

BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM

CCXXXVII

L'INTRIGUE DANS LE RÉCIT BIBLIQUE

QUATRIÈME COLLOQUE INTERNATIONAL DU RRENAB,
UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, 29 MAI–1^{er} JUIN 2008

ÉDITÉ PAR

ANNE PASQUIER
DANIEL MARGUERAT
ANDRÉ WÉNIN

UITGEVERIJ PEETERS
LEUVEN – PARIS – WALPOLE, MA
2010

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	VII
ABSTRACTS	XIX
ABRÉVIATIONS	XXIX

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDES SUR L'INTRIGUE

Johanne VILLENEUVE (Université du Québec à Montréal, Canada) Le sens de l'intrigue et l'autorité du témoin	3
Yvan BOURQUIN (Université de Lausanne, Suisse) La troisième dimension de l'intrigue chez Marc	25
Daniel MARGUERAT (Université de Lausanne, Suisse) Intrigue et tension narrative en Marc 14 et Luc 22: Une approche post-classique du schéma quinaire	37
Louis PANIER (Université Lumière Lyon II – Université Catho- lique de Lyon, France)	
Jean-Yves THÉRIAULT (Université du Québec à Rimouski, Canada)	
Anne FORTIN (Université Laval, Québec, Canada) L'intrigue, une question sémiotique?	65
Guy JOBIN (Université Laval, Québec, Canada) Quand narrer, c'est (re)construire: Intrigue et récit en temps de vulnérabilité	87

DEUXIÈME PARTIE

RÉCIT ET INTRIGUE – ÉTUDES EN DIALOGUE

1. LE PROPHÈTE MIS EN RÉCIT (E. Di Pede)	111
André WÉNIN (Université catholique de Louvain [Louvain-la- Neuve], Belgique) Connaître le dessein de Dieu: Enquête narrative sur la position privilegiée du prophète en 1 S – 1 R	115

Elena DI PEDE (Université Paul Verlaine, Metz, France)	
Le prophète mis en scène: Les récits de vocation comme scène type	127
Corina COMBET-GALLAND (Institut protestant de théologie, Paris, France)	
De Jésus prophète au souffle prophétique de l'évangile: L'impact d'une figure	141
2. RUSE ET IRONIE DANS LES RÉCITS BIBLIQUES (D. Luciani)	157
André WÉNIN (Université catholique de Louvain [Louvain-la- Neuve], Belgique)	
Le jeu de l'ironie dramatique dans les récits de ruses et de tromperies	159
Anne-Laure ZWILLING (CNRS – Université de Strasbourg, France)	
Le narrateur «intrigue» son lecteur: Dire ou taire les modalités de la ruse. Comparaison des récits de Gn 27 et 29	171
Didier LUCIANI (Université catholique de Louvain [Louvain-la- Neuve], Belgique)	
Jg 13–16: Le narrateur «joue-t-il dans les cheveux» du lecteur, comme Dalila dans les cheveux de Samson?	181
3. CAUSALITÉS HUMAINES ET CAUSALITÉS DIVINES DANS L'UN ET L'AUTRE TESTAMENT (M. Berder – S. Ramond)	199
Sophie RAMOND (Institut catholique de Paris, France)	
Causalités humaines et causalités divines dans l'anamnèse hymnique du livre de la Sagesse de Salomon (chapitres 11–19)	201
Michel BERDER (Institut catholique de Paris, France)	
Causalités humaines et causalités divines dans Luc-Actes	215
4. SUSPENSE, CURIOSITÉ, SURPRISE ET MISE EN INTRIGUE (N. Bonneau)	229
Normand BONNEAU (Université Saint-Paul, Ottawa, Canada)	
Mise en intrigue et suspense dans Mc 5,1-20	231
Yvan MATHIEU (Université Saint-Paul, Ottawa, Canada)	
Suspense, curiosité et surprise dans le récit de l'annonce à Marie (Lc 1,26-38)	245
Andrea SPATAFORA (Université Saint-Paul, Ottawa, Canada)	
Suspense et surprise en Jean 9	257

5. APPROCHES RHÉTORIQUE ET NARRATIVE DE L'ÉVANGILE SELON JEAN (A. Pasquier)	263
Michel ROBERGE (Université Laval, Québec, Canada) Composition et argumentation en Jean 6,35-58	265
Anne PASQUIER (Université Laval, Québec, Canada) Le premier jour de l'aube jusqu'au soir: Analyse de la mise en intrigue de Jean 20,1-23	303
6. LA NARRATIVITÉ ET LES LETTRES DE PAUL: LE CAS DE RM 5-8 (A. Gignac)	321
Alain GIGNAC – Jean-Sébastien VIARD (Université de Montréal, Canada) Péché, Mort et Loi en Rm 5-8: Mises en intrigue et caractéri- sation	323
Régis BURNET (Université de Paris VIII, France) Les personnages divins en Rm 5-8	341
Jean DOUTRE (Université de Montréal, Canada) Le sujet, réseau de relations, en Rm 6	353

TROISIÈME PARTIE

ÉTUDES NARRATIVES OFFERTES

Mike VAN TREEK NILSSON (Université catholique de Louvain [Louvain-la-Neuve], Belgique – Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chili) Métaphore conceptuelle et engagement cognitif du lecteur ...	371
Béatrice OIRY (Université catholique de Louvain [Louvain-la- Neuve], Belgique – Université Catholique de l'Ouest, Angers, France) Raconter le simultané: Entre contraintes narratives et mani- pulations stratégiques. L'exemple de 1 S 27-2 S 1	381
Robert HURLEY (Université Laval, Québec, Canada) Empire et royaume mis en intrigue en Ac 4,32-5,11	397
Simon BUTTICAZ (Université de Lausanne, Suisse) L'analyse narrative permet-elle de réanimer le récit? L'ecclé- siologie des Actes des apôtres comme construction dynamique et ambivalente	421

Patrick FABIEN (Université de Lausanne, Suisse – Séminaire inter- îles, Beau-Bassin, Île Maurice)	
Qu'est-ce qu'interpréter (Actes 8,26-35)?	439
INDEX ONOMASTIQUE	453
INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES	461

CONNAÎTRE LE DESSEIN DE DIEU

ENQUÊTE NARRATIVE SUR LA POSITION PRIVILÉGIÉE DU PROPHÈTE EN 1 S – 1 R

INTRODUCTION

Dans le long récit des Prophètes antérieurs (Jos–2 R), interviennent un certain nombre de figures prophétiques. Appelés «prophète» (נביא), «voyant» (ראה) ou «homme de Dieu» (איש [ה]אלהים), ils appartiennent à une catégorie particulière de personnages en raison de leur proximité avec Dieu, dont ils sont les porte-parole ou les médiateurs. Cette position spéciale leur donne souvent accès à un savoir supérieur à celui des autres personnages, savoir qui participe de celui de Dieu. Cette caractéristique leur assure une position de supériorité vis-à-vis de ceux-ci et cela, malgré la fragilité que peuvent connaître ces prophètes face aux souverains ou au peuple. Grâce à cette position, ils sont à même d'infléchir les événements de manière déterminante dans un sens voulu par Dieu, mais aussi en fonction de leur situation ou de leur intérêt propres.

Dans cette étude, je voudrais explorer quelques pages des récits impliquant les figures de Samuel, Nathan et Élie pour regarder de près cette particularité du personnage prophétique et différentes façons de la mettre en récit.

SAMUEL ET L'ONCTION-ÉLECTION DE SAÛL (1 S 9–10)

Au chapitre 9 du premier livre de Samuel, une nouvelle histoire commence lorsque le narrateur introduit le personnage de Saül: «Il y avait un homme de Benjamin...» (vv. 1-2). L'épisode est pourtant la suite du chapitre 8 où est relatée la demande d'un roi par Israël au vieux Samuel, demande explicitement liée à une volonté d'autonomie vis-à-vis de l'alliance dont le prophète est le représentant reconnu depuis le chapitre 7. Face à cette requête, le prophète et juge qu'est Samuel (3,20-21; 7,15-17) réagit mal: il perçoit dans la démarche du peuple la volonté de le priver, lui et ses fils, du leadership sur le peuple (v. 6)¹. Ainsi, bien

1. Voir par ex. L. ESLINGER, *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1 Samuel 1–12* (Bible and Literature Series, 10), Decatur GA, 1985, p. 260, ou J. VETTE, *Samuel*

qu'Adonaï lui donne par deux fois des instructions précises pour qu'il fasse régner un roi, dont le pouvoir sera régi par le droit (vv. 7-9², voir aussi v. 22b), Samuel n'obtempère pas. Au contraire: il cherche plutôt à écœurer Israël en agitant devant lui l'épouvantail d'un pouvoir tyrannique, et, après l'échec de cette tentative, il renvoie à ses tentes un peuple bien décidé à se doter lui-même d'une structure monarchique (vv. 19b-20). Avant d'aller plus loin, il faut souligner que seul Samuel est informé de la volonté divine de donner un roi au peuple; de son côté, celui-ci l'ignore.

C'est à ce point du récit que commence l'histoire de Saül (en 9,1), un personnage dont le lecteur découvrira un peu plus loin, en 9,16, que son entrée dans le récit résulte d'un choix d'Adonaï. Il comprendra alors que celui-ci a changé sa manière de faire vis-à-vis du prophète récalcitrant. Mais avant de recevoir ces informations, le lecteur est dérouté devant cette nouvelle histoire qui débute. Le narrateur y raconte comment, envoyé par son père à la recherche d'ânesses égarées, Saül ne trouve rien, bien qu'il ait parcouru du chemin. Sous la pression de son serviteur, il se décide à aller trouver un voyant, un prophète. Cet «homme de Dieu» est anonyme, mais plusieurs traits donnent à penser peu à peu au lecteur qu'il s'agit de Samuel. Par des filles que Saül interpelle, on apprend en plus qu'une cérémonie présidée par le voyant se prépare, avec sacrifice suivi d'un repas rituel sur invitation (9,1-13). Mais ce n'est qu'au moment où la rencontre va se produire que le lecteur est informé que cet homme de Dieu est bien Samuel, alors que Saül ne sait même pas encore que le voyant en personne sort de la ville à sa rencontre (v. 14).

À ce moment, le narrateur arrête son récit et ramène le lecteur en arrière. «Or Adonaï avait *informé personnellement*³ Samuel un jour avant que Saül arrive en disant: 'À ce temps-ci, demain, je t'enverrai un homme de la terre de Benjamin et tu le oindras comme prince sur mon peuple Israël et il sauvera mon peuple de la main des philistins, car j'ai vu l'humiliation de mon peuple car son cri est venu vers moi'». (vv. 15-16) Ensuite, au moment où Samuel voit le jeune benjaminite, Adonaï ajoute à son adresse: «Voici l'homme dont je t'ai dit: 'celui-ci réfrénera mon peuple'» (v. 17). Adonaï commence donc avec un ordre précis à Samuel:

und Saul: Ein Beitrag zur narrativen Poetik des Samuelbuches (Beiträge zum Verstehen der Bibel, 13), Münster, 2005, pp. 113-114.

2. Voir VETTE, *Samuel und Saul* (n. 1), p. 118; A. WÉNIN, *Le prophète face à la demande d'un roi* (I S 8), in *Cahiers Évangile* 127 (2004) 23-36, pp. 31-32.

3. C'est sans doute le sens de l'expression גלה את־אזן, «dévoiler l'oreille de». Voir par ex. HALOT, *ad voces*. Il est possible qu'elle connote aussi l'idée de secret: P.K. MCCARTER, *I Samuel* (AB, 8), Garden City NY, 1980, p. 178, ou R.P. GORDON, *1 and 2 Samuel: A Commentary*, Exeter, 1986, p. 114.

oindre Saül. Un tel ordre risque cependant d'effaroucher le prophète qui a refusé de donner un roi à Israël et de le rendre ainsi autonome vis-à-vis de l'alliance, d'en faire une nation comme toutes les autres, comme l'a demandé le peuple. Mais ici, la formulation de l'ordre divin est de nature à rassurer Samuel. En effet, indirectement, par trois éléments, Adonaï précise quel roi il est prêt à donner. (1) L'onction est un rite religieux qui lie le oint à Adonaï par des liens de vassal à suzerain, liens auxquels préside le médiateur de l'alliance⁴. (2) Le titre donné par Dieu au souverain est **נָגִיד**, terme qui désigne un prince dont l'élévation à la royauté relève directement de Dieu, qui gardera dès lors le contrôle de la monarchie⁵. (3) En ce sens, Adonaï précise clairement que le peuple reste bien le sien (4 fois **עַמִּי**, «mon peuple»); par conséquent, Israël ne deviendra pas une nation comme une autre et la monarchie n'abolira pas l'alliance. Cela se confirme amplement dans la seconde parole: selon Adonaï, le roi «réfrènera» le peuple – le verbe **עָצַר** signifie empêcher, contraindre, retenir avec force. Qu'est-ce à dire, sinon que le souverain réfrènera les velléités autonomistes du peuple dans la mesure où ce roi qu'Israël a demandé restera lié intimement à Adonaï?

Fort de cette communication privée, Samuel s'est préparé à recevoir Saül. Le narrateur ne relate pas ces préparatifs, mais le lecteur le constate rapidement en découvrant la suite du récit. Très vite, en effet, le lecteur comprend que la cérémonie rituelle dont les filles ont parlé a été spécialement imaginée – au moins dans sa forme – en vue de l'arrivée de Saül. Dès qu'il voit le jeune homme, en effet, Samuel lui annonce en bref ce qui va se passer (v. 19: «vous mangerez avec moi aujourd'hui et je te renverrai demain au matin»). Ensuite, il l'emmène au haut lieu où, selon les filles, le sacrifice doit se tenir. Là, il le fait siéger à la place d'honneur à la tête des trente invités et demande qu'on lui serve le meilleur morceau qu'il a fait mettre de côté spécialement pour lui (9,22-25). Il le place ainsi dans la position d'un chef qu'on honore, au point que le lecteur s'attend à ce qu'il lui donne publiquement l'onction⁶.

4. Voir E. KUTSCH, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient* (BZAW, 87), Berlin, 1963, p. 57; R. DE VAUX, *Le roi d'Israël, vassal de Yahvé*, in Collectif, *Mélanges Eugène Tisserant*, Vatican, 1964, 129-133. Voir aussi A. CAQUOT – P. DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (CAT, 6), Genève, 1994, pp. 125-126 (aussi sur l'onction).

5. Dans les prophètes antérieurs, tel est le sens du terme **נָגִיד**. Voir A. WÉNIN, *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1-12): Une recherche littéraire sur le personnage* (EHS, XXIII/342), Frankfurt a.M., 1988, p. 178 (et pp. 360-361).

6. Il pourrait s'agir d'une scène type, celle de l'onction secrète d'un roi, que l'on trouve également en 1 S 16,1-16 (David), 2 S 15,1-12 (Absalom) et 1 R 1,5-11.18-19.24-25 (Adonias). Les éléments de la scène type sont les suivants: des gens sélectionnés sont invités (**קְרָאִים**) à un sacrifice (**זֶבַח**) suivi d'un repas; cette réunion est secrète, car elle

Cette attente est déçue, mais Samuel n'en continue pas moins à faire sentir au futur roi qu'il est quelqu'un d'important en l'invitant à passer la nuit chez lui et en s'entretenant avec lui en privé.

En même temps qu'il reçoit Saül avec tous les honneurs, Samuel s'emploie également à imposer son autorité à celui qu'il ne consacrerait que le lendemain matin en grand secret. Au moment où le jeune homme se présente devant lui, alors qu'Adonaï l'informe de son identité, Samuel le laisse s'approcher et formuler une demande: «Indique-moi, je te prie, où est la maison du voyant». Il répond alors tout de go: «C'est moi le voyant!» Puis, dans le même souffle, il décrit son programme jusqu'au lendemain, lui révèle que les ânesses – dont Saül n'a même pas parlé – sont retrouvées, puis lui promet dans une phrase énigmatique «tout ce que désire Israël» (vv. 18-20). Laisant à peine Saül dire son incompréhension étonnée, il l'emmène *manu militari* au lieu de la cérémonie où il va l'honorer. Le lendemain, au nom d'Adonaï, il lui donne l'onction comme «*nagîd* sur l'héritage» de Dieu (10,1). Puis il lui annonce des signes qui confirmeront cette onction et lui donne des ordres en vue du futur (vv. 2-8), faisant en sorte que Saül reste sous son contrôle et sous son autorité même après son départ. Une fois rentré dans son village après l'accomplissement des signes annoncés, Saül refusera de trahir le secret du prophète, ce qui démontre l'efficacité de la stratégie mise en place par Samuel vis-à-vis du jeune roi (10,14-16)⁷.

Après avoir oint de cette manière celui qu'Adonaï a choisi, Samuel reprend l'initiative par rapport au peuple. Alors qu'il l'a renvoyé à la fin du chapitre 8, il le convoque à Miçpa (10,17). Il souligne d'abord – conformément à ce qu'Adonaï lui a dit en 8,7-8 – que la demande de roi constitue de la part du peuple un rejet du Dieu sauveur. Il procède ensuite au tirage au sort pour désigner le monarque «devant Adonaï», indiquant ainsi que le roi sera donné par Dieu (vv. 18-19). Le sort tombe évidemment sur Saül, qui reste curieusement introuvable (vv. 20-21)! Les gens consultent alors Adonaï qui leur révèle où il se cache. On court le chercher et, quand il se lève au milieu du peuple qu'il domine de la tête et des épaules, Samuel présente «celui qu'Adonaï a choisi» (בַּחֵר בּוּ), à quoi le peuple répond en acclamant son roi (vv. 22-24).

Dans cette scène de la désignation publique du roi, Samuel ne révèle nulle part au peuple de quel roi il va s'agir ni quelle sera la nature de la

fleure la conspiration, puisqu'elle a pour but de consacrer un nouveau roi (verbes מָשַׁח ou מָלַךְ) à l'insu du souverain régnant. Les invités eux-mêmes ne sont au courant de rien, du moins au début. Voir mon analyse dans *Samuel et l'instauration de la monarchie* (n. 5), pp. 193-194 (et pp. 375-376).

7. Voir en un sens analogue l'analyse de VETTE, *Samuel und Saul* (n. 1), pp. 158-160 (voir aussi les auteurs cités en notes).

monarchie. Seule la façon dont les choses se déroulent – rôle de Samuel, tirage au sort et consultation de Dieu – suggère que la structure théocratique d'Israël restera intacte malgré le roi. Ce n'est qu'au terme de la procédure de désignation, après l'acclamation du roi par le peuple, que le prophète proclame le «droit (משפט) de la royauté» qu'il écrit et dépose «devant Adonaï» (v. 25a). Même si le contenu de ce document n'est pas précisé ici⁸, il est au moins clair que la monarchie sera régie par un droit relevant de l'alliance. Israël ne deviendra pas une nation comme les autres. La preuve en est que Samuel reste aux commandes tout au long de la manœuvre, allant jusqu'à renvoyer lui-même l'assemblée, y compris le roi (v. 25b).

Adonaï a-t-il ordonné à Samuel de procéder de cette façon? Rien dans le récit ne permet de le supposer. Mais le lecteur ne peut pas ne pas noter qu'il y a une grande cohérence entre le type de roi dont Adonaï parle à Samuel en 9,15-17 et la manière dont Samuel se comporte. Du côté du futur roi, d'une part, c'est l'accueil qu'il réserve à Saül: en tant que נגיד, roi désigné, il a droit aux honneurs et est introduit dans l'intimité de l'homme de Dieu; mais en tant que vassal d'Adonaï, il doit accepter l'autorité de celui qui, au sein du peuple, reste le représentant autorisé de Dieu. Du côté du peuple, d'autre part, c'est la façon dont Samuel procède lors de l'assemblée de Miçpa, dont il contrôle tout le processus: il amène Israël à acclamer un roi qui, sans que cela ait été précisé, empêchera que se concrétise sa requête d'autonomisation par rapport à l'alliance. En tout cela, le prophète fait preuve d'inventivité pour s'inscrire dans les instructions reçues d'Adonaï. Ce faisant, il met à profit l'avantage que lui assure l'intimité avec Dieu pour servir ses desseins.

On peut se demander cependant s'il n'y a pas quelque chose d'exagéré dans la supériorité presque écrasante que Samuel s'assure sur le futur roi et dans sa façon d'amener Israël à acclamer celui-ci, sans savoir qu'il ne correspond pas au monarque demandé. En cela, c'est sans doute plutôt le vieux leader qui, blessé d'avoir été contesté sans égard par le peuple (8,5), tente de conserver son pouvoir en utilisant pour ce faire l'espace que lui ouvrent les ordres succincts mais précis d'Adonaï.

Du côté des techniques narratives employées, on retiendra particulièrement la position supérieure que le narrateur confère au lecteur par rapport aux personnages. À certains égards, le lecteur en sait même davantage que Samuel. En effet, le narrateur lui montre Saül évoluer avec son serviteur au début du chapitre 9: il perçoit ainsi que ce grand gaillard

8. On en saura davantage au chapitre 12 où le discours de Samuel développe l'essentiel de ce משפט, aux vv. 13-15 et 21-25 (sur le mode de l'exhortation). Dans le macro-récit, voir déjà Dt 17,14-20.

(v. 2) est un homme un peu timoré, qui ne fait guère preuve d'initiative et est à la remorque des autres (vv. 5-10). Il est donc taillé à la fois pour plaire au peuple (par sa jeunesse et sa stature) *et* pour rester sous la dépendance d'Adonaï (c'est un homme faible, hésitant). Ensuite, avec un léger retard, le lecteur est mis dans la confiance de ce qu'Adonaï dit à Samuel. Il est dès lors en possession de certains éléments lui permettant de tenter d'élucider le jeu du prophète: il a de quoi repérer comment celui-ci met à profit son savoir privilégié pour orchestrer habilement les choses, de sorte que le dessein divin se concrétise plutôt que celui du peuple, mais aussi pour rester lui-même aux commandes du peuple en gardant l'initiative au moment même où la monarchie est instaurée. Le lecteur n'a cependant pas accès aux pensées du prophète; il doit donc observer sa façon d'imposer astucieusement son autorité et à Saül et au peuple pour tenter de percer à jour ses mobiles et ses intentions.

NATHAN FACE À DAVID (2 S 7; 12; 1 R 1,11-40)

La figure de Nathan offre trois cas de figure différents qu'il est utile de relever plus rapidement. Quand David le consulte parce qu'Adonaï est toujours sous la tente alors que lui-même habite désormais un palais, Nathan lui répond d'agir selon son désir, l'assurant que Dieu est avec lui. Mais la nuit, Adonaï ordonne au prophète de retourner chez le roi et de lui donner des instructions précises. Le narrateur fait donc entendre le discours divin à Nathan avant d'enregistrer sobrement la démarche de ce dernier auprès du roi: «Selon toutes ces paroles et selon toute cette vision, Nathan parla à David» (2 S 7,17). Ce que le narrateur souligne de cette façon, c'est que Nathan se comporte ici comme un simple porte-parole qui se limite à communiquer le message reçu sans exploiter en rien la position supérieure que la révélation divine lui confère.

Il n'en va pas de même en 2 S 12 suite à l'adultère avec Bethsabée et au meurtre d'Urie que David a apparemment réussi à dissimuler au mieux. Cette affaire déplaît à Adonaï, qui dépêche Nathan chez le roi (v. 1). Le prophète a dû recevoir des instructions, des paroles à communiquer au roi. Mais le narrateur n'en révèle rien, se bornant à dire qu'il entre chez le roi. La situation est l'inverse de celle de 2 S 7: le lecteur ne partage rien du savoir de Nathan, bien qu'il sache – au contraire de David – que sa démarche est motivée par le déplaisir divin suite à l'agir du roi. C'est donc en même temps que David que le lecteur entend les paroles que Dieu a confiées à Nathan: une fois le roi démasqué au moyen de ce qu'il est convenu d'appeler une parabole, le prophète délivre l'oracle

de condamnation qu'il ponctue par un double «ainsi a dit Adonaï», au début de l'accusation (v. 7b) puis de la sentence (v. 11a).

Qu'en est-il alors de la mise en scène initiale de l'intervention de Nathan? A-t-elle été commandée elle aussi par Dieu? Rien dans le récit ne permet de l'exclure ni de l'affirmer. Néanmoins, l'ignorance totale où le lecteur est laissé par rapport à la mission confiée par Adonaï à Nathan crée chez lui l'impression que la façon de procéder relève de l'intelligence inventive du prophète qui, avec beaucoup d'habileté, amène David à se juger lui-même en roi juste. Le lecteur en a ensuite la confirmation lorsqu'il entend Nathan prononcer de manière plus formelle l'oracle divin destiné au roi. S'il en est ainsi, Nathan use avec finesse du savoir que Dieu lui a communiqué, ce dont le lecteur ne s'aperçoit pas immédiatement, dans la mesure où il reste d'abord en position inférieure vis-à-vis du prophète.

C'est pourtant avant le roi qu'il s'aperçoit du stratagème du prophète. Il connaît en effet le jugement d'Adonaï et sait que Nathan agit sur mandat divin. Mais surtout, le narrateur stylise le récit du prophète⁹ de telle sorte que le lecteur soit à même de saisir que Nathan transpose sous forme de parabole ce qui s'est passé entre David et Urie à propos de Bethsabée¹⁰. Aussi, quand il entend David juger le riche avec véhémence, il comprend qu'il est en train de se condamner lui-même sans le savoir. On voit ainsi comment le narrateur s'y prend pour faire percevoir au lecteur le travail pédagogique de ce prophète plein d'astuce dans la réalisation de la mission reçue de Dieu. Que fait-il en effet, si ce n'est faire appel au bon roi qu'est David pour qu'il condamne lui-même sans appel le forfait qu'il a commis? En mettant en évidence la justice qui habite celui qui s'est rendu coupable d'une injustice ignoble, il montre concrètement au roi qu'il n'est pas réductible à sa faute et qu'il a donc en lui les ressources pour s'en détourner.

L'ultime intervention de Nathan est liée à la succession de David¹¹. À la fin de 2 S 12, après la naissance de Salomon suite au décès de l'enfant

9. La stylisation du récit est évidente. Elle sert également à mettre en évidence l'essentiel de la stratégie de Nathan vis-à-vis de David. Voir mon essai sur ce texte: A. WÉNIN, *David et l'histoire de Natan (2 Samuel 12,1-7)*, ou: *Le lecteur et la fiction prophétique du récit biblique*, in D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (MoBi, 48), Genève, 2003, 153-164, pp. 158-160.

10. Voir à ce sujet J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses*. 1. *King David (II Sam 9-20 & I Kings 1-2)* (SSN, 20), Assen, 1981, pp. 78-79, et WÉNIN, *David et l'histoire de Natan* (n. 9), pp. 161-162.

11. Je reprends ici l'essentiel d'une étude plus complète: A. WÉNIN, *Bethsabée, épouse de David et mère de Salomon: Une étude narrative du personnage*, in C. LICHTERT – D. NOQUET (éds), *Le roi Salomon: Un héritage en question. Hommage à J. Vermeylen* (Le livre et le rouleau, 33), Bruxelles, 2008, 207-228, pp. 212-228.

adultérin, il reçoit une nouvelle mission: «David appela (le fils) Salomon; mais, comme Adonaï l'aima, par l'intermédiaire du prophète Nathan, il envoya l'appeler Yedidya [chéri de Yah] à cause d'Adonaï» (vv. 24b-25). Le second nom de Salomon est construit à partir de la même racine דוד que le nom de son père David: serait-ce là une suggestion concernant la succession¹²? Toujours est-il que Nathan qui transmet ce nom va jouer un rôle décisif pour installer Salomon sur le trône au moment de la mort de David (1 R 1). Alors que le roi vit ses derniers jours, son fils Adonias affiche de plus en plus clairement ses prétentions au trône, auxquelles David ne s'est jamais opposé. Avec d'autres, Nathan et Salomon ne sont pas de son parti (1 R 1,5-10). Sans être mandaté explicitement par Adonaï, le prophète prend alors une initiative en vue de hisser Salomon sur le trône. Avec l'aide efficace de Bethsabée, il contraint le vieux roi à se prononcer en faveur de Salomon au point que David lui cède sa place avant même de mourir (vv. 11-35). Pour arriver à ses fins, il n'hésite pas à déployer une stratégie de ruse impliquant un subtil chantage affectif et, sans doute, un mensonge concernant un serment en faveur de Salomon, que David aurait fait.

Nathan a-t-il reçu une mission de Dieu pour agir ainsi? Le narrateur n'en dit absolument rien. Le prophète pense-t-il qu'Adonaï s'est prononcé pour Salomon dès sa naissance en lui donnant un nom qui parle de sa faveur, et agit-il en conséquence pour assurer le trône au chéri de Dieu? Lui-même ne parle pas de cela, pas même quand il cherche à convaincre Bethsabée d'entrer dans son jeu. Ce qu'il évoque, en revanche, c'est sa préoccupation pour la vie de Bethsabée et de son fils (v. 12), un argument qui dissimule sans doute aussi sa crainte d'être lui-même évincé, voire davantage (voir v. 26¹³). Le narrateur n'aide guère le lecteur à voir clair dans l'intention de Nathan, le laissant en position inférieure par rapport au personnage. Sur la base des deux premiers épisodes où Nathan se montre un porte-parole de Dieu fidèle (2 S 7) et inventif (2 S 12), le lecteur peut penser qu'ici encore, son intervention sert le projet d'Adonaï. Mais en le voyant manœuvrer avec ruse et dissimulation avec la coopération de Bethsabée, il se dit aussi que la recherche d'un avantage personnel n'est sans doute pas à exclure dans le chef du prophète. Pour le moins, en effet, celui-ci tire profit du crédit qu'il a auprès du roi pour le pousser à faire un choix auquel il a personnelle-

12. Voir J.-P. SONNET, «*Que ne suis-je mort à ta place!*»: *De la cohérence narrative du cycle de David*, in P. ABADIE (éd.), *Mémoires d'Écriture: Hommage à Pierre Gibert s.j.* (Le livre et le rouleau, 25), Bruxelles, 2006, 274-295, p. 291, ou B. COSTACURTA, *Lo scettro e la spada: Davide diventa re (2 Sam 2-12)*, Bologna, 2006, p. 219.

13. Il y a aussi le fait que Nathan passe à l'action dès qu'il se voit écarté d'une cérémonie rituelle qui pourrait préluder à un sacre d'Adonias (vv. 9-11).

ment tout à gagner, et cela quoi qu'il en soit de la question de savoir si ce choix rejoint ou non la préférence de Dieu.

ÉLIE, LA FEMME DE SAREPTA ET LE ROI ACHAB
(1 R 17,7-16; 18,1-45)

Deux épisodes contrastés mettent en évidence la façon dont Élie use différemment du savoir qu'il reçoit de la part de Dieu: avec la femme de Sarepta, quand il en va de sa propre survie; et avec le roi Achab, où ce qui est en jeu, c'est son autorité sur un roi à la remorque du baalisme de son épouse Jézabel.

Le récit de 1 R 17,7 est plein d'ellipses qui contraignent le lecteur à reconstituer ce qui n'est pas dit à partir de ce qui l'est. Au départ, Élie est rattrapé par la sécheresse qu'il a lui-même déclenchée. Il reçoit alors un ordre d'Adonaï: «Lève-toi, va à Sarepta qui appartient à Sidon et reste là; voici, j'ai ordonné, là, à *une femme veuve* de te ravitailler» (v. 9). Ayant été nourri providentiellement au torrent de Kerîf où Adonaï l'avait envoyé auparavant, Élie obéit sans hésiter, bien que l'ordre soit plutôt lacunaire en ce qui concerne le concret de l'affaire. À son arrivée à Sarepta, dit le narrateur, «voici, là, *une femme veuve*». Le prophète l'interpelle selon l'ordre reçu de Dieu et il lui demande un peu d'eau. Voyant qu'elle part immédiatement en prendre, il la rappelle et réclame aussi un peu de pain. Élie doit supposer que c'est bien elle la femme annoncée par Adonaï, puisque ses deux requêtes correspondent tout à fait à ce que celui-ci lui a dit de cette veuve à qui il a donné l'ordre de le prendre en charge.

Tandis qu'Élie montre ainsi sa confiance en accomplissant ce que lui a ordonné Adonaï, la réponse de la femme révèle d'emblée qu'elle est effectivement celle dont Adonaï a parlé et que ce dernier l'a bien contactée à propos du prophète. Ses premiers mots suggèrent en effet que la veuve a reconnu Élie: «Par la vie d'Adonaï *ton* Dieu...» (v. 12). Mais ce qu'elle souligne ensuite, c'est l'extrême dénuement qui l'empêche matériellement de faire ce que lui a ordonné le Dieu d'Élie. D'ailleurs, elle va mourir, elle et son fils. C'est alors qu'Élie réagit en croyant: si Adonaï lui a dit que cette veuve le ravitaillerait, c'est qu'il est disposé à lui donner les moyens de le faire. Il l'invite donc à partager sa confiance en prenant le risque de lui donner du peu dont elle dispose encore, ajoutant une promesse solennelle d'Adonaï selon laquelle ce peu ne cessera pas: «Ne crains pas! Va, fais selon ta parole; seulement fait de là pour moi une petite galette en premier et amène-moi, mais pour toi et pour

ton fils, tu feras après. Car ainsi a dit Adonaï, le Dieu d'Israël: la jarre de farine ne s'épuisera pas, et la cruche d'huile ne se videra pas jusqu'au jour où Adonaï donnera la pluie à la face de la terre» (vv. 13-14).

Élie a-t-il reçu une parole complémentaire avant de partir ou au moment même? Une telle supposition n'est pas nécessaire¹⁴. Malgré son laconisme, le récit en dit assez en effet. Confiant en la promesse initiale de Dieu (v. 9b), Élie ne fait que la «décliner» à partir de la situation concrète que la femme vient de lui révéler – les répétitions le montrent (vv. 12a, 14a et 16¹⁵). Lorsque la veuve obéit, les deux promesses deviennent réalité, celle de Dieu (v. 9) et celle d'Élie (v. 14): Élie est ravitaillé par la femme qui, du coup, reçoit également à manger pour elle et son fils (v. 15), tandis que la jarre de farine et la cruche d'huile ne s'épuisent pas (v. 16a). C'est alors que le narrateur souligne que la parole qui s'accomplit ainsi est celle d'Adonaï, bien que ce soit «par la main» d'Élie et à son initiative qu'elle ait été prononcée («selon la parole d'Adonaï, qu'il avait dite par l'intermédiaire d'Élie», v. 16b). Ainsi, dans cet épisode, le prophète se montre à la fois confiant en Adonaï et créatif dans sa manière d'obéir à la parole qu'il reçoit. Son attitude fait tache d'huile, si l'on peut dire, puisqu'à son tour, la femme obéit au prophète qui l'invite à se fier à la parole du Dieu d'Israël et à faire ce que celui-ci lui a demandé au départ.

Face au roi Achab, la situation change. Quand la sécheresse, décrétée par Élie sans ordre de mission de la part de Dieu, étend ses ravages depuis trois ans, Adonaï interpelle Élie par un nouvel ordre: «Va, montre-toi à Achab, je veux donner de la pluie à la face de la terre» (18,1). Élie obéit et part à la rencontre du roi d'Israël. Cette rencontre est d'abord différée: le narrateur prend le temps d'évoquer indirectement les ravages de la famine à Samarie (vv. 3-6). Elle est ensuite retardée par la rencontre entre Élie et Ovyahu qui informe le prophète de l'état d'esprit du roi qui le recherche désespérément (vv. 7-15). Quand le contact s'établit enfin entre Élie et Achab, loin d'informer le roi de la bonne nouvelle du retour de la pluie, Élie prend tout de suite l'ascendant sur lui et provoque la confrontation avec les prophètes de Baal sur le mont Carmel en présence d'Israël. Ce n'est qu'après avoir triomphé de ses rivaux dans le

14. Voir en ce sens D. BACH, *Élie l'impulsif: Et pourtant, à chacun sa place*, Pollietz-le-Grand, 2003, pp. 38-39, et Y. DEPRÉ, *Élie de Kerith à Sarepta*, Louvain-la-Neuve, 2007 (mémoire inédit, Faculté de théologie, UCL), p. 54.

15. Au v. 12: la femme dit ne posséder qu'«un plein de paume de farine dans la jarre et un peu d'huile dans la cruche». Au v. 14, reprenant ses mots – et donc se basant sur sa situation de dénuement –, Élie promet: «la jarre de farine ne s'épuisera pas, et la cruche d'huile ne se videra pas». Au v. 16, la promesse s'accomplit: «la jarre de farine ne s'épuisa pas, et la cruche d'huile ne se vida pas».

duel spectaculaire spécialement scénarisé par ses soins pour démontrer qu'Adonaï est le Dieu du feu, et après avoir massacré les prophètes de Baal avec l'appui du peuple convaincu de la supériorité d'Adonaï, qu'Élie parlera au roi de la pluie, mais sans lui révéler que c'est Adonaï qui a décidé de la donner. Au contraire, il en fait un élément de plus pour subjuguier le roi par des paroles étranges. Alors que le ciel est parfaitement serein, il lui dit en effet: «Mange et bois, car j'entends le grondement de l'averse»; plus tard, il enverra son serviteur dire au roi de partir pour éviter la pluie alors qu'un petit nuage de rien du tout monte à peine de la mer (18,41-45).

Dans l'affrontement entre puissants – Élie d'une part, Achab d'autre part – l'homme de Dieu fait tout pour nourrir le conflit et l'emporter sans discussion sur un rival entièrement dominé. Ici, la parole de Dieu, tout aussi succincte et allusive que celle de 17,7, va servir à Élie pour commettre ce que l'on pourrait appeler un «délit d'initié» visant à lui assurer une maîtrise totale, fût-ce au détriment de la libre adhésion du peuple à l'alliance et au prix d'une violence contre l'adversaire aussi inouïe qu'inutile – violence qui, d'ailleurs, ne tardera pas à se retourner contre lui par la grâce de Jézabel. L'inventivité du prophète reste intacte, de même que sa confiance en la promesse divine. Mais cette fois, elles ne sont plus au service de la vie, mais de la violence; elles ne suscitent plus la confiance des gens du peuple mais leur adhésion à la loi du plus fort; elles ne servent plus la juste autorité d'Adonaï, mais le prestige du prophète et son triomphe sur le roi¹⁶.

CONCLUSION

Au vu de ces histoires, on constate que les prophètes du récit des livres de Samuel et des Rois ne sont pas tous faits dans le même moule. Ils sont présentés comme des personnages humains qui, pour être des serviteurs de Dieu, n'en sont pas moins tentés de mettre à profit à leur propre avantage le savoir privilégié que Dieu leur communique pour qu'ils réalisent leur mission de défenseurs de la vie et de l'alliance auprès d'Israël et de ses rois. Parfois, il leur arrive de confondre les intérêts de Dieu avec les leurs ou d'utiliser les intérêts de Dieu en fonction des leurs propres, et cela, quand ils cherchent à établir ou à garder leur pouvoir ou quand il leur arrive de craindre pour leur vie.

16. Voir l'interprétation de 1 R 17–19 proposée par F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, 1986, pp. 23-48.

Dans la narration de leurs aventures, ces personnages singuliers rendent possible un jeu particulier entre le narrateur, les personnages et le lecteur. Et puisque le prophète a ceci de spécifique que Dieu lui donne accès à une certaine intimité avec lui et à un certain savoir concernant ses volontés, le futur ou des événements cachés, c'est la question du savoir et des positions de lecture qui est essentiellement concernée. Le narrateur peut ou non partager au lecteur le savoir du prophète et, s'il le fait, ce peut être à des degrés variables. Par ces choix, le narrateur permet au lecteur de percevoir plus ou moins bien le jeu auquel le personnage prophétique se livre dans l'accomplissement de sa mission. Le lecteur dispose alors de moyens pour évaluer, au moins dans les grandes lignes, le degré de fidélité de l'homme de Dieu et pour apprécier les marges de liberté qu'il se donne vis-à-vis de Celui qu'il représente, soit dans la mise en œuvre de ses volontés, soit dans le développement de ses propres projets qui, parfois, ne sont guère en phase avec le Dieu qu'il est censé servir. Dans certains récits, le lecteur sera également rendu attentif à la façon dont le personnage divin réagit à la déviance de ses prophètes. Mais c'est là une autre histoire.

Université catholique de Louvain
Faculté de théologie
Grand-Place 45
1348 Louvain-la-Neuve
Belgique

André WÉNIN