 et par des commentateurs juifs. Y. ZAKOVITCH, « Sisseras Tod », dans ZAW 83 (1981), p. 369, en citant comme exemple parallèle Prov 7, 8s. et 9, 4.13.15, propose qu'elle est en attente de passants, et ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 73, considère que l'expression selon laquelle Yaël « vient à » Sisera fait référence ailleurs à la pénétration sexuelle par l'homme et que l'acte de ficher le piquet de tente serait un acte d'agression phallique. Selon LINDARS, *Judges 1-5*, p. 197, cette invitation révèle un sarcasme conscient qui fait que Sisera est comparable au jeune homme de Prov 7, 6-23 qui tombe dans le filet d'une prostituée ; KLEIN, *From Deborah to Esther*, p. 37-38, suggère qu'il y a un rapport sexuel entre Sisera et Yaël ; BAL, *Death & Dissymmetry*, p. 215 ; ID., *Murder and Difference*, p. 134, voit la pénétration du piquet de tente comme un viol émasculant ; aussi YEE, « By the Hand of a Woman », p. 116 ; MCCANN, *Judges*, p. 57, explique que le probable violeur est abaissé par sa

favorisée dans les études, il me semble utile de souligner que le chemin emprunté par Sisera est trop bien « téléguidé » par quelqu'un qui vise un certain résultat. Toute son armée se dirige vers Haroshèt-ha-Goïm sauf lui, qui semble être plus malin car il prend la direction opposée. Alors, pourquoi opte-t-il pour cette possibilité et pas pour d'autres ? Il peut aller aussi au nord ou au sud (En-Dor).

Dans le récit de Tamar également, le narrateur explique clairement que Juda considère sa bru comme une prostituée parce qu'elle avait le visage couvert donc, probablement, un signe distinctif en ce sens (Gn 38, 15). Ce n'est qu'après ce constat qu'il lui demande de « venir vers elle » (Gn 38, 16 – *וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ הֲבָרָה נָא אֵבְרָה אֵלַי*). Dans le cas de Jg 4, le narrateur explique que c'est le traité de paix entre Yabîn et Héber qui motive la décision de Sisera. Entre autre, l'expression hébraïque de Jg 4, 18 est unique dans sa construction et dans son contexte narratif⁴⁴⁴.

De même, les paroles de Yaël sont simples et compréhensibles dans une telle situation. Traduire le v. 18c par « *détourne-toi vers moi* » est tout à fait normal et seule une interprétation alambiquée peut soutenir une connotation sexuelle, une invitation à un rapport intime. Il est difficile de penser que Yaël l'invite pour cela, car Sisera, en fuite, est surtout concentré sur le fait de sauver sa vie. Yaël voit un homme qui, dans ces circonstances, est sans doute

victime ; pour MCKENZIE, *Introduction to the Historical Books*, p. 70, le piquet de tente est un symbole phallique ; selon REIS, « Uncovering Jael and Sisera », p. 31-34, trois rapports sexuels sont à recenser : deux avec Sisera et un avec Baraq. Ceux avec Sisera se passent aux vv. 18 et 19 et celui avec Baraq au v. 22. Elle explique le dernier rapport sexuel de Yaël par le fait que la formule *וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ אֵבְרָה* (v. 22) n'est jamais employée dans un sens non-sexuel. Le rapport sexuel avec Baraq, dit-elle à la p. 36, relève du caractère xénophobe de la Bible qui veut faire, *ipso facto*, d'une femme non israélite une femme immorale (voir sur ce point CHISHOLM, « What Went on in Jael's Tent? », p. 144, qui donne une critique syntaxique adéquate à ce point de vue). Selon G.C. STREETE, *The Strange Woman. Power and Sex in the Bible*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 1997, p. 60-61, Yaël utilise le sexe pour attirer Sisera et échapper ainsi à un éventuel viol ; aussi K.D. SAKENFELD, « Deborah, Jael, and Sisera's Mother: Reading the Scriptures in Cross-Cultural Context », dans J.D. DOUGLASS et J.F. KAY (éds.), *Women, Gender, and Christian Community*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, p. 19-20. C.J. SHARP, *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2009, p. 104, interprète l'invitation de Yaël comme le geste d'une prostituée qui trahit (sans qu'on n'en connaisse le motif) le clan de son mari. Pour une vue d'ensemble sur les différentes interprétations de l'action de Yaël voir D.M. GUNN, *Judges* (BBC), Oxford, Blackwell, 2005, p. 71-92.

⁴⁴⁴ L'usage le plus proche est en Rt 4, 1, et là non plus, aucune nuance sexuelle n'est à soulever.

habillé particulièrement, en chef d'armée, mais comme le texte n'en parle pas, il faut plutôt tenir compte de la manière dont Yaël s'adresse à lui : « *mon seigneur* ». Ses mots sont un élément de la ruse qu'elle développe autour de son besoin à lui d'assurer sa survie dans cette situation⁴⁴⁵.

Il est bien vrai que si c'est Yaël qui sort à la rencontre de Sisera, celui-ci est loin de se promener. Comme Sisera s'enfuit (v. 15c – **וַיִּנְּבֹ** et v. 17a – **וַיִּנְּבֹ**), préoccupé pour sa vie, le lecteur comprend que ce n'est donc pas le moment idéal pour lui de penser à des relations sexuelles. De plus, il est difficile de concevoir que, dans de telles circonstances, il envisage d'entretenir des relations avec la femme de l'allié de son roi. D'ailleurs, aucun indice narratif clair n'est fourni dans le récit à ce sujet. À l'objection pertinente que Sisera est trop fatigué pour des relations sexuelles puisqu'il vient de perdre la bataille et donc qu'il en est physiquement et mentalement incapable, Reis répond que les hommes sont des rapaces sexuels⁴⁴⁶ lorsqu'ils sont au combat. Bien que la lecture soit possible, le récit ne fournit pas d'indices quant à une éventuelle « rapacité sexuelle » de Sisera.

Plus encore, même si Sisera prend cette direction, la sortie de Yaël à sa rencontre et son invitation indiquent qu'il n'a pas l'intention d'entrer chez elle⁴⁴⁷. C'est donc le contenu des paroles de Yaël et le cadre de la paix⁴⁴⁸ qui motivent l'entrée de Sisera dans sa tente.

Dans cette unité narrative, le lecteur reste dans l'incertitude, ce qui augmente le suspense, car il se demande comment Baraq arrivera maintenant à rattraper Sisera, étant donné que ce dernier a pris la direction opposée et que cette femme, épouse de l'allié du roi, est en train de le cacher ou de l'aider.

Dans la *dixième unité narrative* (vv. 18e-20), le récit adopte pleinement le mode scénique, type de représentation que l'unité précédente avait seulement initié avec l'invitation de Yaël. Cette séquence est amplement détaillée, ce qui signale au lecteur qu'elle revêt une importance particulière dans le récit.

⁴⁴⁵ Voir aussi MATTHEWS, *Judges*, p. 71.

⁴⁴⁶ Cf. REIS, « Uncovering Jael and Sisera », p. 28.

⁴⁴⁷ Cette fois, Reis souligne avec pertinence que si la destination de Sisera est la tente de Yaël, alors le fait de l'appeler n'a pas de sens. La proposition du v. 17 (**לְאַחֲרַיִתָּהּ**) doit être traduite par « toward » et non par « to », sens possible dont le BDB reconnaît l'usage (p. 39) (cf. REIS, « Uncovering Jael and Sisera », p. 25).

⁴⁴⁸ Selon E. ASSIS, « The Choice to Serve God and Assist His People: Rahab and Yael », dans *Bib* 85 (2004), p. 88, les relations de paix constituent le motif du choix de Sisera de se réfugier chez Yaël.

Pour la première fois, l'action se passe entièrement à l'intérieur, dans un espace de vie privé. Le narrateur prend le soin de montrer en détail les éléments de cette rencontre insolite, une fois que Sisera accepte d'entrer dans la tente.

Après être sortie à la rencontre de Sisera et avoir gagné sa confiance, Yaël réalise trois actions en faveur de son hôte et pour son bien-être. Toutes les trois donnent l'impression d'une femme qui veut aider cet homme en fuite. Quant au lecteur, il croit en connaître la raison : son mari est l'allié du roi de cet homme. Mais le geste presque maternel de Yaël⁴⁴⁹, consistant à lui donner du lait⁴⁵⁰ au lieu de l'eau demandée, invite à penser qu'elle fait du zèle dans sa façon de recevoir cet hôte. Le fait qu'elle le couvre par deux fois donne à imaginer que l'homme est caché sous la couverture et qu'il ne veut pas qu'un étranger le trouve puisqu'il demande à Yaël de ne pas révéler, le cas échéant, la présence d'un homme dans la tente⁴⁵¹.

En effet, après avoir été reçu par Yaël, une fois recouvert d'une couverture et restauré avec du lait, Sisera se croit tellement en sécurité qu'il lui fait pleinement confiance. Il lui assigne donc une tâche précise : se poster à l'entrée et attendre l'éventuelle visite de quelqu'un ; autant dire qu'il lui fait tellement confiance qu'il lui confie son sort. Cette situation créée par Yaël et les propres mots de Sisera donnent du poids à l'annonce du v. 14 où Débora revient sur l'idée que Sisera sera livré à Baraq et diminuent d'autant la probabilité que la seconde parole de Débora (v. 9) s'accomplisse. Le lecteur envisage ainsi l'idée d'une possible rencontre entre Baraq, Sisera et Yaël.

À ce stade de lecture, il est très difficile d'entrevoir le dénouement de cette rencontre, mais la façon dont Yaël accueille son hôte augmente certainement le suspense.

La *onzième unité narrative* (v. 21) comporte une surprise totale pour le lecteur⁴⁵². Construite aussi en mode scénique, elle présente le déroulement du

⁴⁴⁹ Ceci détermine EXUM, « Feminist Criticism », p. 71, à proposer que Yaël présente un comportement maternel, d'une mère qui met son enfant au lit ; aussi ALTER, *L'art de la poésie biblique*, p. 73.

⁴⁵⁰ Rashi et Kimhi soutiennent que le but d'offrir du lait est d'endormir Sisera (mentionné par LINDARS, *Judges 1-5*, p. 199).

⁴⁵¹ Aussi LINDARS, *Judges 1-5*, p. 198.

⁴⁵² Aussi FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique*, p. 90.

meurtre d'une manière très détaillée. D'ailleurs, c'est le moment le plus amplement décrit dans tout le récit.

Tout ce que le lecteur avait pensé de Yaël et de Sisera, de Débora et de Baraq, sans oublier Dieu, est restructuré par cette brève scène. Rien n'est plus comme avant et tout devient plus compréhensible. L'univers narratif du lecteur subit de profonds changements du fait de cette action inattendue.

Yaël, présentée comme « la femme de Héber » (dont on a dit qu'il est « en paix » avec Yabîn), avance subrepticement, munie d'un piquet de tente, et l'enfonce dans la tempe du général. Les trois actions qu'elle réalise, se munir d'un piquet de tente⁴⁵³, prendre dans l'autre main le marteau et enfoncer le piquet dans la tempe de Sisera, ralentissent l'écoulement du temps raconté, ce qui augmente l'intérêt du lecteur par rapport à ce qui se passe. Le même procédé est utilisé dans le chapitre précédent, dans l'assassinat d'Éhud⁴⁵⁴.

Toutes ces actions se passent en silence, littéralement « doucement » (שָׁנָן). Yaël tue le général pendant que celui-ci dort, donc le lecteur imagine qu'elle a dû attendre un certain temps avant d'agir⁴⁵⁵. Le narrateur ajoute que Sisera dort profondément pendant que Yaël approche. Autrement dit, Sisera meurt dans son sommeil parce qu'il fait une confiance totale à l'épouse de l'allié de son roi. Déjà avant de s'endormir, il lui fait tellement confiance qu'il lui ordonne de veiller pendant ce temps-là. Parallèlement, le lecteur peut envisager, au moins implicitement, qu'une des raisons de la halte de Sisera chez Yaël est qu'il était épuisé (v. 21) par la course à pied (v. 17).

Après avoir été plongé dans une certaine confusion par des informations apparemment contradictoires, le lecteur a droit à une surprise totale. L'effet de

⁴⁵³ Sur la nature du piquet, voir, d'une part, MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 126, qui soutient qu'il doit être en bois, étant donné que les piquets en bronze du tabernacle étaient un luxe même pour cette structure (aussi BURNEY, *The Book of Judges*, p. 93) et, d'autre part, JOSÈPHE, *Ant.* V, 209, p. 164 et GRAY, *Joshua, Judges, Ruth*, p. 273, qui parlent d'un piquet en métal compte tenu du fait que les Qénites travaillaient traditionnellement le métal.

⁴⁵⁴ Voir aussi STERNBERG, *The Poetics*, p. 282.

⁴⁵⁵ BOS, « Out of the Shadows », p. 52, estime que Sisera est tué en position assise et pas couchée : « The notion that Sisera was not lying down when Yael struck him is supported by the use of the root נָפַל in both accounts (Judg 4:22 and Judg 5:27). This verb is always used of someone who is fallen from a once upright position. I conclude that Sisera was probably sitting down, that Yael hit his head from behind, striking by luck or skill on the most vulnerable spot ». Cette proposition n'est pas recevable car si le verbe נָפַל est bien employé en Jg 4, 22 (au participe) c'est pour rendre le point de vue de Baraq qui voit la victime gisant à terre. Au v. 21, le narrateur raconte sa propre version des faits.

celle-ci est augmenté par le narrateur qui expose froidement tous les détails concrets de l'action de Yaël. Le lecteur est piégé par le narrateur qui construit une image de parfaite hôtesse, afin de ne pas éveiller de suspicions par rapport aux intentions de celle-ci. Cette façon de raconter éloigne du lecteur l'idée que Yaël est la femme qui aura Sisera dans sa main selon l'annonce du v. 9⁴⁵⁶. Le meurtre est raconté de telle manière que les deux premières actions de Yaël (prendre le piquet et le marteau) sont assez neutres pour ne pas alerter le lecteur, tout en éveillant quand même sa curiosité : pourquoi fait-elle ces gestes ? Même le déplacement silencieux de Yaël vers Sisera endormi donne l'impression d'un déroulement continu du temps entre l'ordre de Sisera et les deux premières actions de Yaël. En fait, le lecteur va se rendre compte qu'une ellipse narrative est intervenue, c'est-à-dire qu'il ne sait pas ce qui se passe entre l'ordre de Sisera et le moment précis du meurtre : le lecteur apprend seulement que le meurtre a lieu pendant le sommeil profond⁴⁵⁷ de Sisera – un état qui n'a pu se créer d'un seul coup.

La surprise que le lecteur ressent n'est pas liée au destin d'un général cananéen, mais aux paroles de Débora et à la tournure que les choses ont prise. Le lecteur apprend brusquement que la femme dont Débora avait parlé est en réalité Yaël, la femme d'un allié du roi Yabîn. Ce n'est pas Débora et surtout ce n'est pas Baraq qui remporte la gloire, comme le laissait obscurément espérer le v. 14. Le résultat du meurtre montre aussi l'accomplissement de la parole de Débora et confirme son caractère prophétique⁴⁵⁸.

Le meurtre soulève d'autres questions que le lecteur cherche à éclairer. Ainsi, avant que Yaël perpète le meurtre, le narrateur la présente comme la femme de Héber. Cette référence abrégée (voir par exemple en 4, 17a : « femme de Héber le Qénite ») ne suggère pas seulement le fait que les deux maris sont magistralement absents, mais elle facilite aussi pour le lecteur la connexion entre la femme de Héber et la femme de Lappidot⁴⁵⁹. Le v. 11 trouve pleinement son sens à présent. Héber est de la tribu des Qénites, tribu liée à la famille de Moïse ; il se peut donc que Héber ou sa femme aient gardé de bonnes relations avec les fils d'Israël, ce qui pourrait expliquer le geste de

⁴⁵⁶ La ruse de Yaël rappelle celle d'Éhud.

⁴⁵⁷ Sisera meurt pendant son sommeil qui devait normalement être réparateur, mais qui, finalement, s'avère fatal.

⁴⁵⁸ Cf. ASSIS, « 'The Hand of a Woman' », p. 5.

⁴⁵⁹ Cf. STERNBERG, *The Poetics*, p. 281-282.

Yaël, à moins que le narrateur veuille montrer le caractère inattendu de l'acte de cette femme, l'épouse d'un allié de Yabîn, comme le précise le v. 17 qui mentionne la paix entre Yabîn et Héber.

Que faire alors du geste de Yaël, car, le récit ne signale nulle part que Dieu a demandé à Yaël de tuer Sisera ?

Les motivations du meurtre restent inconnues, ce qui incite à résoudre ce mystère. Et comme le narrateur ne donne pas directement la réponse, le lecteur doit recueillir les indices de lecture disséminés par-ci, par-là dans le récit.

Les propositions des chercheurs à ce sujet sont assez variées. Ainsi, il serait question du non-respect des règles du code de l'hospitalité⁴⁶⁰ ou d'une scène plutôt sinistre⁴⁶¹. D'autres, la majorité, n'accusent pas Yaël d'avoir commis un acte répréhensible soit parce qu'elle utilise sa sexualité pour le bien de son peuple⁴⁶², soit parce qu'elle veut réparer l'honneur des Qénites,

⁴⁶⁰ MATTHEWS, *Judges*, p. 68-73, énumère sept règles d'un protocole d'hospitalité : a) il y a une zone spécifique dans laquelle tant l'individu que la collectivité sont obligés de fournir de l'hospitalité aux étrangers ; b) l'étranger doit être transformé de menace potentielle en allié par l'hospitalité ; c) l'invitation peut être faite seulement par le chef (mâle) de la maison ou par un homme du village ou de la ville ; d) l'invitation doit préciser la durée de l'hospitalité ; e) l'étranger a le droit de refuser, mais cela peut être considéré comme un affront et causer un conflit immédiat ; f) une fois l'invitation acceptée, l'invité ne doit rien demander ; g) l'invité reste sous la protection de l'hôte jusqu'à son départ. Sur ce point, voir aussi V.H. MATTHEWS et D.C. BENJAMIN, « Jael: Host or Judge? », dans *TBT* 30 (1992), p. 294-296 ; MCKENZIE, *The World of Judges*, p. 129 et ABADIE, *Des héros peu ordinaires*, p. 62. La proposition de Matthews, tout en étant intéressante, se heurte à des données narratives du récit qui ne permettent pas de démontrer que le narrateur cherche à illustrer comment celui qui transgresse le code de l'hospitalité se fait tuer. De plus, Sisera n'est pas un voyageur, mais quelqu'un qui court pour sauver sa vie. La tente de Yaël est sur son chemin et c'est elle qui l'appelle, en insistant. Il ne cherche pas à être logé ou nourri mais à se cacher d'un ennemi. La situation de Sisera est exceptionnelle dans la mesure où il fuit et où la personne qui l'accueille est la femme de l'allié de son roi.

⁴⁶¹ SOGGIN, *Judges*, p. 78 ; WEBB, *The Book of Judges*, p. 137, voit en Yaël un assassin solitaire qui accomplit son but à travers la ruse ; SCHNEIDER, *Judges*, p. 76 ; pour KEIL et DELITZSCH, *Biblical Commentary*, p. 298, le geste de Yaël de tuer Sisera est conforme au plan divin, sauf en ce qui concerne la ruse qui n'est pas le fruit du Saint-Esprit, qui hait la tromperie et la méchanceté.

⁴⁶² STREETE, *The Strange Woman*, p. 61, pense que le geste de Yaël, condamnable à cause de son statut marital, doit être accepté étant donné les implications militaires et politiques ; KLEIN, *The Triumph of Irony*, p. 43, arrive à la conclusion que Yaël est une Israélite et que son action va à l'encontre des intérêts de son mari ; BRENNER, *The Israelite Woman*, p. 119-120 ; J. GARSTANG, *Joshua, Judges* (The Foundations of Bible History), London, Constable, 1931, p. 301.

entaché par son mari lors de la séparation d'avec Israël⁴⁶³, soit parce qu'elle est au courant de la défaite des Cananéens et qu'elle cherche dès lors à sauver sa famille⁴⁶⁴, soit, au contraire, parce que l'existence d'un accord de paix entre Israël et les Qénites l'oblige à respecter le contrat⁴⁶⁵, soit encore parce qu'elle est loyale à Israël⁴⁶⁶ et à son Dieu⁴⁶⁷. Dans une opinion récente, mais tout à fait curieuse, Paul Noble en arrive à conclure que Yaël tue Sisera en vue de glorifier Dieu et d'aider son peuple, ajoutant qu'un regard attentif aux éléments du texte suggère qu'elle résout « some more personal issues ». Cela dit, pour lui, Sisera aimait Yaël et il croyait qu'elle nourrissait les mêmes sentiments envers lui. Toutefois, la manière inadéquate dont Sisera se comporte dans la tente de la femme (il cherche à accomplir ses besoins et ses désirs) pousse celle-ci à le tuer afin d'assouvir ses propres désirs. En ce sens, elle est une femme « strong-willed and independently-minded »⁴⁶⁸.

Il me semble que le comportement de Yaël consistant à recevoir un homme dans sa tente n'est pas déplacé, étant donné le caractère tout à fait exceptionnel de la situation. L'état de guerre est bien réel pour cet allié de son mari, et, dans une situation aussi tendue, on ne peut considérer qu'elle trompe son mari ou qu'elle ne respecte pas les usages sociaux en vigueur. Même si le narrateur n'indique pas directement la raison pour laquelle Yaël tue Sisera, les clefs de lecture dispersées tout au long du récit permettent de comprendre son

⁴⁶³ B. MARGALIT, « Observations on the Jael-Sisera Story (Judges 4-5) », dans D.P. WRIGHT, D.N. FREEDMAN et A. HURVITZ (éds.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 1995, p. 640.

⁴⁶⁴ REIS, « Uncovering Jael and Sisera », p. 35 ; FEWELL et GUNN, « Controlling Perspectives », p. 395-396.

⁴⁶⁵ F.C. FENSHAM, « Did a Treaty Between the Israelites and the Kenites Exist? », dans *BASOR* 175 (1964), p. 51-54 ; SOGGIN, *Judges*, p. 77-78 ; BOS, « Out of the Shadows », p. 55 (selon elle, l'alliance est faite avec le Dieu d'Israël et avec Israël) ; E. FUCHS, « Who Is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism », dans A.Y. COLLINS (éd.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Missoula (MO), Scholars Press and Society of Biblical Literature, 1985, p. 142 ; YEE, « By the Hand of a Woman », p. 113 ; K.E. LOWERY, « Jael », dans D.N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, New York (N.Y.), Doubleday, 1992, p. 610-611.

⁴⁶⁶ Pour EXUM, « The Book of Judges », p. 251, Yaël est loyale à Israël en raison des liens ethniques existant entre les Qénites et les Israélites.

⁴⁶⁷ BUTLER, *Judges*, p. 109 ; BOS, « Out of the Shadows », p. 55-57 ; AMIT, « Judges 4 », p. 97-98.

⁴⁶⁸ NOBLE, « Why Did Jael Kill Sisera », p. 324.

geste. Ainsi, dès le v. 9, Débora annonce une nouvelle connexion entre Dieu et un autre personnage, une femme dont le nom n'est pas dévoilé. Ensuite, trois heureux hasards montrent que Dieu est à l'œuvre, à la fois directement et discrètement. Ainsi, Sisera se déplace avec son armée au torrent du Qishôn (v. 13) comme Débora l'avait dit (v. 7) ; Héber, avec sa femme (v. 17), s'installe dans la région de la future confrontation armée entre les Cananéens et les Israélites (v. 11) et Sisera, suite à la débandade provoquée par Dieu sur le champ de bataille (v. 15), s'enfuit vers la tente de Yaël. De plus, par les paroles סִיֶרָה אָרְנִי סִיֶרָה (v. 18), Yaël laisse l'impression qu'elle le connaît et agit avec ruse sous des dehors de bonne hôtesse, ruse qui n'est perceptible qu'après le meurtre. On peut penser qu'elle est liée d'une manière ou d'une autre aux Cananéens et aux Israélites, puisque le narrateur fournit deux informations qui peuvent aller en ce sens – mais ne le fait-il pas en vue de dérouter le lecteur et de mieux le surprendre ?

Quant à Sisera, le récit donne l'impression qu'il ne compte pas dans le drame qui se joue, même s'il en est la victime. Sarcastiquement, il s'échappe au bon moment, mais seulement pour mourir un peu plus tard. Son stratagème de s'enfuir à pied, au lieu de garder son char et de risquer de se faire repérer plus facilement, s'avère être désastreux.

Mais comment se fait-il que Débora annonce que Dieu le vendra dans la main d'une femme avant même que Sisera prenne la décision de s'enfuir dans la direction de la tente de Yaël ? On peut imaginer soit que YHWH connaît à l'avance le choix que fera Sisera, soit que c'est lui qui l'amène à faire ce choix. Une fois qu'il a été surpris par le meurtre, le lecteur comprend que Dieu, qui a annoncé cela par la parole de Débora, était en fait derrière les événements. On a ici une ironie de situation rétrospective : Sisera croyait se mettre à l'abri, mais il courait à sa perte⁴⁶⁹ !

L'*avant-dernière unité* (v. 22) constitue le dénouement du rebondissement. Une nouvelle fois, Yaël sort de sa tente pour inviter chez elle un étranger, un Israélite cette fois-ci.

Baraq – on l'apprend ici – s'est lancé à la poursuite de Sisera et arrive dans les environs de la tente de Yaël. Le lecteur sait qu'il est allé vers Haroshèt-ha-Goïm où il élimine l'armée cananéenne. Combien de temps s'est-

⁴⁶⁹ Pour MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 108 et MURRAY, « Narrative Structure », p. 169-170, Dieu intervient indirectement dans le choix de Sisera.

il écoulé entre ces deux actions ? Le narrateur ne l'indique pas, ce qui montre que ce n'est pas sur ce point qu'il oriente l'attention du lecteur. Ce qui est important en fin de compte, c'est que le narrateur fait voir au lecteur l'arrivée de Baraq, qui espère encore attraper Sisera en raison de la dernière parole de Débora (v. 14). Le lecteur est nettement en position de supériorité par rapport à Baraq, qui ignore complètement ce qui l'attend.

Son premier contact avec Yaël est dû à l'initiative de la femme. Ce n'est pas lui qui demande des informations à la femme, mais c'est elle qui sort devant lui pour l'inviter dans sa tente.

Cette unité est construite sur deux « et voici ». Le premier reflète le point de vue de Yaël qui perçoit l'arrivée de Baraq et, grâce à elle, le lecteur apprend que Baraq s'est lancé à la poursuite de Sisera ; le second introduit le point de vue de Baraq qui se rend compte qu'il n'a pas pu démentir la deuxième parole de Débora et que sa poursuite a été inutile. Finalement, Débora a eu raison et lui, s'il a à présent Sisera en sa main, l'honneur de l'avoir tué ne lui revient pas.

Dans cette unité, il y a trois personnages, dont seulement deux sont actifs.

Sisera n'a d'autre utilité dans cette unité que de servir de matériel « pédagogique ». Son importance réside dans le rôle qu'il remplit dans la narration au service de la construction du déshonneur de Baraq. Toutefois, il convient de préciser que son nom, utilisé onze fois, est le mot le plus fréquent de tout le récit (après la particule וְ). Par rapport à Baraq, il prononce deux paroles qui montrent de lui un personnage faible et en grande difficulté : il ne fait que demander de l'aide physique et se préoccuper de sa sécurité.

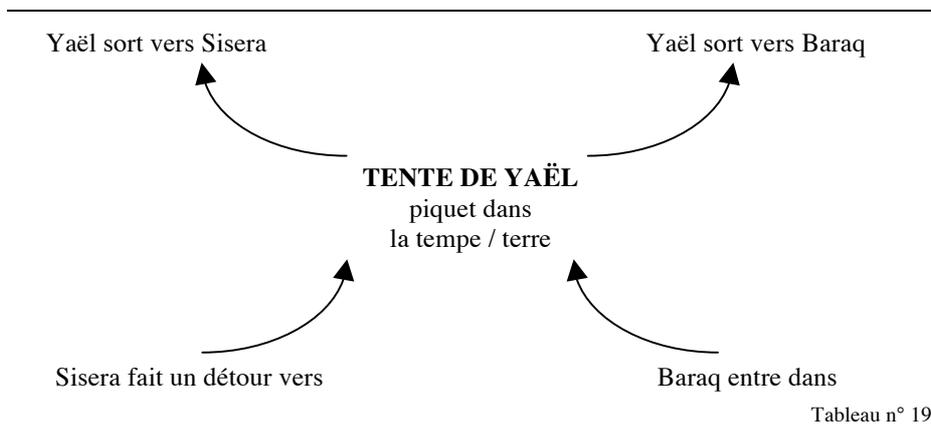
Yaël parle avec Baraq et elle change complètement de discours par rapport aux paroles adressées auparavant à Sisera. Au v. 18, Yaël leurre Sisera en lui laissant croire qu'elle veut l'aider et en le rassurant verbalement. Donc, elle lui parle directement et agit concrètement en sa faveur (elle lui apporte à boire et fait le guet pour lui). Avec Baraq, elle l'invite à entrer dans sa tente pour lui montrer ce qu'il recherche. En parlant ainsi, Yaël ne cherche plus à faire preuve de politesse ou de persuasion⁴⁷⁰. En même temps, ses paroles sont pleines d'ironie car elle sait bien que l'homme que cherche Baraq n'est plus en vie. Ses paroles lui laissent néanmoins penser que ce qu'il veut se trouve à l'intérieur de la tente. Comme Sisera, Baraq est lui aussi porté par un but

⁴⁷⁰ Cf. BOS, « Out of the Shadows », p. 53.

précis qui fait que lui non plus n'oppose pas de résistance à l'invitation de Yaël et s'exécute.

Pour la deuxième fois, l'intérieur de la tente de Yaël est au centre de l'attention. Un autre homme y entre et apprend qu'il vient de perdre quelque chose. Inexorablement, même s'ils sont présentés en contraste, tant Baraq que Sisera perdent, dans la tente de Yaël, quelque chose qu'ils cherchaient désespérément⁴⁷¹.

Les deux hommes entrent dans la tente de Yaël, et le récit ne raconte pas s'ils sortent après, comme l'illustre le tableau ci-dessous. Sisera n'en est plus capable et Baraq « doit » rester parce que le narrateur cherche à prolonger et à rediriger l'effet de surprise qu'il provoque sur le lecteur. Sa sortie de la tente briserait cette tension.



Si Yaël ne prononce pas le nom de Baraq, c'est que probablement elle ne le connaît pas, et pourtant, elle semble savoir ce qu'il cherche. Comment est-ce possible ? Nulle part le narrateur ne parle d'un éventuel contact entre Dieu, Débora, Baraq et Yaël⁴⁷². En fait, au v. 21, Sisera lui-même introduit implicitement l'arrivée de Baraq quand il demande à Yaël de garder l'entrée de la tente dans l'éventualité de la venue de quelqu'un. Le v. 22 témoigne ainsi du fait que Yaël identifie l'homme dont parlait Sisera.

Une fois dans la tente de la femme, Baraq ne contrôle plus rien. Il ne fait que découvrir le cadavre de la victime. Cela sert à souligner la pertinence de la

⁴⁷¹ Cf. MURRAY, « Narrative Structure », p. 171.

⁴⁷² AMIT, *The Book of Judges*, p. 213 ; ID., « Judges 4 », p. 98, considère que la phrase de Yaël suggère qu'elle reconnaît Baraq et que ses actions furent planifiées à l'avance.

parole de Débora au v. 9. Sternberg⁴⁷³ signale intelligemment que Baraq arrive trop tard pour un quelconque honneur mais tout juste le premier à découvrir Sisera, avec la tempe transpercée d'un piquet de tente. La phrase וְהָיָה סִסְרָא נָפֵל מִתּוֹ וְהֵיטֵר בְּרָקְתּוֹ suit pour ainsi dire le processus de la découverte de Baraq : d'abord, il voit qu'il s'agit de Sisera, ensuite qu'il gît à terre, qu'il est mort et notant, en dernier lieu, la raison de la mort : le piquet est resté dans la tempe⁴⁷⁴, ce qui indique à Baraq que son ennemi n'est pas décédé de mort naturelle. Cette mort violente renvoie à celle des soldats Cananéens, tombés (וַיִּפְּלוּ) par l'épée de Baraq⁴⁷⁵. Mais ce rapprochement ne fait qu'augmenter l'humiliation de Baraq.

Ce détail du piquet dans la tempe crée un effet tant sur Baraq que sur le lecteur. Le général israélite réalise définitivement que son souhait ne pourra plus se réaliser, vu que Sisera est mort pour de bon ; quant au lecteur, il se rend compte, à travers le point de vue de Baraq, de la violence de la scène qu'il découvre. Le lecteur astucieux se rappelle la découverte par les serviteurs d'Églôn du corps de leur roi, bien qu'ils ne se rendent pas compte de la nature de l'arme utilisée. Ici, l'évidence du piquet fait prendre conscience à Baraq de la façon dont Sisera a été tué. De plus, le mot בְּרָקְתּוֹ et le nom du général des fils d'Israël, בָּרַק, peuvent renvoyer à un subtil jeu de mots⁴⁷⁶. Ainsi, d'une part, de la même façon que Sisera se trouve incapable de bouger parce que le piquet de tente lui a transpercé la tempe, Baraq est figé devant une découverte très déconcertante pour lui. Dans la tempe de Sisera s'est joué le sort de l'honneur que Baraq s'est vu enlever. D'autre part, le nom de Baraq, qui signifie « éclair »⁴⁷⁷, acquiert ici une nuance de sarcasme puisque le narrateur, avec une subtile allitération, suggère une correspondance entre la façon dont Yaël a tué Sisera et l'arrivée tardive du général israélite.

Mais le rôle le plus important que Baraq joue ici est celui de victime. Si Sisera est évidemment la victime de l'affaire, Baraq ne l'est pas moins, puisqu'il prend conscience que l'honneur d'avoir tué Sisera appartient

⁴⁷³ Cf. STERNBERG, *The Poetics*, p. 283.

⁴⁷⁴ Le mot רַקְתּוֹ a été traduit aussi par « mâchoire », « cou » (cf. LXX^A ; BOLING, *Judges*, p. 98) ou par « œsophage » (cf. HALPERN, *The First Historians*, p. 100, note 10).

⁴⁷⁵ Voir aussi STERNBERG, *The Poetics*, p. 283.

⁴⁷⁶ Cf. BROWN, « Judges », p. 175.

⁴⁷⁷ Cf. BDB, p. 140 ; SOGGIN, *Judges*, p. 64.

désormais à une femme⁴⁷⁸. En effet, toute la construction du piège tendu à Sisera par Yaël ainsi que le meurtre qu'elle perpète ne servent qu'à élaborer cette scène où Baraq fait figure de vraie victime. Le grand perdant n'est pas Sisera, qui aurait pu mourir tout simplement comme ses soldats, mais Baraq qui n'a pas répondu sans hésitation à la parole de Débora. Baraq reste d'ailleurs passif car même s'il recherche activement Sisera, il ne dit rien, ni avant ni après la découverte de Sisera. Le silence de Baraq fonctionne comme une reconnaissance de son erreur (v. 8).

Il y a donc ici une leçon à tirer du côté de Baraq et, indirectement, du côté du lecteur : les paroles transmises par un prophète de Dieu se réalisent sans faute et, une fois reçu l'appel de Dieu, il y faut répondre sans condition.

Toutefois, même si Baraq perd l'honneur d'avoir tué le général ennemi⁴⁷⁹, il reste qu'il a été appelé pour combattre au côté de YHWH. Même si Yaël réalise une partie du plan divin, elle n'est pas appelée par Dieu. Quand Baraq avait demandé la présence de Débora, il ne s'adressait pas à la femme, mais à la prophétesse et à la juge. En comparaison avec Gédéon qui, à deux reprises, s'attarde à jouer soit le fâché soit le modeste (Jg 6, 13.15), Baraq accepte de se mettre en route une fois que Débora a répondu positivement à sa demande. Il conduit les troupes et détruit complètement l'armée cananéenne. Ses efforts pour rattraper Sisera après la guerre font partie de la « leçon » divine sur les conséquences d'un manque de foi. Baraq est finalement le sauveur, mais un sauveur partiel, comme l'est d'ailleurs sa foi en la parole de Dieu annoncée par la prophétesse.

Pour sa part, à ce stade du récit, Yaël fait l'objet d'un regard tout à fait différent de la part du lecteur qui se rend compte qu'elle est un personnage complexe. Elle se montre à la fois respectueuse, voire tendre, mais aussi fourbe et meurtrière.

⁴⁷⁸ Aussi FRYMER-KENSKY, « Jael », p. 98.

⁴⁷⁹ Pour A. VAN DER KOOLJ, « On Male and Female Views in Judges 4 and 5 », dans B. BECKING et M. DIJKSTRA (éds.), *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes* (BIS, 18), Leiden, Brill, 1996, p. 139, Baraq est déshonoré par la mort de Sisera. SCHNEIDER, *Judges*, p. 70, rappelle qu'en Jg 1, 6 et 3, 20-30 l'important est de capturer le commandant ennemi. En effet, le narrateur insistera sur le fait que Gédéon est celui qui tue les chefs ennemis (Jg 8, 21), que Jephthé s'apprête à des discussions avec le roi d'Amaleq (Jg 11, 12-28) et que Samson se réjouira de tuer les Philistins (tous des nobles) avant de mourir avec eux (Jg 16, 23-30). Baraq perd donc l'occasion d'entrer dans la galerie des Israélites qui ont tué des chefs de l'ennemi dans la lutte de libération.

Même si Débora est absente de la deuxième partie du récit, elle est présente à travers ses paroles qui se réalisent. Débora est confirmée comme prophétesse de Dieu aux yeux de Baraq et au niveau du lecteur. Ses paroles aux vv. 7.9 et 14 s'avèrent être des paroles prophétiques, d'abord quand Sisera déplace son armée au lieu indiqué par YHWH (v. 7), ensuite quand l'armée de Sisera est livrée au pouvoir de Baraq et des Israélites, comme annoncé explicitement au v. 7b et en creux au v. 14, et enfin, quand Yaël montre le général Sisera à Baraq et confirme qu'il vient de mourir par la main d'une femme (v. 22). Ainsi, la présentation du cadavre confirme que, si Baraq tient maintenant Sisera dans sa main⁴⁸⁰, c'est seulement après Yaël, qui l'a eu effectivement.

La *treizième et dernière unité* (4, 23-24 et 5, 31b) ressemble plutôt à une brève mise au point à propos des conséquences de la victoire sur les Cananéens et des derniers effets de celle-ci. Étrangement, la victoire n'est complète ni après la destruction totale de l'armée ennemie par Baraq ni après la mort de Sisera. Elle prend fin seulement après que Yabîn a été humilié et ensuite détruit. Cela laisse penser qu'un certain laps de temps s'écoule entre les deux événements.

L'horizon géographique de cette unité est général et englobe les fils d'Israël et le roi de Canaan dans un espace indéfini – le pays où cohabitent les deux populations. Le narrateur parle de l'extermination des Cananéens, mais sans donner aucune référence topographique. Même si elle est mentionnée deux fois dans le récit (vv. 2 et 17), Haçor, la capitale du roi, n'est plus évoquée ici. Silencieux, Yabîn y attend le résultat des événements⁴⁸¹. La mention antérieure de cette ville sert plutôt à souligner la puissance de ce roi et indirectement la difficulté pour les Israélites de s'opposer à un tel ennemi.

Les personnages qui composent cette unité sont différents de ceux de l'unité précédente et renvoient le lecteur aux trois premières unités où ils sont présents.

Même si Yabîn n'intervient pas concrètement dans la dynamique de l'histoire (bien qu'il soit cité aux vv. 2.3.7.17.23.24), le narrateur joue avec son nom afin de créer du sarcasme sur son compte et aux dépens des Cananéens, ce qui ressort pleinement dans ces versets finaux. En ce sens, au

⁴⁸⁰ Voir aussi VAN WOLDE, « Deborah and Ya'el », p. 294.

⁴⁸¹ Cf. BUTLER, *Judges*, p. 89.

v. 2a, le lecteur apprend que « YHWH les vendit dans la main de Yabîn, roi de Canaan ». Cependant, au v. 23 « Dieu humilia en ce jour-là Yabîn, roi de Canaan », ce que le narrateur souligne à travers un jeu de mots entre Canaan et humilier : מֶלֶךְ-כְּנַעַן et יַבִּין וַיִּכְנַע⁴⁸² (Yabîn est le « roi de l'humiliation »).

Si au début de l'histoire les fils d'Israël se plaignent qu'ils sont asservis, au v. 24, seuls, sans aucune assistance ni participation de Dieu ou de Baraq, ils détruisent complètement Yabîn. La guerre victorieuse est achevée par les Israélites à l'instar de ce qui s'est passé lors de l'action de libération au temps d'Éhud (Jg 3, 29-30a). L'action menée conjointement par Débora et Baraq, avec la participation surprise de Yaël et par un effort commun de tout Israël, se termine par une période de paix de quarante ans, la moitié de ce qu'a permis l'action d'Éhud et la même que celle qui suit le salut opéré par le juge Otniel.

II.3.c Synthèse

Au terme de cette analyse des personnages, de la temporalité et de la gestion de l'espace ainsi que de la dynamique narrative, on peut conclure que, par rapport au récit d'Otniel, il y a beaucoup plus d'éléments inédits qui rendent le récit attrayant. La manière dont ce récit est construit rappelle fortement l'histoire d'Éhud, le sauveur solitaire qui assassine le roi ennemi moyennant une ruse et avec le concours discret de quelques heureux hasards.

Le récit de Débora et Baraq se greffe aussi sur la grande histoire de la libération divine mais, à la différence de celui d'Éhud, trois personnages y contribuent pleinement à la libération. Cela donne à penser que le problème de ce récit se trouve au niveau de l'identification du sauveur. En fonction de la façon dont la condition posée par Baraq est comprise par les commentateurs et en tenant compte de l'action surprenante de Yaël et des annonces de Débora, les propositions sur le rôle de chacun de ces trois personnages varient. Ainsi, Baraq ne doit pas recevoir le titre de héros du récit⁴⁸³, mais bien Yaël⁴⁸⁴, voire

⁴⁸² Voir aussi WEBB, *The Book of Judges*, p. 133 ; SASSON, « 'A Breeder or Two' », p. 341.

⁴⁸³ Cf. YEE, « By the Hand of a Woman », p. 115 ; M. BAL, « Dealing/With/Women: Daughters in the Book of Judges », dans R.M. SCHWARTZ (éd.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, p. 17 ; ID., *Murder and Difference*, p. 57-58 et 118 ; WONG, *Compositional Strategy*, p. 158 ; MARAIS, *Representation in Old Testament*, p. 101 (pour lui, Baraq est le premier juge hésitant).

Débora et Yaël⁴⁸⁵. En se démarquant de cette logique, un autre groupe de chercheurs propose que c'est Dieu le héros de cette histoire⁴⁸⁶, même si d'autres exégètes attribuent à Baraq le titre de sauveur⁴⁸⁷.

Pour étayer mon propre avis sur la question, il me semble utile de regarder de façon rétrospective comment les actions et les choix des personnages s'entrecroisent et donnent du sens à la dynamique narrative. Ce récit, par le nombre élevé de personnages actifs, nécessite un regard attentif à leur jeu mais aussi à la stratégie littéraire mise en place par le narrateur.

Rétrospectivement, YHWH apparaît comme le personnage fort car c'est grâce à lui que Yabîn est humilié devant les fils d'Israël (v. 23). En effet, l'exploit des Israélites qui arrivent à détruire les Cananéens (v. 24) n'est qu'une conséquence de l'implication divine. De fait, les actions qui ont le plus d'impact dans le récit sont celles de Dieu. C'est lui qui vend les fils d'Israël dans la main de Yabîn (v. 2a) et c'est encore à lui qu'est due l'issue de la bataille. L'action la plus visible de YHWH est celle qui influence de manière décisive le déroulement de la confrontation entre Baraq et Sisera (v. 15a). Sa présence effective sur le champ de bataille est une première dans le cycle des sauveurs-juges. Dans les récits précédents, d'Otniel et d'Éhud, Dieu est indirectement présent dans la fluidité narrative, sans pour autant qu'il se manifeste ouvertement.

Culley souligne qu'un seul élément ne fonctionne pas comme Dieu le veut : la réaction de Baraq qui deviendra un problème pour Baraq lui-même, mais pas pour Dieu qui la résout immédiatement⁴⁸⁸. Bien que ce point de vue soit séduisant, je ne le partage pas. Le point faible de cette opinion réside dans le v. 11 où le narrateur introduit Héber, qui se sépare des Qénites. Au niveau de la chronologie des faits, ce mouvement est bien antérieur au dialogue entre

⁴⁸⁴ Cf. HACKETT, « Violence and Women's Lives », p. 357 (Yaël est une héroïne accidentelle) ; BUTLER, *Judges*, p. 94.

⁴⁸⁵ Cf. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique*, p. 91.

⁴⁸⁶ Cf. AMIT, *The Book of Judges*, p. 198-199 ; ID., « Judges 4 », p. 93 ; BLOCK, « Deborah Among the Judges », p. 252 ; ASSIS, « The Choice to Serve God », p. 89 ; ID., « Man, Woman and God », p. 110-124 ; BOLING, *Judges*, p. 100 ; pour BUTLER, *Judges*, p. 94, Dieu est le sauveur et Yaël est un personnage surprise, le héros ultime.

⁴⁸⁷ Cf. YOUNGER, « Heads! Tails! », p. 140 ; ACKERMAN, *Warrior, Dancer*, p. 70-71 ; SOGGIN, *Judges*, p. 71-72 ; WEBB, *The Book of Judges*, p. 133 et 137 (Baraq est le sauveur et Yaël l'héroïne).

⁴⁸⁸ CULLEY, *Themes and Variations*, p. 104.

Débora et Baraq. Ainsi, Dieu revoit son implication dans le processus de libération par le fait qu'il y intègre Yaël.

Même au niveau des paroles de Débora, le lecteur peut supposer que Dieu lui donne des indications avant qu'elle parle à Baraq (vv. 6-7 et 9). Dans ce récit, YHWH ne prend jamais la parole⁴⁸⁹ ; tout passe par l'intermédiaire de Débora. Cela augmente le suspense et la curiosité du lecteur qui ne sait pas jusqu'où il peut se fier aux paroles que cette femme proclame comme venant de Dieu. L'affirmation du narrateur selon laquelle Débora est une prophétesse et un juge vers qui les fils d'Israël montent pour le jugement donne certainement du poids à ses paroles mais le doute ne disparaît pas complètement pour autant. Ce n'est qu'à la fin du récit que les choses deviennent claires et mieux établies.

Toutefois, même si Dieu s'implique activement dans cette histoire de libération, il ne le fait pas moins que dans le cadre du récit d'Éhud, quoiqu'il y agisse de façon discrète, ou dans les récits des sauveurs-juges qui suivent⁴⁹⁰. Dans cette histoire, Baraq est appelé à accomplir la tâche de sauveur⁴⁹¹, mais la condition qu'il pose amène une modification du plan divin qui s'adapte pour ainsi dire à la participation humaine au projet. Débora, une femme d'une importance majeure au sein du peuple d'Israël, n'est pas suscitée pour sauver ; son rôle est de s'assurer que l'appelé, Baraq, ira accomplir sa mission. Yaël, tout en étant d'un caractère fort, n'est que l'extension de la main de Dieu, un élément dans son plan.

L'unité narrative relatant la découverte du cadavre par Baraq n'est pas seulement une punition pour lui mais aussi un message pour le lecteur : Dieu travaille activement à travers les prophètes et il faut donc leur faire confiance.

⁴⁸⁹ C'est le récit de Gédéon qui connaîtra une intervention divine directe par la conversation-appel de YHWH.

⁴⁹⁰ Dans le récit de Gédéon (6, 14-23), Dieu s'adresse personnellement au futur libérateur, qu'il encourage. Plus encore, dans la saga de Samson, Dieu envoie son ange qui parle avec les parents du futur libérateur (13, 1-23).

⁴⁹¹ D'ailleurs, dans la dynamique globale des personnages du récit, Baraq est celui qui permet aux autres protagonistes de l'action de se rencontrer. Ainsi, c'est lui qui parle à Débora et qui la relie à Yaël par la parole de Débora, la découverte du cadavre de Sisera amenant implicitement Débora dans l'avant-dernière unité. De même, c'est par l'intermédiaire de Baraq que Débora est en contact avec les tribus de Nephtali et de Zabulon. Et enfin, c'est aussi par Baraq que la prophétie de Débora trouve sa confirmation. YHWH sort devant lui avant le début des hostilités et le lecteur peut s'imaginer que Débora n'aurait pas pu dire que YHWH est sorti devant Baraq s'il ne lui avait pas demandé de l'accompagner.

En fin de compte, Baraq est le sauveur, Dieu lui enlevant seulement l'honneur d'avoir tué le général ennemi, et pas la qualité d'être appelé pour la tâche de libération. Il sert d'exemple tout en étant le reflet symptomatique d'une société qui ne met pas entièrement sa confiance en l'Alliance.

II.4 Étude sur la ruse et l'ironie dans le récit de Débora et Baraq

L'étude de la mise en intrigue et du jeu des personnages nous a montré l'existence de points communs entre cette narration et celle du sauveur Éhud. Les points ne se limitent pas au niveau structurel ou au niveau de la caractérisation des personnages, mais apparaissent aussi dans la technique narrative⁴⁹². Ainsi, Jg 4 raconte également une ruse en mettant en jeu des fonctions thymiques et en recourant à l'ironie.

Par rapport à l'épisode d'Éhud, la ruse de Yaël n'est pas intégrée dans une ironie mais des éléments ironiques la précèdent et l'accompagnent. Jg 4 comprend également une ironie dramatique dans la scène de la découverte que fait Baraq en entrant dans la tente de Yaël.

Avant la ruse proprement dite que Yaël élabore pour le général Sisera (vv. 17-21), trois moments préparatoires sont à distinguer.

Par l'intermédiaire du premier moment préparatoire, suite à l'hésitation de Baraq, le lecteur apprend que Sisera sera vendu (d'après les informations données par Débora au v. 9d) dans / par la main d'une femme. Le lecteur ignore l'identité de cette femme et ainsi, un premier effet de suspense est créé chez le lecteur qui, dorénavant, cherchera la réponse à cette question. À ce stade, le lecteur a une certitude : puisque Débora est une prophétesse de Dieu (v. 4a), tout ce qu'elle annonce se réalisera. L'intérêt du lecteur est accru par ce manque de précision et toute son attention se focalise à présent sur l'identité de cette femme.

Deuxièmement, avant le début de la guerre (v. 14), Débora annonce à nouveau à Baraq que Dieu donnera Sisera dans sa main. Cela laisse supposer au lecteur et à Baraq que Sisera sera tué par Baraq car la formulation du v. 9

⁴⁹² Voir aussi O'CONNELL, *The Book of Judges*, p. 101, pour qui « as in the Ehud account, plot-structure and characterization are key indicators of rhetorical concerns in the account of Deborah/Barak/Jael ».

invite à penser que la femme fera seulement de Sisera un esclave (sur base de l'utilisation du même mot aux vv. 2-3).

Une fois que Baraq poursuit et détruit l'armée cananéenne (vv. 15-16), sur base de la dernière parole de Débora (v. 14), c'est à lui que le lecteur pense pour régler le sort de Sisera car il est dans l'action alors que Débora est complètement hors-circuit. En même temps, Baraq semble lui aussi être hors champ, puisqu'il n'est pas dit qu'il poursuit Sisera. Le lecteur ne l'apprendra qu'une fois Sisera tué par Yaël. Seules les paroles de Débora (vv. 7 et 14) laissent donc ouverte la possibilité que, plus tard, Sisera et Baraq se rencontreront. Ce suspense fait que le lecteur ne perçoit pas clairement où Yaël veut en venir quand elle invite Sisera sous sa tente, et qu'il attend de voir comment les choses vont tourner. Sur base de ce qui est raconté en 4, 15, le lecteur sait que Débora est une prophétesse ; il peut donc en déduire que les deux chefs d'armée se rencontreront et que Sisera sera donné dans la main d'une femme.

Troisièmement, l'arrivée de Sisera près de la tente de Yaël (vv. 17-18) augmente le suspense, parce que, des deux femmes qu'il connaît, Débora est celle qui a plus de chances d'être la femme anonyme du v. 9, étant donné sa qualité de juge et de prophétesse de YHWH. De plus, la précision du narrateur (v. 17) selon laquelle le mari de Yaël, Héber, est l'allié de Yabîn, le roi de Sisera, réduit la possibilité que Yaël pourrait être la femme par qui Sisera sera « vendu ». Ainsi, la découverte de l'identité de la femme est retardée le plus possible pour que l'ironie soit mieux perçue par le lecteur⁴⁹³. L'effet est d'augmenter l'impact de la révélation que le choix de Dieu s'est porté non seulement sur une femme (comme le lecteur s'y attend), mais encore sur Yaël, la femme de Héber le Qénite, en laissant une prophétesse israélite.

À partir de ces informations déstabilisantes pour le lecteur, le narrateur construit le récit de la ruse de Yaël à travers une série d'actions et de paroles. Suite à la défaite de son armée, Sisera se dirige vers la tente de Yaël, la femme de l'allié de son roi. Sur base des relations pacifiques entre ces deux alliés, Sisera doit penser qu'il est en sécurité. À ce point du récit, le lecteur n'a pas d'autre alternative que de penser que c'est Baraq, voire Débora, qui va tuer Sisera, tout en restant curieux de voir comment ils pourraient le faire, étant donné que Sisera s'est enfui. De plus, Yaël invite Sisera si poliment et si

⁴⁹³ Cf. WEBB, *The Book of Judges*, p. 138.

aimablement que celui-ci s'exécute sans se poser de questions. Le lecteur sait que Dieu est impliqué dans cette affaire de libération et que tôt ou tard, Sisera sera « vendu » (v. 20), mais il est désarçonné par le comportement de Yaël. La façon dont elle s'occupe de son hôte (elle le couvre, lui donne à boire, fait le guet pour lui) éloigne petit à petit l'idée d'un scénario négatif.

La puissante frappe de Yaël qui tue le général surprend fortement le lecteur, plus que dans le récit d'Éhud. Cette surprise est plus percutante car, cette fois, le lecteur n'a vraiment pas vu venir le coup de l'assassinat, tout comme Sisera, littéralement et métaphoriquement, ne l'a pas vu. C'est maintenant que le lecteur apprécie les paroles de Yaël (v. 18d : « *n'aie pas peur* ») comme une ironie verbale. Ici, le lecteur ne se rend compte qu'il s'agit d'une ruse qu'au moment du meurtre. Rétrospectivement, il prend conscience que ce qu'il pensait jusque-là être une preuve d'hospitalité de la part de Yaël n'était en fait qu'une tromperie.

Pour Sisera, la surprise est liée au fait qu'étant donné les circonstances, il ne s'attend pas à périr dans la tente de Yaël du moment qu'il lui demande de garder l'entrée dans l'éventualité de l'arrivée d'un homme. Il ne devine absolument rien de ce qui l'attend avant de s'endormir chez son hôtesse.

Au moment du meurtre, le lecteur est le premier à comprendre les paroles prononcées par Débora au v. 9 et il assiste à la découverte de ce sens par Baraq, tout en sachant qu'il est passé lui aussi par cette même étape quand il a vu Yaël commettre le meurtre. Tout deux ont été entraînés dans cette ambiguïté, mais le lecteur a le privilège de la comprendre un peu plus tôt que le personnage Baraq.

Quant à cette ruse traversée d'éléments ironiques, aucun des trois modèles proposés par Wénin⁴⁹⁴ ne s'y applique, car il s'agit plutôt d'un modèle dans lequel le trompé et le lecteur sont dans une position d'égalité entre eux, mais inférieure par rapport au personnage qui ruse. Dans cette situation particulière, de ruse révélée après coup, l'effet de surprise est total tant chez la victime de la ruse qu'au niveau du lecteur⁴⁹⁵.

L'*ironie* du récit est une ironie du sort. La fonction de ce type d'ironie est, Shimon Bar-Efrat le souligne, « to highlight the connections between

⁴⁹⁴ Cf. WÉNIN, « Le jeu de l'ironie dramatique », p. 159-166.

⁴⁹⁵ Même si elles sont moins développées, les ruses meurtrières de Joab de 2 S 3, 22-27 et 20, 7-12 peuvent être rattachées à cette proposition de modèle.

cause and consequence, between the individual's aspirations and what actually happens, and between character and fate »⁴⁹⁶. La raison de ce qui arrive à Baraq, c'est bien la condition qu'il a posée pour aller à la guerre suite à l'appel de Dieu (v. 8), attitude qui a pour conséquence l'annonce que Sisera sera vendu par / dans la main d'une femme (v. 9). En poursuivant Sisera (cf. v. 22), Baraq montre son désir de démentir la parole qui annonce qu'il sera privé de gloire, et d'avoir Sisera dans sa main.

La découverte du corps de Sisera par Baraq, introduite par un « et voici », montre à Baraq que les paroles de Débora, en sa qualité de prophétesse de Dieu, sont vraies et que Débora n'a nullement joué avec les mots, car il reçoit réellement Sisera dans sa main, sauf qu'il a déjà été mis à mort. Cela dit, Dieu n'a jamais précisé que Baraq prendrait Sisera vivant, mais qu'il l'aurait dans sa main. En fait, c'est maintenant que le lecteur, et avec lui Baraq, discerne que Dieu n'a pas vraiment changé son plan. Il l'a tout simplement adapté à la situation.

À l'intérieur de cette ironie, les paroles du v. 22d-e (« - *Viens que je te montre l'homme que tu cherches.* ») contiennent une charge ironique car Baraq est le seul à ignorer ce qui s'est passé, tandis que le lecteur sait ce qu'il va découvrir et imagine à l'avance sa confusion. En même temps, il est le seul autre personnage qui sait qu'une femme lui prendra la gloire tout en ignorant comment, quand et par qui exactement. Le sommet de ce moment ironique se trouve au v. 22f-g quand Baraq apprend ce que Yaël et le lecteur connaissaient déjà.

Dans cette ironie du sort, dès que Baraq se lance à la poursuite de l'armée cananéenne (v. 16), un certain suspense se crée à cause de la tension entre le désir implicite de Baraq⁴⁹⁷ et les paroles de la prophétesse. Le suspense ne diminue pas avec la rencontre entre Sisera et Yaël car la façon dont celle-ci le reçoit laisse croire qu'elle veut l'aider. De plus, l'ordre de Sisera envers Yaël, de faire le guet à la porte au cas où un homme viendrait le chercher, renforce la probabilité que les paroles de Débora des vv. 7 et 14 s'accomplissent plutôt que celle du v. 9.

La découverte faite par Baraq est similaire à celle faite par les serviteurs du roi Églôn tant au niveau de la forme que du contenu. En Jg 3, elle sert à

⁴⁹⁶ BAR-EFRAT, *Narrative Art*, p. 129.

⁴⁹⁷ En tant que chef d'armée, il veut disposer de l'autre chef au terme de la bataille.

maintenir la sympathie du lecteur pour Éhud sur le compte des serviteurs. Ici, elle empêche l'apparition chez le lecteur de la sympathie par rapport à Baraq, comme si le narrateur voulait s'accorder avec la punition divine de celui-ci. Même appelé comme sauveur, Baraq ne reçoit pas l'honneur d'avoir tué Sisera. Ainsi, le ridicule de la situation de Baraq paraît similaire à celui des serviteurs. Cependant, par rapport à ceux-ci, Baraq a tout de même gagné une guerre, avec l'aide généreuse de YHWH, certes, mais il n'en résulte pas qu'il est moins important que ses prédécesseurs⁴⁹⁸ dans la mesure où il a accepté de partir en guerre contre une armée beaucoup plus puissante que la sienne.

Dans ce récit, le rôle de la surprise est double. D'une part, elle empêche toute tentative du lecteur de prendre position vis-à-vis de l'action de Yaël ou de la juger⁴⁹⁹ et de l'autre, elle invite le lecteur à apprécier le rôle et l'intelligence du plan divin.

L'enchevêtrement de l'ironie avec une ruse au sein d'une intrigue parcourue de dynamismes narratifs témoigne du génie du narrateur et de la finesse de sa construction narrative. Comme dans le récit d'Éhud, le narrateur fait usage de la surprise pour façonner le regard du lecteur par rapport aux faits rapportés. Par le geste inattendu de Yaël, le narrateur « réoriente » la vision du lecteur : Yaël, tout en restant une meurtrière, mérite l'honneur d'un sauveur-juge, de Baraq, tandis que celui qui a été appelé à être le sauveur, même s'il est sorti victorieux des hostilités, est ridiculisé devant le lecteur, qui comprend le message du narrateur : il faut obéir aux commandements de Dieu sans poser de conditions.

⁴⁹⁸ En Jg 3, 10, Otniel n'apporte rien de personnel (tactique) dans la victoire qu'il obtient. C'est YHWH qui lui livre l'ennemi (« L'esprit de YHWH fut sur lui, et il jugea Israël. Il partit en guerre et YHWH lui livra Koushân-Rishéataïm, roi d'Aram, et sa main fut puissante contre Koushân-Rishéataïm »). Pour la tribu de Juda aussi c'est le soutien de Dieu qui permet la victoire comme le montre Jg 1, 2.4.19. Josué aussi gagne contre la ville de Aï parce que Dieu lui indique un stratagème, tout en lui donnant l'assurance qu'il sera avec lui (Jos 8, 1-29). Encore plus claire est l'aide fournie par Dieu à Josué lors de la prise de la ville de Jéricho (Jos 6). De même, Moïse et tous les fils d'Israël auraient perdu leur liberté en faveur des Égyptiens (Ex 14, 16-29) sans la panique semée par YHWH dans le camp de ces derniers et sans la séparation des eaux.

⁴⁹⁹ Cf. STERNBERG, *The Poetics*, p. 263.

II.5 Conclusion

L'analyse narrative menée jusqu'ici permet de conclure que ce récit est une brillante pièce narrative qui « joue » avec la perception du lecteur grâce à la mise en œuvre d'un « cheminement » de lecture. Le lecteur est entre les mains d'un narrateur qui choisit le rythme de la narration, filtre les informations et le provoque à imaginer des scénarios pour la suite du récit.

Ce récit de libération raconte longuement l'histoire d'un meurtre qui, par son auteur (Yaël) et ses circonstances (YHWH soutient ouvertement la libération des fils d'Israël), rappelle un autre récit, celui d'Éhud.

Pour la deuxième fois consécutivement dans le livre des Juges, le problème de la souffrance des fils d'Israël est réglé en partie grâce à un assassinat, moyennant une ruse. Comme dans le récit d'Éhud, Dieu ne demande pas ouvertement à Yaël d'agir de la sorte⁵⁰⁰. L'intervention de YHWH, très consistante et très visible pendant l'action collective de Baraq, se limite à la mise en place des conditions optimales pour que Sisera arrive entre les mains de Yaël.

Puisque l'action de Yaël joue en faveur du bien-être de l'ensemble des fils d'Israël, le lecteur développe un regard positif et de l'empathie envers cette femme. Dans ces conditions, l'action rusée et violente de Yaël, au lieu de donner un caractère négatif à l'implication divine, est appréciée positivement par le lecteur. En plus de cela, le narrateur fait que, de nouveau, l'aventure de libération commence avec le suspense concernant la manière dont la libération aura lieu, étant donné que l'homme appelé à cet effet pose une condition avant d'accepter, condition qui occasionne l'annonce de l'intervention d'une femme dans le processus de libération. Du suspense est créé aussi lors de la fuite du général Sisera, qui tombe dans un piège habilement construit par la rusée Yaël.

La surprise provoquée par le meurtre chez le lecteur illustre combien l'apport divin dans la libération est imprévisible. La deuxième surprise, celle

⁵⁰⁰ D'autres sauveurs-juges agissent contrairement à ce à quoi le lecteur pourrait s'attendre. Ainsi, dans le cas de Gédéon, Dieu ne lui demande pas de commander à son fils de tuer les deux rois de Madiân (Jg 8, 20-21). Jephté, un « vaillant guerrier » (Jg 11, 1), entreprend de parler avec l'ennemi avant de s'engager dans des hostilités. Samson agit d'une manière plus compliquée encore, en se mariant avec une femme idolâtre.

qui concerne Baraq, apprend à ce dernier que Dieu respecte ses engagements et qu'il vaut mieux ne pas refuser de lui obéir.

Pour capter l'attention du lecteur, le narrateur, à travers une construction narrative finement élaborée (de l'ironie, de la ruse et des dynamismes narratifs), fait valoir le rôle discret mais essentiel que joue YHWH (heureux hasards), même quand un élément du plan divin (Baraq) semble être hésitant.

L'acte de Yaël fait ressortir le manque de foi de Baraq et aussi l'implication solide et inébranlable de Dieu dans l'Alliance. Quoi qu'il arrive, ce dernier trouve toujours un moyen pour respecter ses engagements même s'il doit faire appel à des personnages inattendus et surprenants.

Cette analyse narrative du récit de Débora et Baraq évoque des similitudes avec le récit précédent. Ainsi, un certain nombre d'éléments communs entre ces deux récits qui se suivent sont apparus évidents lors de cette étude, raison pour laquelle je me propose dans la dernière partie de cette étude de les comparer.

« Il ne faut jamais dire le hasard, mon enfant, dites toujours la Providence »

STENDHAL, *Le rouge et le noir*, II, 1

TROISIÈME PARTIE

JEUX D'ÉCHOS OU MULTIPLICITÉ DE SENS
DANS LES RÉCITS D'ÉHUD ET
DE DÉBORA ET BARAQ

INTRODUCTION

Aucun texte de la Bible n'est un bloc monolithique qui est introduit tout simplement par un éditeur et dont la présence à la place qu'il occupe est de nature à susciter des sens nouveaux. Si on se réfère à l'agencement classique des livres de l'Ancien Testament, nous constatons que chaque texte est lié et interconnecté avec ce qui le précède et avec ce qui le suit. Cela signifie qu'un texte a rarement une seule signification car d'autres sens viennent à l'esprit de tout lecteur quand il rencontre des mots et des phrases identiques dans d'autres récits. Tout récit biblique est potentiellement ouvert à d'autres significations ou à des rappels à travers un processus intertextuel qui, souvent, est complexe. Par le fait qu'un lien intertextuel n'est jamais une simple reprise, toute lecture qui tient compte de ce lien peut s'avérer à la fois enrichissante et aliénante. Enrichissante parce que, dès que l'intertextualité intervient, les sens deviennent multiples ; aliénante parce qu'il se peut que le sens premier du récit soit moins évident en raison des interconnexions qui sont suscitées par le rapport avec d'autres récits.

Une analyse narrative suppose que le lecteur se penche aussi sur l'étude des réactions intertextuelles que tout récit étudié suscite. Dans le cas des deux récits analysés dans cette recherche, non seulement on observe des liens intertextuels, mais aussi on remarque que, comme ils sont contigus, ils entretiennent entre eux des connexions intratextuelles⁵⁰¹.

Cependant, s'il est facile de repérer l'existence de liens intratextuels entre ces narrations et intertextuels avec d'autres récits, il n'en va pas de même quand il faut établir la méthodologie de travail pour les présenter et pour les comprendre de manière adéquate. Cette démarche est difficile d'abord, parce que toute lecture est subjective et ensuite, parce qu'une pluralité de sens ne s'ouvre que lorsque les textes sont envisagés ou lus en parallèle. Cela dit, il va de soi qu'un fin lecteur ne peut ignorer les échos que suscite la lecture d'un

⁵⁰¹ Je comprends par intratextualité biblique l'explication donnée aux relations établies entre deux ou plusieurs narrations qui font partie d'un même livre ou d'un même *corpus* caractérisé par une narration suivie.

récit. En plus d'échos de différente nature, il est également possible qu'il constate la présence de reprises exactes (du point de vue philologique), qui redessinent ou modifient son regard sur les événements racontés. Comme souligne aussi Jean-Jacques Lavoie, « la nouveauté n'est pas tant dans la répétition que dans la position que l'énoncé répété vient d'occuper dans le nouvel ensemble textuel »⁵⁰².

C'est ce que, dans cette dernière partie, je voudrais relever à partir des récits d'Éhud et de Débora et Baraq en prêtant une attention particulière aux interconnexions narratives identifiables entre les deux récits. Pour commencer, je comparerai les deux récits (Jg 3, 11b-30 et 4 [+5, 31b]) afin de repérer les analogies et les reprises. Cette opération permettra de souligner les effets que la lecture du récit de Débora et Baraq produit sur le lecteur qui a lu le haut fait d'Éhud, et, vice versa, comment Jg 4 invite à relire le récit d'Éhud. Je m'attarderai ensuite sur les différences et sur la dynamique narrative qu'elles engagent, avant d'exposer les résultats lors de la conclusion.

⁵⁰² J.-J. LAVOIE, « Jeux bibliques d'intertextualité ou l'impossibilité de lire hors de la bibliothèque », dans *Tangence* 35 (1992), p. 49-50.

CHAPITRE I

Jeux d'échos ou multiplicité de sens en Jg 3, 11b-30 ; 4 (+5, 31b). Points de similitudes*

I.1 Similitudes au niveau thématique

Au niveau thématique, ces récits sont deux histoires de libération qui s'insèrent harmonieusement dans le cycle des sauveurs-juges.

Le premier élément du schéma (Jg 2, 19a : **וְהָיָה בְּמִוֹת הַשּׁוֹפֵט**) est repris assez librement en 3, 11b **בְּתִקְוֵי אֱתֵנִיאל** et en 4, 1b **מֵת מֵת**.

Le contenu du deuxième élément est assez diversifié selon Jg 2, 11-13, qui l'exprime de manière plus détaillée que les récits du cycle (... **וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה** ... - v. 11a). Moins développé, cet élément revient quasiment à l'identique dans les deux narrations, en 3, 12a et 4, 1a : **וַיַּסְכּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה**. Il faut préciser toutefois qu'elles ne reprennent pas le détail concernant « le mal aux yeux de YHWH » commis par Israël. Notons aussi la correspondance partielle avec Jg 2, 11 (seul le verbe employé change).

La faute répétée des fils d'Israël amène la punition. Jg 2, 14 raconte la manière dont Dieu réagit face au mal. Sa colère s'enflamme et

וַיִּשְׁפּוּ אוֹתָם וַיִּמְכְּרֵם בְּיַד אוֹיְבֵיהֶם מִסָּבִיב

וְלֹא־יָכְלוּ עוֹד לַעֲמֹד לִפְנֵי אוֹיְבֵיהֶם

וַיַּחַר־אַף יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּתְּנֵם בְּיַד־שָׂסִים

Sans entrer dans le détail, Jg 3 et 4 s'arrêtent plutôt sur la mise en œuvre de la punition. Ainsi, 3, 12 note que YHWH renforce le roi de Moab

* Ce chapitre a été présenté sous forme de communication lors du Colloque international du RRENAB (Réseau de Recherche en Analyse Narrative des textes Bibliques) sur « Écritures et réécritures » qui a eu lieu à Lausanne du 10 au 12 juin 2010.

(וַיִּחַזַק יְהוָה אֶת־עַגְלוֹן מֶלֶךְ־מוֹאָב עַל־יִשְׂרָאֵל עַל־כִּי־עָשׂוּ אֶת־הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה) tandis qu'en 4, 2 il est question de la vente d'Israël dans la main d'un roi, cananéen cette fois-ci (וַיִּמְכְּרוּם יְהוָה בְּיַד יָבִין מֶלֶךְ־כְּנַעַן). Il faut souligner que le même verbe (« vendre ») est utilisé en 2, 14 et 4, 2, mais pas en 3, 12. Par ailleurs, 3, 12 répète que la cause du malheur des fils d'Israël réside dans leur péché.

Le quatrième point du schéma renvoie au cri qui suit la souffrance de l'oppression : כִּי־יִנָּחַם יְהוָה מִנְּאֻקָתָם מִפְּנֵי לַחֲצִיָּהֶם וְדַחֲקֵיהֶם (2, 18b). Les fils d'Israël font l'expérience de la servitude, ce qui détermine l'apparition du cri. Pour la première fois, dans les deux narrations, il s'agit de la même construction littéraire :

וַיִּזְעַקוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה (3, 15a)

וַיִּזְעַקוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה (4, 3⁵⁰³)

Jg 2, 16 annonce que « YHWH suscita des juges qui les délivrèrent de ceux qui les pillaient » (וַיִּקָּם יְהוָה שְׂפָטִים וַיּוֹשִׁיעוּם מִיַּד שֹׁטְיָהֶם). De plus, au v. 18a, il est spécifié que « quand YHWH leur suscitait des juges, il était avec le juge » (וַיְכִי־הֵקִים יְהוָה לָהֶם שְׂפָטִים וַהֲיָה יְהוָה עִמָּהֶם). Au niveau de ce cinquième point, seul le récit de Jg 3, 11b-30 contient la mention que le benjaminite Éhud est suscité par Dieu (v. 15: וַיִּקָּם יְהוָה לָהֶם מוֹשִׁיעַ אֶת־אֶהוּד). Dans l'histoire de Débora et Baraq, il n'est pas dit que le personnage de Dieu suscite Baraq, Débora ou Yaël. Mais, au fil des deux récits, le lecteur peut suivre comment YHWH travaille et soutient les libérateurs. Ce moment est le point le plus développé du schéma.

Le dernier point, en 2, 18a, souligne que YHWH « les délivrait de leurs ennemis durant toute la vie du juge »⁵⁰⁴ (וְהוֹשִׁיעוּם מִיַּד אֹיְבֵיהֶם כָּל יְמֵי הַשּׁוֹפֵט). Sans reprendre littéralement Jg 2, les finales des deux récits ont une formule presque identique :

וַתִּשְׁקַט הָאָרֶץ שְׁמוֹנִים שָׁנָה (3, 30b)

וַתִּשְׁקַט הָאָרֶץ אַרְבָּעִים שָׁנָה (5, 31b)

⁵⁰³ Les deux verbes présentent deux formes parallèles et ont le même sens.

⁵⁰⁴ Seul le récit de Samson est construit de telle manière que le lecteur apprenne et visualise un sauveur-juge qui sauve pendant sa vie, même si cela se fait avec une certaine inconsistance. En tout cas, c'est le seul récit dans lequel le narrateur décrit une libération qui donne l'impression de se produire pendant toute la vie du libérateur présumé, comme annoncé en Jg 2, 28.

Suite à ce bref survol, nous constatons l'existence de quatre points communs entre les deux récits qui présentent des rapprochements philologiques assez importants : 3, 11b//4, 1b ; 3, 12a//4, 1a ; 3, 15a//4, 3 et 3, 30b//5, 31b. Il est utile de préciser que les correspondances les plus nettes sont à relever entre les deux récits plutôt qu'avec le sommaire de Jg 2.

I.2 Similitudes au niveau du vocabulaire

Dans le cadre de ces deux récits contigus du livre des Juges, les éléments qui indiquent le plus clairement l'existence de liens formels se trouvent au niveau du vocabulaire où on recense plusieurs mots communs. En fonction de l'action dont ils font partie, ils peuvent être groupés en quatre mouvements correspondants : assassinat – découverte – appel – guerre.

Ainsi, dans l'action effective de l'assassinat, les verbes « prendre » et « enfoncer »⁵⁰⁵ ainsi que le mot « main »⁵⁰⁶ rapprochent inmanquablement les deux passages. Remarquons aussi l'usage de la particule d'objet direct וְאֵלֶּיךָ , introduisant l'instrument de la mort (la dague ou le piquet)⁵⁰⁷.

La scène en elle-même se divise en trois actions dont deux se correspondent, la troisième étant identique :

⁵⁰⁵ Selon WEBB, *The Book of Judges*, p. 136, le verbe שָׁקַט est employé dans les deux narrations au moment le plus important de l'action ; rapprochement noté aussi par ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 60 ; NIDITCH, *Judges*, p. 66-67 ; ANDERSSON, *The Book and Its Narratives*, p. 200-201 ; BLOCK, *Judges, Ruth*, p. 166, note 72 ; CHISHOLM, « Ehud », p. 277 ; BROWN, « Judges », p. 169 ; G. HEPNER, « Scatology in the Bible », dans *SJOT* 18 (2004), p. 282 ; P.D. GUEST, « Judges », dans J.D.G. GUNN et J.W. ROGERSON (éds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids (MI) – Cambridge, William B. Eerdmans, 2003 p. 192 ; D.T. OLSON, « The Book of Judges: Introduction, Commentary, and Reflections », dans L.E. KECK (éd.), *The New Interpreter's Bible*, vol. 2, Nashville (TN), Abigdon Press, 1998, p. 782.

⁵⁰⁶ Le mot « main » revient à plusieurs reprises dans les deux récits : 3, 15 (2x).21.28.30 et 4, 2.7.9.14.21.24. Ce terme attire l'attention non seulement par le nombre important d'occurrences, mais aussi par son utilisation à un moment précis et très important pour l'économie du récit, en particulier au moment du meurtre.

⁵⁰⁷ Voir aussi O'CONNOR, « Judges », p. 137.

3, 21	4, 21
et Éhud étendit <i>sa main</i> gauche וַיִּשְׁלַח אֶהוּד אֶת־יָדוֹ שְׂמאלוֹ	et Yaël ... <i>prit</i> un piquet de la tente וַתִּקַּח יַעֲל ... אֶת־יִתְדֵי הָאֹהֶל
et il <i>prit</i> l'épée ⁵⁰⁸ de sur sa hanche droite וַיִּקַּח אֶת־הַחֶרֶב מֵעַל יָדָיו יְמִינֵוֹ	et mit le marteau dans <i>sa main</i> וַתִּשֶׂם אֶת־הַמַּמְקָבֶת בְּיָדָהּ
et il l' <i>enfonça dans son ventre</i> וַיִּתְקַעֶהָ בְּבִטְנוֹ	et elle <i>enfonça</i> le piquet <i>dans sa tempe</i> וַתִּתְקַע אֶת־הַיִּתְדַּךְ בְּרִקְחוֹ

Tableau n ° 20

Après l'exécution du meurtre dans le récit d'Éhud et avant le début de l'assassinat de Sisera, le mot « pied », au duel avec le suffixe de 3^e masc. singulier, est utilisé. Ainsi, en 3, 24 les serviteurs disent וַאֲתֵרֶגְלֵיוּ הוּא מְסִיךְ הוּא אֵךְ, tant pour expliquer l'existence d'une odeur particulière que pour comprendre eux-mêmes pourquoi la porte est fermée. Jg 4, 15.17 (בְּרִגְלָיו) ⁵⁰⁹ renvoie à un moment précis et difficile pour Sisera : il doit s'enfuir à pied au cours de la bataille qui est en train de se transformer en désastre pour les Cananéens. Ainsi, d'un côté, un roi semble déféquer et de l'autre, un général s'échappe à pied. Les deux emplois renvoient l'un à l'autre dans la mesure où tous deux soulignent une situation embarrassante. Le roi, après une entrée en force dans le pays d'Israël et une oppression de dix-huit ans, finit dans la honte dans sa propre chambre et dans son propre palais, tout en étant entouré et « protégé » par ses serviteurs. Sisera, en tant que général, dirige un nombre impressionnant de chars mais, finalement, s'enfuir en courant s'avère être la meilleure solution pour rester en vie ⁵¹⁰.

La scène de la découverte de la victime de l'assassinat est présentée dans deux phrases presque identiques dans la construction et l'emploi des mots ⁵¹¹.

⁵⁰⁸ Le mot חֶרֶב est employé à trois reprises en Jg 3, 16.21-22, mais aussi deux fois en Jg 4, 15-16. La différence notable entre l'usage de ce terme dans les deux récits est que l'un (Jg 4) l'utilise dans un contexte de guerre et l'autre (Jg 3) dans le contexte de l'assassinat d'un roi oppresseur.

⁵⁰⁹ Ce terme est déjà employé dans le récit lors du rassemblement de l'armée israélite en 4, 10 (בְּרִגְלָיו).

⁵¹⁰ Voir aussi O'CONNOR, « Judges », p. 137.

⁵¹¹ Le premier à faire ressortir systématiquement ces similitudes est ALONSO SCHÖKEL, « Erzählkunst », p. 166, qui montre l'importance de l'emploi du « voici » dans la scène de la

Les seules différences portent sur les moments où les personnages font la découverte et sur les victimes.

3, 24-25	4, 22
ses serviteurs <i>arrivèrent</i> ... et voici ... <i>et voici</i> וַעֲבָדָיו בָּאוּ ... וְהִנֵּה ... וְהִנֵּה	<i>et voici</i> Baraq ... et il <i>entra</i> chez elle וְהִנֵּה בָרַק ... וַיָּבֵא אֵלֶיהָ
<i>et voici</i> : leur seigneur <i>gisant</i> sur le sol, <i>mort</i> וְהִנֵּה אֲדֹנֵיהֶם נָפֵל אַרְצָה מֵת	<i>et voici</i> Sisera <i>gisant mort</i> וְהִנֵּה סִיסְרָא נָפֵל מֵת

Tableau n° 21

Ici, וְהִנֵּה est employé respectivement trois et deux fois avant la surprise de ceux qui découvrent le cadavre. Les deux premiers usages dans le récit d'Éhud et le premier dans le récit de Débora servent à introduire la nouvelle scène mais aussi à faire le lien avec la précédente. En même temps, ils contribuent à la focalisation sur le point de vue des serviteurs. Ceci fait augmenter la tension narrative, prépare la surprise des serviteurs et augmente le « plaisir » du lecteur qui sympathise déjà avec un Éhud en fuite et qui « goûte » le ridicule de la situation.

Le dernier « et voici » de Jg 3, tout en offrant le point de vue des serviteurs, a comme fonction de souligner une fois de plus le côté comique voire sarcastique de la situation. Les serviteurs sont les « bouffons » de la scène, tandis que, pour Baraq en Jg 4, le narrateur cherche à mettre en évidence combien la situation est gênante pour lui⁵¹². L'appelé Baraq trouve sa victime morte dans la tente d'une femme.

Tant les serviteurs que Baraq n'ont que le droit d'être spectateurs, même au niveau des verbes : il(s) entre(nt) et il(s) voi(ent)⁵¹³.

Une autre similitude est décelable quant à l'implication de YHWH dans le cours des événements. Ainsi, en Jg 4, 15a YHWH frappe de confusion (וַיִּהְיֶה וַיִּהְיֶה) les Cananéens devant Baraq. Un verbe ayant une signification

découverte. WEBB, *The Book of Judges*, p. 136, ajoute que les deux narrations comportent une scène de meurtre suivie par une scène de découverte. Aussi, le point d'intérêt dramatique, ce sont les meurtres et pas les guerres. La narration des deux meurtres est similaire dans les deux cas : un style vif et la précision dans la description ; voir aussi BROWN, « Judges », p. 177 ; CHISHOLM, « Ehud », p. 279.

⁵¹² LINDARS, *Judges 1-5*, p. 196, voit ici une ironie macabre.

⁵¹³ Le mot « voici » n'est que une façon de parler du fait que les personnages en cause voient ce qui s'est passé.

proche (הַתְּמַנְהֶמָּה) est utilisé en Jg 3, 26 pour expliquer l'état d'esprit des gardes du roi de Moab. Cela laisse entendre que l'affirmation d'Éhud selon laquelle YHWH est impliqué d'une manière ou d'une autre dans les événements qui viennent de se produire (v. 28) ne reflète pas en fin de compte le seul point de vue du sauveur.

Dans l'appel à la guerre, d'autres analogies verbales sont repérables. Ainsi, Daniel I. Block⁵¹⁴ repère l'existence d'un écho verbal intentionnel entre 3, 28 et 4, 14, comme l'illustre le tableau suivant :

3, 28	4, 14
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים	וַתֹּאמֶר דְּבִרָה אֶל-בָּרַק
רָדְפוּ אַחֲרַי	קוּם
כִּי-	כִּי זֶה הַיּוֹם אֲשֶׁר
נָתַן יְהוָה אֶת-אֲיֻבֵיכֶם אֶת-מוֹאָב	נָתַן יְהוָה אֶת-סִיכָרְא
בְּיָדְכֶם	בְּיָדְךָ

Tableau n° 22

Les appels du sauveur et de la femme-juge sont introduits par וַיֹּאמֶר / וַתֹּאמֶר, suivis par la préposition אֶל et le nom des destinataires : Israël / Barak. Suivent deux impératifs (רָדְפוּ / קוּם) et l'introduction d'une explication par כִּי. Ensuite, une formule courante dans le livre des Juges est employée (נָתַן יְהוָה) avec un objet direct (אֶת, 2x chez Éhud) et le mot « main » affecté de la préposition ב et d'un suffixe de deuxième personne (dans « votre main » / « ta main »)⁵¹⁵. Au total, on recense sept mots communs et deux différents mais similaires au niveau du temps et du sens.

Les deux batailles commencent par la « descente » des Israelites à la suite de leur chef, action parallèle construite sur un schéma semblable signalé par trois mots, comme le montre le tableau ci-dessous, et qui est suivi par la même conclusion (toutefois différente au niveau de la construction) : aucun ennemi ne survit⁵¹⁶.

⁵¹⁴ BLOCK, « Deborah Among the Judges », p. 233, note 16.

⁵¹⁵ Point remarqué aussi par CHISHOLM, « Ehud », p. 277.

⁵¹⁶ Cf. ASSIS, « Man, Woman and God », p. 116-117 ; O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 98.

3, 27-29	4, 14.16
et les fils d'Israël <i>descendirent</i> וַיֵּרְדוּ אִתּוֹ with lui de la <i>montagne</i> מִן־הַהָר et ils <i>descendirent derrière lui</i> וַיֵּרְדוּ אַחֲרָיו	et Baraq <i>descendit</i> וַיֵּרַד de la <i>montagne</i> מִן־הָהָר et ... hommes <i>derrière lui</i> אַחֲרָיו
et pas un homme n'échappa וְלֹא נִמְלֹט אִישׁ	il n'en resta pas un seul לֹא נִשְׁאַר עַד־אַחַד

Tableau n° 23

I.3 Similitudes au niveau de la structure

L'analyse du vocabulaire montre à l'évidence qu'il existe des liens intratextuels matériels entre les deux récits. Non seulement ils existent, mais le lecteur les perçoit avec un effet de « miroir » au niveau de la structure des deux narrations.

Webb attire l'attention sur l'existence d'une symétrie parfaite entre les deux récits de meurtre. Je la reprends de manière abrégée : meurtre – découverte – (la victime) morte⁵¹⁷. Je propose aussi la structure suivante :

et Éhud ... <i>sa main</i> et il ... <i>prit</i> et Yaël ... <i>prit</i> et mit ... <i>sa main</i>	et elle <i>enfonça</i> ... <i>dans sa</i> ...
et il l' <i>enfonça dans son</i> ...	et elle <i>enfonça</i> ... <i>dans sa</i> ...

Tableau n° 24

Elie Assis repère une correspondance croisée entre les assassinats et les batailles au niveau général⁵¹⁸, mais il me semble qu'il est aussi possible de parler d'un chiasme :

⁵¹⁷ WEBB, *The Book of Judges*, p. 136 ; voir aussi CHISHOLM, « Ehud », p. 279.

⁵¹⁸ ASSIS, « Man, Woman and God », p. 124.

(vv. 15-26) assassinat d'Églôn

bataille générale (vv. 14-16)

(vv. 27-29) bataille générale

assassinat de Sisera (vv. 17-22)

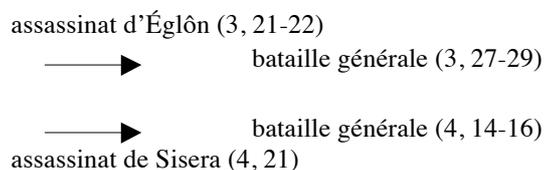


Tableau n° 25

À partir de ces propositions, une symétrie structurelle générale se dessine entre les deux récits, symétrie que je détaille dans le schéma suivant :

ÉHUD	DEBORA ET BARAQ
meurtre sortie du meurtrier entrée des « confus » découverte du cadavre gisant	
fuite réussie du héros bataille générale – victoire totale	bataille générale – victoire partielle fuite réussie de la future victime
	meurtre sortie de la meurtrière entrée du « déshonoré » découverte du cadavre gisant

Tableau n° 26

Ce schéma permet de constater que ces récits partagent une structure commune, qui ne manque pas de correspondances. Les deux récits de bataille sont encadrés par deux meurtres individuels, qui présentent quatre éléments clairement parallèles.

I.4 Similitudes au niveau de l'action et des personnages

On peut encore rapprocher les deux récits par divers traits concernant l'action et les personnages. Ainsi, on repère de part et d'autre de nombreuses localisations militaires et topographiques⁵¹⁹ ce qui donne à l'ensemble une

⁵¹⁹ Au total, il y a neuf localisations dans le récit d'Éhud et quatorze en Jg 4. En se basant sur ce nombre élevé, HALPERN, *The First Historians*, p. 67, s'efforce de démontrer l'historicité de ces récits.

impression de récit réaliste⁵²⁰. À noter aussi que les deux batailles ont lieu dans la proximité d'une rivière, le Jourdain (אֶת־מִנְעֵבְרָהָהַתְּיַרְדֵּן) ou le Qishôn (אֶל־גַּחַל קִישׁוֹן).

Les deux assassinats sont des actions violentes comportant une certaine surprise pour le lecteur et sont suivies par une découverte inattendue par d'autres personnages, qui ne s'attendent pas à trouver ce qu'il voient⁵²¹. Ils sont perpétrés dans des espaces de vie privés⁵²² et fermés⁵²³ et, par rapport aux scènes de guerre, ils sont racontés avec beaucoup de détails⁵²⁴. On note aussi que seuls deux personnages sont directement concernés.

L'acte lui-même est posé en vue de tuer mais nulle part il est question de sang. Les armes utilisées sont toutes les deux non conventionnelles, s'enfoncent dans les victimes et ne sont pas extraites du corps.

La découverte du cadavre présente elle aussi d'autres similitudes en plus du vocabulaire commun : avant la découverte, les serviteurs du roi et Baraq entrent dans un lieu et la première chose qu'ils voient est un corps allongé⁵²⁵. Dans les deux situations, les découvreurs sont personnellement concernés : les serviteurs hésitent, tout comme Baraq le fait devant la parole prophétique de Débora, et ce dernier perd l'honneur, tout comme les serviteurs.

L'ironie se joue tant aux dépens des serviteurs qu'aux dépens de Baraq⁵²⁶. Les serviteurs sont ridiculisés eux aussi par la façon dont ils font la découverte de leur roi et, en quelque sorte, ils sont victimes du stratagème de l'assassin. Baraq est ridiculisé devant une femme qui tue de manière simple mais rusée un général, le commandant en chef de l'armée du roi de Canaan.

⁵²⁰ AMIT, *Reading Biblical Narratives*, p. 119-120, suggère que le nombre important d'éléments topographiques en Jg 4 donne à la narration une atmosphère historique et une description réaliste aux événements racontés.

⁵²¹ LINDARS, *Judges 1-5*, p. 174, souligne que non seulement le motif de la surprise de l'assassinat d'un ennemi est repérable, mais aussi les détails qui sont exprimés avec des mots similaires.

⁵²² Je signale la symétrie existant ici : le meurtrier Éhud tue la victime dans son espace privé, tandis que la meurtrière Yaël tue sa victime dans son propre espace de vie ; aussi OLSON, « The Book of Judges », p. 782.

⁵²³ Cf. CHISHLOM, « Ehud », p. 279.

⁵²⁴ Cf. ASSIS, « Man, Woman and God », p. 116-117.

⁵²⁵ CHISHOLM, « Ehud », p. 279, signale aussi la correspondance pour ce qui est de la description des corps allongés.

⁵²⁶ Cf. ANDERSSON, *The Book and Its Narratives*, p. 200-201.

On note plus particulièrement l'usage de la ruse par les deux meurtriers⁵²⁷. Le suspense et la ruse de Jg 3 permettent d'ailleurs au lecteur de se rendre compte par la suite que tout ce que fait Yaël avant le meurtre n'est en réalité qu'une ruse.

Ces observations invitent à un questionnement plus poussé sur le fonctionnement de la fonction thymique dans ces récits. Ainsi, l'emploi de la curiosité, du suspense et de la surprise, notamment dans les scènes de meurtre, est bien évidemment une caractéristique commune. La présence de ces fonctions thymiques n'est donc pas due au hasard mais semble relever d'un propos délibéré.

I.5 Croisement de regards narratifs

L'analyse du vocabulaire et de la structure a montré l'existence d'un effet de miroir entre les deux récits, et aussi la présence de liens intratextuels très clairs. Cet effet est perceptible surtout dans l'impression qu'il crée chez le lecteur qui lit d'abord Jg 3 et découvre ensuite Jg 4, avant que ce second récit le renvoie à son tour à l'épisode précédent.

Comment le récit d'Éhud « guide-t-il » le lecteur et accentue-t-il la surprise quand il lit le chapitre 4 ?

a) Dans l'épisode de Débora et Baraq, une ambiguïté est introduite par deux paroles contradictoires de Débora concernant la personne qui se verra livrer Sisera en son pouvoir (vv. 9 et 14). Au v. 14, Baraq – et le lecteur avec lui – peut penser que Débora est revenue sur sa deuxième parole (v. 9) et que c'est « dans sa main » – et non dans celle d'une femme – que YHWH donnera Sisera, comme annoncé au v. 7. Il se lance donc à la poursuite des troupes défaites de Sisera (v. 15). Celui-ci s'enfuit de son côté et, comme il arrive chez l'épouse de l'allié de son roi, le lecteur peut s'imaginer qu'elle va le protéger – ce que laisse supposer d'ailleurs la façon dont elle l'accueille – . C'est ici que l'histoire d'Éhud peut renforcer l'impression du lecteur et susciter son attente : ces circonstances ne semblent-elles pas indiquer que c'est Baraq qui, finalement, tuera Sisera, comme Éhud a tué Églôn ? La symétrie

⁵²⁷ Point souligné aussi par ASSIS, « Man, Woman and God », p. 116-117.

Baraq-Éhud, tous deux chefs de guerre, donne à penser qu'après avoir éliminé l'armée ennemie comme Éhud l'a fait, Baraq va sans doute éliminer aussi le général comme Éhud a assassiné le roi de Moab. Cette attente sera démentie, à la grande surprise du lecteur qui voit que, conformément à la deuxième parole de Débora, c'est bien une femme qui, à la manière d'Éhud, débarrasse Israël de son ennemi.

Alors, comment le lecteur doit-il comprendre le v. 14 ? Débora manipule-t-elle Baraq ou dit-elle la vérité ? Pour répondre, le lecteur peut trouver une clef dans le récit antérieur. Éhud manipule sa future victime, en lui laissant croire qu'elle aura ce qu'elle attend. De même, Débora manipule Baraq, qui de la sorte est mis en parallèle avec le roi de Moab. Donc, à ce niveau, Baraq sera aussi victime d'une manipulation. Mais en fin de compte, Débora ne ment pas à Baraq, car celui-ci aura concrètement Sisera en son pouvoir (« dans sa main »), même si ce n'est pas lui qui l'éliminera. Plus qu'Éhud, Débora a certainement reçu une parole de YHWH pour la transmettre à Baraq et Dieu respecte ses promesses : il avait promis Sisera à Baraq, celui-ci l'a eu (v. 22). Personne ne ment à Baraq, sauf que ce qu'il comprend ne correspond pas à ce que Dieu entend faire.

Une nouvelle question surgit après cette conclusion : de qui Baraq est-il la victime ? De Débora, de Dieu ou de Yaël ? Sur ce point de nouveau, le récit d'Éhud « guide » pour ainsi dire la compréhension du lecteur en lui montrant indirectement que Dieu est présent derrière les paroles de Débora et que Baraq doit supporter les conséquences de sa réaction timorée face à la parole divine proclamée par la prophétesse.

b) La scène de la découverte du cadavre en Jg 4 est également éclairée par ce qui a été raconté en Jg 3. En lisant cette scène de meurtre en Jg 4, 22, le lecteur se rappelle inévitablement les serviteurs d'Églôn qui, eux aussi – même si c'était pour d'autres raisons –, comptaient bien retrouver leur maître vivant. Il se rappelle comment le narrateur fait sentir leur désarroi et leur déshonneur. Dès lors, l'humiliation de Baraq est mieux perçue par le lecteur qui fait le lien avec la situation grotesque dans laquelle l'effet sarcastique de la construction narrative place les serviteurs⁵²⁸. Selon O'Connell, la satire constitue une stratégie rhétorique similaire aux deux récits. Baraq est ridicule

⁵²⁸ Aussi WEBB, *The Book of Judges*, p. 137.

devant le cadavre de Sisera, situation analogue dans la scène des serviteurs⁵²⁹. Il entend alors le v. 22 avec cet arrière-plan, ce qui confirme la parole de Débora (v. 9) concernant l'honneur dont Baraq sera privé, pas seulement pour lui-même, mais aussi aux yeux du lecteur !

Comment le récit de Débora et Baraq permet-il en retour un nouveau regard narratif sur le récit qui précède ?

a) Lors de la première lecture de 3, 11b-30, le lecteur ne sait comment comprendre la phrase d'Éhud « - *J'ai une parole de Dieu pour toi.* » : a-t-il vraiment une parole de Dieu à lui communiquer ? Ou cherche-t-il seulement à manipuler le roi ? Le lecteur sait qu'Éhud dissimule une dague et, puisqu'il est le sauveur de Dieu, cette dague serait-elle cette « parole » ou « chose » de Dieu ?

La manière de procéder de Yaël, avec une ruse qui lui fait prononcer des paroles induisant sa victime en erreur, permet de confirmer que les paroles d'Éhud à Églôn (« *une parole secrète* » / « *une parole de Dieu* ») relèvent effectivement de la ruse en jouant sur le double sens de ces phrases, ce dont un lecteur averti aura sans doute eu l'intuition.

Avec la lecture de Débora, le lecteur reçoit la confirmation que la dague provient de Dieu et que ce dernier agit à travers Éhud. En découvrant le récit du chapitre 3, un fin lecteur devine l'autre sens possible des paroles d'Éhud et le chapitre 4 le lui confirme dans cette interprétation : Éhud donne bien à Églôn ce qu'il lui apporte de la part de Dieu, comme Débora voit accomplies toutes ses annonces. Ainsi, comprend-on qu'Éhud ne ment pas forcément à Églôn : il lui dit la vérité, mais dans une parole à double sens, le sens profond étant hors de la portée d'Églôn.

b) Dans le prolongement de cette première considération, c'est surtout la question de la double causalité – dont on peut avoir l'intuition en lisant Jg 3 –, qui devient claire au chapitre 4 grâce à la parole de Débora à Baraq (v. 9) : au moment du meurtre de Sisera par Yaël, il est évident que c'est le fait en même temps de Dieu et de la femme. Cela confirme en retour qu'au chapitre 3, l'action d'Éhud, si semblable à celle de Yaël, relève bien de la double

⁵²⁹ Cf. O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 126-127.

causalité suggérée par les *gaps* dans le récit et la série d'heureuses coïncidences (le roi Églôn invite Éhud dans sa chambre ; une fois le meurtre perpétré, Éhud sort de la chambre du roi sans rencontrer d'obstacles ; pendant l'attente confuse des serviteurs, Éhud a le temps de s'échapper ; etc.) dont on retrouve l'équivalent en Jg 4 : Sisera n'est pas tué dans la confusion créée par YHWH, alors qu'aucun de ses soldats ne reste en vie et Héber installe sa tente près du lieu où aura lieu la guerre, un déménagement qui permettra l'action de sa femme.

Puisque le meurtre de Sisera est décidé par Dieu, parallèlement, le lecteur peut considérer que le geste d'Éhud n'est pas le fait d'une initiative personnelle, mais un élément du plan divin de libération.

De même, au niveau des assassinats, les deux récits se légitiment l'un l'autre : c'est bien Dieu qui œuvre par l'intermédiaire de l'action inventive d'un humain. L'histoire de Débora et Baraq, affirme Webb, complète la narration précédente d'Éhud en donnant à voir un Dieu qui réalise ses plans par des moyens qui « completely overturn human expectations »⁵³⁰. O'Connell souligne que dans le succès des actions de Yaël comme d'Éhud c'est YHWH qui contrôle les choses. C'est pourquoi aucun d'entre eux ne peut revendiquer le succès d'avoir humilié l'adversaire⁵³¹.

c) La « punition » réservée à Baraq, donc la privation de l'honneur d'avoir tué le général Sisera, renvoie au récit d'Éhud. Ainsi, l'action de ce dernier, basée sur la violence et la ruse, fait l'objet d'un nouveau regard. Elle est maintenant vue comme signe que Dieu est aussi impliqué dans l'action d'Éhud et que celui-ci, par rapport à Baraq, mérite d'être honoré à la fois pour son acte courageux et pour le fait que sa victime n'est pas seulement un général mais un roi. L'appréciation positive que le lecteur peut faire de ce personnage s'en trouve dès lors grandement accrue.

⁵³⁰ WEBB, *The Book of Judges*, p. 138.

⁵³¹ Cf. O'CONNELL, *The Rhetoric*, p. 110 et 112.

CHAPITRE II

Jeux d'échos ou multiplicité de sens en Jg 3, 11b-30 ; 4 (+5, 31b). Points de différences

II.1 Introduction

Si, d'une part, les deux aventures de libération sont liées par bon nombre de points communs, d'autre part, beaucoup d'éléments font ressortir des traits spécifiques à chaque récit. Cela invite à prendre distance par rapport à la possibilité de conclure en faveur d'un manque d'originalité de ces récits. Ainsi, d'un point de vue textuel, le récit d'Éhud précède celui de Débora lequel, de plus, est suivi par un chant de victoire, un poème qui fournit une version à la fois originale et similaire du même événement. En même temps, pour ce qui est de la chronologie, les faits racontés en Jg 3 sont antérieurs à ceux de Jg 4.

Les éléments distinguant ces récits sont à souligner, en particulier au niveau de la thématique et de la dynamique narrative.

II.2 Différences au niveau thématique

Bien que les deux narrations soient construites sur le schéma-cadre, une différence notable entre elles est à souligner au niveau de la libération, soit dans le cinquième point. Si dans le récit d'Éhud le mécanisme de la libération se met en marche une fois que YHWH suscite un sauveur, dans le second récit, le sauveur n'est pas identifiable puisqu'il n'est pas nommé, ce qui provoque une longue attente de la part du lecteur. À noter aussi que la place des premier

et dernier temps⁵³² dans le récit de Débora et Baraq est inhabituelle par rapport à la narration d'Éhud et celles des autres sauveurs-juges.

Même si les deux récits sont construits selon un schéma identique et présentent à ce niveau un certain nombre d'éléments communs, chacun garde sa particularité notamment au niveau des personnages et du développement particulier de l'histoire. Le premier récit est construit sur une présence exclusivement masculine, ce qui n'est pas le cas dans le deuxième, où les deux genres sont représentés de manière équilibrée.

Par rapport au récit d'Éhud, dans celui de Débora et Baraq deux femmes polarisent la dynamique narrative. Ainsi, la présence de Débora en Jg 4 complique davantage la compréhension du lecteur concernant l'identité du sauveur tandis que l'action de Yaël jette la confusion sur l'importance et la qualité de l'acte de libération réalisé par Baraq.

II.3 Dynamique narrative

Si au niveau du schéma en six temps les différences sont moins importantes, au niveau du déroulement effectif de l'action de libération les disparités sont nettement plus évidentes.

Les deux récits diffèrent substantiellement par leur configuration géographique et temporelle. Ainsi, l'action d'Éhud se produit autour de la montagne d'Éphraïm et des passages du Jourdain, tandis que la guerre de Baraq et le meurtre de Sisera ont lieu plus au nord, vers la montagne du Tabor. De plus, les deux assassins sont un homme handicapé et une femme ; quant aux victimes, l'une est bien entourée par une cour, l'autre est un fugitif complètement isolé et vulnérable, et les meurtres sont perpétrés respectivement dans un palais et dans une tente. Et si Éhud fuit pour sauver sa vie, Yaël attend Baraq pour lui dévoiler sa victime.

Par exemple, au niveau de la mise en place du processus de libération, Baraq n'est pas suscité directement par Dieu, ce qui, en outre, débouchera sur une impasse pour ce personnage. L'appel se fait par un intermédiaire

⁵³² Sur ce point, la différence majeure réside dans la période de temps de paix, qui est double chez Éhud par rapport à celle de l'autre récit.

prophétique et provoque une réaction inattendue : l'appelé pose une condition, ce qui n'est absolument pas le cas d'Éhud.

L'absence de tout type de réponse de la part d'Éhud laisse planer l'incertitude quant à sa réaction. En effet, le lecteur ne voit pas clairement où il veut en venir. Il sait qu'Éhud se fabrique et dissimule une épée à deux tranchants, après qu'il a été choisi par les fils d'Israël pour porter un tribut. Donc, il peut très bien se préparer pour une simple mission logistique ou pour un meurtre. Avec Baraq, par contre, le lecteur se trouve devant une réaction humainement compréhensible, d'un personnage « comme tout le monde », avec des peurs et des incertitudes.

L'assassinat diffère lui aussi sur plusieurs points. Par exemple, les victimes présentent quelques différences. La victime de Yaël, un général, est fatiguée après un effort physique assez conséquent, tandis qu'Églôn, un roi conquérant et corpulent, voire obèse, est à l'opposé car il est statique, son seul effort physique consistant à se lever de son trône. Par ailleurs, Éhud prépare l'instrument de l'assassinat bien avant son arrivée au palais royal, mais Yaël semble tuer avec ce qu'elle trouve dans son espace de vie⁵³³. Rien dans le texte ne laisse comprendre qu'elle prépare le piquet de tente à l'avance. Seule la mention du narrateur selon laquelle Sisera dort pendant le meurtre laisse entrevoir la possibilité que Yaël bénéficie d'un certain temps pour choisir l'instrument le plus adéquat parmi ce dont elle dispose, afin de bien concrétiser son intention. C'est le signe qu'elle improvise quant à la façon de tuer sa victime.

La rencontre entre Yaël et Sisera semble être le fruit du hasard, tout comme l'action de Yaël qui repose sur la surprise. Apparemment, elle n'a pas de mission spéciale à remplir, contrairement au sauveur Éhud. À première vue, sa présence sur le chemin de Sisera semble donc fortuite, bien qu'on puisse la relier à la dynamique de l'action générale via la prophétie de Débora qui évoque l'implication d'une femme anonyme. Ce n'est pas le cas d'Éhud qui retourne au palais d'Églôn de sa propre initiative. Enfin, Yaël n'est pas le sauveur désigné par le narrateur ou par le personnage de Dieu.

⁵³³ FRYMER-KENSKY, « Jael », p. 98, l'appelle « weapon of opportunity ».

récit d'Éhud	ASSASSINAT	récit de Débora et Baraq
PRÉPARATION		IMPROVISATION
Éhud est suscité par Dieu		Débora prophétise la vente de Sisera dans la main d'une femme
Éhud est envoyé livrer le tribut		Sisera échappe au combat
Éhud prépare une arme		Sisera arrive près de la tente de la femme d'un allié
Éhud revient de Gilgal		Yaël invite Sisera
Éhud ruse et tue le roi		Yaël ruse et tue le général

Tableau n° 27

L'examen du tableau ci-dessus nous permet de conclure que le meurtre d'Éhud est préparé par lui-même et que c'est YHWH qui permet sa réussite, en ménageant des circonstances favorables. Dans le cas de Yaël, les conditions du meurtre sont préparées par YHWH, qui pose les bases et fait de sorte qu'il réussisse. Éhud sait ce qu'il veut faire et s'y prépare, tandis que dans le cas de Yaël rien de ce type ne transparaît. Comme le montre le tableau suivant, dans le récit de la préparation de l'assassinat, les mouvements ne sont pas similaires.

3, 19-23	MOUVEMENTS ASSASSINAT	4, 18-22
Éhud retourna (v. 19a)	MISE EN PLACE	Yaël sortit (v.18a)
Éhud entra (v. 20a)		Yaël dit (v. 18b)
Éhud dit (v. 20c)		Yaël le couvrit (v. 18f)
		Yaël lui dit (v. 19a)
		Yaël ouvrit (v. 19d)
		Yaël lui donna à boire (v. 19e)

Tableau n° 28

Les deux récits parlent de deux meurtres perpétrés avec des armes inhabituelles et dans des endroits clos. Cependant, les actions et les mouvements des personnages ne sont pas construits de façon analogue. On recense chez Éhud plusieurs mouvements d'entrée et de sortie (3, 19a.20a.23a) qui entourent l'action du meurtre (3, 21a-c). Ce n'est pas le cas dans l'action de Yaël. Celle-ci est balisée par deux sorties de Yaël (4, 18a.22b) et, à l'intérieur, par deux comportements inattendus de sa part. D'un côté, elle reçoit poliment son invité (le rassure, le couvre, lui donne à boire du lait et le couvre à nouveau) – cette approche fait en sorte que l'invité se sent à l'aise et

développe un sentiment de confiance envers son hôtesse, avant de s'endormir profondément (v. 21) ; de l'autre côté, au moment du coup de grâce, même s'il est aussi perpétré avec une arme pointue, les mouvements de Yaël sont assez différents : elle prend un piquet, elle met dans sa main un marteau, avec lequel s'avance subrepticement vers la victime, et l'enfonce dans sa tempe.

Le processus du meurtre est aussi différent puisque Éhud agit une fois que sa victime se lève en réaction à sa ruse verbale. En Jg 4, la victime ne bouge pas pendant que la meurtrière s'avance doucement. De plus, la victime d'Éhud voit effectivement ce qui lui arrive, alors que Sisera meurt pendant son sommeil (v. 21).

Pour ce qui est de la rencontre entre le meurtrier et la victime, Éhud entre dans un espace qui lui est étranger tandis que Yaël fait entrer sa « victime » dans son espace intime et vital⁵³⁴. Et donc, du point de vue de Sisera, l'espace de Yaël est étranger et inconnu tandis qu'Églôn se sent à l'aise chez lui, dans sa chambre haute, dans le lieu le plus personnel de tout le palais et réservé pour lui.

Quant aux suites de ces meurtres, on remarque qu'une fois le meurtre perpétré, Éhud doit s'échapper pour avoir la vie sauve, ce qui n'est pas le cas de Yaël, qui attend la découverte du cadavre par Baraq, lequel, parti à sa poursuite, arrive près de sa tente. Cela est lié à la fois au lieu (Éhud est dans le palais d'Églôn et Yaël dans sa tente) et à l'isolement ou non de la victime (Églôn a des serviteurs à proximité et Sisera est isolé). C'est donc une conséquence des circonstances des assassinats, qui rendent impossible une suite identique pour les deux meurtres.

La découverte du cadavre se produit elle aussi dans des conditions très différentes. Le corps d'Églôn est découvert par ses serviteurs quand ils accèdent dans sa chambre après une longue et pénible attente. Dans le cas de Baraq, la découverte de la victime constitue l'accomplissement d'une annonce qu'il a entendue de la bouche de la prophétesse. Baraq entre lui aussi mais seulement parce qu'il est invité par la meurtrière, en présence de laquelle s'accomplit la découverte. De ce fait, Baraq est compris par le lecteur comme une autre victime (indirecte) de Yaël.

La position de l'arme dans le corps de Sisera est explicitée par le point de vue de Baraq qui aperçoit que le piquet a transpercé la tempe et s'est figé dans

⁵³⁴ Point souligné aussi par ANDERSSON, *The Book and Its Narratives*, p. 200-201.

la terre. Les serviteurs d'Églôn font tout simplement le constat que leur roi est mort et allongé par terre⁵³⁵, comme pour combler l'ellipse narrative des vv. 21-22, qui ne précise pas si Églôn a succombé immédiatement au coup reçu ou si le coup d'Éhud n'a fait que blesser.

Le moment de la découverte se prolonge par une mise en question de la fonction de Baraq dans le processus de libération, d'autant plus que Yaël n'est pas une Israélite, comme l'est Éhud. Chez Éhud, la découverte tardive des serviteurs du roi lui permet de s'échapper à temps tout en provoquant la déstabilisation de l'armée moabite. Cette fois-ci, l'action de guerre d'Éhud semble de l'improvisation, c'est la mise à profit improvisée de l'avantage du moment. À l'opposé, Débora et Baraq, soutenus par YHWH, préparent activement la guerre.

récit d'Éhud	GUERRE	récit de Débora et Baraq
IMPROVISATION		PRÉPARATION
Éhud s'enfuit de justesse du palais		Débora appelle Baraq
Éhud s'échappe à Ha-Séïra		Dieu commande à Baraq à travers Débora
Éhud convoque l'ensemble d'Israël		Baraq demande la présence de Débora (Dieu)
Éhud descend, suivi par Israël		Baraq rassemble l'armée
Éhud bloque les passages du Jourdain		Dieu, comme prévu, intervient dans le combat

Tableau n° 29

II.4 Croisement de regards narratifs

L'intérêt porté à l'identification et à l'étude des différences s'avère être une démarche utile pour la compréhension de la dynamique que suscitent la contiguïté narrative de ces deux récits et les rapports existant entre eux. Habituellement, chaque récit biblique propose un nouveau développement ou prolonge le précédent ; mais le lecteur n'a pas souvent affaire à une répétition⁵³⁶. Dans ce cas-ci, le lecteur se rend compte qu'il n'est pas seulement en présence d'un bon nombre de similitudes entre Jg 3, 11b-30 et 4, mais aussi devant des différences qui, de manière assez surprenante, affichent

⁵³⁵ L'arme n'est pas mentionnée parce que, comme le précisé le narrateur, même la poignée entre après la lame (v. 22).

⁵³⁶ Exception faite des récits parallèles de Jos 15, 16-19//Jg 1, 12-15 ou des reprises dans les livres des Chroniques.

des liens de sens et même de structure. Une fois que le lecteur achève la lecture de ces récits, il se rend compte qu'ils sont différents, mais aussi qu'ils se rapprochent par ces mêmes différences.

On constate ici une construction intratextuelle similaire et originale car, au fond, tout en étant différentes, les narrations ne font que se renvoyer l'une à l'autre et provoquer un regard croisé. Jg 3 devient la référence de l'histoire de libération suivante tandis que Jg 4 confirme la précédente tout en permettant d'y repérer des détails ou des finesses qui ont pu échapper.

CONCLUSION

L'examen des similitudes et des différences révèle tout son poids dans le cadre d'une lecture intratextuelle. Même si le nombre des différences est considérable, leur présence ne nuit pas au rapprochement des deux textes. Au contraire, elles servent à construire deux histoires complètement différentes au niveau du temps raconté, des personnages et des informations historiques et géographiques, tout en restant très proches au niveau de la structure, du sujet et de la technique narrative.

Ainsi, d'un côté, les deux récits sont construits sur le même schéma et même si les différences ne concernent pas tous les éléments, les écarts existants sont suffisamment importants pour que, au niveau de leur configuration narrative, ils soient perçus comme deux aventures semi-indépendantes et originales. Semi-indépendantes, parce que les deux récits s'entrecroisent grâce aux éléments schématiques déjà annoncés par Jg 2 – ce qui fait que, même si chronologiquement ils sont situés à différentes époques, ils guident la lecture par cette continuité même. Originales dans la mesure où l'histoire est nouvelle mais en même temps toujours greffée sur le schéma en six temps.

En même temps, paradoxalement, la présence de ces différences permet à chaque récit de s'ouvrir à l'autre en soulignant leurs points communs. Les deux constructions, différentes à certains moments, font ressortir une richesse de sens pour le lecteur qui s'en rend compte.

D'un autre côté, une technique narrative commune les configure. Ainsi, on constate que deux fils narratifs schématiques régissent ces récits. Le premier, c'est le schéma en six temps par lequel les deux récits sont identiques au deux tiers et concordent presque en totalité (quatre points du schéma-cadre présentent des rapprochements philologiques assez importants [3, 11b//4, 1b ; 3, 12a//4, 1a ; 3, 15a//4, 3 ; 3, 30//5, 31]) ; le second se situe au niveau des personnages, qui, tout en étant différents d'une histoire à l'autre, « gravitent » pour ainsi dire autour de leur rapport avec Dieu.

Les actions sont rangées en paires intercalées (assassinat – découverte – appel – guerre : récit d'Éhud ; appel – guerre – assassinat – découverte : récit de Débora et Baraq), sans qu'il soit question de hasard mais d'un arrangement *a priori* destiné à faire se renvoyer les deux récits entre eux de telle sorte que l'un rappelle l'autre consciemment. Du coup, le même type de construction narrative se retrouve dans les deux récits.

Quand aux personnages, même si la diversité caractérise par exemple Jg 4, au fond, pas grand-chose ne change. Dieu est toujours derrière les personnages et c'est lui aussi qui tire les ficelles, et cela, que les guerres ou les assassinats soient préparés ou improvisés. Certes, il n'est pas question de femmes en Jg 3 alors qu'en Jg 4, elles semblent accomplir une tâche habituellement assurée par les hommes (ce qu'elles font très bien d'ailleurs), mais cela n'est qu'une variation narrative, car finalement, ce qui compte, c'est de montrer que Dieu sauve à travers des faibles (Éhud handicapé de la droite) ou des marginaux socialement (femmes), et qu'il est toujours prêt à intervenir quand il est appelé (le cri).

De même, il est impossible de ne pas noter qu'une technique narrative similaire donne de l'expressivité au jeu des personnages. Ainsi, une combinaison d'ironies, de la ruse et de la surprise constitue l'élément représentatif de cette technique.

Ces deux récits font partie d'un projet narratif commun, ce qui mène à la conclusion que l'on n'a pas affaire seulement à un cas d'intratextualité biblique, mais aussi à une forme de jumelage entre les deux récits.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Le moment est venu de synthétiser les résultats du travail effectué jusqu'ici.

Dans un premier temps, j'ai tenté d'établir le texte sur lequel baser mon analyse narrative, en étudiant quelques difficultés spécifiques concernant le sens de certaines expressions, comme *בְּשִׁמְיָךָ, הַפְּרִשְׁוֹנָה, מְנַחֵה, אֲשֶׁר יִדְוִימִינוּ*, etc.

Avant de proposer une analyse détaillée de l'intrigue des récits de Jg 3 et 4, j'ai présenté brièvement les caractéristiques du schéma-cadre, avec un point de vue original sur le nombre d'éléments relevant de ce schéma et une mise au point sur les limites du *corpus* à étudier.

Dans un deuxième temps, après cette introduction, une analyse narrative en trois étapes de chacun des deux récits, qui constituent deux épisodes du cycle des sauveurs-juges, a été concédée.

Premièrement, il m'est apparu nécessaire de fournir, avant tout regard explicatif, une analyse pointue de la structure de l'intrigue de ces deux récits. Cet examen a permis d'identifier à l'intérieur du récit d'Éhud une structure narrative reposant sur deux cadres qui s'interpénètrent, sans s'exclure ni s'appauvrir. Loin d'être une simple construction, la version narrative de l'épisode de Débora et Baraq affiche elle aussi une construction de l'intrigue qui propose de la diversité dans l'action à l'intérieur d'une structure complexe. L'action individuelle de Yaël bénéficie d'une attention particulière de la part du narrateur qui lui consacre un rebondissement narratif. Il est important de souligner le fait que les intrigues des deux récits se fondent sur les éléments du schéma-cadre, sans que cela réduise en quelque manière l'originalité de chacune d'elles.

Deuxièmement, je me suis interrogé sur la dynamique qui se noue entre les personnages et sur les interconnexions que le narrateur établit entre protagonistes et antagonistes. Le narrateur extradiégétique, qui caractérise ces narrations, fait en sorte que son implication dans le processus de présentation

des faits soit le moins visible possible, laissant place généreusement aux personnages.

Troisièmement, enfin, ce travail analytique m'a amené à constater qu'une étude plus spécifique portant essentiellement sur l'ironie, une technique utilisée de manière caractéristique dans ces deux récits, ainsi que le motif de la ruse, s'avère enrichissante, d'autant plus que la ruse constitue un moyen d'action auquel ont recours les deux personnages qui perpètrent un assassinat. En effet, dans les deux cas, la mise en œuvre d'une ruse, racontée en faisant appel aux dynamismes narratifs du suspense, de la curiosité et de la surprise, et liée d'une façon ou d'une autre à l'usage de l'ironie, ne fait pas l'objet d'une appréciation éthique de la part du narrateur ou du lecteur respectueux des indications fournies par le récit. Bien au contraire, la narration fait ressortir le rôle paradoxal que joue YHWH dans ces histoires de libération et l'apport original et inattendu de ses partenaires humains. Ces caractéristiques tiennent le lecteur en haleine tout au long de l'action et créent chez le lecteur de l'empathie pour tel ou tel personnage, avant de provoquer de la surprise.

Au vu des ressemblances repérées au cours de l'analyse de ces deux épisodes, j'ai entrepris ensuite de les comparer pour voir en quoi leurs similitudes et leurs différences entrent en écho et collaborent à l'élaboration du sens des deux récits que l'on peut lire comme dyptique.

Grâce à cette étude, l'hypothèse formulée au début de cette étude concernant l'origine commune du travail de rédaction de ces récits et de la stratégie communicationnelle qui les caractérise, s'est vue confirmée. Ainsi, le fait que ces deux récits ne font pas seulement partie du même livre biblique et du même cycle thématique, mais sont aussi contigus, a-t-il un certain effet sur le lecteur ? D'abord, affirmer qu'il s'agit d'une simple coïncidence me paraît une position réductrice. Ensuite, il n'y a pas de preuves pour parler d'un même et seul auteur, donc il peut très bien y avoir plusieurs auteurs. Cette étude montre en effet que nous avons affaire à un projet narratif consciemment construit pour que le lecteur comprenne le rôle de chaque acteur impliqué dans l'Alliance. Loin d'être des récits ennuyeux et moralisants, ces deux narrations témoignent du génie du narrateur(s) par la richesse de leur contenu et de leur organisation littéraire : structure similaire, technique narrative exceptionnellement construite sur le couple ruse – ironie et recourant aux trois dynamismes narratifs, dont le rôle est d'accompagner cette construction

originale. De plus, ces dynamismes exploitent consciemment l'attente et l'intérêt du lecteur par l'anticipation et l'incertitude.

Cette manière de raconter fait que le message narrativisé est transmis de façon similaire, quoique différent au niveau du contenu. Le(s) narrateur(s) ne choisit pas seulement d'utiliser le même style ou des structures similaires ; il(s) provoque encore les effets de lecture de la même façon. Cette répétition est illustrée dans l'emploi de mots communs, de structures à effet de « miroir » car étant symétriques. On a constaté, grâce à l'analyse des similitudes, le parallélisme inversé des moments constitutifs de l'aventure de libération (meurtre d'un chef et guerre entre peuples), qui ne fait qu'évoquer un Dieu prêt à s'investir dès qu'est en jeu le salut de son peuple dont le cri montre qu'il est revenu à lui.

Ces récits reposent tous deux sur le schéma-cadre de Jg 2. Aussi, le lecteur qui a lu Jg 2 ou seulement Jg 3, 7-11a connaît à l'avance quel sera le dénouement de l'histoire. Mais un autre effet est recherché par le narrateur dont le but n'est pas de pousser le lecteur à attendre impatientement la fin de l'histoire, tendance spécifique aux auteurs modernes, mais plutôt d'attirer son attention sur la manière dont l'histoire se déroule⁵³⁷. Et puisque le lecteur attentif a déjà une idée de la façon dont les choses se termineront, le narrateur a la lourde tâche de présenter les événements d'une façon attrayante, de manière à susciter la réflexion, à inviter à penser.

C'est pourquoi la stratégie de communication du narrateur amène le lecteur à lire le récit théologiquement, le dispositif narratif mis en place l'invitant à travailler la construction du sens⁵³⁸. En ce sens, il élabore une stratégie narrative raffinée et une technique particulière commune aux deux récits pour relater les faits, réels ou non, concernant les sauveurs-juges choisis par YHWH pour sauver le peuple. En agissant ainsi, le narrateur atténue toute éventuelle appréciation éthique face aux événements violents racontés⁵³⁹ et apprend au lecteur que YHWH sauve à travers des personnes improbables : Éhud, un handicapé – Yaël, une femme mariée et isolée dans sa tente et dont le mari est allié au roi de Sisera. Dans les deux récits, les choix violents et

⁵³⁷ Cf. SKA, *Our Fathers have told Us*, p. 8.

⁵³⁸ Voir aussi S. RAMOND, « Quand les personnages parlent de Dieu et quand le narrateur parle de Dieu », dans *EstB* 69 (2011), p. 169-183.

⁵³⁹ Cf. A. WÉNIN, « Humour et ironie dans la Bible hébraïque », dans F. ANTOINE et A. JOIN-LAMBERT (éds.), *Le rire et les religions. Un couple explosif*, Namur, Fidélité, 2011, p. 22.

rusés d'Éhud et de Yaël sont permis par la présence d'un Dieu qui, tout en accompagnant les événements, sait le faire en s'appuyant sur les libertés des personnages humains et donc de manière non autoritaire. Ainsi guidé par le narrateur, le lecteur arrive à comprendre trois choses : YHWH sauve sans imposer, il utilise une pédagogie subtile et il travaille avec le faible, en foi ou physiquement.

Prolonger les résultats de cette recherche ...

Cette étude ne prétend pas être bouclée sur elle-même ; elle entend au contraire ouvrir la voie à d'autres études.

Ainsi, d'un côté, il serait intéressant de continuer la recherche dans le reste du livre des Juges. Une piste possible serait de voir en quoi cette étude des chapitres 3 et 4 peut entrer en écho avec la fin du livre des Juges. Des thématiques comme le rôle des femmes en Jg 3 et 4 et dans la finale du livre des Juges (héroïnes, femmes victimes) ou comme la tension entre guerres divines de libération et guerres humaines de destruction, pourraient faire ressortir des liens intratextuels, signe d'une profonde unité et d'une belle homogénéité de ce livre biblique.

De même, il pourrait être intéressant de s'interroger, à la lumière des résultats de cette recherche, sur l'existence d'un quatrième modèle dans le cadre de la typologie des récits racontant une ruse, une dissimulation ou un mensonge que propose précédemment Wénin⁵⁴⁰.

D'un autre côté, le champ de recherche peut très bien faire l'objet d'une extension par l'élargissement des points d'intuition, par exemple sur l'existence d'une technique similaire aussi dans les récits des assassinats commis par Joab. Ainsi, les deux meurtres perpétrés par le général de David (2 S 3, 22-27 et 20, 7-12)⁵⁴¹, mais aussi la ruse de guerre de Jg 20, pourraient se prêter à une interrogation concernant les procédés narratifs mis en œuvre. Dans cette même perspective, certains récits du livre de la Genèse pourraient être relus (par exemple la ruse de l'épisode de Dina).

⁵⁴⁰ Voir WÉNIN, « Le jeu de l'ironie dramatique », p. 159-166.

⁵⁴¹ Voir aussi WONG, « Ehud and Joab », p. 399-412 ; CHISHOLM, « Ehud », p. 280-281.

BIBLIOGRAPHIE

OUTILS DE TRAVAIL

AHARONI, Y. et AVI-YONAH, M. (éds.), *The Macmillan Bible Atlas*, London, Macmillan Publishing, 1978.

BAILLY, A., *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1950.

BARTHÉLEMY, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament Hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle* (OBO, 50/1), Fribourg – Göttingen, Éditions universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

BOTTERWECK, G.J., RINGGREN H. et FABRY, H.-J. (éds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, 15 vol., Grand Rapids (MI) – Cambridge, William B. Eerdmans, 1974-2006.

CATHCART, K.J. et GORDON, R.P., *The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (ArB, 14), Edinburgh, T & T Clark, 1989.

FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Judges* (BHQ, 7), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

FREEDMAN, D.N. (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vol., New York (N.Y.), Doubleday, 1992.

GENETTE, G., *Palimpsestes. La littérature au second degré* (Essais), Paris, Seuil, 1982.

GESENIUS, W., KAUTZSCH, E. et COWLEY, A.E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, Clarendon Press, 1910.

HARLÉ, P. et ROQUEPLO, P., *La Bible d'Alexandrie. Les Juges. Traduction des textes grecs de la Septante* (BA1, 7), Paris, Cerf, 1999.

HARRINGTON, D.J. et SALDARINI, A.J., *Targum Jonathan of the Former Prophets* (ArB, 10), Edinburgh, T & T Clark, 1987.

JOÜON, P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996, 2^e impr.

KITTEL, R., *e.a.*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990, 4^e éd.

KOEHLER, L. et BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 vol., Leiden, Brill, 1994-2000.

MEYER, R., *Hebräische Grammatik. Formenlehre. Flexionstabellen*, vol. 2, Berlin, De Gruyter, 1969.

RAHLFS, A. et HANHART, R. (éds.), *Septuaginta. Editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

SCHENKER, A., *e.a.*, *Biblia Hebraica Quinta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

SMELIK, W.F., *The Targum of Judges* (OTS, 36), Leiden, Brill, 1995.

ULRICH, E. (éd.), *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants* (VTS, 134), Leiden – Boston, Brill, 2010.

OUTILS INFORMATIQUES

Accordance 8.4

Bible Works 8.0

MÉTHODE DE TRAVAIL

ALTER, R., *L'art de la poésie biblique* (LR, 11), Bruxelles, Lessius, 2003 (= *The Art of Biblical Poetry*, Edinburgh, Clark, 1990).

—, *L'art du récit biblique* (LR, 4), Bruxelles, Lessius, 1999 (= *The Art of Biblical Narrative*, New York [N.Y.], Basic Books, 2011, 2^e éd. rev.).

AMIT, Y., *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2001.

ARISTOTE, *Poétique*, Paris, Belles Lettres, 2002.

BARONI, R., *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Paris, Seuil, 2007.

BAUKS, M. et NIHAN, C. (éds.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible, 61), Genève, Labor et Fides, 2008.

BERLIN, A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (BLS, 9), Sheffield, Almond Press, 1983.

FOKKELMAN, J.P., *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (LR, 13), Bruxelles, Lessius, 2002 (= *Reading Biblical Narratives: A Practical Guide*, Leiden – Louisville [KY], Deo – Westminster John Knox Press, 1999).

MARGUERAT, D. et BOURQUIN, Y., *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris – Genève, Cerf – Labor et Fides, 2009, 4^e éd.

SKA, J.-L., *Our Fathers Have Told Us. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SbB, 13), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.

SKA, J.-L., SONNET, J.-P. et WÉNIN, A., *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (CaE, 107), Paris, Cerf – Évangile et vie, 1999.

STERNBERG, M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (ISBL), Bloomington (IN), Indiana University Press, 1987.

MONOGRAPHIES, LIVRES ET ARTICLES

ABADIE, Ph., *Des héros peu ordinaires. Théologie et histoire dans le livre des Juges* (Lectio divina, 243), Paris, Cerf, 2011.

—, *Le livre des Juges* (CaE, 125), Paris, Cerf, 2003.

ACKERMAN, J.S., « Prophecy and Warfare in Early Israel: A Study of the Deborah-Barak Story », dans *BASOR* 220 (1975), p. 5-13.

ACKERMAN, S., *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel* (ABRL), New York (N.Y.), Doubleday, 1998.

AITKEN, J.K., « Fat Eglon », dans G. KHAN et D. LIPTON (éds.), *Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon* (VTS, 149), Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 141-154.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Josué y Jueces*, Madrid, Cristiandad, 1973.

— , « Erzählkunst im Buche der Richter », dans *Biblica* 42 (1961), p. 143-172.

ALSTER, B., « Narrative Surprise in Biblical Parallels », dans *BI* 14 (2006), p. 456-485.

ÁLVAREZ-BARREDO, M., « Los relatos sobre los primeros jueces (Jue 3, 7-4) : Enfoques literarios y teologicos », dans *Antonianum* 73 (1998), p. 407-457.

AMIT, Y., « Judges », dans A. BERLIN, M.Z. BRETTLER et M. FISHBANE (éds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 508-557.

— , *The Book of Judges: the Art of Editing* (BIS, 38), Leiden, Brill, 1999.

— , « The Story of Ehud (Judges 3:12-30): The Form and the Message », dans J.C. EXUM (éd.), *Signs and Wonders. Biblical Texts in Literary Focus* (SBL.SS, 18), Atlanta (GA), Scholars Press, 1989, p. 97-123.

— , « Judges 4: Its Contents and Form », dans *JSOT* 39 (1987), p. 89-111.

ANDERSSON, G., *The Book and Its Narratives: A Critical Examination of Some Synchronic Studies of the Book of Judges* (ÖSLHC, 1), Örebro, Örebro University, 2001

(<http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?searchId=2&pid=diva2:135619>)
vérifié le 08/01/2012

ASSIS, E., « Man, Woman and God in Judg 4 », dans *SJOT* 20 (2006), p. 110-124.

— , « ‘The Hand of a Woman’: Deborah and Yael (Judges 4) », dans *JHS* 5.19 (2005)

(<http://www.jhsonline.org> et <http://purl.org/jhs>)
vérifié le 08/01/2012

— , « The Choice to Serve God and Assist his People: Rahab and Yael », dans *Bib* 85 (2004), p. 82-90.

AULD, A.G., *Joshua, Judges, and Ruth* (DSB), Philadelphia, The Westminster Press, 1984.

AUNE, D.E., *Revelation 1-5* (WBC, 52), Dallas (TX), Word Books, 1997.

AUSLOOS, H., « Exod 23,20-33 and the 'War of YHWH' », dans *Bib* 80 (1999), p. 555-563.

AUZOU, G., *La force de l'esprit. Étude du livre des Juges* (Connaissance de la Bible, 5), Paris, Éditions de l'Orante, 1966.

AVISHUR, Y., *Studies in Biblical Narrative. Style, Structure, and the Ancient Near Eastern Literary Background*, Tel-Aviv, Archaeological Center Publication, 1999.

BAKON, S., « Deborah: Judge, Prophetess and Poet », dans *JBQ* 34 (2006), p. 110-118.

BAL, M., « Dealing/With/Women: Daughters in the Book of Judges », dans R.M. SCHWARTZ (éd.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, p. 16-39.

—, *Death & Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London, The University of Chicago Press, 1988.

—, *Murder and Difference: Gender, Genre and Scholarship on Sisera's Death* (ISBL), Bloomington (IN), Indiana University Press, 1988.

—, « Tricky Thematics », dans *Semeia* 42 (1988), p. 133-155.

BALY, D., *The Geography of the Bible: A Study in Historical Geography*, London, Lutterworth, 1958.

BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible* (JSOT Sup, 70 – BLS, 17), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

BARRÉ, M.L., « The Meaning of *PRŠDN* in Judges III 22 », dans *VT* 41 (1991), p. 1-11.

BEGG, C., *Judean Antiquities Books 5-7* (Flavius Josephus. Translation and Commentary), vol. 4, Leiden – Boston, Brill, 2005.

BELLIS, A.O., *Helpmates, Harlots, and Heroes. Women's Stories in the Hebrew Bible*, Louisville (KY) - London, Westminster John Knox Press, 2007, 2^e éd.

— , « The Jael Enigma », dans *Daughters of Sarah* 21.1 (1995), p. 19-20.

BERMAN, J., « The 'sword of mouths' (Jud. III 16; Ps. CXLIX 6; Prov. V 4): A Metaphor and its Ancient Near Eastern Context », dans *VT* 52 (2002), p. 291-303.

BLINKINSOPP, J., « The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah », dans *JSOT* 33 (2008), p. 131-153.

— , « Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion », dans *Bib* 42 (1961), p. 61-76.

BLOCK, D.I., « Why Deborah's Different », dans *BR* 17 (2001), p. 39-40 et 49-52.

— , *Judges, Ruth* (NAC), Nashville (TN), Broadman & Holman, 1999.

— , « Deborah Among the Judges: The Perspective of the Hebrew Historian », dans A.R. MILLARD, J.K. HOFFMEIER et D.W. BAKER (éds.), *Faith, Tradition, and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 1994, p. 229-253.

BOLING, R.G., *Judges. Introduction, Translation and Commentary* (AB, 6A), Garden City (N.Y.), Doubleday, 1975.

BOS, J.W.H., « Out of the Shadows: Genesis 38; Judges 4:17-22; Ruth 3 », dans *Semeia* 42 (1988), p. 37-67.

BOWLING, A.C., « Judges », dans W.A. ELWEL (éd.), *Evangelical Commentary on the Bible*, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1989, p. 158-178.

BOWMAN, R.G., « Narrative Criticism. Human Purpose in Conflict with Divine Presence », dans G.A. YEE (éd.), *Judges & Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2007, 2^e éd., p. 19-45.

BRENNER, A., *Judges*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

— , *The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, Sheffield, JSOT Press, 1994.

— , « Who's Afraid of Feminist Criticism? Who's Afraid of Biblical Humour? The Case of the Obtuse Foreign Ruler in the Hebrew Bible », dans *JSOT* 19 (1994), p. 38-55.

— , « A Triangle and a Rhombus in Narrative Structure: A Proposed Integrative Reading of Judges IV and V », dans *VT* 40 (1990), p. 129-138.

BRETTLER, M.Z., *The Book of Judges* (OTR), London – New York (N.Y.), Routledge, 2002.

— , « Never the Twain Shall Meet? The Ehud Story as History and Literature », dans *HUCA* 62 (1991), p. 285-304.

BROWN, C.A., « Judges », dans J.G. HARRIS, C.A. BROWN et M.S. MOORE (éds.), *Joshua, Judges, Ruth* (NIBC, 05), Peabody (MA), Hendrickson Publishers – Paternoster Press, 2000, p. 120-290.

BUDDE, D.K., *Die Bücher Richter und Samuel. Ihre Quellen und ihr Aufbau*, Giessen, J. Ricker, 1890.

BURNEY, C.F., *The Book of Judges with Introduction and Notes* (LBS), vol. 1, New York (N.Y.), Ktav Publishing House, 1970, 2^e éd.

BUTLER, T.C., *Judges* (WBC, 8), Nashville (TN), Thomas Nelson, 2009.

CAZEAUX, J., *Le refus de la guerre sainte. Josué, Jugés et Ruth* (Lectio divina, 174), Paris, Cerf, 1998.

CHALCRAFT, D.J., « Deviance and Legitimate Action in the Book of Judges », dans D.J.A. CLINES, S.E. FOWL et S.E. PORTER (éds.), *The Bible in Three Dimensions. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies* (JSOT Sup, 87), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990, p. 177-201.

CHARLESWORTH, J., « Judges (Pl. LXIII) », dans D.M. GROPP, M. BERNSTEIN, *e.a.* (éds.), *Wadi Daliyeh II. The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh and Qumran Cave - XXVIII. Miscellanea, Part 2* (DJD, 28), Oxford, Clarendon Press, 2001.

CHILDS, B.S., *Exodus. A Commentary* (OTL), London, SCM Press, 1974.

CHISHOLM Jr., R.B., « Ehud: Assessing an Assassin », dans *Bib Sac* 168 (2011), p. 274-282.

— , « What Went on in Jael's Tent? The Collocation *בשמכיכהו תכסהו* in Judges 4,18 », dans *SJOT* 24 (2010), p. 143-144.

— , « What's Wrong with this Picture? Stylistic Variation as a Rhetorical Technique in Judges », dans *JSOT* 34 (2009), p. 171-182.

CHRISTIANSON, E.S., « A Fistful of Shekels: Scrutinizing Ehud's Entertaining Violence (Judges 3:12-30) », dans *BI* 11 (2003), p. 53-78.

CRAIGIE, P.C., « A Reconsideration of Shamgar Ben Anath (Judg 3:31 and 5:6) », dans *JBL* 91 (1972), p. 239-240.

CROSS, F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1973.

CULLEY, R.C., *Themes and Variations. A Study of Action in Biblical Narrative* (SBL.SS, 23), Atlanta (GE), Scholars Press, 1992.

—, « Themes and Variations in Three Groups of Old Testament Narratives », dans *Semeia* 3 (1975), p. 3-11.

—, « Structural Analysis: Is it Done with Mirrors? », dans *Interpretation* 28 (1974), p. 165-181.

DANELIUS, E., « Shamgar Ben 'Anath », dans *JNES* 22 (1963), p. 191-193.

DAY, J., « Cain and the Kenites », dans G. GALIL, M. GELLER et A. MILARD (éds.), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded* (VTS, 130), Leiden, Brill, 2009, p. 335-346.

DEIST, F., « 'Murder in the Toilet' (Judges 3:12-30). Translation and Transformation », dans *Scriptura* 58 (1996), p. 263-272.

DEXINGER, F., « Ein Plädoyer für die Linkshänder im Richterbuch », dans *ZAW* 89 (1977), p. 268-269.

DRAGGA, S., « In the Shadow of the Judges: The Failure of Saul », dans *JSOT* 38 (1987), p. 39-46.

DREWS, R., « The 'Chariots of Iron' of Joshua and Judges », dans *JSOT* 45 (1989), p. 15-23.

DURAN, N., « Having Men for Dinner: Deadly Banquets and Biblical Women », dans *BTB* 35 (2005), p. 117-124.

DÜRR, L., Compte-rendu de « Eissfeldt, O.: Die Quellen des Richterbuches », dans *OLZ* 29 (1926), p. 643-646.

EDENBURG, C., « Intertextuality, Literary Competence and the Question of Readership: Some Preliminary Observations », dans *JSOT* 35 (2010), p. 131-148.

EHRlich, A.B., *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, vol. 3, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968 (1^{re} éd. 1912).

—, *Mikrâ Ki-Pheschutô (Die Schrift nach ihrem Wortlaut)*, 3 vol., Berlin, M. Poppelauer's Buchhandlung, 1899-1901.

ELGAVISH, D., « Ya'el, Wife of Heber the Kenite, in Biblical Perspective », dans *JLAS* 16 (2007), p. 78-100.

EXUM, J.C., « Feminist Criticism. Whose Interests Are Being Served? », dans G.A. YEE (éd.), *Judges & Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2007, 2^e éd., p. 65-89.

—, « The Centre Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges », dans *CBQ* 52 (1990), p. 410-431.

—, « The Book of Judges », dans J.L. MAYS (éd.), *Harper's Bible Commentary*, San Francisco (CA), Harper & Row, 1988, p. 245-261.

FABRY, H.-J. et WEINFELD, M., « מִינְחָה minhâ », dans G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN et H.-J. FABRY (éds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 8, Grand Rapids (MI) – Cambridge, William B. Eerdmans, 1997, p. 407-421.

FENSHAM, F.C., « Did a Treaty Between the Israelites and the Kenites Exist? », dans *BASOR* 175 (1964), p. 51-54.

—, « Shamgar Ben 'Anath », dans *JNES* 20 (1961), p. 197-198.

FEWELL, D.N., « Deconstructive Criticism. Achsah and the (E)razed City of Writing », dans G.A. YEE (éd.), *Judges & Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2007, 2^e éd., p. 115-137.

FEWELL, D.N. et GUNN, D.M., « Controlling Perspectives: Women, Men and the Authority and Violence in Judges 4 and 5 », dans *JAAR* 58 (1990), p. 389-411.

FOKKELMAN, J.P., « The Song of Deborah and Barak: Its Prosodic Levels and Structure », dans D.P. WRIGHT, D.N. FREEDMAN et A. HURVITZ (éds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature. Festschrift J. Milgrom*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 1995, p. 595-628.

— , *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Volume I: King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2)* (SSN, 20), Assen, Van Gorcum, 1981.

FRITZ, V., *The City in Ancient Israel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.

FROLOV, S., « Rethinking Judges », dans *CBQ* 71 (2009), p. 24-41.

— , « Fire, Smoke, and Judah in Judges: A Response to Gregory Wong », dans *SJOT* 21 (2007), p. 127-138.

FRYMER-KENSKY, T., « Deborah 2 », dans C.L. MEYERS, T. CRAVEN et R.S. KRAEMER (éds.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans, 2001, p. 66-67.

— , « Jael », dans C.L. MEYERS, T. CRAVEN et R.S. KRAEMER (éds.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/ Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans, 2001, p. 97-98.

FUCHS, E., « Who Is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism », dans A.Y. COLLINS (éd.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Missoula (MO), Scholars Press and the Society of Biblical Literature, 1985, p. 137-144.

GALLING, K., « Erwägungen zum Stelenheiligtum von Hazor », dans *ZDPV* 75 (1959), p. 1-13.

GARBINI, G., « Il Cantico di Debora », dans *PP* 178 (1978), p. 5-31.

GARSTANG, J., *Joshua, Judges* (The Foundations of Bible History), London, Constable, 1931.

GEVARYAHU, H.M.I., « Deborah, the Wife of Lapidot », dans *JBQ* 18 (1990), p. 135-140.

GILLMAYR-BUCHER, S., « Framework and Discourse in the Book of Judges », dans *JBL* 128 (2009), p. 687-702.

GLÄSER, O., « Zur Erzählung von Ehud und Eglon (Ri. 3, 14-26) », dans *ZDPV* 55 (1932), p. 81-82.

GOOD, E.M., *Irony in the Old Testament* (BLS, 3), Sheffield, Almond Press, 1981, 2^e éd.

GRAY, J., *Joshua, Judges, Ruth* (NCBC), Grand Rapids (MI) – Basingstoke, William B. Eerdmans – Marshall Morgan, 1986.

—, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament* (VTS, 5), Leiden, Brill, 1957.

GREENSPAHN, F.E., « The Theology of the Framework of Judges », dans *VT* 36 (1986), p. 385-396.

GREYER, O., « Die Bezeichnung 'Richter' für die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit », dans *ZAW* 57 (1939), p. 110-121.

GROSSFELD, B., « A Critical Note on Judg 4 21 », dans *ZAW* 85 (1973), p. 348-351.

GROTTANELLI, C., « The Enemy King is a Monster. A Biblical Equation », dans C. GROTTANELLI, *Kings & Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership & Sacred Text in Biblical Narrative*, New York (N.Y.) – Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 47-72.

—, « The Story of Deborah and Barak », dans C. GROTTANELLI, *Kings & Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership & Sacred Text in Biblical Narrative*, New York (N.Y.) – Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 73-86.

—, « The Story of Deborah and Barak: A Comparative Approach », dans *SMSR* 53 (1987), p. 149-164.

GUEST, P.D., « Judges », dans J.D.G. GUNN et J.W. ROGERSON (éds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids (MI) – Cambridge, William B. Eerdmans, 2003 p. 190-207.

—, « Can Judges Survive Without Sources? Challenging the Consensus », dans *JSOT* 78 (1998), p. 43-61.

GUNN, D.M., *Judges* (BBC), Oxford, Blackwell, 2005.

—, « Joshua & Judges », dans R. ALTER et F. KERMODE (éds.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, Bayard, 2003, p. 141-161.

GUR-KLEIN, T., « Sexual Hospitality in the Hebrew Bible? », dans *Lectio difficilior* 2 (2003)

(http://www.lectio.unibe.ch/03_2/gur.pdf)

vérifié le 08/01/2012

- HABEL, N., « The Form and Significance of the Call Narrative », dans *ZAW* 77 (1965), p. 297-323.
- HACKETT, J.A., « Violence and Women's Lives in the Book of Judges », dans *Interpretation* 58 (2004), p. 356-364.
- HALPERN, B., *The First Historians. The Hebrew Bible and History*, University Park (PEN), The Pennsylvania State University Press, 1996, 2^e impr.
- , « The Assassination of Eglon: the First Locked-Room Murder Mystery », dans *BR* 4 (1988), p. 33-41.
- HANDY, L.-K., « Uneasy Laughter: Ehud and Eglon as Ethnic Humor », dans *SJOT* 6 (1992), p. 233-246.
- HANSELMAN, S.W., « Narrative Theory, Ideology, and Transformation in Judges 4 », dans M. BAL (éd.), *Anti-Covenant. Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (BLS, 22), Sheffield, The Almond Press, 1989, p. 95-112.
- HARTMAN, T.A.G., « נמר in Richter 3,16 oder die Pygmäen im Dschungel der Längenmaße », dans *ZAH* 13 (2000), p. 188-193.
- HAUSER, A.J., « Sisera », dans D.N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, New York (N.Y.), Doubleday, 1992, p. 52-53.
- , « Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5 », dans E.R. FOLLIS (éd.), *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (JSOT Sup, 40) Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987, p. 265-284.
- HEPNER, G., « Scatology in the Bible », dans *SJOT* 18 (2004), p. 278-295.
- HERTZBERG, H.W., *I & II Samuel. A Commentary* (OTL), London, SCM Press, 1979.
- , « Die Kleinen Richter », dans *TLZ* 79 (1954), p. 285-290.
- HESS, R.S., « Israelite Identity and Personal Names from the Book of Judges », dans *HS* 44 (2003), p. 25-39.
- , « Judges 1-5 and its Translation », dans S.E. PORTER et R.S. HESS (éds.), *Translating the Bible: Problems and Prospects* (JSNT Sup, 173), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 142-160.

- HUMBERT, P., *Problèmes du livre d'Habacuc* (MUN, 18), Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1944.
- JASTROW, M., « Egypt and Palestine, 1400 B.C. », dans *JBL* 9 (1892), p. 95-124.
- JOBLING, D., « Right-brained Story of Left-handed Man: An Antiphon to Yairah Amit », dans J.C. EXUM (éd.), *Signs and Wonders: Biblical Texts in Literary Focus* (SBL.SS, 18), Atlanta (GA), Scholars Press, 1989, p. 125-131.
- JOSÈPHE FLAVIUS, *Les antiquités juives*, vol. 2 : Livres IV et V, trad. et notes par É. Nodet, Paris, Cerf, 1995.
- JUGEL, E. et NEEF, H.-D., « Ehud als Linkshänder: Exegetische und medizinische Anmerkungen zu Ri 3, 15 », dans *BN* 97 (1999), p. 45-54.
- JULL, T.A., « נִקְרָהּ in Judges 3: A Scatological Reading », dans *JSOT* 81 (1998), p. 63-75.
- KEIL, C.F. et DELITZSCH, F., *Biblical Commentary on the Old Testament. Joshua, Judges, Ruth* (CFTL, 7), vol. 4, Edinburgh, T & T Clark, 1887.
- KLEIN, L.R., *From Deborah to Esther. Sexual Politics in the Hebrew Bible*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2003.
- , « Achsah: What Price this Price? », dans A. BRENNER (éd.), *Judges. A Feminist Companion to the Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 18-26.
- , *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (JSOT Sup, 68 – BLS, 14), Sheffield, Almond Press, 1988.
- KLEIN, R.W., *1 Samuel* (WBC, 10), Waco (TX), Word Books, 1983.
- KORNFELD, W., « Onomastica aramaica und das Alte Testament », dans *ZAW* 88 (1976), p. 105-107.
- KRAELING, E.G.H., « Difficulties in the Story of Ehud », dans *JBL* 54 (1935), p. 205-210.
- LAGRANGE, M.-J., *Le livre des Juges* (EB, 7), Paris, Victor Lecoffre, 1903.
- LANOIR, C., *Femmes fatales, filles rebelles : figures féminines dans le livre des Juges*, Genève, Labor et Fides, 2005.

LAVOIE, J.-J., « Jeux bibliques d'intertextualité ou l'impossibilité de lire hors de la bibliothèque », dans *Tangence* 35 (1992), p. 46-58.

LAYTON, S.C., « Ya'el in Judges 4: An Onomastic Rejoinder », dans *ZAW* 109 (1997), p. 93-94.

LEWIS, T., « The Identity and Function of El/Baal Berith », dans *JBL* 3 (1996), p. 401-423.

LILLEY, J.P.U., « A Literary Appreciation of the Book of Judges », dans *TB* 18 (1967), p. 94-102.

LINDARS, B., *Judges 1-5. A New Translation and Commentary*, Edinburgh, T & T Clark, 1995.

— , « Deborah's Song: Women in the Old Testament », dans *BJRL* 65 (1982-1983), p. 158-175.

— , « The Israelite Tribes in Judges », dans J.A. EMERTON (éd.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VTS, 30), Leiden, Brill, 1979, p. 95-112.

LOWERY, K.E., « Barak », dans D.N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, New York (N.Y.), Doubleday, 1992, p. 608.

— , « Jael », dans D.N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, New York (N.Y.), Doubleday, 1992, p. 610-611.

— , « Lappidoth », dans D.N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, New York (N.Y.), Doubleday, 1992, p. 233.

LUCIANI, D., « L'ironie vétérotestamentaire. De Good à Sharp », dans *ETL* 85 (2009), p. 385-410.

MALAMAT, A., *History of Biblical Israel. Major Problems and Minor Issues* (CHANE, 7), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001.

— , *Mari and the Bible. A Collection of Studies*, Jerusalem, Hebrew University, 1975.

— , « Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions », dans *JAOS* 82 (1962), p. 143-150.

— , « Hazor, 'the head of all those kingdoms' », dans *JBL* 79 (1960), p. 12-19.

MARAIS, J., *Representation in Old Testament Narrative Texts* (BIS, 36), Leiden, Brill, 1998.

MARGALIT, B., « Observations on the Jael-Sisera Story (Judges 4-5) », dans D.P. WRIGHT, D.N. FREEDMAN et A. HURVITZ (éds.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake (IN), Eisenbrauns, 1995, p. 629-641.

MARTIN, J.D., *The Book of Judges* (CBC), London, Cambridge University Press, 1975.

MARTIN, L.R., « Yahweh Conflicted: Unresolved Theological Tension in the Cycle of Judges », dans *OTE* 22/2 (2009), p. 356-372.

MATTHEWS, V.H., « The Book of Judges », dans K.D. SAKENFELD, *e.a.*, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3, Nashville (TN), Abingdon Press, 2008, p. 446-457.

—, *Judges and Ruth* (NCBC), Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

—, « Hospitality and Hostility in Judges 4 », dans *BTB* 21 (1991), p. 13-21.

MATTHEWS, V.H. et BENJAMIN, D.C., « Jael: Host or Judge? », dans *TBT* 30 (1992), p. 291-296.

MAYER, D., « Passages dans le livre des Juges », dans *SB* 92 (1998), p. 35-44.

MAYES, A.D.H., *Judges* (OTG), Sheffield, JSOT Press, 1989, 2^e impr.

—, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London, SCM Press, 1983.

—, « The Historical Context of the Battle Against Sisera », dans *VT* 19 (1969), p. 353-360.

MAZAR, B., « The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite », dans *JNES* 24 (1965), p. 297-303.

MCCANN, J.C., *Judges* (Interpretation, 7), Louisville (KY), John Knox Press, 2002.

MCKENZIE, D.A., « The Judge of Israel », dans *VT* 17 (1967), p. 118-121.

MCKENZIE, J.L., *The World of Judges*, London, Geoffrey Chapman, 1967.

MCKENZIE, S.L., *Introduction to the Historical Books. Strategies for Reading*, Grand Rapids (MI) – Cambridge, William B. Eerdmans, 2010.

MILLARD, A.R., « The Canaanites », dans D.J. WISEMAN (éd.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 29-52.

MILLER, G.P., « Verbal Feud in the Hebrew Bible: Judges 3:12-30 and 19-21 », dans *JNES* 55 (1996), p. 105-117.

MOBLEY, G., *The Empty Men: the Heroic Tradition of Ancient Israel* (ABRL), New York (N.Y.), Doubleday, 2005.

MOORE, G.F., *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (ICC, 7), Edinburgh, T & T Clark, 1966, 8^e impr.

MORAN, W.J., « A Study of the Deuteronomistic History », dans *Bib* 46 (1965), p. 224-228.

MOTTARD, P., « Othniël : aux sources de l'élite », dans J. RIAUD (éd.), *Les élites dans le monde biblique* (BEJ, 32), Paris, Honoré Champion éditeur, 2008.

MURRAY, D.F., « Narrative Structure and Technique in the Deborah-Barak Story (Judges IV 4-22) », dans J.A. EMERTON (éd.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VTS, 30), Leiden, Brill, 1979, p. 155-189.

MÜLLER, H.-P., « חַמֵּם hmm », dans G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN et H.-J. FABRY (éds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3, Grand Rapids (MI) – Cambridge, William B. Eerdmans, 1988, p. 419-422.

NA'AMAN, N., « Literary and Topographical Notes on the Battle of the Kishon (Judges IV-V) », dans *VT* 40 (1990), p. 423-436.

NEEF, H.-D., « Eglon als „Kälbermann“? Exegetische Beobachtungen zu Jdc 3:12-30 », dans *VT* 59 (2009), p. 284-294.

—, « Der Sieg Deborahs und Baraks über Sisera. Exegetische Beobachtungen zum Aufbau und Werden von Jdc 4,1-24 », dans *ZAW* 101 (1989), p. 28-49.

NICHOLAS, D.A., *The Trickster Revisited. Deception as a Motif in the Pentateuch* (SBL, 117), New York (N.Y.), Peter Lang, 2009.

NICHOLSON, E.W., « The Problem of חַמֵּם », dans *ZAW* 89 (1977), p. 259-266.

NIDITCH, S., *Judges. A Commentary* (OTL, 7), Louisville (KY) – London, Westminster John Knox Press, 2008.

— , « Reading Story in Judges 1 », dans F.C. BLACK, R. BOER et E. RUNIONS (éds.), *The Labour of Reading. Desire, Alienation, and Biblical Interpretation* (SBL.SS, 36), Atlanta (GE), Society of Biblical Literature, 1999, p. 193-208.

— , *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, New York (N.Y.), Oxford University Press, 1993.

NOBLE, P., « Why Did Jael Kill Sisera? A Canonical Perspective », dans J.K. AITKEN, K.J. DELL et B.A. MASTIN (éds.), *On Stone and Scroll. Essays in Honour of Graham Ivor Davies* (BZAW, 420), Berlin – Boston, De Gruyter, 2011, p. 317-328.

NOËL, D., « Libres considérations sur le cadre rédactionnel de Jg 3,7-16,31 », dans Ph. ABADIE (éd.), *Mémoires d'Écriture : hommage à Pierre Gibert, s.j. offert par la Faculté de Théologie de Lyon* (LR, 25), Namur, Lessius, 2006, p. 97-116.

NOTH, M., « Das Amt des 'Richters Israels' », dans W. BAUMGARTNER et O. EISSFELDT (éds.), *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1950, p. 404-417.

O'CONNELL, R.H., *The Rhetoric of the Book of Judges* (VTS, 63), Leiden, Brill, 1995.

O'CONNOR, M.P., « Judges », dans R.E. BROWN, J. FITZMYER et R. MURPHY (éds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1990, p. 132-144.

— , « The Women in the Book of Judges », dans *HAR* 10 (1986), p. 277-293.

OESTE, G., « Butchered Brothers and Betrayed Families: Degenerating Kinship Structures in the Book of Judges », dans *JSOT* 35 (2011), p. 295-316.

OGDEN, G.S., « The Special Features of a Story: A Study of Judges 3:12-30 », dans *BT* 42 (1991), p. 408-414.

OLSON, D.T., « The Book of Judges: Introduction, Commentary, and Reflections », dans L.E. KECK (éd.), *The New Interpreter's Bible*, vol. 2, Nashville (TN), Abigdon Press, 1998, p. 769-783.

PATELLA, M., « Seers' Corner: Women of Mystery », dans *TBT* 44.2 (2006), p. 94-96.

PSEUDO-PHILON, *Les antiquités bibliques* (SC, 229), vol. 1, trad. par J. Cazeaux, Paris, Cerf, 1976.

PUECH, É., « Notes sur le manuscrit de *Juges 4Q50a* », dans *RQ* 82 (2003), p. 315-319.

RADDAY, Y.T. et BRENNER, A. (éds.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (JSOT Sup, 92 – BLS, 23), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.

RAKEL, C., « 'I Will Sing a New Song to my God': Somme Remarks on the Intertextuality of Judith 16.1-17 », dans A. BRENNER (éd.), *Judges. A Feminist Companion to the Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 26-47.

RAMOND, S., « Quand les personnages parlent de Dieu et quand le narrateur parle de Dieu », dans *EstB* 69 (2011), p. 169-184.

RASMUSSEN, R.C., « Deborah the Woman Warrior », dans M. BAL (éd.), *Anti-Covenant. Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (JSOT Sup, 81 – BLS, 22), Sheffield, The Almond Press, 1989, p. 79-93.

REIS, P.T., « Uncovering Jael and Sisera: A New Reading », dans *SJOT* 19 (2005), p. 24-47.

RICHTER, W., *Die Bearbeitungen des 'Richterbuches' in der Deuteronomischen Epoche*, Bonn, Hanstein, 1964.

— , *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn, Hanstein, 1963.

RINGGREN, H., « אֱלֹהִים 'lohîm », dans G.J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (éds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 1, Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans, 1974, p. 267-284.

— , « שֵׁמֶן šemen », dans G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN et H.-J. FABRY (éds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, Grand Rapids (MI) – Cambridge, William B. Eerdmans, 2006, p. 249-253.

RÖSEL, H.N., « Zur Ehud-Erzählung », dans *ZAW* 89 (1977), p. 270-272.

SAKENFELD, K.D., « Deborah, Jael, and Sisera's Mother: Reading the Scriptures in Cross-Cultural Context », dans J.D. DOUGLASS et J.F. KAY (éds.), *Women, Gender, and Christian Community*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, p. 13-22.

SASSON, J.M., « 'A Breeder or Two for Each Leader': On Mothers in Judges 4 and 5 », dans D.J.A. CLINES et E. VAN WOLDE (éds.), *A Critical Engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum* (HBM, 38), Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2011, p. 333-354.

— , « Ethically Cultured Interpretations: The Case of Eglon's Murder (Judges 3) », dans G. GALIL, M. GELLER et A.R. MILARD (éds.), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded* (VTS, 130), Leiden, Brill, 2009, p. 571-597.

SCHNEIDER, T.J., *Judges* (BO, 7), Colleagueville (MN), The Liturgical Press, 2000.

SCHOENTJES, P., *Poétique de l'ironie*, Paris, Seuil (Points/Essais-Inédit), 2001.

SEELIGMANN, I.L., « Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung », dans *TZ* 18 (1962), p. 305-325.

SHARP, C.J., *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2009.

SIMPSON, C.A., *Composition of the Book of Judges*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.

SKA, J.-L., *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib, 109), Rome, Biblical Institute Press, 1986.

SNYMAN, S.D., « Shamgar Ben Anath: A Farming Warrior or a Farmer at War? », dans *VT* 55 (2005), p. 125-129.

SOGGIN, J.A., « Ehud und Eglon: Bemerkungen zu Richter III 11b-31 », dans *VT* 39 (1989), p. 95-100.

— , « 'Heber der Qenit' - das Ende eines biblischen Personnamens », dans *VT* 31 (1981), p. 89-91.

— , *Judges. A Commentary* (OTL), London, SCM Press LTD, 1981.

SPRONK, K., « Deborah, a Prophetess. The Meaning and Background of Judges 4:4-5 », dans J.C. DE MOOR (éd.), *The Elusive Prophet: the Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist: Papers Read at the Eleventh Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and het oudtestamentisch werkgelzelschap in Nederland en België, Held at Soesterberg 2000* (OTS, 45), Leiden, Brill, 2001, p. 232-242.

STADE, B. et BERTHOLET, A., *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1905-1911.

STONE, L.G., « Eglon's Belly and Ehud's Blade: A Reconstruction », dans *JBL* 128 (2009), p. 649-663.

STREETE, G.C., *The Strange Women. Power and Sex in the Bible*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 1997.

TÄUBLER, E., *Biblische Studien. Die Epoche der Richter*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958.

TREBOLLE BARRERA, J.C., « Édition préliminaire de 4QJuges : contribution des manuscrits qumrâniens des Juges à l'étude textuelle et littéraire du livre », dans *RQ* 57-58 (1991), p. 79-100.

TRIBLE, P., *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT), Philadelphia, Fortress Press, 1989.

TROMPF, G.W., « Notions of Historical Recurrence in Classical Hebrew Historiography », dans J.A. EMERTON (éd.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VTS, 30), Leiden, Brill, 1979, p. 213-229.

VAN DER KOOIJ, A., « On Male and Female Views in Judges 4 and 5 », dans B. BECKING et M. DIJKSTRA (éds.), *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes* (BIS, 18), Leiden, Brill, 1996, p. 135-152.

VAN DIJK-HEMMES, F., *Sporen van vrouwenteksten in de Hebreeuwse bijbel* (UTR, 16), Utrecht, Universiteit Utrecht, 1992.

VAN SELMS, A., « Judge Shamgar », dans *VT* 14 (1964), p. 294-306.

— , « The Title 'Judge' », dans *OTWSA* 2 (1959), p. 41-50.

VAN WOLDE, E., « Deborah and Ya'el in Judges 4 », dans B. BECKING et M. DIJKSTRA (éds.), *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes* (BIS, 18), Leiden, Brill, 1996, p. 283-295.

— , « Ya'el in Judges 4 », dans *ZAW* 107 (1995), p. 240-246.

WEBB, B.G., *The Book of Judges. An Integrated Reading*, Eugene (OR), Wipf & Stock, 2008.

WEBER, M., *Ancient Judaism*, New York (N.Y.), Glencoe: Free Press, 1952.

WEIMAR, P., « Die Jahwekriegserzählungen in Exodus 14, Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7 », dans *Bib* 57 (1976), p. 38-73.

WENHAM, G.J., *Story as Torah. Reading Old Testament Narrative Ethically*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2000.

WÉNIN, A., « Raconter la gloire de Dieu. La narration en Exode 13,17–14,31 » (à paraître).

— , « Humour et ironie dans la Bible hébraïque », dans F. ANTOINE et A. JOIN-LAMBERT (éds.), *Le rire et les religions. Un couple explosif*, Namur, Fidélité, 2011, p. 17-29.

— , « Le jeu de l'ironie dramatique dans les récits de ruse et de tromperies », dans A. PASQUIER, D. MARGUERAT et A. WÉNIN (éds.), *L'intrigue dans le récit biblique. Quatrième colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 mai–1^{er} juin 2008* (BETL, 237), Leuven – Paris – Walpole (MA), Peeters, 2010, p. 159-170.

— , « Le “point de vue raconté”, une catégorie utile pour étudier les récits bibliques ? L'exemple du meurtre d'Églôn par Éhud (Jdc 3, 15-26a) », dans *ZAW* 120 (2008), p. 14-27.

— , « Marques linguistiques du point de vue dans le récit biblique. L'exemple du mariage de David (1 S 18, 17-29) », dans *ETL* 83/4 (2007), p. 319-337.

— , « Ruses bibliques », dans S. LATOUCHE, P.-J. LAURENT, O. SERVAIS et M. SINGLETON (éds.), *Les raisons de la ruse. Une perspective anthropologique et psychanalytique* (Recherches), Paris, La Découverte – M.A.U.S.S., 2004, p. 325-337.

— , « Le contexte littéraire de l'histoire de Samson », dans *Graphé* 13 (2004), p. 13-33.

WILCOCK, M., *The Message of Judges: Grace Abounding*, Downers Grove, InterVarsity, 1992.

WILKINSON, E., « The hapax legomenon of Judges IV 18 », dans *VT* 33 (1983), p. 512-513.

WILLIAMS, J.G., « The Structure of Judges 2.6–16.31 », dans *JSOT* 49 (1991), p. 77-85.

WINTHER-NIELSEN, N., « Tracking the World of Judges: The Use of Contextual Resources in Narration and Conversation », dans *SEE-J* 2 (2005) (<http://www.see-j.net/hiphil>)
vérifié le 08/01/2012

WOLFF, H.W., *Anthropologie de l'Ancien Testament* (NST, 31), Genève, Labor et Fides, 1974.

WONG, G.T.K., *Compositional Strategy of the Book of Judges: An Inductive, Rhetorical Study* (VTS, 111), Leiden – Boston, Brill, 2006.

— , « Ehud and Joab: Separated at Birth? », dans *VT* 56 (2006), p. 399-412.

— , « Narratives and Their Contexts: A Critique of Greger Andersson with Respect to Narrative Autonomy », dans *SJOT* 20 (2006), p. 216-230.

WRIGHT, G.E., « Hazor and the Conquest of Canaan », dans *BA* 18 (1955), p. 106-108.

YADIN, Y., *Hazor. The Head of all those Kingdoms* (The Schweich Lectures of the British Academy), London, Oxford University Press, 1972.

— , « Hazor », dans D.W. THOMAS (éd.), *Archaeology and Old Testament Study*, Oxford, Clarendon, 1967, p. 245-263.

YEE, G.A. (éd.), *Judges & Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2007, 2^e éd.

— , « By the Hand of a Woman: The Metaphor of the Woman Warrior in Judges 4 », dans *Semeia* 61 (1993), p. 99-132.

YEIVIN, S., « The Israelite Settlement in Galilee and the Wars with Yabin of Hazor », dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Travaux de l'Institut catholique de Paris, 4), Paris, Bloud & Gay, 1956, p. 95-104.

YOUNGER Jr., K.L., « Heads! Tails! Or the Whole Coin?! Contextual Method & Intertextual Analysis: Judges 4 and 5 », dans K.L. YOUNGER Jr., W.W. HALLO et B.F. BATTO (éds.), *The Biblical Canon in Comparative Perspectives. Scripture in Context IV* (ANE, 11), Lewiston (NY), Edwin Mellen Press, 1991, p. 109-146.

ZAKOVITCH, Y., « Sisseras Tod », dans *ZAW* 83 (1981), p. 364-374.

ZANELLA, F., *The Lexical Field of the Substantives of “Gift” in Ancient Hebrew* (SSN, 54), Leiden – Boston, Brill, 2010.

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

I. ANCIEN TESTAMENT

Genèse

12, 10-20	133	14, 26	175
12, 20	61	14, 28	175
18, 16	61	14-15	175
19, 29-38	133	15	43
24, 63	124	15, 4	175
25, 59	160	15, 19	175
27, 30	123	17, 8-13	166
35, 6	160	18, 3	162
35, 7	160	20, 4	63
35, 9-13	160	23, 27	73, 176
35, 18	54	29, 41	57
38	133	30, 9	57
38, 15	181	40, 29	57, 58
38, 16	181		

Lévitique

<i>Exode</i>		2, 1-23, 37	57
1, 15-21	133	2, 3	58
4, 10	105	2, 8	58
14	176	2, 9	58
14, 7	175	2, 10	58
14, 16-29	202	2, 11	58
14, 17	175	6, 7	58
14, 18	175	6, 8	58
14, 21	161	9, 12	58
14, 23	175	10, 12	58
14, 24	73, 74, 175, 176	14, 20	58
14, 25	74, 175	14, 31	58

17, 13	76	10, 10	74, 176
		10, 11	74
<i>Nombres</i>		11	157
4, 8	76	11, 4	158
4, 11-12	76	11, 6	176
4, 16-29, 39	57	11, 8	176
5, 25-26	58	11, 11-12	157
13, 30	65	15, 16-19	232
15, 1-5	57	17, 16	158
16	166	18, 21	98
23, 18	118		
28, 29	57	<i>Juges</i>	
		1	157
<i>Deutéronome</i>		1, 1-4	168
7, 25	63	1, 2	168, 202
18, 19	167	1, 4	202
20, 1	167	1, 4-10	168
20, 8	166	1, 6	193
27, 17	63	1, 7	103
34, 3	98	1, 12-15	232
		1, 14-15	162
<i>Josué</i>		1, 16	170
1, 9	164	1, 17-18	168
3-6	97	1, 19	158, 168, 175, 202
4, 5	62	1, 30	164
4, 19-20	113	1, 33	164
4, 21-24	113	2	32, 34, 106, 107, 155, 214, 215, 235,
5, 2	59		241
6	202	2, 8-10	36
6, 20	102	2, 10	32, 33
6, 24	102	2, 10-19	31, 134
6, 26	102	2, 11	33, 213
8, 1-29	202	2, 11a	213
9, 3-15	133	2, 11-13	32, 213
9, 5	63		

2, 14	35, 213, 214	3, 11b-30	35, 45, 52, 83, 90,
2, 14-15	32		91, 212, 213, 214,
2, 16	31, 32, 106, 214		224, 227, 232
2, 17	32	3, 12	45, 92, 156, 213,
2, 18	31, 34		214
2, 18a	32, 214	3, 12a	35, 36, 92, 102,
2, 18b	32, 214		213, 215, 235
2, 19	33, 37	3, 12b	35, 36, 92, 102
2, 19a	32, 33, 213	3, 12b-14	102
2, 20	35	3, 12c	92, 102
2, 22-3, 6	156	3, 12-15	85, 86, 87
2, 28	214	3, 12-15a	88
3-5	38	3, 12-18a	84
3	40, 65, 129, 201,	3, 12-30	36, 87, 89
	213, 216, 217, 222,	3, 12-31	133
	223, 224, 227, 233,	3, 13	45, 92, 97
	236, 239, 243	3, 13d	102
3, 5-6	157	3, 13d-14	98
3, 6	33	3, 14	45, 59, 92, 95, 97,
3, 6-7	102		103
3, 7	32, 156	3, 14-15a	59
3, 7-11	90	3, 15	32, 46, 54, 55, 73,
3, 7-11a	83, 241		103, 214, 215
3, 7-16, 31	29, 30	3, 15-26	219
3, 8	35, 103	3, 15a	35, 92, 97, 104,
3, 9	73, 92, 106		214, 215, 235
3, 9b	90	3, 15a-b α	91, 92
3, 10	90, 106, 127, 202	3, 15a-c	104
3, 10b	90	3, 15b	35, 60, 88, 105,
3, 11	37		106, 133, 134
3, 11a	34, 96	3, 15b β -c	52, 91, 93
3, 11b	33, 35, 36, 45, 102,	3, 15b-20	88
	213, 215, 235	3, 15b-22	134
3, 11b-12a	102	3, 15b-26	87, 88
3, 11b-14	91, 96	3, 15b-28	88

3, 15c	59, 60	3, 20	46, 95, 116, 117, 118
3, 15d	57, 107, 110, 112		
3, 15d-18	91, 94	3, 20-22	116, 134, 136
3, 15d-22	127	3, 20-25	97
3, 16	46, 56, 85, 87, 88, 94, 97, 108, 109, 120, 135, 216	3, 20-30	193
3, 16a	59, 68, 110, 116	3, 20a	67, 69, 97, 98, 100, 101, 118, 230
3, 16-18	134	3, 20a-b	94, 100
3, 16-19e	86, 87	3, 20b-c	97
3, 17	46, 58, 88, 103, 110, 139	3, 20c	230
3, 17a	57, 88, 98, 100	3, 20d	94, 114, 117, 132, 136
3, 17b	58, 88, 94, 97, 116	3, 20e	98
3, 17-18	85, 87, 107, 112	3, 21	46, 118, 119, 126, 139, 215, 216
3, 18	46, 84, 88, 94, 97, 112, 139	3, 21-22	100, 216, 220
3, 18a-b	137	3, 21-26	88
3, 18b	60, 94	3, 21a	67, 69
3, 18-26	97	3, 21a-c	230
3, 18b-26	84	3, 21c	98, 118
3, 18-19	111	3, 21c-22a-c	100
3, 19	46, 60, 61, 65, 69, 94, 95, 97, 98, 100, 113, 115, 130	3, 22	47, 125, 232
3, 19-23	85, 87, 91, 94, 230	3, 22-23	66
3, 19a	61, 100, 230	3, 22a	101, 118
3, 19a-b	98, 100, 134, 135	3, 22b	67, 69, 101
3, 19b	69, 101	3, 22d	66, 68, 69
3, 19c-f	134, 135	3, 23	47, 122, 125
3, 19d	114, 117, 132, 135	3, 23-25	121
3, 19e	63	3, 23-26	97, 121
3, 19f	64, 65, 115	3, 23a	66, 68, 69, 98, 100, 101, 122, 230
3, 19f-25	86, 87	3, 23b	98
		3, 23b-c	100
		3, 24	47, 69, 121, 122, 123, 124, 216

3, 24-25	85, 87, 91, 94, 137, 154, 217	3, 29-30	88, 127
3, 24-26	87	3, 29-30a	91, 93, 195
3, 24a	69, 101	3, 29a	98
3, 25	47, 68, 138	3, 29b	127
3, 25a	121, 124	3, 30	34, 36, 37, 48, 85, 86, 88, 156, 215, 235
3, 25c	121, 124	3, 30a	96, 97, 128
3, 26	47, 85, 91, 94, 95, 97, 100, 103, 121, 122, 125, 130, 218	3, 30b	35, 87, 91, 93, 97, 214, 215
3, 26-29	87	3, 31	36, 38, 39, 48, 156
3, 26-30a	86	4	25, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 71, 89, 143, 147, 149, 150, 153, 155, 157, 160, 167, 168, 176, 179, 181, 198, 212, 213, 216, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 231, 232, 233, 236, 239, 243
3, 26a	67, 69, 71, 121, 122, 128	4-5	90, 146, 147, 175
3, 26b-c	98, 122	4, 1	36, 38, 40, 42, 48, 146, 156
3, 26c	100	4, 1-3	144, 149, 156
3, 27	47, 84, 93, 99, 107, 126	4, 1-5	144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151
3, 27-28	88, 91, 92, 126	4, 1-7	147
3, 27-29	85, 87, 219, 220	4, 1a	35, 156, 213, 215, 235
3, 27-30	84	4, 1b	33, 35, 37, 150, 213, 215, 235
3, 27a	97		
3, 27b	98		
3, 27c	77, 98		
3, 28	48, 60, 107, 126, 127, 131, 133, 215, 218		
3, 28-29	98		
3, 28f-29	127		
3, 28a-c	93, 126		
3, 28d	98		
3, 28e	98, 126		
3, 28d-f	93, 98, 127		
3, 28e-f	99		
3, 29	48, 88, 128		

4, 2	48, 146, 157, 169, 171, 194, 214, 215	4, 8-9	147
4, 2-3	199	4, 9	49, 153, 154, 160, 168, 169, 173, 174, 180, 184, 186, 189, 192, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 215, 222, 223, 224
4, 2-5	147	4, 9-10a	147
4, 2a	35, 195, 196	4, 9-11	148, 149
4, 2b	134, 165	4, 9a	147
4, 3	32, 48, 92, 158, 175, 194, 214, 215, 235	4, 9a-d	152
4, 3a	35, 146	4, 9d	198
4, 4	48, 159	4, 9e-g	150, 152
4, 4-5	144, 145, 159, 167	4, 10	49, 128, 152, 169, 216
4, 4-7	160	4, 10-13	145, 150, 152
4, 4-22	149	4, 10-16	146
4, 4a	71, 146, 198	4, 10b	147
4, 4b-5	146	4, 11	50, 144, 145, 146, 147, 150, 152, 170, 179, 180, 186, 189, 196
4, 5	49, 151	4, 11-13	148
4, 5b	162	4, 12	50, 72, 119
4, 6	49, 73, 128, 151, 152	4, 12-13	152, 171
4, 6-7	173, 194	4, 12-15	148, 149
4, 6-8	148, 149	4, 12-15a	147
4, 6-9	145, 146, 163	4, 12-16	144, 145
4, 6-9d	150, 151	4, 13	50, 152, 160, 171, 173, 175, 189
4, 6-10	144, 145, 146, 148	4, 13-17	146
4, 6-13	144, 150, 151	4, 14	50, 128, 153, 154, 160, 169, 173, 174, 184, 186, 190, 194,
4, 6a-b	151		
4, 6c-7	151, 164		
4, 7	49, 153, 160, 169, 171, 173, 175, 177, 189, 194, 199, 201, 215, 222		
4, 7b	194		
4, 8	49, 147, 152, 165, 177, 193, 201		

	198, 199, 201, 215, 218, 219, 222, 223	4, 17b 4, 18	146, 179 51, 181, 182, 189, 190
4, 14-15a	150, 152		
4, 14-16	145, 148, 219, 220	4, 18-20	147, 150, 154
4, 14-17	144	4, 18-21	144
4, 14a	147	4, 18-22	146, 230
4, 14a-e	152, 172	4, 18a	230
4, 14f	152, 168, 172	4, 18b	230
4, 14f-16	174	4, 18c	181
4, 15	50, 175, 189, 199, 216, 222	4, 18d	200
		4, 18e-20	183
4, 15-16	168, 199, 216	4, 18f	75, 76, 230
4, 15a	73, 147, 152, 153, 177, 196, 217	4, 19	51, 76, 182
		4, 19a	230
4, 15b	147, 179	4, 19d	230
4, 15b-c	150, 153, 178	4, 19e	230
4, 15b-16	147	4, 20	51, 76, 181, 200
4, 15b-c-22	153	4, 21	51, 126, 147, 150, 154, 184, 185, 191, 215, 216, 220, 231
4, 15c	183		
4, 16	50, 147, 150, 152, 153, 154, 175, 177, 201, 219	4, 21-22	147, 232
4, 16-21	148, 149	4, 22	52, 144, 145, 148, 149, 150, 154, 182, 185, 189, 191, 194, 201, 217, 223, 224
4, 16a	153, 178		
4, 17	51, 150, 153, 178, 179, 180, 183, 185, 187, 189, 194, 199, 216	4, 22b	230
		4, 22d-e	201
		4, 22f-g	154, 201
4, 17-18	199	4, 23	42, 52, 154, 175, 194, 195, 196
4, 17-18d	178		
4, 17-21	144, 145, 148, 198	4, 23-24	37, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 194
4, 17-22	145, 146, 147, 153, 178, 219		
4, 17-24	133	4, 24	37, 52, 194, 195, 196, 215
4, 17a	147, 183, 186		

5	25, 37, 39, 40, 41, 42, 74, 148, 157, 160	6, 17 6, 18-19 6, 28	166 57 166
5, 1	147	6, 32	73
5, 1-31a	37, 42	6, 34	106
5, 2-22	147	6, 37	166
5, 4	73	6, 39	166
5, 6	38, 40	7, 2	164
5, 7	40	7, 22	176
5, 7-8	41	8, 20-21	203
5, 20	74	8, 21	193
5, 21	74	8, 24-27	40
5, 23-30	147	8, 27	157
5, 24	72	8, 28b	34
5, 27	185	8, 29-32	40
5, 28	175	8, 32	34
5, 29-30	41	8, 33	33
5, 31	34, 235	10, 2	34
5, 31a	147	10, 3b-5	34
5, 31b	35, 37, 42, 45, 52, 71, 143, 144, 147, 148, 150, 154, 155, 194, 212, 213, 214, 215, 227	10, 5 10, 6-12, 7 10, 7 10, 10 10, 11-12	34 90 35 32, 33, 92 39
6	166	10, 12	39
6-8	90	10, 13	33
6-8[9]	90	10, 16	104
6, 6	32, 92	11, 1	73, 203
6, 8	166	11, 2-3	106
6, 9-11	166	11, 5-6	164
6, 11	73	11, 12-28	193
6, 13	193	11, 29	106
6, 14	106, 164	11, 34-40	40
6, 14-23	197	11-12	90
6, 15	106, 193	12, 1-4	127

12, 1-6	40	7, 2	31
12, 5-6	127	7, 5-13	31
12, 7	34	7, 8	31
12, 9c-10	34	7, 10	73, 176
12, 10	34	7, 14-17	31
12, 11b-12	34	7, 15	34
12, 12	34	9, 26	61
12, 13	72	10, 27	57
12, 14b-15	34	12, 11	166
12, 15	34	17, 13-15	106
13-16	31, 90	19, 11-17	133
13, 1	158	27, 3	72
13, 1-23	197	28, 3	34
13, 5	106		
13, 19	57, 58	<i>2 Samuel</i>	
13, 23	57	2, 23	119
13, 24	106	3, 22-27	200, 243
13, 25	106	3, 27	119, 129
14, 19	106	4, 6	119
15, 14	106	8, 2	57, 58, 59
16, 23-30	193	8, 6	57, 58, 59
16, 31	34	11, 3	73
20	175, 243	15, 1	56
20, 16	53, 54, 55, 56	18, 24	124
20, 21	56	20, 7-12	200, 243
20, 25	56	20, 8-10	129
		20, 10	119
		22, 15	176
<i>Rut</i>			
1, 22	72		
2, 8	164	<i>1 Rois</i>	
4, 1	182	1, 1	76
		1, 5	56
<i>1 Samuel</i>		2, 5	129
1, 24	57	5, 1	58
4, 18	31	6, 4	56

6, 23	56	69, 16	55
8, 64	58	72, 10	58
14, 22	56	73, 4	58
18, 29	58	83, 10-11	157
18, 36	58	122, 5	162
		132, 11	119
<i>2 Rois</i>		144, 6	176
3, 11-20	166	149	120
3, 20	58	149, 6	120
17, 3-4	58, 59		
22, 14	72, 161	<i>Proverbes</i>	
		5, 4	120
<i>1 Chroniques</i>		7, 6-23	181
12, 2	53	7, 8	181
		9, 4	181
<i>2 Chroniques</i>		9, 13	181
7, 7	58	9, 15	181
15, 6	176		
17, 5	57	<i>Cantique des Cantiques</i>	
22, 11	73	5, 5	119
32, 23	57		
		<i>Siracide</i>	
<i>Néhémie</i>		21, 3	119, 120
8, 11	64, 65		
13, 5	58	<i>Isaïe</i>	
13, 9	58	21, 9	63
		66, 20	58
<i>Judith</i>			
16, 5	169	<i>Ézéchiel</i>	
		42, 13-46, 20	57
<i>Job</i>		44, 29	58
19, 17	119	45, 17	58
		46, 11	58
<i>Psaumes</i>		46, 15	58
18, 15	176	46, 20	58

<i>Daniel</i>			<i>Habacuc</i>	
1, 15	58		2, 20	64, 65
<i>Osée</i>			<i>Sophonie</i>	
10, 6	58		1, 7	64, 65
11, 2	63		<i>Zacharie</i>	
<i>Amos</i>			2, 17	64, 65
6, 10	64, 65		<i>Malachie</i>	
8, 3	65		1, 13	58
<i>Michée</i>			2, 13	58
6, 7	119			

II. NOUVEAU TESTAMENT

<i>Luc</i>		
2, 36	161	
<i>Épître aux Hébreux</i>		
4, 12	120	
11, 32	166, 175	
<i>Apocalypse</i>		
1, 16	120	
2, 12	120	
2, 16	120	

INDEX DES AUTEURS MODERNES

Abadie, Ph.	32, 38, 53, 58, 59, 60, 67, 70, 72, 109, 128, 176, 187	188, 191, 196, 221
Ackerman, S.	41, 72, 166, 179, 196	Andersson, G. 26, 27, 53, 68, 84, 109, 148, 150, 177, 215, 221, 231
Aitken, J.K.	111, 126, 127	Antoine, F. 241
Alonso Schökel, L.	25, 28, 32, 37, 54, 103, 144, 173, 181, 216	Assis, E. 26, 108, 162, 168, 183, 186, 196, 218, 219, 221, 222
Alster, B.	28, 140	Auld, A.G. 36, 53, 70, 97, 162
Alter, R.	27, 29, 32, 41, 53, 58, 59, 60, 62, 64, 67, 84, 109, 119, 181, 184, 215	Aune, D.E. 120
Álvarez Barredo, M.	54, 55, 56, 58, 134	Ausloos, H. 73
Amit, Y.	25, 27, 28, 30, 32, 36, 37, 38, 53, 59, 62, 67, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 103, 104, 106, 108, 109, 111, 115, 117, 118, 123, 125, 127, 130, 145, 148, 153, 176, 177, 181,	Auzou, G. 118
		Avishur, Y. 72
		Bacon, S. 162
		Bailly, A. 128
		Baker, D.W. 26
		Bal, M. 161, 165, 181, 195
		Baldwin, T.W. 86
		Bar-Efrat, S. 86, 114, 124, 129, 181, 200, 201
		Barré, M.L. 66, 67, 68, 69
		Barthélemy, D. 63, 64, 65
		Batto, B.F. 41
		Bauks, M. 86

Baumgartner, W.	30	Butler, T.C.	27, 37, 57, 58,
Becking, B.	72, 193		60, 61, 62, 64,
Begg, C.	109		71, 106, 109,
Benjamin, D.C.	75, 187		148, 149, 150,
Berlin, A.	38		153, 158, 161,
Berman, J.	109, 110, 134		165, 166, 176,
Bertholet, A.	30		179, 188, 194,
Blenkinsopp, J.	176		196
Block, D.I.	26, 32, 70, 129,	Cathcart, K.J.	64
	162, 168, 196,	Cazeaux, J.	38, 74, 162
	215, 218	Chalcraft, D.J.	54, 130
Boling, R.G.	26, 36, 61, 62,	Childs, B.S.	43
	64, 66, 70, 71,	Chisholm Jr., R.B.	26, 76, 106,
	103, 162, 176,		107, 111, 126,
	192, 196		129, 130, 132,
Bos, J.W.H.	165, 185, 188,		182, 215, 217,
	190		218, 219, 221,
			243
Bourquin, Y.	89, 90	Christianson, E.S.	114, 129
Bowman, R.G.	36	Clines, D.J.A.	54, 161
Boyarin, D.	114	Collins, A.Y.	188
Brenner, A.	114, 160, 161,	Craven, T.	76
	169, 172, 176,	Cross, F.M.	179
	187	Culley, R.C.	133, 196
Brettler, M.Z.	26, 38, 53, 67,	Day, P.L.	166
	70, 71, 95, 104,	Delitzsch, F.	58, 62, 67, 130,
	119, 157		187
Brown, C.A.	26, 60, 65, 71,	Dell, K.J.	127
	113, 160, 162,	De Moor, J.C.	160
	168, 170, 181,	Dexinger, F.	53
	192, 215, 217	Dijkstra, M.	72, 193
Brown, R.E.	26	Douglass, J.D.	182
Burney, C.F.	53, 55, 57, 63,	Dürr, L.	67
	64, 75, 103,	Ehrlich, A.B.	63, 72, 73
	109, 185	Eissfeldt, O.	30

Emerton, J.A.	25, 32	Habel, N.	166
Exum, J.C.	53, 58, 84, 107, 161, 165, 184, 188	Hackett, J.A.	166, 196
Fabry, H.J.	57	Hallo, W.W.	41
Fensham, F.C.	188	Halpern, B.	27, 28, 32, 41, 53, 66, 67, 70, 179, 192, 220
Fernández Marcos, N.	53, 58, 64, 68, 71, 76	Handy, L.-K.	54, 117, 130
Fewell, D.N.	161, 166, 188	Harlé, P.	55, 60, 64, 65, 67, 69, 71, 72, 75, 118, 156
Fishbane, M.	38	Harrington, D.J.	55, 58, 64, 75
Fitzmyer, J.	26	Harris, J.G.	26
Fokkelman, J.P.	32, 86, 169, 171, 184, 196	Hartman, T.A.G.	109
Follis, E.R.	176	Hauser, A.J.	176
Fowl, S.E.	54	Hepner, G.	215
Freedman, D.N.	176, 188	Hertzberg, H.W.	30
Frolov, S.	32	Hess, R.S.	54, 58, 60, 63, 64, 67, 70
Frymer-Kensky, T.	76, 193, 229	Hoffmeier, J.K.	26
Fuchs, E.	188	Humbert, P.	64, 65
Galil, G.	59	Hurvitz, A.	188
Galling, K.	63	Jobling, D.	107
Garbini, G.	41	Join-Lambert, A.	241
Garstang, J.	187	Jouion, P.	37
Geller, M.	59	Jugel, E.	53
Gillmayr-Bucher, S.	32	Jull, T.A.	117
Gläser, O.	67	Kaufmann, Y.	63
Gordon, R.P.	64	Kay, J.F.	182
Gray, J.	38, 63, 67, 75, 161, 185	Keck, L.E.	215
Greenspahn, F.E.	32	Keil, C.F.	58, 62, 130, 187
Grether, O.	30	Kermode, F.	32
Guest, P.D.	215	Khan, G.	111
Gunn, D.M.	32, 161, 166, 182, 188	Klein, L.R.	53, 67, 75, 113, 117, 126, 130,
Gunn, J.D.G.	215		

	133, 159, 161, 168, 172, 181, 187	Mayer, D.	53, 58, 63, 64, 67, 70
Kornfeld, W.	54	Mayes, A.D.H.	32, 42
Kraeling, E.G.H.	62, 70	Mays, J.L.	53
Kraemer, R.S.	76	Mazar, B.	179
Lagrange, M.-J.	26, 66, 67, 70	McCann, C.J.	53, 58, 62, 67, 140, 141, 181
Larivaille, P.	89	McKenzie, D.A.	30
Latouche, S.	131	McKenzie, J.L.	38, 57, 130, 187
Laurent, P.-J.	131	McKenzie, S.L.	32, 41, 182
Lavoie, J.-J.	212	Meyer, R.	55, 65
Lindars, B.	26, 28, 38, 54, 58, 61, 64, 66, 73, 104, 109, 146, 160, 161, 162, 164, 165, 174, 176, 179, 181, 184, 217, 221	Meyers, C.L.	76
Lipton, D.	111	Millard, A.R.	26, 59
Lowery, K.E.	71, 188	Miller, G.P.	103, 114
Malamat, A.	57, 73	Mobley, G.	27, 36, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 73, 84, 98, 131
Marais, J.	27, 53, 72, 104, 130, 195	Moore, G.F.	26, 41, 53, 57, 61, 63, 64, 67, 69, 70, 71, 103, 109, 130, 160, 161, 166, 169, 185, 189
Margalit, B.	188	Moore, M.S.	26
Marguerat, D.	89, 90, 114	Moran, W.J.	32, 39
Martin, J.D.	53, 63	Murphy, R.	26
Martin, L.R.	32	Murray, D.F.	25, 144, 145, 146, 147, 171, 178, 189, 191
Mastin, B.A.	127	Müller, H.-P.	74
Matthews, V.H.	27, 53, 57, 58, 67, 71, 75, 109, 118, 128, 130, 161, 166, 183, 187	Neef, H.-D.	53, 103
		Niditch, S.	26, 36, 53, 54, 66, 70, 72, 129,

	162, 165, 166, 215	Sasson, J.M.	59, 60, 63, 66, 107, 161, 195
Nihan, C.	86	Schneider, T.J.	26, 36, 39, 53, 60, 63, 64, 67, 72, 103, 129, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 187, 193
Noble, P.	127, 188	Schwartz, R.M.	195
Nodet, É	38	Servais, O.	131
Noth, M.	30	Sharp, C.J.	182
O'Connell, R.H.	26, 36, 41, 42, 57, 60, 61, 62, 64, 65, 68, 84, 87, 88, 89, 100, 127, 130, 138, 146, 147, 171, 176, 198, 218, 223, 224, 225	Simpson, C.A.	103
		Singleton, M.	131
O'Conner, M.P.	26, 215, 216	Ska, J.-L.	43, 114, 241
Ogden, G.S.	103, 110, 138, 139	Smelik, W.F.	55, 62, 64, 75
		Soggin, J.A.	26, 38, 54, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 75, 103, 161, 166, 187, 188, 192, 196
Olson, D.T.	215, 221	Sonnet, J.-P.	86, 137, 139
Pasquier, A.	114	Spronk, K.	160, 162
Polak, F.	86	Stade, B.	30
Porter, S.E.	54	Sternberg, M.	27, 32, 53, 58, 63, 67, 70, 71, 84, 103, 112, 118, 119, 120, 124, 139, 140, 145, 146, 150, 151, 163, 169, 170, 171, 174, 185, 186, 192, 202
Rakel, C.	169		
Ramond, S.	241		
Rasmussen, R.C.	161		
Reis, P.T.	75, 76, 182, 183, 188		
Richter, W.	25, 30		
Ringgren, H.	128		
Rogerson, J.W.	215		
Roqueplo, P.	55, 60, 64, 65, 67, 69, 71, 72, 75, 118, 156		
Rösel, H.N.	53, 62		
Sakenfeld, K.D.	53, 182		
Saldarini, A.J.	55, 58, 64, 75		

Stone, L.G.	58, 103, 111, 118, 119	Wénin, A.	32, 43, 59, 104, 110, 111, 114,
Streete, G.C.	182, 187		121, 123, 130,
Täubler, E.	93, 118		131, 133, 134,
Trible, P.	119		137, 200, 241,
Trompf, G.W.	32		243
Van der Kooij, A.	193	Wilcock, M.	166
Van Dijk-Hemmes, F.	181	Wilkinson, E.	75, 76
Van Selms, A.	30, 39	Williams, J.G.	176
Van Wolde, E.	72, 147, 148, 161, 163, 164, 166, 174, 194	Wolf, H.W.	119
		Wong, G.T.K.	26, 129, 130, 162, 195, 243
Weber, M.	30	Wright, D.P.	188
Webb, B.G.	26, 39, 54, 63, 130, 136, 176, 187, 195, 196, 199, 215, 217, 219, 223, 225	Yee, G.A.	36, 164, 165, 166, 172, 181, 188, 195
Weimar, P.	176	Younger Jr., K.L.	41, 157, 179, 196
Weinfeld, M.	57	Zakovitch, Y.	181
Wenham, G.H.	32, 53, 130, 166	Zanella, F.	58

