

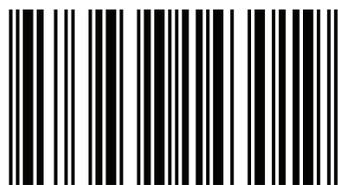
Prophètes, maître et disciple face au Seigneur

Le thème de la relation de maître à disciple a pris une importance grandissante ces dernières années. La présente étude souhaite apporter quelques nouveaux éléments à la discussion sur ce thème qui nécessite une actualisation constante. Elle tourne autour de trois personnages bibliques, à savoir Elie, Elisée et Géhazi. Elle les suit dans leur relation mutuelle, comme maître ou comme disciple, et surtout dans leur relation face au Seigneur. Si Elisée est reconnu comme disciple exemplaire d'Elie, ce n'est en revanche pas le cas de Géhazi dans sa relation à Elisée. Au lieu de rechercher l'esprit de son maître, Géhazi n'a à cœur que l'argent de Naamân et sa propre ascension sociale. Et c'est précisément cette substitution de l'esprit prophétique par l'esprit du monde qui fait obstacle à la relation entre prophète-maître et prophète-disciple. Cette étude voudrait également être une porte d'entrée dans le dialogue avec la culture chinoise pour laquelle le thème de la relation de maître à disciple est tout aussi important.



Thomas Baochen Cui

Docteur en Théologie biblique, Thomas Baochen CUI est originaire de Chine. Il a fait ses études de Théologie en France et en Suisse. Il est actuellement Assistant-Docteur au département de Théologie pratique à l'Université de Fribourg.



978-3-8381-4301-9

Maître et disciple face au Seigneur



Thomas Baochen Cui

Prophètes, maître et disciple face au Seigneur

Elie, Elisée et Géhazi dans le miroir des récits
1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18 et 2 R 5
Etude de Théologie biblique

Cui



Thomas Baochen Cui

Prophètes, maître et disciple face au Seigneur

Thomas Baochen Cui

Prophètes, maître et disciple face au Seigneur

**Elie, Elisée et Géhazi dans le miroir des récits
1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18 et 2 R 5**

Etude de Théologie biblique

Presses Académiques Francophones

Impressum / Mentions légales

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Information bibliographique publiée par la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek inscrit cette publication à la Deutsche Nationalbibliografie; des données bibliographiques détaillées sont disponibles sur internet à l'adresse <http://dnb.d-nb.de>.

Toutes marques et noms de produits mentionnés dans ce livre demeurent sous la protection des marques, des marques déposées et des brevets, et sont des marques ou des marques déposées de leurs détenteurs respectifs. L'utilisation des marques, noms de produits, noms communs, noms commerciaux, descriptions de produits, etc, même sans qu'ils soient mentionnés de façon particulière dans ce livre ne signifie en aucune façon que ces noms peuvent être utilisés sans restriction à l'égard de la législation pour la protection des marques et des marques déposées et pourraient donc être utilisés par quiconque.

Coverbild / Photo de couverture: www.ingimage.com

Verlag / Editeur:

Presses Académiques Francophones

ist ein Imprint der / est une marque déposée de

OmniScriptum GmbH & Co. KG

Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Allemagne

Email: info@presses-academiques.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Impression: voir la dernière page

ISBN: 978-3-8381-4301-9

Copyright / Droit d'auteur © 2014 OmniScriptum GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Tous droits réservés. Saarbrücken 2014

Préface

Si l'exégèse historico-critique relève des sciences de l'histoire, la théologie biblique est avant tout un art. En effet, l'art, quel qu'il soit, a toujours quelque chose de visionnaire. De même la théologie biblique ne peut se faire sans des yeux grand ouverts sur l'horizon universel des paroles de l'Écriture, au-delà de leur portée contextuelle première. Toute œuvre d'art, ancienne ou moderne, donne quelque chose à voir ou à entendre, quelque chose qui n'avait pas encore existé au monde avant d'avoir été imaginé par les poètes, les peintres et les compositeurs. Quand l'œuvre est là elle suggère tout un monde à ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre. Or, la Bible prend place au rang des œuvres d'art. Elle est une parole poétique forte.

En même temps la Bible parle des réalités invisibles de Dieu. Celles-ci ont besoin d'être suggérées par ce qui est visible et tangible. C'est pourquoi toutes les religions créent des signes à profusion pour évoquer ce qui ne peut pas tomber sous les sens de l'homme. La Bible donne ainsi simultanément accès à deux mondes qui resteraient fermés sans elle: au monde de Dieu, et au monde des choses de la vie sous leur aspect plus caché et plus profond, celui-là précisément que les œuvres de l'art manifestent.

Ainsi la théologie biblique, qui est simplement interprétation littéraire et religieuse croyante de la Bible, fait face à deux tâches complémentaires et apparentées. Elle doit montrer le sens poétique de ce grand livre et en déchiffrer les signes qui lèvent un peu le voile qui cache le Dieu invisible et inaccessible, parce qu'il est nécessairement au-delà du monde dans sa réalité matérielle et au-delà des limites de la pensée humaine.

Il va de soi que la tâche d'interpréter ainsi la Bible n'est pas chose facile. Elle présuppose chez l'exégète une grande sensibilité poétique et religieuse. Il faut ajouter à cela le caractère propre de la Bible. Elle ne se livre pas au tout venant. Elle est le jardin clos, dont parle le Cantique des Cantiques. Elle ressemble en plusieurs endroits à une forteresse farouchement défendue et toutes portes verrouillées.

L'étude des relations des prophètes Elie, Elisée et Géhazi dans les livres des Rois illustre bien l'accès ardu à l'interprétation fructueuse et délectable de beaucoup d'autres passages bibliques.

Thomas Cui a dû persévérer dans un long effort pour retrouver la vérité des personnages humains et l'image de Dieu entrant et agissant

dans l'histoire de ces hommes, racontées en des pages concises avec un art narratif consommé. Heureusement qu'il a persévéré! Dans son étude publiée ici il livre une interprétation littéraire et religieuse (théologique, si on préfère), nouvelle, belle et digne d'intérêt pour quiconque veut comprendre les prophètes de la Bible. Je crois qu'il a bien interprété ces récits prophétiques, et que ses lecteurs à venir, qui vivent en Chine, lui sauront gré de leur avoir appris, grâce à cette étude, à entrer eux aussi dans la beauté des textes bibliques et dans la grandeur de leur pensée religieuse. Il est bien connu que l'intérêt pour la Bible est actuellement grand en Chine. Innombrables sont les groupes et cercles qui lisent l'Écriture Sainte dans ce grand pays et au milieu des étudiants et étudiantes chinois à l'étranger. Il est donc fort heureux que Thomas Cui se soit préparé à servir de guide pour ceux qui souhaitent la lire et bien la comprendre. D'une certaine manière, les bons théologiens et interprètes de la Bible ressemblent aux prophètes dont l'Écriture nous parle dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Comme eux en effet ils transmettent aux hommes la vraie idée de Dieu et de son amour pour les hommes, dans une interprétation belle et digne de Celui dont en définitive ils ont à parler en parlant de la Bible. Ils sont nécessaires au peuple de Dieu et à l'Église. Il est à souhaiter que Thomas Cui en fasse partie tout au long de sa future carrière d'interprète de l'Écriture. Le livre qu'il nous a donné ici est de bon augure pour son enseignement oral et écrit à venir !

Adrian Schenker O.P.,

Professeur émérite d'Ancien Testament, Université de Fribourg en Suisse

Avant-propos

Ce livre est la forme finale d'une thèse de doctorat présentée et défendue le 9 avril 2014, à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). En vue de sa publication, le texte a subi quelques modifications et a été muni d'un index.

Je n'avais pas imaginé la joie d'arriver à ce stade du long chemin parcouru depuis le début de l'entreprise qu'a été cette étude. Je n'avais surtout pas imaginé les difficultés rencontrées en chemin. Heureusement, je n'ai jamais été seul. Tant de personnes m'ont accompagné et encouragé par leur savoir et leur amitié. Qu'il me soit permis de leur exprimer ici ma profonde gratitude.

J'aimerais avant tout remercier de tout cœur le Professeur Adrian Schenker op qui, en acceptant de diriger ce travail, m'a introduit avec beaucoup de patience et surtout de sagesse dans le monde de l'art de la théologie biblique. Son amour passionné pour l'Écriture Sainte et sa proximité fraternelle me sont toujours un encouragement à avancer, à entrer toujours plus dans la contemplation de la beauté de la Parole de Dieu. Il est un véritable maître. C'est une grâce de Dieu que j'aie pu et puisse encore bénéficier de sa sagesse, toujours puisée dans la Parole de Dieu.

Je remercie également les autres membres du jury de soutenance de ma thèse, le professeur Franz Mali, Doyen de la Faculté de la Théologie et Président du jury, les Professeurs Philippe Lefebvre op, Luc Devillers op et Yohanan Goldman. Eux aussi m'ont transmis chacun à sa manière leur passion pour cette Parole qui fait vivre ceux qui la lisent avec un cœur ouvert.

Je tiens aussi à adresser mes vifs remerciements à quelques autres personnes qui m'ont accompagné sur mon chemin. Madame la Professeure Astrid Kaptijn m'a accepté comme son assistant et m'a offert par là même un cadre idéal pour la rédaction de ma thèse. Son encouragement et ses conseils m'ont toujours été si bénéfiques ! Sœur Anne-Marie a relu mon travail en un temps record, ce qui m'a permis de déposer ma thèse avant Noël 2013 pour me reposer en Chine parmi ma famille et mes amis chinois. En vue de sa publication, le texte a encore été relu par Isabelle Tissot. À elles, je voudrais dire un très grand merci. Je remercie aussi Marco Cattaneo, le directeur de l'œuvre Saint Justin, qui m'a offert la possibilité de vivre parmi les étudiants chinois qui logent au

Foyer Saint Justin à Fribourg, et m'a toujours témoigné son amitié fraternelle. Si la vie à Fribourg est agréable, c'est parce que je suis accueilli comme dans une famille. Je remercie spécialement la Paroisse de Saint Maurice pour sa générosité et son accueil bienveillant. La communauté du quartier de l'Auge, de par son ouverture chaleureuse, devient en quelque sorte ma deuxième famille.

Vivre dans un pays étranger est une belle expérience, mais aussi un défi. Malgré une existence facile du point de vue matériel, le manque d'intérêt pour la vie de l'Eglise chez les chrétiens ainsi que les différences culturelles provoquent parfois incompréhension et solitude. Heureusement j'ai été bien accompagné, spécialement par mon maître Adrian Schenker. Je voudrais le remercier encore une fois. Ses qualités humaines et sa sollicitude fraternelle m'ont préservé tant de fois de m'enfoncer dans la solitude. Je voudrais remercier aussi Roberto Simona. Son amitié inconditionnelle et son amour pour l'Eglise me font tant de bien ! Ma vie à Fribourg est agréable, c'est dû aussi à la présence des étudiants chinois. Tant de rencontres et de partages ont jalonné mes années, et même mes journées, dans cette ville.

Je ne peux énumérer les noms de toutes les personnes qui ont habité et accompagné de quelque manière que ce soit ce temps de recherche et de travail. À eux tous j'adresse mes très sincères remerciements. Que le Seigneur les bénisse tous.

Thomas Baochen Cui

Sigles et Abréviations

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
BDB	Brown F., Driver S. R., Briggs C.A., <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i>
BETHL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum Iovaniensium
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
Bib	<i>Biblica</i>
BiSe	<i>The Biblical Seminar</i>
BJ	<i>La Bible de Jérusalem</i>
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CahEv	<i>Cahier Evangile</i>
CahEv.Sup	Cahier Evangile, Supplément
CahRB	Cahier de la Revue Biblique
CBQ	<i>Catholic Bible Quarterly</i>
Col.	Collectif
DB. Sup	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i>
DHAB	Reymond Philippe, <i>Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques</i> , Paris, Cerf, 1991.
EstBib	<i>Estudios Bíblicos</i>
ETS	Erfurter theologische Bibel
FIOTL	<i>Formation and Interpretation of Old Testament Literature</i>
HALAT	<i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i>
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i>
HAT	Handbuch zum Alten Testament

<i>Hermen</i>	<i>Hermenêutica</i>
Hokhma.	HOKHMA. Revue de réflexion théologique
<i>HS</i>	<i>Hebrew Studies</i>
HSM	Harvard Semitic Monographs
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
ICC	International Critical Commentary
<i>IDB</i>	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JANES</i>	<i>Journal of Ancient Near Eastern Studies</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOT.Sup	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series
<i>JSQ</i>	<i>Jewish Studies Quarterly</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
LD	Lectio Divina
LD.HS	Lectio Divina, Hors série
LivRoul	Le Livre et le Rouleau
<i>LSG</i>	<i>Nouvelle Bible Segond, Edition d'Etude (2002)</i>
LV	Lumière et Vie
LXX	La Septante
<i>MoBi</i>	<i>Le Monde de la Bible</i>
NCBC	New Century Bible Commentay
<i>NIDOTTE</i>	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i>

<i>NSK.AT</i>	<i>Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament</i>
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>OBO</i>	Orbis biblicus et orientalis
<i>OTL</i>	Old Testament Library
<i>PPFBR</i>	<i>Publications of the Perry Foundation for Biblical Research</i>
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
<i>RQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
<i>RSR</i>	<i>Revue des sciences religieuses</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<i>SBOT</i>	The Sacred Books of The Old Testament
<i>SC</i>	Sources Chrétiennes
<i>SémBib</i>	Sémiotique et Bible
<i>SHBC</i>	<i>Smyth & Helwys Bible Commentary</i>
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
<i>SpOr</i>	<i>Spiritualité orientale</i>
<i>TDNT</i>	Theological Dictionary of the New Testament
<i>ThR</i>	<i>Theologische Revue</i>
<i>ThZ</i>	Theologische Zeitschrift
<i>TLOT</i>	<i>Theological Lexicon of the Old Testament</i>
<i>TM</i>	Texte massorétique
<i>TOB</i>	<i>Traduction œcuménique de la Bible</i>
<i>TOTC</i>	Tyndale Old Testament Commentaries
<i>Trans</i>	<i>Transeuphratène</i>
<i>TWAT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
<i>TynB</i>	Tyndale Bulletin
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>VL</i>	Vieille Latine (Vetus Latina)
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>

VT. Sup	Vetus Testamentum, Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WUB	Welt und Umwelt der Bibel
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZAR	Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte
ZBK.AT	Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament

À part les textes de 1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18 et 2 R 5 qui sont de notre propre traduction, toutes les autres citations bibliques sont de la *TOB* (2010). Par contre, pour l'abréviation des livres bibliques, nous suivons celle de la *BJ*.

Introduction générale

L'homme qui découvre la Voie le matin peut mourir le soir sans regret ! (Confucius, *Les entretiens*, IV.8)¹

Le Seigneur m'a donné une langue de disciple : pour que je sache soulager l'affaibli, il fait surgir une parole. Matin après matin, il me fait dresser l'oreille, pour que j'écoute, comme les disciples ; le Seigneur Dieu m'a ouvert l'oreille. Et moi, je ne me suis pas cabré, je ne me suis pas rejeté en arrière. (Is 50,4-5)

1 Le choix et l'intérêt du thème

Dans les *Entretiens*, Confucius parle de la Voie qui, une fois découverte, peut combler toute une vie. Qu'est-ce que cette Voie ? Comment découvrir cette Voie ?²

Ces questions habitent ceux qui sont à la recherche de la Voie. La lecture d'Is 50,4-5 donne précisément un éclairage et une orientation. Pour découvrir la Voie, il faut avoir l'oreille d'un disciple, il faut être disciple. Qui dit disciple, dit aussi maître. Autrement dit, si on est disciple, c'est parce qu'on est en relation avec un maître. La relation de maître à disciple peut être par conséquent une voie à emprunter pour découvrir la Voie.

Il y a plus de 20 ans, Geffré a écrit : « la relation 'maître-disciple' n'est pas simplement un transcendantal de toute expérience spirituelle au-delà de la diversité des systèmes religieux. C'est une structure fondamentale qui concerne l'avenir du III^e millénaire et qui sera

¹ 子曰：朝闻道，夕死可矣。 Une autre traduction possible, de Séraphin Couvreur (1835 – 1919), jésuite, missionnaire en Chine : « *Le Maître dit : Celui qui le matin a compris la Voie, le soir peut mourir content.* » Ou encore d'Anne Cheng : « *Le Maître dit : Qui le matin entend parler de la Voie peut mourir content le soir même.* ». Cf. *Les Entretiens de Confucius*, traduit du chinois et présenté par Anne Cheng, Editions du Seuil, 1981, p. 45.

² Dans l'Evangile de Jean, Jésus se nomme lui-même la Voie, une Voie unique, sans laquelle personne n'entre en relation avec le Père. Cf. Jn 14,6 : *Je suis le Chemin (la Voie) et la Vérité et la Vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi.*

forcément à la rencontre de l'Occident et de l'Orient. »³ 20 ans après, ce propos de Geffré garde encore son actualité. Nous sommes déjà entrés dans le troisième millénaire, la mondialisation explose de plus belle. Grâce à la technologie moderne, les contacts entre les personnes sont devenus « techniquement » faciles. Cependant une réalité nous échappe, c'est qu'une vraie rencontre entre les différentes cultures (par exemple occidentales et orientales) n'est pas toujours une évidence et reste encore un champ à explorer.

Très heureusement, le thème de la relation de maître à disciple a pris une importance grandissante ces dernières années.⁴ L'importance du thème est spécialement soulignée par Younès qui estime que la transmission à travers la relation maître-disciple comme problématique reflète une des préoccupations centrales de la société contemporaine : « *La transmission d'une façon globale (des valeurs, des biens, des acquis sociaux...), et plus encore, celle qui concerne la foi ne semble pas aller de soi. Dans un contexte d'incertitude et d'hésitation, dans un monde ouvert et globalisé, dans une société marquée par la sécularisation et par la diversité culturelle et religieuse, la transmission traverse une période de crise.* »⁵

³ Cf. Claude Geffré, dans Michel Meslin (dir.), *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Cerf, 1990, p. 227.

⁴ Nous donnons ici quelques publications pour illustrer l'intérêt du sujet. Yves Raguin, *Maître et disciple*, Desclée de Brouwer, 1991 ; Abdellah Hammoudi, *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes, Essai d'anthropologie politique*, Maisonneuve & Larose, 2001 ; Lyne Bansat-Bouton et John Scheid (dir.), *Le disciple et ses maîtres*, Paris, Seuil, 2002 ; Francis Wolff, *Masters and Disciples*, Berkeley, Center for Humanities and Contemporary Culture & Regent Press, 2002 ; George Steiner, *Maîtres et disciples*, Gallimard, 2003 ; George Steiner et Cécile Ladjali, *Eloge de la transmission : le maître et l'élève*, Albin Michel, 2003 ; Mariana Caplan, *Gourou vous avez dit gourou ? Maîtres et disciples dans une ère de faux prophètes*, La Table Ronde, 2003 ; Alain Brêthes, *Quand le disciple est prêt, le maître disparaît : Tout est en soi*, Oriane, 2005 ; Karlfried Graf Durckheim, *Le maître intérieur : Le maître, le disciple, la voie*, Le Courrier du Livre, 2010⁷ ; Isabelle Peree, *La relation maître-disciple dans le monachisme primitif*, Editions universitaires européennes, 2011 ; Philippe Lefebvre, « Le divin Maître. Dieu comme maître et ses humains disciples dans l'Ancien Testament », dans G. Bedouelle, Chr. Belin, S. de Reyff (éd.), *La tradition rassemblée, Journée d'études de l'Université de Fribourg*, Studia Friburgensia, Series Historica 6, Academic Press Fribourg, 2011, p. 215-236 ; Michel Younès (dir.), *Maître et disciple. La transmission dans les religions*, Lyon, Profac, Volume 113, 2012 ; Aurélie Névoit (dir.), *De l'un à l'autre : Maîtres et disciples*, CNRS, 2013.

⁵ Cf. Michel Younès, « 'La transmission à travers la relation maître-disciple', actualité d'une problématique », dans Michel Younès (dir.), *Maître et disciple. La transmission dans les religions*, p. 7. En 1961, Mehl a déjà souligné la problématique et dit que « la relation de maître à disciple n'est pas à l'heure actuelle un type de relation interpersonnelle qui attire particulièrement l'attention ou qui soit spécialement protégée ou garantie par nos structures sociales ». Cf. Roger

C'est pour cela que, quand le professeur Adrian Schenker nous a proposé de travailler sur ce thème, nous l'avons accepté avec joie (sans tenir compte des difficultés que nous allions rencontrer sur la route). En effet, nous voulions creuser dans ce grand trésor qu'est la Bible et qui, spécialement en ce qui concerne l'AT, a connu une histoire de transmission complexe mais en même temps impressionnante depuis son début.⁶ Nous essayons de comprendre ce qu'est une relation de maître à disciple, afin d'apporter quelques nouveaux éléments à la discussion sur ce thème qui nécessite une actualisation toujours renouvelée.

2 Le choix des récits bibliques

2.1 Peut-on parler de la relation de maître à disciple dans l'AT ?

Une fois le thème choisi, il s'agit de déterminer les textes bibliques à travailler. Nous voulons nous limiter à l'AT. Nous reconnaissons que c'est un choix délibéré. Car les études néotestamentaires sur la relation de Jésus-maître avec ses disciples sont déjà nombreuses. Nous voulons voir comment une telle relation est exprimée dans l'enseignement vétérotestamentaire.

Mais une question se pose tout de même : peut-on parler de la relation de maître à disciple dans l'AT ? En effet, en étudiant le terme néotestamentaire *disciple* (μαθητής), Rengstorf ne trouve pas de terme correspondant dans l'AT et affirme : « If the term is missing, so, too, is that which it serves to denote. Apart from the formal relation of teacher and pupil, the OT, unlike the classical Greek world and Hellenism, has no master-disciple relation. Whether among the prophets or scribes we seek in vain for anything corresponding to it. »⁷ S'il interprète ainsi, c'est parce que pour lui tout le peuple d'Israël est choisi par Dieu, on ne peut pas distinguer entre les individus ceux qui apprennent plus de Dieu que les autres à l'intérieur de la communauté fondée sur l'Alliance.⁸ Par

Mehl, « La relation maître-disciple », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 66^e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1961), p. 424.

⁶ Parmi les nombreuses publications d'Adrian Schenker sur ce sujet nous signalons surtout la dernière en date de parution : *Une bible archétype ? Les parallèles de Samuel-Rois et des Chroniques*, L'écriture de la Bible 3, Paris, Cerf, 2013.

⁷ Cf. Karl H. Rengstorf, «μαθητής» *TDNT*, IV, p. 427.

⁸ « The Self-awareness of the OT community is thus controlled by the fact of its divine election, and on this basis it is quite impossible for it to use a noun formed from *lamadh* to denote

conséquent, pour lui, l'idéal d'une relation de maître à disciple est celui entre le Seigneur et son peuple Israël, être disciple de quelqu'un d'autre signifie usurper la place suprême du Seigneur.⁹

Même si l'insistance de Rengstorf sur la place irremplaçable de Dieu garde son importance, il est difficile pour nous de suivre son interprétation. Car certains textes de l'AT démontrent avec évidence qu'il existe la relation de maître à disciple chez les prophètes, chez les scribes et chez les sages de l'ancien Israël. C'est ce que Wilkins démontre avec des arguments qui nous paraissent très convaincants dans son étude sur le terme « μαθητής ».¹⁰ Wilkins a fait une recherche sur l'utilisation des termes hébraïques *talmîdh* (תַּלְמִיד)¹¹ et *limmûdh* (לְמוּד)¹², suivie par une analyse de la relation de maître à disciple dans l'AT à travers les témoignages des prophètes, des scribes et des sages. Il conclut ainsi: « In spite of the relative absence of disciple terminology and explicit teaching on discipleship, the nature of the prophetic ministry, the writing prophets, the scribes, and the wisdom tradition speak strongly of the existence of master-disciple relationships in Israel. »¹³

En tenant compte de ce que nous avons mentionné ci-dessus, notre intention n'est pas de prouver l'existence d'une relation de maître à disciple comme une pratique sociologique et religieuse reconnue et évidente, mais de savoir si la relation de maître à disciple existe dans l'Ancien Israël, quelle est la place (ou le rôle) de Dieu dans une telle relation. En effet, Rengstorf a raison d'insister sur la primauté du Seigneur dans la vie de son peuple choisi. Mais à notre avis, cette primauté n'est pas incompatible avec l'existence de la relation de maître à disciple parmi son peuple. En d'autres termes, elle peut être exprimée et vécue de différentes manières.¹⁴

the individual who gives himself specially to *lamadh*, and thereby to differentiate him from the other members of the chosen people. » Cf. *Ibid.*

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 427-431.

¹⁰ Cf. Michael J. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel As Reflected in the Use of the Term μαθητής* (Supplements to Novum Testamentum 59), Leiden, E.J. Brill, 1988, p.43-91.

¹¹ Cf. 1 Ch 25,8. Notons que c'est le seul endroit où est utilisé le terme תַּלְמִיד dans l'AT.

¹² Cf. Is 8,16; 50,4; 54,13; Jr 2,24; 13,23.

¹³ Cf. Michael J. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel As Reflected in the Use of the Term μαθητής*, p. 91.

¹⁴ Dans la même logique, en constatant le manque de textes explicites qui prouvent l'existence d'écoles dans l'Ancien Israël, Lemaire affirme : « Cependant, aujourd'hui, la problématique est différente : il ne s'agit plus de prouver l'existence des écoles mais de mieux comprendre divers

2.2 Les prophètes, maître et disciple face au Seigneur

Dans son article sur *Le Divin maître*, Lefebvre affirme: « Il n'y a pas dans l'Ancien Testament de théorie concernant la relation du maître et du disciple, pas non plus de description précise d'une pratique magistrale que l'on pourrait estampiller comme proprement biblique ». ¹⁵ Mais le même auteur admet tout de suite après : « on y trouve partout des évocations, dans des contextes variés, de personnes qui dispensent un enseignement et d'autres qui le reçoivent. » ¹⁶

Effectivement, les récits bibliques ne nous présentent pas un programme précis et détaillé concernant la formation du disciple par le maître, mais elle nous fournit des exemples à partir desquels nous pouvons tirer des leçons. En fait, quand le directeur de cette dissertation, le Père Adrian Schenker, nous a proposé ce thème, nous avons eu tout de suite en tête deux personnages bibliques : Elie et Elisée. Plus tard, nous avons encore intégré un autre personnage : Géhazi. Personne ne conteste qu'il s'agisse là, du moins pour Elie et Elisée, d'un maître et d'un disciple. En effet, le choix des prophètes Elie et Elisée n'est pas sans risque, car les études sur ces deux personnages sont abondantes. ¹⁷ Mais nous pouvons justifier notre choix en sachant que jusqu'ici il n'y a pas encore d'études faites sur ce thème du point de vue de la relation de maître à disciple sous les deux aspects opposés. C'est-à-dire une relation réussie (d'Elie à Elisée) et une autre qui a échoué (d'Elisée à Géhazi). C'est à partir de ces deux possibilités que nous allons découvrir la nature de la relation de maître à disciple chez les prophètes. Si le narrateur nous présente ces deux sortes de relations l'une après l'autre, il est clair qu'il

aspects de cette institution. » Cf. André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, (OBO 39), Fribourg, 1981, p. 41.

¹⁵ Cf. Philippe Lefebvre, « Le divin Maître. Dieu comme maître et ses humains disciples dans l'Ancien Testament », p. 215.

¹⁶ Cf. *Ibid.*

¹⁷ « The Elijah-Elisha narratives are among the most intensely studied narratives in the Hebrew Bible », soulignent ainsi Schniedewind et Sivan. Cf. William Schniedewind and Daniel Sivan, « The Elijah-Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew », *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 87, No. 3/4 (Jan. - Apr., 1997), p. 303. Donnons un exemple concret, dans son étude Winfried Thiel, (*Könige, BK.AT.*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000) donne une bibliographie impressionnante de plus de cinq cents entrées uniquement sur Elie, dans laquelle il ne mentionne pas de commentaire de 1 et 2 Rois. 13 ans après, nous devons reconnaître que l'intérêt pour Elie et Elisée ne s'est pas arrêté.

nous invite à procéder à une comparaison, et que nous pouvons les regarder en miroir.

Si Elie et Elisée sont bien connus des lecteurs, ce n'est pas toujours le cas pour Géhazi. En effet, nous ne connaissons pas le début de la vocation de Géhazi, c'est-à-dire comment et dans quelle circonstance Géhazi est devenu le disciple d'Elisée. Nous ne connaissons pas non plus l'origine familiale de Géhazi. Mais le fait qu'il soit le seul qui est nommé parmi ceux qui entourent Elisée dit l'importance du personnage. Autour du prophète Elisée, il y a de nombreux fils-de-prophètes, mais aucun autre n'a eu le même privilège que Géhazi. Ceci souligne que la place réservée à Géhazi par le narrateur est voulue et préparée. C'est ainsi que Lemaire le décrit : « Géhazi n'est pas un simple 'serviteur' d'Elisée : il l'accompagne dans nombre de ses déplacements et de ses actes prophétiques, apparaissant tout autant comme un disciple que comme un serviteur. À ce double titre, il était donc bien placé pour témoigner de la vie et des hauts faits d'Elisée, spécialement dans les dernières années de ses activités. Bien plus, étant vraisemblablement plus jeune que son maître, il a pu raconter les hauts faits d'Elisée, après la mort de ce dernier, à la nouvelle génération. »¹⁸

Notre étude tourne autour de ces trois personnages : Elie, Elisée et Géhazi. Nous les suivons dans leur relation mutuelle comme maître ou comme disciple, mais surtout dans leur relation face au Seigneur. Si Elie et aussi Elisée se déclarent être ceux qui se tiennent debout devant le Seigneur¹⁹, ce n'est pourtant pas le cas pour Géhazi. Quelle en sera la conséquence ?

2.3 1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18 et 2 R 5 : des récits en miroir

Une fois les personnages bibliques choisis, nous avons encore à choisir les récits à étudier. Notre ambition est très humble. Tout en sachant qu'une étude des récits la plus large et vaste possible contribue à

¹⁸ Cf. André Lemaire, « Joas, roi d'Israël et la première rédaction du cycle d'Elisée », dans C. Brekelmans et J. Lust (éd.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989*, (BETHL XCIV), Leuven/Uitgeverij, Leuven University Press/Peeters, 1990, p. 247-248. Pour l'idée de reconnaître Géhazi comme disciple d'Elisée, voir aussi André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, p. 37.

¹⁹ Cf. 1 R 17,1; 18,15 ; 2 R 3,14; 5,16. Deux fois pour Elie et deux fois pour Elisée. Pour les autres personnages bibliques qui *se tiennent debout devant le Seigneur*, nous avons encore Abraham (cf. Gn 18,22 ; 19,27) et Moïse (cf. Dt 5,5). Dans le cas de Moïse sa position en vue d'une mission est précisée : *Je me tenais alors entre le Seigneur et vous, pour vous communiquer la parole du Seigneur* (cf. Dt 5,5).

un meilleur résultat, nous voulons nous limiter à trois récits, à savoir 1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18 et 2 R 5. Nous expliquons le pourquoi de notre choix.

Ce qui nous intéresse en premier lieu dans la relation de maître à disciple selon les exemples d'Elie, d'Elisée et de Géhazi, c'est son commencement et sa fin (la continuité ou la discontinuité). C'est-à-dire comment le maître est entré dans sa relation avec son disciple et comment le disciple l'entretient avec son maître. Pour ce qui est d'Elie et d'Elisée, les seuls récits qui parlent des deux sont 1 R 19,19-21 et 2 R 2,1-18. Le premier concerne le début de la relation d'Elie avec Elisée et le second la fin ou mieux encore la passation du charisme prophétique de l'un à l'autre. Bien que 1 R 19,16 parle pour la première fois d'Elisée dans les livres des Rois, ce verset fait partie du discours du Seigneur adressé à Elie et le récit ne nous parle pas de la réaction d'Elie. Il n'y a donc pas d'interaction entre Elie et Elisée. C'est pourquoi dans notre étude sur Elie et Elisée nous revenons à ce verset, mais sans le prendre comme un récit à étudier à part. C'est la même situation pour 2 R 3,11.

En ce qui concerne Elisée et Géhazi, il y a deux récits majeurs où les deux sont présents : 2 R 4,8-37 et 2 R 5. Mais dans le premier, le centre du récit est la naissance et la résurrection de l'enfant de la Shounamite. Bien que Géhazi y ait joué un rôle, l'intérêt du récit ne s'arrête pas sur la relation d'Elisée avec son disciple/serviteur. Par contre, en 2 R 5, avec la guérison de Naamân, le narrateur nous raconte ce qui se passe entre Elisée et Géhazi. Puisque les récits bibliques ne nous présentent pas le début de la vocation de Géhazi auprès d'Elisée, nous nous limitons alors uniquement sur la fin de leur relation qui est racontée en 2 R 5. En 2 R 8,1-6, Géhazi entre de nouveau en scène. Mais ce récit fait directement référence à 2 R 4,8-37 (l'histoire de la Shounamite) et en constitue la suite.²⁰ En plus, selon le contenu du récit, Elisée n'est très probablement plus de ce monde.²¹

Dans le miroir de ces trois récits, nous essayons de voir comment les prophètes, face au Seigneur, entretiennent leur relation mutuelle en tant que maître ou disciple.

²⁰ Cf. James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, (ICC), Edinburgh, 1951, p. 397; Mordechai Cogan et Hayim Tadmor, *II Kings, A New Translation with Introduction and Commentary*, (AB 11), New York, Doubleday, 1988, p. 87; Mark Roncace, «Elisha and the Woman of Shunem: 2 Kings 2.8-37 and 8.1-6 Read in Conjunction», *JSOT* 91 (2000), p. 109-127.

²¹ Cf. André Lemaire, « Joas, roi d'Israël et la première rédaction du cycle d'Elisée », p. 248.

2.4 Les études précédentes

Nous signalons ici deux travaux bibliques que nous avons trouvés sur le thème de la relation de maître à disciple : Jean Zumstein, *La relation de maître et du disciple dans le bas-judaïsme palestinien et dans l'Évangile selon Matthieu*, Mémoire de l'Institut des sciences bibliques de l'Université de Lausanne, 1971 ; Claude Coulot, *Matériaux pour une étude de la relation « maître et disciple » dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, thèse présentée à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg, 1979. Comme déjà indiqué dans le titre, la recherche de Zumstein porte spécialement sur la relation de maître à disciple dans le bas-judaïsme rabbinique et essénien, et puis sur une comparaison de ces deux modèles avec le Jésus historique. Il ne parle donc pas des prophètes. De même pour Claude Coulot, il cherche à comprendre la relation singulière de Jésus avec ses disciples et son autorité à leur égard, et il a recouru aux récits de vocation vétérotestamentaires dont il a essayé de dégager une forme littéraire. Finalement, aucun des deux n'a pris le thème de la relation de maître à disciple dans l'Ancien Testament et pour l'Ancien Testament. Après eux, nous n'avons pas trouvé d'études proprement bibliques qui traitent la thématique telle que nous l'avons présentée ci-dessus.

Pour notre étude, nous ne traitons pas les écrits sapientiaux. C'est une limite avouée et volontaire, tout en sachant que la thématique de la relation de maître à disciple peut être importante dans ces écrits. Nous renvoyons pour cela à quelques études²² qui ouvrent déjà des champs d'investigation et qui demandent de les approfondir encore davantage. Quant à notre attention, elle est concentrée sur les prophètes et spécialement sur Elie, Elisée et Géhazi, dans leur relation mutuelle et face au Seigneur.

²² Cf. par exemple André Lemaire, « Sagesse et écoles », *VT* 34 (1984), p. 270-281. Dans cet article, Lemaire essaye d'éclairer l'emploi du terme « sagesse » et à partir de là de prouver l'existence des écoles dans l'ancien Israël. Cf. aussi Maurice Gilbert, « A l'école de la sagesse. La pédagogie des sages dans l'ancien Israël », *Gregorianum* 85, 1 (2004), p. 20-41. L'auteur essaye, à partir des expériences des sages de l'ancien Israël, de répondre à la question de savoir quels rapports les professeurs et les étudiants devaient entretenir entre eux. Voir aussi la présentation très intéressante de Wilkins qui décrit l'existence de la relation de maître à disciple chez les sages et aussi chez les scribes préexiliques et postexiliques. Cf. Michael J. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel As Reflected in the Use of the Term μαθητής*, p. 61-89.

3 Méthode et organisation de travail

Pour commencer, nous étudions les trois récits choisis l'un après l'autre. Afin que notre interprétation contribue à une théologie biblique sur le thème de la relation de maître à disciple chez les prophètes, à partir des exemples d'Elie, Elisée et Géhazi, nous pensons que la bonne compréhension du texte biblique est une condition indispensable.

Concrètement, nous procédons d'abord par la traduction des récits choisis à partir du TM. Pour les termes et les expressions qui demandent une explication, nous proposons des notes et commentaires après la traduction. Puisqu'il s'agit de récits, une lecture narrative est la mieux adaptée pour comprendre les personnages et leurs actions. Ensuite, en tenant compte de l'importance des thèmes majeurs contenus dans les récits, nous en faisons une lecture approfondie.

Au chapitre 1, nous étudions 1 R 19,19-21. Ce récit nous fait entrer dans la relation d'Elisée avec Elie. Nous essayons de suivre le cheminement d'Elisée comme disciple d'Elie et voir les conséquences impliquées dans une telle relation de maître et de disciple.

Au chapitre 2, nous étudions 2 R 2,1-18. C'est un récit qui nous relate la passation du charisme prophétique d'Elie à Elisée. Si Elisée est parti derrière Elie, il devait encore recevoir l'investiture pour être réellement le successeur du maître. La passation est réussie, Elisée est reconnu par les fils-de-prophètes comme l'héritier d'Elie. Nous essayons de voir aussi dans ce chapitre les circonstances dans lesquelles Elie est parti au ciel. Il a vécu une expérience unique tout comme celle qu'il a vécue sur le mont Horeb. Le récit nous invite aussi à suivre Elie comme le nouveau Moïse.

Au chapitre 3, nous étudions 2 R 5. Une fois Elie parti au ciel, c'est au tour d'Elisée de devenir le maître. Tout comme Elisée pour Elie, Géhazi est le personnage que le narrateur nous présente comme un disciple privilégié pour Elisée. Pourtant Géhazi n'a pas réussi à suivre son maître. Leur relation a connu un échec. Nous essayons de comprendre ce qui conduit Géhazi à s'éloigner de son maître. Parce que pour ce récit, la LXX présente quelques différences notables par rapport au TM, c'est une bonne occasion pour nous de procéder à une critique textuelle pour mieux comprendre l'histoire de la transmission du texte biblique.

Une fois les trois récits choisis étudiés, nous examinons le contexte large (les livres des Rois et l'ensemble des récits d'Elie et d'Elisée), pour mieux voir dans quel grand ensemble s'insèrent nos récits. Cela nous permet surtout de constater la grande unité des textes bibliques malgré le

processus sinueux de l'histoire de leur rédaction. Cela nous donne aussi l'occasion de reconfirmer l'importance de ne pas isoler les récits bibliques. Un récit, long ou court, trouve sa vie quand il est connecté à un plus grand ensemble. Ensuite, nous faisons une interprétation théologique de la relation de maître à disciple selon les exemples d'Elie, d'Elisée et de Géhazi. Pour y arriver, nous procédons à une lecture en miroir. Car la relation d'Elie et d'Elisée et celle d'Elisée et de Géhazi constituent un parfait diptyque narratif et théologique qui nous invite à les comparer. Comparaison qui constitue le quatrième et le dernier chapitre.

Chapitre 1

Elie et Elisée, commencement d'une relation de maître à disciple: étude de 1 R 19,19-21

1 Introduction

Dans l'AT, Élisée entre pour la première fois en scène en 1 R 19,19-21, et il est présenté dès le départ en étroite relation avec le prophète Élie, puisque Dieu demande à Élie d'aller oindre Élisée comme prophète afin de lui succéder (cf. 1 R 19,16). A proprement parler, c'est donc Dieu lui-même qui a choisi Elisée comme disciple d'Elie. Nous allons découvrir dans cette partie ce que nous dit cette première rencontre entre Elie et Elisée, le maître et le disciple.

1.1 La présentation de la péripécopie

Le Texte Massorétique (TM) divise 1 R 19 en trois sections : v. 1-14, v. 15-18, v. 19-21, ce qui représente un découpage ancien, lié sans doute à la lecture synagogale.¹ A partir de ce découpage, nous remarquons que la troisième section se distingue nettement des deux premières. Les deux premières sections sont centrées sur la marche d'Élie vers l'Horeb, la montagne de Dieu, et la rencontre d'Élie avec Dieu, tandis que la troisième relate la rencontre d'Élie avec Élisée.² Si nous avons choisi de présenter la relation d'Élie avec Élisée en commençant directement par la troisième section et non par la deuxième, c'est parce qu'il n'existe pas un ordre clair et logique entre les deux, bien qu'Élisée soit déjà présenté comme son successeur dans la section précédente (v. 16). C'est aussi parce que dans la demande de Dieu à Élie en 1 R 19,16, il y a deux choses importantes : onction d'Élisée et succession prophétique, mais 1 R 19,19-21 ne mentionne ni onction ni succession.³ L'image que nous offre ce texte est tout d'abord une rencontre de ces deux personnages, Élie et

¹ Cf. J. Briand, *Dieu dans l'Écriture*, (LD 150), Paris, Cerf, 1992, p. 14.

² Lehnart signale que beaucoup de commentateurs prennent le v.18 comme la fin de la première rédaction de 1 R 19. Cf. Bernhard Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa - Überlieferungen (VT. Sup 96)*, Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 254.

³ Sauf si on force l'interprétation du geste d'Élie (*jeter son manteau sur Élisée*) comme un geste qui symbolise le geste de l'onction.

Élisée. Par la suite, Élisée suit Élie et se met à son service. Élie n'a même pas dit à Élisée que c'est Dieu qui l'avait choisi d'être prophète à sa place. Ces remarques nous amènent à penser que les deux sections proviennent probablement de sources différentes, qu'il n'existe pas de dépendance nécessaire entre elles et que c'est seulement par l'intervention d'un rédacteur qu'elles se trouvent l'une après l'autre.⁴ Par conséquent, nous pouvons très bien considérer la péricope de 1 R 19,19-21 comme le commencement de la relation d'Élie avec Élisée, et nous essayons surtout de comprendre la signification et les conséquences de leur première rencontre.

1.2 Les contours du récit

Nous avons déjà indiqué ci-dessus qu'il n'existe pas de dépendance littérairement nécessaire entre 1 R 19,19-21 et ce qui le précède. Pourtant nous voyons bien que le début du récit n'est pas un commencement absolu (*il partit de là*). Ces *il* et *là* montrent que, quelle que soit son origine, le texte s'intègre dans un ensemble plus vaste. Si nous identifions cet « il » à Élie, c'est surtout à cause de ce qui suit : *Élie avançait vers lui*. De même que *de là* indique un lieu déjà connu du lecteur, mais inséré dans notre péricope déjà remaniée par un rédacteur, la précision de ce lieu restera une question ouverte. Selon son contexte précédent d'ordre synchronique, ce lieu doit être l'Horeb. Mais vu que la distance est si grande entre l'Horeb et Abel Mehola⁵ d'où vient Élisée (1 R 19,16), ce lieu peut indiquer aussi un point de départ moins éloigné que l'Horeb.⁶

Le même problème contextuel se présente pour la fin du récit. On nous dit qu'*il (Élisée) se leva, partit derrière Élie et le servit*. Mais les textes suivants ne nous disent ni où ils sont allés ni de quel service il s'agit. Quand nous reverrons Élisée sur scène, ce sera déjà au moment du départ définitif de son maître Élie (2 R 2). Seule l'intervention d'un

⁴ Certains commentateurs pensent même que cette petite unité proviendrait d'une autre tradition que la précédente mais attribuée au Cycle d'Élie. Cf. W. Michaux, « Les cycles d'Élie et d'Élisée », *Bible et Vie Chrétienne* 2 (1953), p. 80 ; J. Delorme et J. Briand, « Les premiers livres prophétiques », dans Henri Cazelles (éd.), *Introduction à la Bible*, Tome II, Paris, Desclée, 1973, p. 310-314 ; G. Del Olmo Lete, *La vocacion del lider en el antiguo Israel*, Salamanca, 1973, p. 147-164 ; Claude Coulot, « L'investiture d'Élisée par Élie (1 R 19,19-21) », *RSR* 57 (1983), p. 82-84 ; Bernhard Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel*, p. 254.

⁵ Abel Mehola, probablement Tell Abu Sifri, près d'Aïn Helweh à 15 km au sud de Beisan ou Bethshan. Cf. Roland de Vaux, « Le cycle d'Élie dans les livres des Rois », dans *Élie le prophète selon les écritures et les traditions chrétiennes*, Paris, DDB, 1956, p. 68, note a).

⁶ Cf. Roland de Vaux, « Le cycle d'Élie dans les livres des Rois », p. 68, note d).

serviteur du roi d'Israël nous révèle qu'Élisée versait de l'eau sur les mains d'Élie (2 R 3,11), soit le service concret d'un serviteur auprès de son maître.⁷ Le récit nous présente donc la première rencontre des deux prophètes, mais garde un grand silence sur ce qui se passe ensuite entre les deux personnages.

1.3 Traduction littérale,⁸ notes et commentaires

Afin de rendre le sens original du texte, notre traduction ne tient pas toujours compte, en conséquence, de la stylistique de la langue française.

19. Et il (Elie) partit^a de là et trouva Elisée, fils de Shafat, lui, labourant, ^bdouze arpents^b en face de lui, et lui au douzième ; Elie avança vers lui et jeta son manteau^c sur lui.

20. Elisée laissa les bœufs et courut derrière Elie et dit : je t'en prie, que je ^adonne un baiser^a à mon père ^bet à ma mère^b et que je parte derrière toi ! Et il lui dit : Pars ! Retourne^c ! ^dCar, qu'ai-je fait pour toi ?^d

21. Et il (Elisée) retourna de derrière lui, prit la paire de bœufs et ^al'immola^a, et ^bavec l'attelage des bœufs, il fit cuire leur viande^b ; il donna au peuple et ils mangèrent ; et il se leva, ^cpartit derrière Elie et le servit^c.

19. ^a *Partir* (הִלֵּךְ) est un terme qui encadre cette péripécie de la première rencontre d'Elie avec Élisée (utilisé dans chaque verset). Au v. 19, c'est Élie⁹ qui *part* tout seul ; au v. 20 Élisée demande à Élie d'aller d'abord donner un baiser à ses parents puis de *partir* derrière lui et Élie lui permet de *partir* ; au v. 21 Élisée se lève et *part* derrière Élie. הִלֵּךְ est un terme courant dans l'AT, et il y est utilisé 1556 fois. Il signifie d'une manière générale *aller*, *marcher*, mais quand il est utilisé avec אַחֲרָי, il

⁷ Un tel service concret rendu par le disciple au maître est encore plus développé dans le bas-judaïsme rabbinique : « Le disciple accomplit pour son rabbi toutes les tâches dont un serviteur normal s'acquitte envers n'importe quel maître. Le disciple rend à son maître tous les menus services qui forment normalement le travail d'un esclave. » Cf. J. Zumstein, *La relation du maître et du disciple dans le bas-judaïsme palestinien et dans l'Évangile selon Matthieu*, Lausanne, 1971, p. 43.

⁸ Sur la base du Texte Massorétique de la BHS (5^{ème} Edition, 1997).

⁹ Dans le texte en hébreu, on a seulement « il » comme sujet du verbe. Mais en raison de son contexte précédent et immédiat, nous pouvons constater que c'est « Elie », au moins voulu par le rédacteur final du livre.

porte un sens (religieux) pour signifier *suivre* ou *succéder*.¹⁰ 1 R 19,19-21 est le seul texte de l'AT où ces deux termes sont combinés pour signifier *suivre* (ou *succéder à*) un prophète.¹¹

^{b-b} *Douze arpents* (שְׁנַיִם-עָשָׂר צִמְדִים). C'est une expression qui divise les traducteurs. Etant donné que le terme hébraïque צִמְדִים peut signifier aussi bien *une surface* qu'un attelage de deux animaux peut labourer en une journée, qu'*un groupe* de deux animaux attachés ensemble,¹² nous avons par conséquent dans différentes versions de la Bible soit *douze arpents à labourer*, soit *douze paires de bœufs*.¹³ Nous avons opté pour *douze arpents*, car quand ce terme est utilisé pour signifier une paire d'animaux, le substantif de l'animal suit habituellement le mot צִמְדִים, par exemple deux ânes (Jg 19,3.10), deux bœufs (1 S 11,7 ; 2 S 16,1 ; Jb 1,3) ou deux mulets (2 R 5,17). C'est le cas dans notre péricope au v. 21 *deux bœufs* : צִמְדִים הַבָּקָר. Cette traduction confirme aussi une cohérence interne du texte. Mais en raison de la différence entre le TM et les versions de la LXX et de la Vulgate,¹⁴ nous reconnaissons que la question de précision restera ouverte. Notons enfin que le chiffre 12 ici a une signification symbolique importante. Soit douze arpents, soit douze paires de bœufs, renvoient aux 12 tribus d'Israël.¹⁵ Elisée est choisi parmi les douze tribus, et il sera au service des douze tribus.¹⁶

^c *Le manteau* (אֶרְהָרַת) d'Élie. Dans l'ancien Orient, le manteau symbolise la personnalité et les droits de son propriétaire.¹⁷ C'est donc

¹⁰ Cf. Philippe Reymond, *DHAB*, p. 319 ; Bernd Willmes, « Eine folgenreiche Begegnung (I Reg 19,19-21) », *BN* 60 (1991), p. 59-93, ici p. 77.

¹¹ Bernd Willmes, « Eine folgenreiche Begegnung (I Reg 19,19-21) », p. 77. Sauf en 1 R 13,14, mais là il s'agit plutôt de poursuivre (*un homme de Dieu*) en vue de le rattraper.

¹² Cf. Philippe Reymond, *DHAB*, p. 319.

¹³ Par exemple, « douze arpents » pour la *TOB* (2010), « douze paires de bœufs » pour la *BJ* (1956), mais dans l'édition de la *BJ* de 1997, nous avons « douze arpents ». Pour l'explication des traductions possibles, voir aussi Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 155.

¹⁴ Dans le texte de la LXX, nous avons δώδεκα ζεύγη βοῶν, ce qui signifie « douze paires de bœufs » ; et dans la Vulgate, nous avons « duodecim iugis boum », texte identique à la LXX.

¹⁵ C'est ainsi qu'interprètent les rabbins médiévaux et aussi les commentateurs modernes. Cf. Par exemple, Marvin A. Sweeney, *I & II Kings, a commentary*, Louisville, London, Westminster John Knox Press, 2007, p. 233. Voir aussi Nachman Levine, « Twice as Much of Your Spirit: Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha », *JSOT* 85 (1999), p. 42.

¹⁶ Les deux royaumes divisés sont en quelque sorte réunis en sa personne.

¹⁷ Cf. Roland de Vaux, « Le cycle d'Élie dans les livres des Rois », p. 69, note a) ; Claude Coulout, « L'investiture d'Elisée par Elie (1 R 19,19-21) », p. 88 ; E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Théologie 65), Paris, Aubier, 1965, p. 167 ; Philippe Abadie, « D'Élie à

un objet important dans la vie d'Élie. אֶרְרָה est utilisé seulement 12 fois dans l'AT, mais 5 fois dans les livres des Rois toujours pour désigner le *manteau* d'Élie.¹⁸ C'est un costume qui appartient à Élie, avec lequel il s'était voilé le visage lorsqu'il a entendu le passage de Dieu à l'Horeb (1 R 19,13) et qu'il utilisera encore lors de son passage du Jourdain pour en frapper les eaux (2 R 2,8).¹⁹ Après le départ d'Élie, ce manteau sera hérité par Élisée (2 R 2,13-14).

20. ^{a-a} *Donner un baiser* (נָשַׁק). Il s'agit bien ici, pour Élisée, d'un baiser d'adieu aux parents. Notons aussi que ce verbe hébraïque n'est utilisé dans les livres des Rois que deux fois, ici et en 1 R 19,18. En 1 R 19,18, il s'agit d'un baiser à Baal. Provan note avec raison que dans les deux cas, ce baiser signifie en même temps un abandon.²⁰ Pour ceux qui donnent un baiser au Baal, ils abandonnent le Seigneur. Pour Élisée, son baiser signifie l'abandon de son travail et de sa famille. Evidemment, les deux « abandons » ne sont pas sur la même balance.

^{b-b} *Et à ma mère* (וְלִאִמִּי). Cette expression est absente dans la LXX.

^c *Retourner* (שׁוּב) à l'impératif peut signifier ici pour Élisée aussi bien le retour vers ses parents que le retour vers Élie après son adieu à ses parents (dans ce cas-là, on devrait le traduire par *reviens*).

^{d-d} *Car, qu'ai-je fait pour toi ?* (כִּי מָה עָשִׂיתִי לְךָ) La portée de cette réplique d'Élie est difficile à saisir, car elle est équivoque. Buis pense que c'est surtout à cause de l'utilisation de la particule כִּי,²¹ et il montre qu'il est possible de paraphraser cette question d'Élie soit par *fais ce que tu veux, car je ne t'ai rien fait* ; soit par *tu veux retourner, mais penses-tu que je ne t'ai rien fait ?* Lui-même penche plutôt vers la première.²² Mais lue dans son contexte, nous pensons que cette réplique d'Élie a un sens particulier, du moins voulu par le rédacteur du livre.

Elisée : une impossible transmission ? », dans Meïhel Younès (dir.), *Maître et disciple. La transmission dans les religions*, Lyon, Profac Théo, 2012, p. 38.

¹⁸ 1 R 19,13.19 ; 2 R 2, 8.13.14. Dans d'autres livres de l'AT, ce terme désigne soit un *manteau* de poils (cf. Gn 25,25 ; Za 13,4), soit un *manteau* royal (cf. Jon 3,6) ou un beau *manteau* (cf. Jos 7,21.24), soit la *gloire* ou la *majesté* (cf. Za 11,3). Il peut être utilisé aussi comme un adjectif (Cf. Ez 17,8 : une vigne *magnifique*).

¹⁹ Pour le prophète Élie, ce costume devrait être assez primitif dans son genre, sans doute par austérité. Cf. P. Joüon, « Le costume d'Élie et celui de Jean-Baptiste », *Bib* 16 (1935), p. 74-79.

²⁰ Cf. Iain W. Provan, *1 and 2 Kings*, (NIBC 7), Peabody, Paternoster Press, 1999, p. 149-150.

²¹ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 156.

²² Cf. *Ibid.*

La LXX nous donne une leçon assez différente : ἀνάστρεφε ὅτι πεποίηκάσσι (*retourne, car je t'ai constitué, ou bien, retourne, car je t'ai t'ai fait ce que j'ai à faire*). Ce qui rend le sens du verset moins équivoque. Peut-être Elie voulait dire à Elisée qu'il a accompli sa mission ?²³

21. ^{a-a} Comment traduire וַיִּזְבְּחֶהָ : *il les offrit en sacrifice*,²⁴ ou bien *il les tua* tout simplement ? Le verbe זָבַח signifie effectivement *tuer, abattre, sacrifier ou offrir en sacrifice*. Pourtant même quand il signifie *tuer*, cette action est souvent en vue d'un sacrifice.²⁵ C'est ainsi que Steinmann commente : « il avait offert ce sacrifice probablement sur le haut lieu d'Abel Mehola et il avait agi lui-même en prêtre. Le sacrifice était du type shelamîm, puisqu'il avait été suivi d'un banquet auquel Élie dut participer. Le prophétisme continuait dans une voie culturelle. »²⁶ Pourtant une telle lecture court le risque d'une lecture imaginaire. Nous pensons que de Vaux nous présente une possibilité plus prudente en traduisant ce terme hébraïque par *immoler*,²⁷ tout en gardant l'ouverture dans cet acte à un éventuel sacrifice.²⁸

²³ Pour une étude en détail sur la différence textuelle entre le TM et la LXX de ce verset, voir Philippe Hugo, *Les deux visages d'Elie, Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, OBO 217, Academic Press Fribourg et Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2006, p. 320-321.

²⁴ C'est ainsi qu'on le traduit dans la *TOB* (2010) et dans la *Nouvelle Bible Segond* (2002).

²⁵ Cf. Philippe Reymond, *DHAB*, p.108; *BDB*, p. 256-257.

²⁶ Cf. Jean Steinmann, *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, LD 23, Paris, Cerf, 1959, p. 131-132. Cf. aussi Cristiano Grotanelli, « Le Rituel et les prophètes bibliques », *Archives de sciences sociales des religions* 85 (1994), p. 82 : « Ce qui fait du sacrifice de I R 19:21 un cas unique - un véritable sacrifice prophétique -, c'est l'opération, décrite dans le récit, de 'faire' un prophète ». Voir aussi la *TOB* (2004) qui note que *ce sacrifice est un signe d'entrée dans son nouvel office*, p. 704, note d).

²⁷ Cf. *Les livres des Rois*, La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Les éditions du Cerf, 1949, p. 107. Toujours la même traduction dans l'édition de 1998 de la *BJ*.

²⁸ *BDB* note que même au sens de tuer les animaux pour manger, cet acte est connecté à un acte sacrificiel. Car pour l'ancien Israël, toute manucation (ou consommation) de la viande est un acte sacrificiel. Cf. *BDB*, p. 257. Cf. aussi Alfred Marx, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, *VT. Sup* 105 (2005), p. 25, 57, 58, 96-98, 204. L'idée du sacrifice peut être encore renforcée par Ex 20,24 : « Tu me feras un autel de terre sur quoi immoler tes holocaustes et tes sacrifices de communion, ton petit et ton gros bétail. En tout lieu où je rappellerai mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai ». Selon de Vaux, *je rappellerai mon nom* signifie *je me serai manifesté*. Cf. Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Tome II, p. 97. Faudrait-il voir alors dans cet appel d'Elisée une manifestation de Dieu ? En même temps nous devons nous tenir compte aussi de la prescription de Dt 12,13-15, à savoir qu'il ne doit pas avoir un autre lieu de sacrifice en dehors du lieu que

^{b-b} Avec l'attelage des bœufs, il fit cuire leur viande. Un tel usage nous est peu habituel, mais il n'est pas le seul cas dans la Bible. Nous avons aussi en 1 S 6,14 : Arrivé au champ de Josué de Beth-Shèmesh, le chariot s'y arrêta. Il y avait là une grosse pierre. On fendit le bois du chariot et on offrit les vaches en holocauste au Seigneur. Et puis en 2 S 24,22 où Arauna dit à David : Que mon Seigneur le roi prenne ce qui lui plaît pour offrir l'holocauste. Tu vois, les bœufs fourniront l'holocauste, le traîneau et l'attelage des bœufs fourniront le bois. Dans ces deux exemples, le fait de brûler le chariot ou l'attelage sont toujours dans un contexte d'offrir un sacrifice, ce qui pourrait nous pousser à interpréter qu'ici aussi, Élisée a offert un sacrifice. Par ce geste, Élisée exprime surtout sa renonciation à son premier état.²⁹

^{c-c} *Et il partit derrière Elie et le servit* (וַיֵּלֶךְ אַחֲרַי אֱלִישָׁה וַיִּשְׁרָתָהוּ) שֵׂרָתָה signifie servir, administrer, être au service de (au sens profane ou religieux).³⁰ En suivant Élie son maître, Élisée est devenu son disciple et en même temps son serviteur.³¹

Remarques : A part la réponse d'Elie à la demande d'Elisée qui présente quelques difficultés, le récit est plutôt facile à suivre. Les deux personnages principaux sont bien mis en relief avec leurs gestes.

2 Analyse du récit

Après la traduction et les notes, il est temps d'entamer une analyse du texte à partir des données que nous présente le récit. Nous commençons d'abord par une analyse synchronique (lecture narrative), et puis nous essayons de mettre en relief les thèmes majeurs de ce récit par une étude approfondie.

Dieu choisira. Cela signifie surtout la centralisation du culte, un point central de la théologie de l'école deutéronomiste. Une telle remarque peut effectivement nous emmener à penser que ce récit proviendrait d'une tradition différente de la tradition deutéronomiste. Cf. Claude Coulot, «L'investiture d'Elisée par Elie (1 R 19,19-21)», p. 84. Cela pourrait aussi traduire un courant théologique (une autre école issue du royaume du Nord qui n'a pas préféré l'idée de la centralisation du culte de l'école deutéronomiste.

²⁹ Cf. Roland de Vaux, « Le cycle d'Élie dans les livres des Rois », p. 69, note *d*).

³⁰ Cf. Philippe Reymond, *DHAB*, p. 399.

³¹ Tout comme Josué fut le serviteur de Moïse. Cf. Ex 24,13 ; Jos 1,1 etc.

2.1 La structure du texte

Pour l'essentiel, l'organisation littéraire de 1 R 19,19-21 est simple et la structure forme assez bien une disposition concentrique. Le terme clé qui joue en même temps le rôle du fil conducteur du récit est évidemment **לָלֶךְ** (partir).

Nous pouvons dégager une structure du récit comme suite :

- A. Le départ d'Élie (19,19a)
- B. Le geste d'Élie (19,19b)
- C. Le dialogue entre Élisée et Élie (19,20)
- B'. Les gestes d'Élisée (19,21a)
- A'. Le départ d'Élisée à la suite d'Élie (19,21b)

D'après cette structure, nous voyons que ce que fait Élisée correspond assez fidèlement à ce que fait Élie. Le récit commence par un *départ* d'Élie tout seul (A), et se termine par le *départ* d'Élisée derrière Elie (A'). Élie accomplit un geste significatif avec son *manteau* mais sans parole (B); Élisée agit parallèlement avec ses *bœufs et leur attelage* sans parole (B'). Ce qui est au centre de ce récit, c'est le dialogue entre Élie et Élisée (C). Une telle structure montre ainsi clairement que la signification du geste d'Élie est exprimée dans leur dialogue, et ensuite, le sens de leur dialogue se concrétise dans les gestes d'Élisée. Nous remarquons aussi l'importance des gestes d'Elie comme ceux d'Élisée, sans parole, mais remplis de symbolisme.

Selon Coulot, ce récit est organisé selon un schème commun aux récits de vocation dans la Bible.³² Il dégage ainsi une structure avec les principaux éléments : 1) une notice introductive (1 R 19,19a) ; 2) la rencontre d'Elie et d'Élisée (19b) ; 3) l'investiture d'Élisée (19c) ; 4) une notice conclusive (20-21).

Tout en reconnaissant la légitimité d'une telle description du récit, nous pensons que les éléments sont tellement disproportionnés³³ : un seul verset pour les trois premiers éléments dont les deux sont centraux du récit, et deux longs versets pour une notice conclusive. Cette structure fait

³² Cf. Claude Coulot, « L'investiture d'Élisée par Elie (1 R 19,19-21) », p. 82.

³³ Claude Coulot lui-même fait aussi cette remarque, cf. *Ibid.*, p. 83.

ressortir mal la richesse du récit. En plus, en se référant à Alt, et en constatant l'incohérence entre les deux récits, 1 R 19,1-18 et 1 R 19,19-21, Coulot pense que dans le premier, c'est Elie qui joue le premier rôle, tandis que dans le deuxième c'est Elisée.³⁴ Mais nous pensons que cette constatation ne correspond pas à la logique d'un récit de vocation. C'est pourquoi, nous suivons notre structure concentrique qui souligne un bon équilibre entre les éléments textuels et qui met bien en relief les rôles importants joués par les deux prophètes qui désormais entrent dans une nouvelle relation sociale, à savoir maître et disciple.

Pour mieux nous en rendre compte, nous faisons maintenant une lecture narrative selon la nature du récit.

2.2 Une lecture narrative

« La priorité de l'action sur la description est une des premières grandes particularités des récits bibliques. Il est bien connu que les descriptions sont à peu près absentes de la Bible, qu'il s'agisse de la description physique ou psychologique des personnages, de paysages ou d'objets. »³⁵ Ces remarques correspondent parfaitement à notre récit, puisqu'on n'apprend de l'auteur ni les apparences physiques ni les sentiments des acteurs que sont les deux personnages principaux, ni le paysage du lieu où l'événement s'est déroulé. Ce que nous avons, c'est d'abord les gestes (action) des deux acteurs, et puis, ce qui est au centre, leur dialogue. Ce dernier élément tient une place très importante pour notre étude de ce récit, car non seulement il se trouve au centre de la structure, mais aussi d'une manière générale c'est lui qui forme la charpente du récit biblique et contient la plupart des éléments décisifs.³⁶ Il reste à souligner que la priorité de l'action sur les autres aspects du récit a des conséquences importantes sur la façon de traiter les personnages.³⁷ Notre lecture va donc s'arrêter spécialement sur les deux personnages que le récit nous permet de rencontrer.

³⁴ Cf. *Ibid.*; A. Alt, « Die literarische Herkunft von 1 R 19, 19-21 », *ZAW* 32 (1912), p. 124.

³⁵ Cf. Jean-Louis Ska, Jean-Pierre Sonnet et André Wénin, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*, *CahEv* 107 (1999), p. 9.

³⁶ « De tous les ingrédients qui peuvent entrer dans la composition d'un récit, les auteurs bibliques choisissent donc uniquement ceux qui ont trait à l'action : discussions, décisions et actions. Parmi ces différents éléments, il en est un qui occupe une place particulière, le dialogue. » Cf. *Ibid.*, p. 10.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 13-14.

D'après la structure du récit, nous voyons que les événements sont faciles à discerner. Ils sont construits en quatre scènes regroupées par un dialogue. Pour commencer, c'est Elie qui part (וַיֵּלֶךְ) et trouve Élisée qui est en train de labourer les champs. Sans aucune parole, Élie s'avance vers Élisée et jette son manteau sur lui. Élisée court derrière Élie et lui demande la permission d'aller d'abord donner un baiser d'adieu à ses parents et puis de partir à sa suite. Élie lui a répondu en lui laissant une question³⁸ (ou un message énigmatique). Élisée retourne et prend ses bœufs, les immole et les cuit avec leur attelage, et puis il les donne au peuple et ils mangent. Ensuite Élisée se lève, part derrière Élie et se met à son service.

2.2.1 *Élie, le prophète itinérant*

Dès le début du récit, nous avons une image du prophète Élie qui est en route. Cette image correspond d'ailleurs à un trait important du prophète dans tout le cycle d'Élie que nous offrent les livres des Rois. Nous pouvons même dire que sa vie est encadrée par le voyage : de 1 R 17,5, où *il part et fit comme le Seigneur avait dit*, jusqu'en 2 R 2, où il fait un grand *voyage* avec Élisée avant son départ définitif (monter au ciel). C'est donc un prophète qui ne s'arrête pas en route. Dans notre récit, ce trait est encore excellemment souligné. Après avoir réalisé un geste important et significatif, à savoir *jeter son manteau sur Elisée*, Élie continue toujours sa marche et même en accélération, puisque Élisée doit *courir* (רָרַץ) derrière lui pour le rattraper et lui poser sa demande. Une fois qu'Élisée a terminé son repas d'adieu avec le peuple, Élie est déjà en route, mais cette fois-ci en compagnie d'Élisée.

Cette image du prophète Elie n'est-ce pas déjà une leçon pour son disciple ?

2.2.2 *Élie, le prophète en action*

Le prophète itinérant n'est pourtant pas un voyageur *touriste*, son itinéraire est jalonné d'actions. De son séjour à Sarepta, en passant par le sacrifice du Carmel, jusqu'au mont de l'Horeb, il est toujours présenté

³⁸ Selon le TM. Car selon la Septante, ce ne sera pas une question, mais une affirmation : *car je t'ai déjà fait ce que j'ai à faire*.

comme celui qui agit pour la cause du Seigneur.³⁹ Ici dans notre péripécopie, il vient trouver Élisée. Il est donc difficile de croire que c'est une rencontre due au hasard. Le verbe מצא (trouver, atteindre) traduit bien l'intention d'Élie qui est à la recherche d'Élisée. Ce qui étonne les lecteurs dans ce récit, c'est plutôt le silence d'Élie. D'une certaine manière, nous avons l'impression qu'Élie est un prophète qui est doué, non pas en discours, mais en action.⁴⁰ Sans avoir prononcé un mot, il a seulement jeté son manteau sur Élisée. Il laisse Élisée interpréter son geste. Pourtant, de la part d'Élie, nous devons reconnaître que c'est un geste pensé et préparé, qui manifeste visiblement son intention.

2.2.3 *Élisée, le disciple bien disposé*

La réaction d'Élisée est aussi étonnante que le geste d'Élie. Sans avoir demandé ce que voulait faire Élie, il a *compris* et *accueilli* le geste d'Élie comme un appel impératif à partir. Il manifeste son obéissance par sa demande d'une permission à Élie.

Le départ d'Élisée est bien préparé par le narrateur. Au moment où Élie est arrivé, Élisée était en train de travailler dans son champ. Soit il avait douze arpents à labourer, soit il labourait avec douze paires de bœufs, le chiffre douze est un chiffre qui sensibilise ceux qui lisent les livres des Rois où il est question de la division des douze tribus. De son occupation quotidienne, il est appelé à passer au labour des douze tribus du peuple d'Israël. Par la suite du texte nous apprendrons en effet qu'Élisée, bien qu'étant le prophète d'Israël (le royaume du Nord), entretiendra une bonne relation tant avec les rois d'Israël qu'avec ceux de Judée (le royaume du Sud), et même des autres royaumes d'alentour (par exemple, la guérison de Naamân qui est araméen). Il sera donc un prophète diplomatique. Mais la plupart du temps, il est présenté comme

³⁹ Peut-être sa marche vers le mont Horeb, considérée comme une fuite devant la reine Jézabel, lui donne une image plutôt négative. Mais cette marche est surtout à comprendre en relation avec la marche du peuple d'Israël dans le désert. C'est un moment d'épreuves et de purification.

⁴⁰ Nous pouvons même observer une sorte de transformation de parole en action chez le prophète Élie. Dès qu'il entre en scène, il est celui qui « parle », on ne mentionne même pas que le Seigneur lui en a demandé. Il y a une progression ou accentuation jusqu'au sacrifice du Carmel. Mais depuis la rencontre intime avec le Seigneur sur le mont Horeb, l'expérience d'une Voix de fin silence l'a marqué et transformé (cf. 1 R 19,12-13).

un prophète qui intervient dans la vie « ordinaire » des gens, surtout des fils-de-prophètes.⁴¹

Nous pouvons suggérer qu'avant cette rencontre décisive, Elisée était déjà connu d'Elie. Ce qui expliquerait peut-être la simplicité de la description de la scène. Est-ce qu'Elisée était ce serviteur qui était avec Elie sur le mont Carmel (1 R 18,42-44) et aussi celui qu'Elie a laissé à Bersabée (1 R 19,3) ? Nous pouvons le supposer mais sans pouvoir l'affirmer avec certitude.⁴²

Pour la suite, le narrateur ne nous dit pas si Elisée est allé dire adieu à ses parents, ou si ses parents étaient présents à son festin avec les gens. Il raconte simplement qu'Elisée a pris une paire de bœufs, les a immolés et, avec l'attelage, a fait cuire leur viande. Ces quelques verbes traduisent aussi une promptitude de la part d'Élisée. Une fois qu'il a pris la décision de commencer une nouvelle vie, il est résolu à rompre avec le passé pour entamer cette nouvelle étape de sa vie. Son absence d'hésitation nous décrit bien sa volonté de suivre Élie jusqu'au bout.⁴³

2.2.4 *Le dialogue entre Élisée et Élie*

Maintenant abordons le dialogue entre Élisée et Élie, qui est au centre du récit. La demande d'Élisée ne présente aucune anomalie dans le déroulement des événements, puisqu'il s'agit simplement de donner un baiser d'adieu aux parents avant d'entamer un changement de mode de vie en suivant un maître. C'est la réponse d'Élie qui nous demande une

⁴¹ Indirectement, le narrateur valorise la vie « ordinaire » dans laquelle la plupart des gens se trouvent. Elisée est appelé de sa vie « ordinaire » pour être avec les gens dans leur vie « ordinaire ». Les miracles qu'il réalise montrent avec éloquence la mise en valeur des gens simples dans leur quotidien. Nous revenons encore sur ce point dans notre étude sur 2 R 5.

⁴² Comparer aux récits de vocation dans les Évangiles, nous constatons que les premiers disciples ont d'abord rencontré Jésus (cf. Jn 1,37-42), avant que Jésus les appelle à tout quitter pour le suivre (cf. Mt 4,19-20).

⁴³ Certains commentateurs pensent que sa demande d'aller faire ses adieux à ses parents est une sorte d'hésitation ou de fuite devant l'appel à suivre Elie. Cf. par exemple Georg Fohrer, *Elia*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 53, Stuttgart, Zwingli Verlag, 1968², p. 24; Simon J. DeVries, *1 Kings*, (WBC 12), Waco, Texas, 1985, p. 239. Mais en replaçant cette demande dans son contexte immédiat et son contexte culturel de l'époque, nous pouvons penser que la demande d'Elisée est tout à fait légitime et compréhensible. Cela ne contredit même pas l'Évangile selon lequel le Christ a ajouté une exigence encore plus grande à son appel (cf. Lc 9,61-62), lequel renvoie les auditeurs à cette scène d'appel d'Elisée. Mais vu de près, nous voyons qu'Elisée a parfaitement réalisé ce qui est demandé dans l'Évangile. Il va de l'avant en rompant inconditionnellement avec son passé. Son geste montre qu'il ne garde pas sa main à la charrue et regarde en arrière.

attention particulière, parce qu'avec une formule interrogative,⁴⁴ Élie a semblé laisser un message à Élisée.

Dans la première partie de sa réponse à Élisée (*va, retourne*⁴⁵ !), Élie lui a permis d'aller rejoindre ses parents pour un baiser d'adieu. Pourtant dans la réaction d'Élisée, il y a autre chose qui s'est produit. Le récit ne nous dit pas s'il est rentré chez lui selon son souhait, mais nous décrit tout simplement les quelques gestes qu'il a accomplis (immoler ses bœufs, cuire leur viande, donner à manger aux gens). Comment expliquer cela ?

Apparemment Élie n'a pas refusé la demande d'Élisée. Mais si nous lisons attentivement la deuxième partie de sa réponse (*Car, qu'ai-je fait pour toi ?*) en lien avec la première, le sens de la réaction d'Élie devient plus complexe.

Élie est à la recherche d'Élisée, et il le *trouve*. Il s'*avance* vers lui et *jette* son manteau sur lui. Tous ces verbes montrent qu'Élie agit avec une intention bien précise. Quelle est alors son intention ?

En 1 R 19,16, nous rencontrons pour la première fois le nom d'Élisée dans le livre des Rois : *tu oindras Elisée, fils de Shafath, d'Avel-Mehola, comme prophète à ta place*. La mission d'Élie vis-à-vis d'Élisée est bien claire et précise : Élie doit oindre Élisée comme prophète à sa place. C'est Dieu lui-même qui a choisi Élisée pour être celui qui succède au prophète Élie.⁴⁶ Tout le récit concernant l'appel d'Élisée doit donc être lu dans cette lumière. L'intention d'Élie est donc bien claire pour les lecteurs qui ont lu la scène de la théophanie sur le

⁴⁴ Selon certains commentateurs, la réponse d'Élie consiste à provoquer une réaction radicale d'Élisée. Cf. surtout Simon J. DeVries, *1 Kings*, p. 239-240. Lamb, en citant Nb 22,28 et Mi 6,3, pense que la question d'Elie exprime son mécontentement, car il n'a aucunement envie de désigner Elisée comme son successeur : « It is reasonable to assume that Elijah would not yet want to anoint Elisha as his successor...After Elisha reasonably requests to say farewell to his parents, Elijah appears to rebuke him and to tell him not to bother following (1 R 19,20) ». Cf. David T. Lamb, « 'A prophet instead of you' (1 Kings 19,16): Elijah, Elisha and prophetic succession », dans John Day (éd.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (LHB.OTS 531)*, New York/London, T&T Clark, 2010, p. 184. Mais nous pensons qu'une telle lecture est seulement envisageable quand le verset est mis à part de son contexte. Car l'image donnée au prophète ne correspond nullement à celle qui est exprimée par l'ensemble des récits d'Elie et d'Elisée.

⁴⁵ Levine pense que cette parole d'Élie à Elisée fait écho à ce que Dieu dit à Elie sur le mont de l'Horeb en 1 R 19,15. Cf. Nachman Levine, « Twice as Much of Your Spirit: Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha », *JSOT* 85 (1999), p. 43. Mais la différence dans les deux cas est manifeste. Car dans ce que dit Dieu à Elie, c'est l'initiative de Dieu, c'est un ordre. Mais dans ce que dit Elie à Elisée, c'est l'initiative d'Elisée, c'est une permission, une réponse à la demande d'Elisée.

⁴⁶ Cf. Jn 15,16.

mont d'Horeb (1 R 19,9-18), c'est-à-dire qu'il est en train d'accomplir la volonté de Dieu : choisir Élisée comme prophète à sa place.

Mais pourquoi n'a-t-il pas révélé cela à Élisée ? En réalisant un simple geste (jeter son manteau sur Élisée), Élie n'a pas senti le besoin d'expliquer quoi que ce soit, mais il continue sa marche. En réalité, il laisse Dieu agir dans le cœur de celui qui est appelé à être prophète. En même temps Élie sait très bien ce que signifie être prophète à son époque où les fils d'Israël se détournent du Dieu d'Alliance et les vrais prophètes sont persécutés.⁴⁷ Il laisse alors Dieu agir et aussi un choix libre à celui qui est appelé à le suivre.⁴⁸ En posant une telle question, Élie accomplit déjà sa responsabilité de maître, c'est-à-dire d'initier son disciple à se mettre en face de Dieu et de son appel. *Car, qu'ai-je fait pour toi*, c'est Dieu qui t'appelle à me suivre, et à être son prophète.⁴⁹ En ce sens, Elie se comporte comme un des *authentiques formateurs* qui « ont conduit leurs disciples à réfléchir, à opérer des choix lucidement et en toute liberté, dans la conscience de leur responsabilité ».⁵⁰

3 Etude approfondie du récit : entrer en relation de maître à disciple

3.1 Questions préliminaires

Après cette lecture narrative, il nous semble important d'aborder quelques thèmes majeurs que nous laisse ce court récit. Tout d'abord, nous voudrions approfondir le thème de l'investiture du prophète. Que

⁴⁷ Cf. 1 R 18,13 ; 19, 10.14.

⁴⁸ De son côté, DeVries pense que la question d'Élie implique un défi pour Élisée : il doit choisir en définitive s'il veut suivre ou non Élie comme son maître. S'il interprète ainsi, c'est parce qu'il pense que cette question d'Élie suggère qu'il y a une hésitation de la part d'Élisée. Cf. Simon J. DeVries, *1 Kings*, p. 239.

⁴⁹ Montgomery voulait garder l'aspect du mystère de cette question d'Élie : « The inquiry is simplest taken as an expression of mystery, exposition of which is reserved for the future; on his part Elisha is moved to recognize the call, the inspiration coming from the investiture ». Cf. James A. Montgomery, *A critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, (ICC), Edinburgh, 1951, p. 316. Sockman pense qu'il faudrait traduire cette question d'Elie comme: *Go [to your parents], and return [to me], for what have I done to you? C'est-à-dire: You know that I have anointed you in the name of the Lord, and that he has called you to a special service.* Cf. Ralph W. Sockman, *The Interpreter's Bible, The Holy Scriptures in the King James and revised standard versions with general articles and introduction, exegesis, exposition for each book of the Bible*, Vol. III, Nashville, Abingdon, 1978, p. 165.

⁵⁰ Cf. Maurice Gilbert, « A l'école de la sagesse. La pédagogie des sages dans l'ancien Israël », *Gregorianum* 85, 1 (2004), p. 41.

signifie, dans la demande du Seigneur en 1 R 19,16, l'onction d'un prophète ? Comment Elisée est-il devenu prophète selon 1 R 19,19-21 ?

Elisée a accepté de suivre Elie, quelle nouvelle relation entre eux ? Pourquoi doit-il demander une permission à Elie ? La séparation avec les siens est-elle exigée et nécessaire ? Comment Elisée a-t-il agi ? Le texte nous dit qu'Elisée part derrière Elie et le sert, quel service Elisée a-t-il rendu à Elie ?

3.2 Onction du prophète Elisée et son investiture

Le premier point sur lequel nous nous arrêtons, c'est que le Seigneur a demandé à Elie d'aller oindre Elisée comme prophète à sa place (1 R 19,16), cependant Elie a seulement jeté son manteau sur Elisée (19,19). Le prophète, qui se déclare serviteur dévoué du Seigneur (cf. 1 R 17,1 ; 19,10.14) et qui lui obéit sans la moindre réplique, a-t-il ici accompli ce que Dieu lui a demandé ? Peut-on penser que le geste d'Elie en 1 R 19,19 est un geste qui symbolise l'onction prophétique ?

D'abord deux remarques : le prophète Elie n'a jamais donné l'onction à quelqu'un durant sa vie, bien que le Seigneur lui ait demandé d'aller oindre Hazaël comme roi d'Aram, Jéhu comme roi d'Israël (1 R 19,15-16) ; deuxièmement nous avons des récits d'onction royale dans l'AT,⁵¹ mais nous n'avons pas de cas concret où il s'agit d'onction prophétique, sauf en Is 61,1.⁵² Mais là encore il s'agit de l'onction faite par le Seigneur et en plus c'est dans le cadre d'un oracle du prophète. Tout cela nous invite à penser que le narrateur n'insiste pas ici sur le fait d'*oindre*, mais sur le *sens* de cet acte.⁵³ Cela est valable pour les trois cas d'onction indiqués en 1 R 19,15-16, puisque Elie n'a pas donné l'onction non plus ni à Hazaël ni à Jéhu. Sans entrer dans le détail du commentaire sur 1 R 19,15-16, nous pensons qu'à la « plainte » du prophète Elie, Dieu répond que c'est lui qui prend en main l'histoire de son peuple et lui aussi qui indiquera au prophète le chemin à suivre. C'est donc dans ce contexte qu'Elisée est choisi par Dieu pour être son prophète.⁵⁴ Quant au terme d'« onction », nous pensons que c'est plutôt un style de la narratologie,

⁵¹ Par exemple, le prophète Samuel a oint Saül et plus tard David comme rois d'Israël, cf. 1 S 9,15-10,18 ; 16,1-13.

⁵² Cette prophétie est reprise par Jésus lui-même. Cf. Lc 4,16-30.

⁵³ Cf. Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Tome I, p. 160-163.

⁵⁴ Cf. aussi Jr 1,5 : *Avant de ta façonner dans le sein de ta mère, je te connaissais ; avant que tu ne sortes de son ventre, je t'ai consacré ; je fais de toi un prophète pour les nations.*

parce que cela ne correspond pas littérairement aux faits relatés dans la suite du récit.⁵⁵ D'abord Elie n'a oint ni Hazaël ni Jéhu comme rois, et Elisée n'est pas un massacreur à l'instar de Hazaël et Jéhu. Nous pouvons penser aussi que c'est un transfert du cycle d'Elisée au cycle d'Elie,⁵⁶ parce que c'est Elisée qui a annoncé à Hazaël qu'il serait roi d'Aram,⁵⁷ et fait oindre Jéhu comme roi d'Israël.⁵⁸ Nous voyons bien alors que ni Elie ni Elisée n'ont donné à proprement parler l'onction à qui que ce soit. Mais puisque les récits sont en relation directe avec Elisée, qui est disciple d'Elie, le narrateur voulait justifier ses actes (ceux d'Elisée) peu conformés à son style prophétique, en lui attribuant une origine divine. Cela expliquerait peut-être pourquoi lui-même devrait aussi recevoir l'onction.

En conclusion, nous pouvons dire que le sens de l'onction concernant le prophète Elisée est plutôt à chercher dans ce qu'elle signifie et non dans l'onction elle-même.⁵⁹ Si l'onction marque la « consécration » d'un objet⁶⁰ ou d'une personne⁶¹, elle signifie surtout que cet objet ou cette personne appartient désormais au Seigneur.

Cette remarque renforce encore davantage l'idée que c'est Dieu lui-même qui a choisi Elisée et que c'est à lui que le prophète appartient. Elie sera le maître, mais il ne remplacera pas Dieu.⁶²

La description en 1 R 19,19-21 montre qu'Elie a agi selon cette leçon. Il se met réellement à la place du serviteur du Seigneur. Ce n'est plus le prophète initiateur de 1 R 17,1. Nous assistons en effet à une profonde évolution chez le prophète Elie. Le « champion » de la cause du

⁵⁵ Selon de Vaux, le terme de l'onction a été appelé ici par le contexte et il est employé improprement. Cf. Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Tome I, p.162.

⁵⁶ Cf. Claude Coulot, « L'investiture d'Elisée par Elie (1 R 19,19-21) », p. 84-85.

⁵⁷ Cf. 2 R 8,13-15. Notons que le texte ne mentionne pas l'onction non plus, comme pour le cas d'Elisée.

⁵⁸ Cf. 2 R 9. Notons que l'onction de Jéhu est faite par l'un des fils-de-prophètes, envoyé par Elisée.

⁵⁹ Cela est aussi valable pour le cas du roi d'Aram Hazaël.

⁶⁰ Cf. Gn 31,13 ; Ex 30,26, etc.

⁶¹ Cf. Ex 28,41 ; 29,8, etc. Notons que Moïse est la première personne dans l'histoire du peuple d'Israël, qui a donné l'onction à quelqu'un. Il est possible que par cette mention de l'onction par Elie, le narrateur voulait l'approcher à Moïse.

⁶² Cela nous aidera à comprendre une autre parole d'Elie au moment de son départ définitif (cf. 2 R 2,10). Ce n'est pas à lui de donner la double part de son esprit qu'Elisée revendique, mais c'est à Dieu.

Seigneur⁶³ devrait se conformer de plus en plus à la logique de Dieu. Dieu par sa fidélité à l'Alliance conclue avec son peuple ne rejette pas son choix.⁶⁴ Elisée est donc choisi pour que ce choix de Dieu se concrétise et se poursuive.

Elie a compris. En jetant son manteau sur Elisée, et en lui donnant une réponse, il lui a transmis le message de Dieu. Bien qu'il n'y ait pas d'onction à proprement parler, nous reconnaissons qu'il y a une véritable investiture.⁶⁵ En faisant une comparaison avec le manteau de Saül en 1 S 24,⁶⁶ Coulot déduit que le manteau signifie la personnalité de celui qui le porte et qu'il est le symbole de ses prérogatives.⁶⁷ Élisée est par conséquent institué prophète en « recevant »⁶⁸ le manteau d'Elie.⁶⁹

Pour mieux percevoir la portée de ce geste avec le manteau d'un prophète, voici un autre récit qui pourrait apporter un éclairage supplémentaire. En 1 R 11,29-39, le prophète Ahiyya de Silo a déchiré son manteau neuf en 12 morceaux et demandé à Jéroboam d'en prendre 10. Par ce geste symbolique avec le manteau déchiré en morceaux, le prophète indique que le royaume sera divisé en deux. Elisée, lui, va hériter du manteau d'Elie en entier et abandonner son propre manteau déchiré (cf. 2 R 2,12-13), n'est-ce pas là une allusion à un royaume de nouveau réuni par Elisée ?⁷⁰

⁶³ Cf. 1 R 19,10.14.

⁶⁴ Cf. Rm 11,2-4. C'est ainsi que Paul interprète la plainte d'Elie et la réponse du Seigneur.

⁶⁵ Certains commentateurs voient en effet dans le geste d'Elie une sorte d'onction. Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 366 ; Gwilym H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume II. 1 Kings 17:1-2 Kings 25:30*, 1984, p. 335; Donald J. Wiseman, *1 and 2 Kings. An Introduction and Commentary*, 1993, p. 174.

⁶⁶ Ou plutôt un vêtement royal, nous n'avons pas le même terme hébraïque dans les deux cas. Pour Elie, on a מַחְתָּא, mais pour Saül, on a מַחְתָּ, qui signifie plus précisément le *pan du vêtement*.

⁶⁷ Cf. Claude Coulot, « L'investiture d'Élisée par Elie (1 R 19,19-21) », p. 88.

⁶⁸ Notons qu'ici Elie a seulement effectué un geste « avec » son manteau et il le garde encore pour lui-même. Ce manteau appartiendra à Elisée seulement au moment du départ définitif d'Elie (cf. 2 R 2,12-13).

⁶⁹ Cf. Claude Coulot, « L'investiture d'Élisée par Elie (1 R 19,19-21) », p. 87-88. Le geste d'Élie (*jeter son manteau sur Élisée*) peut justement signifier qu'il prend possession ou acquiert un droit (Cf. Rt 3,9 ; Ez 16,8.) sur Élisée, ce qui explique aussi les réactions d'Élisée aux v. 20 et 21. Cf. Alban Cras, *La Symbolique du vêtement dans la Bible*, Paris, Cerf, 2011, p. 48.

⁷⁰ En tout cas, le prophète Elisée est reconnu par Josaphat, roi de Juda. Cf. 2 R 3,12.

3.3 Dépendance du maître

L'investiture d'Élisée a des conséquences. En recevant le manteau d'Élie, Élisée est devenu le prophète-disciple. C'est une nouvelle relation qui engage désormais les deux prophètes. Au début du récit (1 R 19,19), le texte nous présente Élisée comme le fils de Shafat, et maintenant ayant accepté son appel, il est devenu aussi le *fils d'Élie*.⁷¹ C'est cette nouvelle dépendance au maître qui nous fait comprendre pourquoi Élisée doit demander une permission quand il veut aller dire adieu à ses parents.

Mais n'y a-t-il pas là le risque qu'Élisée était en train de courir ? Comment peut-il obéir si radicalement à Élie sans s'être préalablement renseigné sur qui est Élie et ce qu'il fait ?

Le silence de la part du narrateur nous laisse deviner qu'il y a déjà une connaissance mutuelle entre Élie et Élisée. Peut-être que l'auteur n'a pas senti le besoin d'en parler aux lecteurs de son époque qui connaissaient bien l'histoire d'Élie avec Élisée, ce qui explique aussi le grand silence entre ce début de leur relation (1 R 19,19-21) et la fin (2 R 2,1-18).⁷² La concision de la description montre en même temps l'importance des éléments choisis. La réaction d'Élisée reste donc au cœur du message que le narrateur voulait faire passer. Après le geste d'Élie, il laisse sa famille, son travail et ses bœufs, un geste qui traduit déjà sa ferme décision. Il est entièrement conquis par Élie.

3.4 Séparation avec les siens

Dire adieu signifie séparation. Élisée accepte de suivre Élie, et en même temps d'être séparé d'avec les siens. Mais quel sens ou quelle importance porte-t-elle cette séparation ?

En Gn 2,24 nous lisons : *Aussi l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviennent une seule chair*. Cette séparation de l'homme avec son père et sa mère est en vue d'une union de l'homme avec sa femme, et ils deviennent dès lors une seule chair.⁷³ La séparation, au sens biblique, s'oriente donc vers l'union. Mais dans le cas d'un prophète-disciple, ce n'est plus l'union de deux chairs, mais de deux

⁷¹ Cf. 2 R 2, 12.

⁷² Il y a aussi ceux qui pensent que c'est leur première rencontre, autrement dit, qu'ils ne se connaissent pas avant cette rencontre. Cf. Nachman Levine, «Twice as Much of Your Spirit: Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha», *JSOT* 85 (1999), p. 43.

⁷³ Cf. aussi Mt 19,5.

esprits.⁷⁴ Pour arriver à cette union de l'esprit entre le prophète-maître et le prophète-disciple, ce dernier est appelé à quitter ses parents et son travail pour pouvoir vivre dès lors auprès de son maître.⁷⁵ Nous voyons qu'entrer dans une relation de maître à disciple, n'exige pas seulement une nouvelle dépendance, mais aussi une communion profonde de l'esprit.

3.5 Le repas d'adieu

La réaction d'Élisée nous montre bien sa compréhension, ou mieux encore, sa réponse concrète et spontanée à la question d'Élie. Élie l'a mis en face de Dieu qui est à l'origine de sa vocation. Élisée a alors compris qu'il ne s'agissait plus d'une simple réponse à donner à un maître, mais aussi à Dieu.⁷⁶

Élisée prend ses bœufs et les immole (עִזְבָּתוֹ). Bien que nous n'ayons pas traduit ce verbe par *il les sacrifie* ou bien *il les offrit en sacrifice*, son sens reste pourtant ouvert à cette possibilité.⁷⁷ Ce que nous pouvons dire au sujet de ce verbe, c'est qu'Élisée a accueilli sa vocation solennellement, et il voulait manifester son choix par un grand geste qui marque le début de la nouvelle vie qu'il va entreprendre.

Avant de partir à la suite de son maître, Élisée voulait organiser une fête et il a invité les siens à le rejoindre.⁷⁸ C'est donc une manifestation

⁷⁴ Élisée réclamera uniquement la double part de l'esprit d'Élie au moment de son départ, cf. 2 R 2,9. Cela montre que la communion de l'esprit entre les deux prophètes sera l'unique souci du prophète-disciple.

⁷⁵ La remarque de Zumstein sur la relation du maître et du disciple est aussi valable pour le cas d'Élisée : « Pour se trouver un maître, il faut être prêt à tous les sacrifices : il ne faut pas hésiter à quitter famille et patrie, à abandonner l'exercice de son métier, sa vie quotidienne pour aller étudier dans la pauvreté. La direction d'un maître vaut et exige tous les renoncements ». Cf. Jean Zumstein, *La relation du maître et du disciple dans le bas judaïsme palestinien et dans l'Évangile selon Matthieu*, p. 40. Cette expérience va aussi être vécue par les disciples de Jésus. Cf. Mt 4,18-22.

⁷⁶ Coulot suggère que le repas organisé par Élisée est plus qu'un *festin d'adieux*, et il a un caractère religieux. Cf. Claude Coulot, « L'Investiture d'Élisée par Élie (1 R 19,19-21) », p. 90-92. Cf. aussi Paul J. Kissling, *Reliable Characters in the Primary History. Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha, (JSOT.Sup 224)*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 152.

⁷⁷ Il suffit de voir que dans la plupart des traductions, on l'a traduit par « *offrir en sacrifices* ».

⁷⁸ Cf. Lc 5,27-29. Les Évangiles nous rapportent uniquement Lévi qui a organisé une fête après avoir reçu l'appel de Jésus. Élisée aussi, a été le seul prophète-disciple qui ait organisé un repas d'adieu selon les récits de l'AT.

de joie de la part d'Élisée. Les participants de la fête deviennent par conséquent témoins du commencement de la vocation d'Élisée.

3.6 Changement d'héritage

Pour célébrer la fête, Élisée fait cuire la viande de bœufs avec leur attelage.⁷⁹ L'objet qu'il a utilisé et son geste de *brûler cet objet* nous interroge. Que signifie-t-il cet objet pour Élisée, et quel est le sens de son geste ?

Élisée, fils de Shafat, héritier de son père pour les champs, les bœufs avec leur attelage. Il tue les bœufs, et en plus, il les cuit avec l'attelage de bœufs, l'objet indispensable pour labourer les champs. Il met ainsi *fin* à tout son héritage chez son père. Mais cette *fin* prendra un nouveau sens dans sa marche à la suite d'Élie, parce qu'il est désormais le *fils* d'Élie,⁸⁰ et va recevoir justement un nouvel héritage.⁸¹

Le fait qu'Élisée a immolé ses bœufs et brûlé leur attelage peut signifier en même temps qu'il agit en propriétaire de ses biens. Bien qu'il ait senti le besoin d'aller dire adieu à ses parents, il n'est plus un simple fils ou serviteur, sinon il n'aurait pas le droit d'accomplir un tel geste. Ceci dit, dans le geste d'Élisée, il y a manifestement un choix ou une réponse libre qui est impliquée. S'il en est le propriétaire, il a le droit d'offrir ou d'abandonner son héritage pour un but bien précis. C'est justement ce que fait Élisée. Il abandonne son héritage, et part à la suite d'un maître et le sert.

3.7 Servir le maître

Dans tous les récits d'Élie et d'Élisée (de 1 R 17 à 2 R 13), nous n'avons pas d'autres indications qui montrent un service concret qu'Élisée a rendu à Élie, sauf en 2 R 3,11 :

⁷⁹ Les commentateurs soulignent volontiers qu'Élisée vient d'une famille très riche. Cf. Pierre Buis, *Le Livre des Rois*, p. 155 ; Hans-Christoph Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophtie*, Göttingen, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972, p. 189 ; Nachman Levine, « Twice as Much of Your Spirit: Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha », *JSOT* 85 (1999), p. 42.

⁸⁰ Cf. 2 R 2,12.

⁸¹ Cf. 2 R 2,9.

Josaphat dit: «N'y a-t-il pas ici de prophète du Seigneur, par qui nous puissions consulter le Seigneur?» Un des serviteurs du roi d'Israël prit la parole et dit: «Il y a ici Elisée, fils de Shafath, qui versait l'eau sur les mains d'Elie.»

Ce qui est très étonnant dans ce récit, c'est que le roi Josaphat qui ne connaît pas le prophète Elisée (sinon, il n'aurait pas besoin de poser la question), le reconnaît au seul fait qu'Elisée versait l'eau sur les mains d'Elie (יָצַק מַיִם עַל-יְדֵי אֱלִיָּהוּ). Pour lui Elisée est bien un prophète, un disciple d'Elie. C'est pourquoi, il dit : *La parole du Seigneur est avec lui*, et puis le roi d'Israël, le roi de Juda et le roi d'Édom descendirent vers Elisée (cf. 2 R 3,12).

Flavius Josèphe dans son livre, au lieu de décrire Elisée comme celui qui versait de l'eau sur les mains d'Elie, dit tout simplement *le disciple d'Elie*.⁸² Selon Flavius, il y a donc une identification entre *le disciple* et *celui qui verse de l'eau sur la main de quelqu'un*. Selon de Vaux, si Elisée est présenté ainsi comme le serviteur d'Elie (cf. 1 R 19,21), Elisée devait être au début de sa carrière.⁸³ Cela signifie que le disciple est d'abord un serviteur. Faute d'autres exemples dans l'AT, nous ne pouvons pas donner plus d'explications sur ce que fait un disciple ou un serviteur auprès de son maître.⁸⁴ Mais retenons par cette notice qu'Elisée, après avoir abandonné sa famille et ses biens, assume un service auprès d'Elie. Ce service est reconnu par les autres comme un signe qui montre son identité de disciple.

Par contre, le terme שָׂרָף en 1 R 19,21 est souvent utilisé pour décrire le service du prêtre⁸⁵ et le service auprès du roi.⁸⁶ A noter surtout que ce même terme sert à décrire le service de Josué auprès de Moïse.⁸⁷ C'est peut-être une manière de dire indirectement que, comme Josué pour Moïse, Elisée est aussi serviteur et successeur d'Elie.⁸⁸

⁸² Flavius Josèphe, *Les antiquités juives*, volume IV, livres VIII et IX, établissement du texte, traduction et notes par Etienne Nodet, Paris, Cerf, 2005, p. 137-138.

⁸³ Cf. Roland de Vaux, *Les livres des Rois*, Paris, Cerf, 1958², p. 139.

⁸⁴ Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings* (WBC 13), Waco, Texas, 1985, p.36.).

⁸⁵ Cf. Ex 28,35 ; Nb 3,6, 1 R 8,11, etc.

⁸⁶ Cf. 1 Ch 27,1; Est 1,10.

⁸⁷ Cf. Ex 24,13; 33,11; Nb 11,28.

⁸⁸ Cf. James A. Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the Books of Kings*, p. 316; Marvin A. Sweeney, *I & II Kings. A Commentary*, p. 233-234; Bernard Gosse, «Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Josué, Elie et Elisée et l'unification du corpus biblique», *EstBib* 58/4 (2000), p. 513-526.

4 Conclusion

Essayons de résumer ce que nous avons pu découvrir à partir de 1 R 19,19-21, sur l'appel à suivre un prophète-maître et ses exigences.

1) Le geste d'Élie a joué un rôle important dans ce récit. Mais ce geste symbolique porte en lui seulement un appel ou une promesse. Élisée doit se mettre à suivre Élie pour envisager la réalisation de cette promesse.

2) Élisée, fils de Shafat, devient dès lors disciple/fils d'Élie. Cela implique quelques conséquences. Élisée doit vivre une expérience de séparation avec les siens pour se soumettre à l'autorité d'Élie.

3) La question d'Élie (sa seule parole dans notre récit) montre qu'Élie a bien agi en maître. Il appelle un disciple, mais il lui laisse la liberté de le suivre, et surtout, il l'initie à se mettre devant Dieu afin de répondre à sa vocation.

4) La réponse d'Élisée à sa vocation est spectaculaire. D'abord la promptitude. Il n'a pas hésité à quitter son travail et ses parents pour suivre Élie. Puis son attitude de foi et la fermeté de sa décision. Il a offert tout ce qui lui appartenait et a célébré dans la joie l'adieu avec les siens et avec tout son passé.⁸⁹ Pour lui la seule chose qui compte maintenant : *suivre Élie et se mettre à son service* (cf. 1 R 19,21).⁹⁰

5) L'action de Dieu dans la vocation d'Élisée. C'est le point le plus important que nous devrions noter maintenant. Nous avons vu que le court dialogue entre Élisée et Élie est au centre de la structure du récit. Cela dit déjà toute son importance. Élie est un homme *passionné pour le Seigneur* selon ses propres mots (cf. 1 R 19, 10.14). Il fait tout pour Dieu et il vit pour Dieu. S'il vient appeler Élisée à le suivre, c'est d'abord parce que Dieu lui a demandé, mais c'est aussi pour orienter son disciple dans cette direction pour qu'il devienne un *homme de Dieu*.⁹¹ L'autorité d'Élie comme maître est donc fondée en Dieu.⁹² Nous pensons que c'est

⁸⁹ Cf. Gene Rice, *Nations under God: a commentary on the Book of 1 Kings*, International Theological Commentary, Michigan, Grand Rapids, 1990, p. 165-166.

⁹⁰ Selon Flavius Josèphe, « pendant tout le temps de la vie d'Élie, il fut son disciple et son serviteur ». Cf. Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives*, Volume IV : les livres VIII et IX, établissement du texte, traduction et notes par Etienne Nodet, Paris, Cerf, 2005, p.106.

⁹¹ Le titre donné à Élisée (23 fois) dans les livres des Rois.

⁹² Pour ne pas anticiper notre lecture de 2 R 2,1-18, notons simplement que quand Élisée demandera à Élie pour avoir une double part de son esprit, la part réservée au fils aîné, la réponse d'Élie est en parallèle avec sa question d'ici : c'est le Seigneur qui signifiera que la demande est exaucée en accordant à Élisée de voir ce qui est voilé aux yeux humains. Cf. la note e) de la BJ (1998), p.502.

là le message caché dans la question énigmatique ou mieux encore dans l'enseignement d'Élie : *Car, qu'ai-je fait pour toi ?* La réponse d'Élisée est très heureuse. Car non seulement il a compris la question d'Élie et reçu son message en accomplissant quelques gestes, mais en plus ses gestes signifient bien la rupture avec tout son passé et le conduisent dans une attitude de foi bien ferme. Il n'a plus dès lors d'espérance qu'en Dieu seul en se mettant à suivre son maître.

Non seulement l'origine de l'appel d'Élisée se trouve dans la volonté de Dieu (1 R 19, 16), mais cette volonté de Dieu a reçu une réponse tant dans l'action d'Élie que dans celle d'Élisée. Si la mention de Dieu est absente sur la scène de l'appel, c'est cependant toujours lui qui guide le déroulement des événements. La relation d'Élie à Élisée, de maître à disciple, doit donc se situer sous son regard.

6) Celui qui quitte tout pour suivre un maître devient son serviteur. Le service rendu au maître sera reconnu par les autres comme un signe de son identité de disciple.⁹³

⁹³ Cf. 2 R 3,11.

Chapitre 2

Élisée, disciple et héritier de l'esprit d'Élie : étude de 2 R 2,1-18

1 Introduction

Après l'étude de 1 R 19,19-21, nous abordons maintenant 2 R 2,1-18, le deuxième et aussi le dernier récit qui nous raconte la relation d'Élie à Élisée.

On peut dire dès le départ que c'est un récit unique, bien que l'on puisse le comparer avec quelques autres récits de passation de pouvoir, par exemple avec celui de la désignation de Josué comme successeur de Moïse en Nb 27 et Dt 31.34. Mais les différences sont évidentes, comme par exemple la structure des récits et la nature juridique de la succession.¹

Le texte le plus comparable serait plutôt Nb 11,16-30 où Dieu donne une part de l'esprit de Moïse à ceux qui vont l'assister, sans que Moïse fasse ou dise quelque chose.² Mais là encore, la différence avec notre récit est évidente, car le don de l'esprit de Moïse n'est pas en vue d'une succession ou d'une continuité de la mission de Moïse. Tout cela pour montrer l'originalité de notre récit dans son contexte biblique. Pourtant, pour avoir une interprétation objective et ancrée dans son contexte plus large, nous sommes invités à lire ce récit à l'aide des autres textes bibliques qui touchent les mêmes problématiques. Après une brève présentation de la péricope et la traduction du texte, nous allons procéder d'abord à une lecture narrative. Nous prendrons ensuite en considération les thèmes importants dans ce récit, pour donner un commentaire approfondi.

1.1 Présentation de la péricope

Dans l'ordre synchronique, cette péricope suit immédiatement 2 R 1 où il est question de l'histoire du roi d'Israël, Ochozias, à qui le prophète Élie a prédit la mort. Mais le texte n'a pas précisé si Élisée était aussi présent à côté d'Élie. De toute façon, dans notre péricope de 2 R 2,1-18, il

¹ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 181.

² Cf. *Ibid.*

n'est plus question des rois d'Israël, ni d'autres événements politiques ou religieux. Maintenant ce qui demeure au centre, c'est surtout ce qui s'est passé entre les deux protagonistes Elie et Elisée. En ce sens, elle est parfaitement en parallèle avec 1 R 19,19-21, le début de leur relation. L'événement se passe dans une ambiance émouvante, tout comme un enfant devant son père bien-aimé mourant. Dès 2 R 2,19 Élie n'apparaît plus en scène³ et Élisée continue sa mission en tant que personnage central pour plusieurs chapitres jusqu'en 2 R 9, et puis la fin de son histoire est rapportée en 2 R 13.

1.2 Traduction littérale, notes et commentaires

Ainsi que nous l'avons fait pour 1 R 19,19-21, nous effectuons maintenant la traduction littérale de 2 R 2,1-18 à partir du TM et sans pouvoir toujours tenir compte de la stylistique de la langue française.

1. Il arriva quand le Seigneur fit monter Élie au ciel dans le tourbillon^a, Élie et Élisée partirent^b de Guilgal^c.

2. Élie dit à Élisée : « Je t'en prie, reste ici ! Car le Seigneur m'envoie jusqu'à Béthel. » Et Élisée dit : « ^aPar le Seigneur vivant et par ton âme vivante^a, je ne te quitterai pas ! » Et ils descendirent à Béthel.

3. ^aLes fils-de-prophètes^a ^bqui étaient à Béthel^b, sortirent vers Élisée et lui dirent : « Sais-tu qu'aujourd'hui le Seigneur prend ^cton maître^c par-dessus ta tête ? » Il dit : « moi aussi, je sais, silence^d ! ».

4. Élie lui dit : « Élisée, je t'en prie, reste ici ! Car le Seigneur m'envoie à Jéricho. » Il (Élisée) dit : « Par le Seigneur vivant et par ton âme vivante, je ne te quitterai pas ! » Et ils arrivèrent à Jéricho.

5. Les fils-de-prophètes qui étaient à Jéricho s'approchèrent d'Élisée et lui dirent : « Sais-tu qu'aujourd'hui le Seigneur prend ton maître par-dessus ta tête ? » Il dit : « moi aussi, je sais, silence ! ».

³ Sauf la mention d'une lettre d'Elie s'adressant à Joram, roi de Juda en 2 Ch 21,12. C'est la seule mention du prophète Elie dans les livres des Chroniques. Vu l'incohérence avec le contexte selon les livres des Rois, il s'agit là plutôt d'une attribution artificielle de l'auteur. Cf. Raymond B. Dillard, *2 Chronicles*, (WBC 15), 1987, p. 167-168.

6. Élie lui dit : « Je t'en prie, reste ici ! Car le Seigneur m'envoie au Jourdain. » Et il (Élisée) dit : « Par le Seigneur vivant et par ton âme vivante, je ne te quitterai pas ! » Ils partirent tous les deux.

7. ^aCinquante d'entre les fils-de-prophètes^a partirent (aussi) et s'arrêtèrent vis-à-vis, à distance, et eux deux s'arrêtèrent au bord du Jourdain.

8. Et Élie prit son manteau^a, le roula et frappa les eaux, et elles se divisèrent d'un côté et de l'autre, et ^btous les deux passèrent à pied sec.^b

9. Lorsqu'ils eurent passé, Élie dit à Élisée : ^a« Demande, que ferai-je pour toi avant d'être pris loin de toi ? »^a Élisée répondit : « Je t'en prie, qu'une ^bdouble part de ton esprit^b vienne sur moi ! »

10. Et il (Élie) dit : ^a« Tu demandes une chose difficile, si tu me vois pendant que je serai pris loin de toi, cela t'arrivera ainsi ; sinon, cela n'arrivera pas. »^a

11. Tandis ^aqu'ils parlaient en parlant^a, voici un ^bchar de feu et des chevaux de feu^b séparèrent les deux, et Élie fut monté au ciel dans le tourbillon.

12. Élisée voyait et il criait : « ^aMon père ! Mon père^a ! ^bChar d'Israël et sa cavalerie^b ! » Et il ne le vit plus. ^cIl saisit alors ses vêtements et les déchira en deux morceaux^c.

13. ^aIl releva le manteau d'Élie qui était tombé de lui (de ses épaules)^a. Il revint et se tint au bord du Jourdain.

14. ^aIl prit le manteau d'Élie qui était tombé de lui^a et frappa les eaux et dit : « ^bOù est le Seigneur, le Dieu d'Élie ? »^b ^cLui aussi^c, il frappa les eaux, elles se divisèrent d'un côté et de l'autre, et Élisée passa.

15. Les fils-de-prophètes qui étaient à Jéricho, le virent à distance et dirent : « ^aL'esprit d'Élie s'est reposé sur Élisée. »^a Ils vinrent à sa rencontre et ^bse prosternèrent devant lui jusqu'à terre.^b

16. Ils lui dirent : « Il y a ici avec tes serviteurs cinquante hommes, des guerriers. Permets qu'ils partent à la recherche de ton maître ! Peut-être que ^al'esprit du Seigneur^a l'a emporté et jeté sur quelque montagne ou quelque vallée. » Il dit : « N'envoyez pas ! »

**17. Mais ils l'importunèrent tellement et il dit : « Envoyez ! »
Ils envoyèrent les cinquante hommes qui cherchèrent
pendant trois jours sans le trouver.**

**18. Ils revinrent vers lui (Élisée) qui demeurait à Jéricho, et il
leur dit : « Ne vous avais-je pas dit de ne pas aller ? »**

1. ^a *Tourbillon* (הַצִּבְרוֹן). Ce terme comme celui de l'orage, désigne souvent un cadre de théophanie.⁴ Mais la formule de הַצִּבְרוֹן הַשְּׁמַיִם⁵ est peu habituelle à cause de la seule préposition qui commande les deux substantifs, et selon la LXX nous avons les deux prépositions et nous lisons ἐν συσσεισμῷ ὡς εἰς τὸν οὐρανὸν.

^b *Partir* (הִלָּךְ). Comme dans la péricope de 1 R 19,19-21, ce verbe joue aussi un rôle important dans celle de 2 R 2,1-18 (7 fois dans cette péricope : vv. 1.6.7.11<deux fois>.16.18). Ce verbe indique bien le lien étroit entre cette péricope et la péricope de la vocation d'Élisée (19,19-21). Ce lien montre que depuis le début de sa vocation, Élisée devient le disciple qui suit (*partir avec*) fidèlement son maître Élie.

^c *Guilgal* (גִּלְגָּל). Ce lieu n'est peut-être pas celui du Jourdain qui est situé mille mètres plus bas que Béthel, puisque Elie et Elisée vont *descendre* de Guilgal à Bethel selon le verset suivant. On le situe ordinairement à Gilgilyah, à 12 km au nord de Béthel.⁶ Mais parce que ce nom est assez commun, une identification précise est difficile. Surtout si on suit Abadie qui lit dans ce récit une *géographie théologique*, le lieu en question peut tout à fait désigner le Guilgal où précisément eut lieu un événement essentiel de l'histoire d'Israël.⁷

⁴ Cf. Jb 38,1 : *Dieu répondit à Job du sein de la tempête* (הַצִּבְרוֹן). Cf. aussi Jb 40,6 ; Ps 50,3 ; Na 1,3 ; Za 9,14 ; et spécialement Ez 1,4s où le mystérieux char de Dieu descend vers le prophète dans un ouragan, comme c'est dans un ouragan que le char emportera Elie. Cf. R. de Vaux, « Le cycle d'Élie dans les livres des Rois », p. 76, note *b* ; Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, p. 271-272.

⁵ Gray pense que « the definite article with 'whirlwind' indicates that the writer is alluding to a well-known tradition regarding the translation of Elijah ». Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 473.

⁶ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 182-183 ; Roland de Vaux, « Le cycle d'Élie dans les livres des Rois », p. 77, note *a*). Voir aussi James A. Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the Books of Kings*, p. 353 ; John Gray, *I & II Kings*, p. 473-474 ; T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 19.

⁷ Cf. Philippe Abadie, « D'Élie à Elisée : une impossible transmission ? », dans Michel Younès (dir.), *Maître et disciple. La transmission dans les religions*, Lyon, Profac Théo, 2012, p. 44-45. Pour la même interprétation, voir aussi Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, p. 272. Par ce lieu

2. ^{a-a} Par le Seigneur vivant et par ton âme vivante (תִּירֵהֲנָהּ וְתִירֵנָפְשָׁךְ). On peut aussi traduire cette expression soit par « par la vie du Seigneur et par ta propre vie » (TOB) ou par « aussi vrai que Yhawé est vivant et que tu vis toi-même » (BJ). C'est un double serment très énergique, qui sera répété trois fois de suite par Élisée (cf. vv. 4 et 6),⁸ et qui montre la volonté ferme d'Élisée de suivre Elie jusqu'au bout.

3. ^{a-a} *Les fils-de-prophètes* (בְּנֵי-הַנְּבִיאִים). C'est une expression qui apparaît souvent en 2 Rois (2 R 2,3.5.7.15 ; 4,1.38 ; 5,22 ; 6,1 ; 9,1 ; une fois en 1 Rois : 1 R 20,35), et chaque fois en lien avec Élisée. Ils sont regroupés à plusieurs endroits, et certains d'entre eux seront témoins de la passation d'Élie à Élisée (2 R 2,7.15).⁹

^{b-b} *Qui étaient à Béthel* (אֲשֶׁר-בְּבֵית-אֵל). Selon le TM la préposition est absente, par contre ce n'est pas le cas de la LXX : οἱ ἐν Βαιθηλ.

^{c-c} *Ton maître* (אֲדֹנָי). C'est une expression qui désigne directement la relation entre Élie et Élisée. De plus, ce sont les *fils-de-prophètes* qui reconnaissent l'autorité d'Élie sur Élisée comme son maître.

^d *Silence* (הֶחְשֵׁוּ). Cette expression peut indiquer l'autorité d'Élisée sur les fils-de-prophètes. En même temps elle peut indiquer aussi qu'Élisée refuse tout entretien sur un sujet si important (et même douloureux) qui est le départ de son maître.¹⁰

7. ^{a-a} *Cinquante d'entre les fils de prophètes* (וְחִמְשִׁים אִישׁ מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים). Les fils-de-prophètes de Jéricho devraient être très nombreux, puisque ces cinquante ne sont qu'une partie d'entre eux.¹¹

8. ^a *Le manteau* (אֶרְרַת). Ce terme désigne ici un vêtement de poil (cf. 2 R 1,8), qu'Élie a déjà utilisé quand il est allé appeler Élisée (cf. 1 R

hautement symbolique, Sweeney met surtout en parallèle la succession d'Élisée à Elie à celle de Josué à Moïse.

⁸ Cf. aussi 1 R 17,1. Le même serment mot pour mot sera utilisé par la Shouamite en s'adressant au prophète Élisée (cf. 2 R 4,30). Selon Ziegler, ce serment ainsi utilisé exprimerait une déférence consciente de celui qui le prononce. Cf. Yael Ziegler, « 'As the Lord Lives end as Your Soul Lives' : An Oath of Conscious Deference », *VT* 58 (2008), p. 117-130.

⁹ C'est probablement eux qui sauvegardent une source importante concernant la vie d'Élisée. Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 474.

¹⁰ « As an imperative it reflects the very strong sense of urgency Elisha felt during this period. The persistence of Elisha shows his attempt to see through to the end the journey he and his master have embarked upon. » Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 20.

¹¹ Certains commentateurs voulaient lire un parallèle entre les *cinquante fils-de-prophètes* de ce récit avec les *cinquante soldats* qu'a envoyé le roi Ochozias pour arrêter Elie (Cf. 2 R 1). Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 20 ; Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, p. 272-273.

19,19). Ce vêtement d'Élie va appartenir définitivement à Elisée (2 R 2,13).

^{b-b} *Tous les deux passèrent à pied sec.* Le même genre de prodige s'est déjà produit avec Moïse (cf. Ex 14,21), Josué (cf. Jos 3,15-17), et se reproduira encore avec Élisée (cf. 2 R 2,14).¹²

9. ^{a-a} *Demande, que ferai-je pour toi avant d'être pris loin de toi ?* Cette question d'Élie nous renvoie à la question d'Élie en 1 R 19,20, et aussi à la demande du Seigneur à Salomon : *Demande, que puis-je te donner ?* (1 R 3,5). Cette question nous indique une pédagogie authentique du maître. Nous reviendrons sur ce point dans la partie de l'étude approfondie du récit.

^{b-b} *Double part de ton esprit* (פִּי-שְׁנַיִם בְּרוּחְךָ). Concernant cette expression, la tradition juive a adopté le sens de « part de deux » et attribue ainsi à Elisée deux fois plus de miracles qu'à Élie, mais cette leçon est difficile à soutenir.¹³ Le sens de cette expression qui convient le mieux à ce passage est peut-être celui qui est donné en Dt 21,17 : la « double part (פִּי שְׁנַיִם) » d'héritage que reçoit le premier-né. Nous pensons que le point important dans פִּי-שְׁנַיִם בְּרוּחְךָ, c'est surtout le substantif *esprit*, et précisément *l'esprit d'Élie* qu'Élisée réclame. Cela veut dire que, ce qui intéresse Elisée, ce n'est pas le dépassement de son maître, mais la continuité de la mission d'Élie et la reconnaissance d'être le vrai successeur d'Élie.¹⁴

10. ^{a-a} La réponse d'Élie d'ici est aussi énigmatique que celle de 1 R 19,20. Il est possible de penser que « Élie ne peut lui-même faire d'Élisée un prophète ; il ne peut qu'indiquer le signe qui le désignera comme tel : qu'Élisée voie ce qui est caché aux hommes, car le prophète est essentiellement un voyant ». ¹⁵ Mais si nous le lisons en lien avec 1 R

¹² L'intention du narrateur de mettre en parallèle Elie-Elisée et Moïse-Josué est évidente. Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 475 ; T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 20-21 ; Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, p. 273.

¹³ Cf. Roland de Vaux, « Le cycle d'Élie dans les livres des Rois », p. 78. Il y a aussi des exégètes qui traduisent cette expression par « deux tiers », pour cela voir la discussion dans Eliane Poirot, *Les prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne*, Collection Monastica, Brepols, 1997, p. 299.

¹⁴ Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 475. Quelques commentateurs pensent que par cette demande Elisée exprime son souhait d'être le chef des fils-de-prophètes. Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 21 ; Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, p. 273. Ce qui est peu probable, car selon notre récit (cf. 2 R 2,3.5), Elisée est déjà chef de ces groupes des fils-de-prophètes et il jouit d'une autorité sur eux. L'intention de la demande d'Elisée est donc à chercher ailleurs. Nous reviendrons à cette question au 3.4 de ce chapitre.

¹⁵ Cf. *TOB* (1997), p. 694, note *r*).

19,15-18, il est difficile de penser que pour Elisée, *voir Elie partir* est la seule condition de lui succéder. D'autre part, si Elie ose proposer quelque chose à Elisée sans indiquer de limites, il devrait être prêt à l'accomplir. En tant que prophète-maître, il ne se permet pas de promettre des choses sans donner de réponse. La « chose » qu'Elisée demande est « difficile », mais elle est surtout importante. Dans la joie plutôt que dans l'embarras, Elie indique ou même assure Elisée comment cela va se réaliser. Car même Elisée lui-même sait qu'il sera présent à l'enlèvement d'Elie au ciel (cf. vv. 3.5).

11. ^{a-a} *Ils partaient en parlant.* Même en ce moment ultime, le prophète Elie n'oublie pas sa responsabilité comme maître, il laisse à Elisée son dernier enseignement dont le récit ne nous a pas révélé le contenu. Du côté d'Elisée, c'est le même sentiment douloureux de séparation qui domine (cf. v. 12 : *mon père, mon père...*), mais il essaie d'accompagner son maître aussi loin que possible tout en l'écouter et lui demandant ou répondant à ses questions.

^{b-b} *Le char de feu et les chevaux de feu* (רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ). Ce que voit Elisée ici représente l'armée divine et céleste. Au v. 12, elle sera identifiée par Elisée à Elie. De même que dans la fameuse bataille à Dotân, le serviteur d'Elisée verra aussi les chevaux et les chars de feu qui entourent Elisée (cf. 2 R 6,17), et les araméens entendront dans leur camp les bruits de chars et de chevaux, et d'une troupe importante de l'armée d'Israël (cf. 2 R 7,6). Nous comprenons mieux alors pourquoi les araméens ne pourront pas rêver un avantage contre Israël même pour une bataille en plaine (1 R 20,23-25), car Israël a aussi ses chars et ses cavaliers même si ce n'est pas d'une sorte habituelle (cf. Ex 14,9ss ; Dt 20,1).¹⁶

12. ^{a-a} *Mon père, mon père* (אָבִי אָבִי). Ce cri traduit le respect et la dépendance d'Elisée vis-à-vis d'Elie.¹⁷ Et en même temps par cette appellation, Elisée se comporte comme le « fils spirituel » d'Elie, celui qui l'a formé et enseigné, tout comme les sages sont les « pères » de leurs disciples.¹⁸

^{b-b} *Char d'Israël et sa cavalerie* (רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו). Cette même exclamation se retrouve aussi dans la bouche de Joas, roi d'Israël,

¹⁶ Cf. Iain W. Provan, *1 and 2 Kings*, p. 176.

¹⁷ Cf. John Gray, *1 & 2 Kings*, p. 476; T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 22.

¹⁸ Cf. Roland de Vaux, « Le cycle d'Elie dans les livres des Rois », p. 78, note e). Cf. Pr 1,8 ; 2,1 etc.

s'adressant à Elisée (cf. 2 R 13,14), où elle est peut-être mieux en situation, car Elisée intervenait dans les guerres, ce qu'Elie ne fait pas habituellement. Certains pensent que le titre décerné à Elisée a été transposé sur son maître pour mieux marquer la continuité entre eux.¹⁹

^{c-c} *Il saisit alors ses vêtements et les déchira en deux morceaux.* Ce geste peut signifier le deuil. Mais si Elisée le fait aussi complètement (on se contentait d'ordinaire d'une petite déchirure), c'est peut-être que ceux-ci ne doivent plus lui servir, car *il portera désormais le manteau d'Elie.*

13. ^{a-a} *Il releva le manteau d'Elie qui était tombé de lui.* Ce que symbolise le geste d'Elie en 1 R 19,19, devient maintenant la réalité : Elisée possède désormais en permanence le manteau, par là l'esprit d'Elie.²⁰

14. ^{a-a} *Il prit le manteau d'Elie qui était tombé de lui,* est une répétition du verset précédent (*il releva le manteau d'Elie qui était tombé de lui*), avec la seule différence du verbe qui introduit la phrase ; au lieu de רָוַח *relever, ramasser* (v. 13), nous avons ici לָקַח *prendre*. Ceci est peut-être en vue d'insister sur la transmission du pouvoir d'Elie à Elisée symbolisé par son manteau.

^{b-b} *Où est le Seigneur, le Dieu d'Elie ?* (אֵיךָ יְהוָה אֱלֹהֵי אֵלִיָּהוּ) La mention du Seigneur est absente de la LXX et de la Vg, c'est-à-dire qu'à la différence du TM qui lit « *où est le Seigneur, le Dieu d'Elie* », elles lisent simplement *où est le Dieu d'Elie* (ποῦ ὁ θεὸς Ηλίου; ubi est Deus Heliae). Cette invocation d'Elisée peut paraître comme un doute devant une difficulté insurmontable, mais elle peut traduire aussi une totale confiance en la puissance de Dieu dont Elie, son maître est le fidèle serviteur. Si nous comparons ce que fait Elie au v.8 avec ce que fait Elisée au v.14, nous constatons qu'il y a tout à fait le même geste et le même effet sauf cette invocation qu'Elisée ajoute à son action. Nous pouvons penser que le narrateur voulait montrer la continuité de la mission d'Elie et en même temps, qu'Elisée se comporte comme le vrai successeur d'Elie. Elisée sait bien que ce n'est pas par lui-même qu'il réalise ce miracle mais par le Seigneur qu'a servi son maître pendant toute sa vie.

¹⁹ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 183. Richelle propose de lire ce titre attribué à Elie et aussi à Elisée (par le roi Joas en 2 R 13,14) comme une métaphore pour signifier qu'ils symbolisent la véritable puissance du pays. Cf. Matthieu Richelle, *Le testament d'Elisée*, p. 22-26.

²⁰ Cf. Roland de Vaux, « Le cycle d'Elie dans les livres des Rois », p. 78, note f) ; Iain W. Provan, *1 and 2 Kings*, p. 176.

^{d-d} *Lui aussi* (אִתְּהוּא). Selon certains commentateurs, ces mots pourraient aussi se rattacher à ce qui précède. Ce qui donne : *où est le Seigneur, le Dieu d'Elie, lui aussi ?*²¹

15. ^{a-a} *L'esprit d'Élie s'est reposé sur Élisée* (רָחַף אֱלִיהוּ עַל-אֵלִישָׁע). C'est une confirmation de ce que demande Elisée à Elie au v.9, par la bouche des fils-de-prophètes qui ont constaté le miracle réalisé par Elisée.

^{b-b} *Et ils se prosternèrent devant lui jusqu'à terre* (וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לּוֹ אֶרְצָה). Par ce geste les fils-de-prophètes reconnaissent la même autorité prophétique chez Elisée comme chez Elie.

16. ^{a-a} *L'esprit du Seigneur* (רָחַף יְהוָה). Comme dans le reste du cycle d'Elie, cette expression est à double sens.²² Il peut s'agir d'un vent qui transporte le prophète d'un endroit à l'autre (1 R 18,12). Mais l'expression peut désigner aussi une inspiration qui met Elie dans un état extatique tel qu'il peut s'égarer ou tomber dans un ravin comme le cas ici. Selon Jones, cet *esprit* devrait, à cause de son contexte, être identifié au *tourbillon* qui emportait Elie au ciel.²³

Remarques : Ce long récit ne présente pas de difficultés majeures au niveau du texte, malgré quelques différences entre le TM et la LXX, qui ne nécessitent pourtant pas une critique textuelle.²⁴

2 Analyse du récit

Pour mieux comprendre ce récit, la recherche de sa structure apparaît indispensable. C'est pourquoi dans un premier temps, nous essayons de voir l'agencement du récit pour pouvoir ensuite faire une lecture narrative.

2.1 Structure du texte

Le narrateur ne manque pas de nous indiquer dès le début de ce récit que c'est l'initiative divine qui conduit les événements (2 R 2,1), dont le point culminant sera l'enlèvement d'Elie par le Seigneur au-dessus de la tête d'Élisée (v.11).²⁵ C'est donc autour de ce départ d'Elie que le récit se

²¹ Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 473; Gwilym H. Jones, *1 and 2 KINGS*, Vol. II, p. 387.

²² Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 184.

²³ Cf. Gwilym H. Jones, *1 and 2 KINGS*, Vol. II, p. 388.

²⁴ En vue de savoir s'il y a eu deux versions différentes présentées par le TM et la LXX.

²⁵ Cf. R. A. Carlson, « Élisée – le successeur d'Élie », *VT* 20 (1970), p. 401-402.

compose. Nous pouvons dégager une structure concentrique du récit comme suit²⁶:

a. Le titre du récit (v. 1a)

A. Déplacements et dialogues entre Élie et Élisée, insistance mutuelle (vv. 1b-6)

B. Présence des témoins : les fils-de-prophètes (v. 7)

C. Élie partage les eaux du Jourdain (v. 8)

D. La proposition d'Élie et *la demande* d'Élisée (v.9)

E. Condition de l'exaucement de demande d'Élisée (*voir*) (v. 10)

F. La montée d'Elie au ciel (v. 11)

E.' Condition accomplie (*avoir vu*) (v. 12)

D.' Élisée héritier du manteau d'Élie et *sa demande est réalisée* (v. 13)

C.' Élisée partage les eaux du Jourdain (v. 14)

B.' Présence des témoins : les fils-de-prophètes (v. 15)

A.' Déplacements et dialogues entre Élisée et les fils-de-prophètes, insistance mutuelle (vv. 16-18)

Dans ce chiasme bien élaboré nous voyons que l'événement central du récit est la montée d'Élie au ciel, qui constitue en même temps la succession d'Élisée à Élie. Les autres événements se forment autour de ce noyau et se correspondent assez fidèlement.²⁷

Par l'introduction du récit, le narrateur informe déjà le lecteur sur ce qui va se passer : *le Seigneur fit monter Élie au ciel*. Mais le lecteur ne sait pas encore *comment* cela va se passer. Le narrateur ne tarde pas à commencer de décrire les circonstances. Les deux personnages principaux, Élie et Élisée, entrent en scène dès l'introduction au récit, suivie immédiatement de leur dialogue qui consiste en des insistances

²⁶ Pour la présentation d'une structure semblable, cf. Daniel Arnold, *Élisée, précurseur de Jésus-Christ*, p. 50.

²⁷ Cohn propose un autre schéma concentrique qui s'étend de 2 R 2,1 à 2,25. Ce qui est intéressant, c'est que le centre du schéma est aussi l'ascension d'Elie. Cf. Robert L. Cohn, *2 Kings*, Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Collegeville, Minnesota, 2000, p.11.

mutuelles : *laisse-moi seul* <> *non*. Élie demande par trois fois (avec pratiquement les mêmes mots sauf pour les noms des lieux) qu'Élisée le laisse aller tout seul, mais Élisée répond par trois fois (toujours avec les mêmes mots) en insistant pour le suivre jusqu'au bout (A). L'insistance de la part d'Élie tout comme celle de la part d'Élisée prend un sens spécifique dans le récit et nous demande d'y prêter attention. Et puis, dans la partie correspondante A.'(vv. 16-18) nous avons aussi une sorte d'*insistance mutuelle*. Les fils-de-prophètes insistent pour aller chercher Élie, mais Élisée essaie de les dissuader et pourtant il finit par donner son accord. Ce qui est important dans cette correspondance, c'est qu'il y a une sorte de relation parallèle entre Élie et Élisée et puis entre Élisée et les fils-de-prophètes. Dans les parties B et B', il s'agit de témoins que sont les fils-de-prophètes, d'abord en tant que témoins du départ d'Élie²⁸ et puis comme témoins qui attestent qu'Élisée a hérité de l'esprit d'Élie. Un événement riche en sens symbolique mais raconté d'une manière sobre dans le récit est le passage du Jourdain à pied sec, C et C'. Pourtant la continuité de la mission d'Elie par Elisée est bien marquée par ce « même » passage. Quant à D, E et D', E' en entourant l'événement central F, ils constituent ensemble le noyau du récit et le point ultime de la passation d'Élie à Élisée et nous demandent de les lire en lien avec 1 R 19,19-21. Ce qui s'est passé auparavant dans l'appel d'Élisée,²⁹ prend maintenant la forme de la réalisation. De plus, un élément nouveau qui s'ajoute au manteau d'Élie, c'est son *esprit*, et en plus Élisée lui en demande une double part. Cela nous invite évidemment à penser à la prescription en Dt 21,17 où il est question du droit du fils aîné. Elisée est bien reconnu dans le récit par les fils-de-prophètes comme héritier privilégié d'Elie. Elie est parti, et dès lors c'est Elisée, son disciple et son successeur, avec et dans le même *esprit*, qui continue sa mission.

Nous constatons que c'est un récit littérairement très bien élaboré. Pour pouvoir en goûter la richesse et selon la nature du récit, nous faisons maintenant une lecture narrative qui met en valeur surtout les personnages.

²⁸ Notons que les fils-de-prophètes sont au courant de l'événement (cf. 2 R 2,3.5) mais non pas à la manière d'Élisée qui est le *seul témoin* au moment du départ d'Élie. Et c'est peut-être pour cela qu'ils insistent à aller chercher Elie après son enlèvement au ciel.

²⁹ Élie a jeté son manteau sur Élisée.

2.2 Une lecture narrative

Comme pour 1 R 19, 19, notre lecture narrative de 2 R 2,1-18 s'attarde surtout aux personnages et à leurs actions. Dans cette péricope, les personnages principaux sont évidemment Élie et Élisée, mais il y a aussi une présence importante des témoins de l'événement : les fils-de-prophètes. Dans la péricope de 1 R 19,19-21, les témoins de l'événement étaient aussi présents, mais dans l'ombre et passifs.³⁰ Au contraire, dans la péricope de 2 R 2,1-18, non seulement les fils-de-prophètes sont présents, mais ils sont aussi des acteurs, et ils jouent leur rôle en connaissance de cause.

2.2.1 Élie, prophète itinérant et envoyé de Dieu

Élie est le prophète qui est toujours en chemin, nous l'avons déjà remarqué dans notre lecture de 1 R 19,19-21. Dès le début du récit, il est présenté comme celui qui *part*. Cette fois-ci il ne *part* pas seul (cf. 1 R 17,3 ; 19,19), mais accompagné de son disciple Élisée (2 R 2,1 reprend en quelque sorte 1 R 19,21). Les deux récits (1 R 19,19-21 et 2 R 2,1-18) constituent ainsi une parfaite continuité. Mais apparemment, pour ce moment ultime, l'accompagnement d'Élisée n'est pas souhaité par Élie, puisque ce dernier demande par trois fois qu'il puisse partir seul à Béthel, à Jéricho et au Jourdain (2 R 2,2.4.6). Mais en même temps le narrateur ne manque pas d'indiquer que l'enlèvement d'Élie se fera au-dessus de la tête d'Élisée (2 R 2,3.5), ce qui présuppose la présence d'Élisée à l'événement. Si les fils-de-prophètes interprètent ainsi le départ d'Élie, nous ne pouvons pas dire qu'Élie et Élisée ne sont pas au courant de ce qui se passera. Effectivement, Élisée lui aussi, est au courant de l'événement (2 R 2,3.5). Mais il ne voulait pas entrer en discussion avec les fils-de-prophètes à propos de cet événement important, et il demande un recueillement (*silence*). Bien que le narrateur ne dise pas si Élie lui aussi sait comment son départ va se dérouler, nous ne pouvons que supposer oui, vu son autorité comme maître d'Élisée, reconnue par les fils-de-prophètes (*sais-tu que... ton maître...*). Nous pensons par là que la demande d'Élie et ses déplacements en des lieux différents devaient être accompagnés d'une intention précise. Souhaite-t-il vraiment la solitude au moment de son départ ? Tient-il à ce qu'Élisée le quitte ? Si oui, pourquoi autorise-t-il qu'Élisée l'accompagne et qu'Élisée soit même récompensé

³⁰ Les proches d'Élisée (cf. 1 R 19,21).

par une offre généreuse (2 R 2,9-10) ? Manifestement, Élie n'attendait pas le départ d'Élisée. Vu que sa mission terrestre prendra fin bientôt, il voulait introduire davantage son disciple dans une nouvelle mission. « Dans la vie, certaines choses n'ont de valeur que dans la mesure où elles sont offertes librement ». ³¹ Élie souhaite qu'Élisée aille aussi loin que lui dans sa mission, mais il n'impose rien.

De la part du narrateur, il semble qu'il y ait une invitation à lire cet épisode en lien avec l'appel d'Élisée. Car en 1 R 19,21, l'accompagnement d'Élisée ou plutôt sa *marche derrière Elie* est le fruit de sa décision de suivre son appel. Une fois devenu disciple, Élisée doit accompagner le maître là où il va. Mais maintenant, le maître demande à son disciple de le laisser partir seul. Y a-t-il là-dedans quelque chose de voulu par le narrateur ? Nous croyons que nous arrivons à la même conclusion que dans le paragraphe précédent. En fait, c'est par l'art de raconter du narrateur, que nous avons appris comment Elie a transmis sa mission à Élisée.

Car le Seigneur m'envoie... à chaque fois qu'Élie argumente sa demande, il le fait par cette référence à l'envoi du Seigneur. Ceci correspond parfaitement au fait qu'il se nomme *serviteur* ou *défenseur du Seigneur* (1 R 17,1 ; 19, 10.14). ³² Sa vie peut même se résumer en une *obéissance* parfaite au Seigneur. Maintenant, conscient de la fin de sa mission, il veut pour une dernière fois initier son disciple dans la même orientation.

Le voyage qu'il a effectué en compagnie d'Élisée peut avoir aussi un sens symbolique. ³³ Car avant de *monter* au ciel, il *descend* d'abord de Guilgal à Béthel, puis à Jéricho, jusqu'au Jourdain qu'ils traversent tous deux à pied sec. Cette descente et puis la traversée du Jourdain, le narrateur les a préparées avec beaucoup de soins, et la triple répétition renforce encore davantage son intention (2 R 2,2.4.6). Avant d'aller plus loin dans notre lecture, il nous est bon de considérer brièvement l'utilisation de la *répétition* dans notre péricope.

Lacocque remarque que « la répétition est un moyen simple et effectif de donner du relief à un thème ». ³⁴ Selon Carlson ³⁵, dans les récits d'Élie

³¹ Cf. Daniel Arnold, *Élisée, précurseur de Jésus-Christ*, p. 52.

³² Selon von Rad, les récits sur Elie sont bien davantage des récits sur le Seigneur. Cf. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien testament*, Tome II, p. 24.

³³ Cf. Joel S. Burnett, « "Going Down" to Bethel. Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History », *JBL* 129/2 (2010), p. 281-297.

³⁴ Cf. André Lacocque, *Le livre de Ruth*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 45.

et d'Élisée, nous pouvons distinguer d'abord les répétitions à *deux membres*.³⁶ Ce type de répétition, en tant que moyen d'exprimer la certitude et l'emphase, est utilisé dans les récits d'Élie, pour exprimer toute la gamme des aspects littéraires. Et ce sera l'expression et le contexte qui aideront à voir comment il faut interpréter l'intention. Et puis, nous avons la triple répétition.³⁷ Après l'analyse de quelques textes, Carlson remarque : « nous avons vu que le dernier membre d'une triple répétition dans la légende d'Élie contient la pointe principale. C'est une constatation qui est en accord avec la fonction littéraire de la triade dans d'autres passages de l'Ancien Testament et dans des traditions apparentées, en général. »³⁸

Avec ces considérations sur le style à répétition, revenons maintenant à notre texte en 2 R 2, 2-6. Selon la conclusion de Carlson, si c'est le dernier membre d'une triple répétition qui contient la pointe principale, nous devons voir une signification particulière au verset 6 dans ce que dit Élie : *le Seigneur m'envoie au Jourdain*. Par rapport aux deux autres membres de cette triple répétition, la différence est seulement dans le nom du lieu, comme nous l'avons déjà souligné. Ces déplacements ou ce changement de lieux sont en effet, nous le croyons, voulus par Élie et par le narrateur. Car l'événement central se passera au-delà du Jourdain (après le passage préalable), et Élie n'a pas dit dès le départ (de Guilgal) que le Seigneur l'envoie au Jourdain. D'autres signes qui peuvent aider notre interprétation sont les deux verbes : *monter* (עלה)³⁹ et *descendre* (ירד)⁴⁰. Le Seigneur fait *monter* Élie au ciel, mais il fait d'abord *descendre* Élie avec Élisée jusqu'au Jourdain.

³⁵ Cf. R. A. Carlson, « Élie à l'Horeb », *VT* 19 (1969), p. 416-439.

³⁶ A) : Le type nécessaire à la description (cf. 1 R 18, 6b ; 18, 23 etc.). B) : Le type qui indique l'intention (cf. 1 R 17,6 ; 18, 4 et 13, etc.). « La figure à répétitions est en réalité un trait si général de l'art de raconter dans l'Ancien Testament qu'il n'est peut-être pas toujours exact d'en déduire une intention particulière. Il est cependant significatif que l'Ancien Testament lui-même nous fournit sur ce point une clef pour l'interprétation dans l'exemple de Gn 41, 32 : *Et si le songe a été répété par deux fois au Pharaon, c'est que la chose a été décidée par Dieu et que Dieu va se hâter de l'accomplir* ». Cf. R. A. Carlson, « Élie à l'Horeb », *VT* 19 (1969), p. 423.

³⁷ La triade épique – ainsi que le septénaire – est un des traits de style les plus communs aux traditions qui entrent dans la composition de l'œuvre deutéronomiste. Cf. R. A. Carlson, « Élie à l'Horeb », *VT* 19 (1969), p. 424.

³⁸ Cf. R. A. Carlson, « Élie à l'Horeb », *VT* 19 (1969), p. 425.

³⁹ Cf. 2 R 2,1.11.

⁴⁰ Cf. 2 R 2,2.

Mais que voulait nous montrer le narrateur à travers ces répétitions ? Carlson estime que « la répétition de cet échange de paroles (2 R 2,2.4.6) fait ressortir le caractère du disciple du prophète et le fait apparaître comme apte à la succession d'Élie ». ⁴¹ Et la première partie de chaque répétition (*car le Seigneur m'envoie...*) indique spécifiquement la mission d'Élie. Il est celui qui est envoyé par le Seigneur, il est son messager. Si nous reconnaissons que c'est l'initiative divine qui conduit l'événement (cf. 2 R 2,1), ⁴² nous constatons également qu'Élisée met ses pas dans ceux de son maître pour prouver son intention d'assumer la continuité.

Dans cette mission d'Élie (*car le Seigneur m'envoie...*), nous avons ces lieux bien connus de l'AT : Guilgal, Béthel, Jéricho, et Jourdain. Sauf le nom du Jourdain qui est mentionné au début du cycle d'Élie, les autres noms apparaissent ici pour la première fois dans les deux cycles d'Élie et d'Élisée. Même la première mention du Jourdain est une mention secondaire, puisqu'il s'agit du *torrent de Kerit, qui est à l'est du Jourdain* (1 R 17,3.5).

Avec Abadie, nous reconnaissons en ces lieux une géographie théologique. ⁴³ Par Guilgal, le narrateur nous renvoie au sanctuaire homonyme où précisément eut lieu un événement majeur de l'histoire d'Israël. La première traversée du Jourdain à pied sec par les Israélites est commémorée au sanctuaire de Guilgal par un cercle de douze pierres (cf. Jos 4,20). Et cette première traversée du Jourdain, haut fait de l'entrée en terre de Canaan, renvoie directement au passage de la Mer rouge, haut fait de la sortie d'Égypte (cf. Ex 14), et achève le temps de l'Exode. ⁴⁴ Le parallélisme entre Élie-Élisée et Moïse-Josué est évident. Un autre trait mosaïque d'Élie à noter dans cette géographie théologique, est que Élie est monté au ciel de l'autre côté du Jourdain, au pays de Moab où repose Moïse. Selon Dt 34, personne n'a connu le tombeau de Moïse (jusqu'à ce jour, jour de la rédaction du texte), et en 2 R 2,16-18, après une vaine recherche durant trois jours, le corps d'Élie est introuvable. ⁴⁵ Ce

⁴¹ Cf. R. A. Carlson, « Élisée – le successeur d'Élie », *VT* 20 (1970), p. 393.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 401.

⁴³ Cf. Philippe Abadie, « L'enlèvement d'Élie, une symbolique prophétique », dans *MoBi* 133 (2001), p. 41-44.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*

⁴⁵ De semblable manière se posera le problème du « corps » de Jésus dans les traditions du tombeau vide. Dès lors, la présence de Moïse et d'Élie aux côtés de Jésus s'impose. En Lc 9,31, l'auteur évoque « l'exode » de Jésus, et en Lc 24,51 « son enlèvement au ciel ». Ces remarques laissent percevoir l'important travail de relecture théologique qui tend à unifier les grandes figures bibliques à partir du modèle exodique fondateur. Cf. Philippe Abadie, « L'enlèvement d'Élie, une symbolique prophétique », p. 43. Voir aussi Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 182.

parallélisme est parlant, car il montre qu'il y a une sorte de reconquête prophétique de la terre d'Israël, entachée par l'idolâtrie de ses rois. Moïse a laissé sa mission de la conquête de la terre promise à Josué, ainsi qu'Élie a laissé la sienne à Élisée. « Comme avec Moïse et Josué, nous sommes entraînés dans un 'recommencement' fondateur, au cœur d'une histoire royale déjà bien entamée ». ⁴⁶

Par son art de raconter, le narrateur nous dessine ainsi le prophète Élie comme un prophète toujours en route, en tant qu'envoyé du Seigneur. Il entraîne ainsi son disciple à entrer dans la même dynamique.

2.2.2 *Élisée, disciple reconnu*

Élisée, après avoir vécu un temps déterminé auprès d'Élie (ce que le narrateur ne nous rapporte pas en détail), se trouve maintenant devant la grande épreuve qu'est le départ définitif de son maître. Nous pouvons penser que l'atmosphère est déconcertante et émouvante pour Élisée, ⁴⁷ et qu'il ne sait pas trop par où commencer un dernier dialogue avec Élie. Il se laisse donc guider par l'événement. Et voici qu'Élie lui *propose* ⁴⁸ de le laisser partir seul. La réaction d'Élisée n'étonne pas, étant donné qu'il a tout quitté pour marcher à la suite d'Élie et être à son service (cf. 1 R 19,21). Il voulait assumer son engagement jusqu'au bout. Le serment qu'il prête à trois reprises montre son inébranlable volonté. L'interprétation qui tend à montrer un désir égoïste chez Élisée est intenable, ⁴⁹ car il pouvait très bien demander à Élie dès le départ s'il souhaitait quelque chose pour son propre intérêt. ⁵⁰ Au contraire le serment qu'il a prêté montre plutôt son attachement affectif à son maître. Il voulait le suivre ou l'accompagner jusqu'au bout.

De Guilgal, en passant par Béthel et Jéricho, il suit Élie jusqu'au Jourdain. Cette descente pèse lourd dans son cœur. Comprend-il le pourquoi de ces déplacements de son maître ? Le narrateur garde un

⁴⁶ Cf. Philippe Abadie, « L'enlèvement d'Élie, une symbolique prophétique », p. 43.

⁴⁷ Nous pouvons le sentir quelque peu dans sa demande aux fils-de-prophètes d'être en silence. Cf. 2 R 2,3,5.

⁴⁸ Le terme hébraïque que le narrateur utilise (סָׁׁ je t'en prie), se comprend mieux comme un souhait ou une proposition qu'un ordre. Élisée a utilisé la même expression pour demander à Élie la permission d'aller dire adieux à ses parents (cf. 1 R 19,20).

⁴⁹ Selon Buis, Élisée cherche une qualification : être héritier privilégié du maître. Mais cette interprétation correspond mal au contexte. Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 181.

⁵⁰ Ceci est en parfait contraste avec l'attitude de Géhazi que nous étudierons en 2 R 5.

grand silence sur ce point. Nous pouvons penser qu'Élie voulait voir pour la dernière fois les groupes des fils-de-prophètes qui se trouvaient en ces lieux, mais le fait que chaque fois les fils-de-prophètes ne s'adressent qu'à Élisée et non pas à Élie nous montre que l'intention d'Élie n'était peut-être pas là, mais plutôt fixée sur Élisée. De plus, si Élie voulait seulement rendre visite pour la dernière fois aux groupes des fils-de-prophètes, nous voyons mal pourquoi il souhaite qu'Élisée le laisse partir seul.⁵¹ De toute façon, nous croyons qu'Élisée mesurait bien ce qui était en train de se passer, et qu'il a enfin réussi à accompagner Élie d'étape en étape jusqu'à son départ au ciel.

Suivre son maître de Guilgal jusqu'à la traversée du Jourdain, ne peut pas ne pas susciter une grande émotion chez Élisée. Bien qu'Élie ne lui explique peut-être pas le pourquoi de ces déplacements, Élisée sent sûrement que c'est un grand moment, et les figures de Moïse et de Josué apparaissent dans son esprit. Vu l'importance du moment, Élisée tout comme son maître, voulait d'abord garder une atmosphère de silence, et y invite aussi les fils-de-prophètes (2 R 2,3.5). Il a confiance en son maître, et préfère attendre que ce soit Elie qui prenne l'initiative. Ce dernier ouvre enfin sa bouche. Bien qu'il ne soit pas un prophète écrivain, ni orateur, quand le besoin se présente, il sait dire des choses nécessaires.⁵² Voici la question qu'il pose à Elisée : *Demande, que ferai-je pour toi avant d'être pris loin de toi ?* (2 R 2,9) Cette parole ou cette proposition d'Elie invite sûrement Élisée à se souvenir de leur première rencontre dans son champ de travail. Là aussi, son maître lui a laissé une question similaire : *Part ! Retourne ! Car, qu'ai-je fait pour toi ?*

Voici les deux textes en parallèle :

לך לך טוב כי מדהעשיתי לך (1 R 19,20)

שאל מדהעשיתי לך בטרם אלקח בעמך (2 R 2,9)

Dans les deux textes, nous avons ces mots identiques (*que, faire, pour toi*), c'est seulement le temps du verbe qui est différent. En 1 R 19,20, עשה

⁵¹ Notons aussi que les fils-de-prophètes nomment Elie toujours comme *le maître d'Elisée*, et non pas *notre maître* (cf. 2 R 2,3.5). Cela signifierait peut-être que ces groupes des prophètes ne sont pas attachés directement à Elie.

⁵² Voir la scène du sacrifice sur le mont du Carmel, et aussi celle de la rencontre avec Dieu à l'Horeb. Dans la scène de la première rencontre avec Elisée, il ne lui a laissé qu'une seule parole, mieux encore une question.

est au passé (qal accompli), et en 2 R 2,9 עשה est au présent ou futur (qal inaccompli). Apparemment, l'un vise le passé, et l'autre le futur. En 1 R 19,20, la question a une apparence énigmatique, puisqu'elle semble nier en quelque sorte l'action d'Élie qui précède sa question. Mais Élie a réussi à passer un message par la question : c'est Dieu qui appelle Élisée à être son prophète.⁵³ En 2 R 2,9, l'apparence énigmatique de la proposition d'Élie est absente. Il s'agit pour Élie de laisser un héritage à son disciple avant de le quitter pour toujours. A la différence de 1 R 19,20, ici Élie demande une réponse à Élisée. Sans hésitation, Elisée demande à son maître de lui laisser בְּרִיחִי בְּרִיחִי, ce qui traduit sa préoccupation principale : être son successeur portant le même esprit que lui.

La réponse d'Élie à la demande d'Elisée comporte une condition : Elisée doit *voir* Elie partir. Le narrateur ne dit pas comment Elisée a réagi à cette parole d'Élie, mais nous dit simplement qu'ils continuent leur route tout en parlant (2 R 2,11). Le contenu de leur conversation n'est pas révélé par le narrateur. Nous pouvons légitimement penser qu'Élie, le prophète-maître, laisse son dernier testament à son prophète-disciple. Elisée a sûrement posé les questions qui le préoccupent pour la continuité de la mission de son maître et probablement assuré qu'il était prêt à l'assumer.

Sans surprise, Elisée *voit* son maître partir au ciel. Comme preuve visible de la réception de l'esprit d'Élie, Elisée possède désormais définitivement le manteau du maître,⁵⁴ avec lequel il retranscend le Jourdain, avant de revisiter les lieux importants qu'ils ont parcourus ensemble.⁵⁵ Notons surtout que cette transmission est reconnue par les fils-de-prophètes : *Les fils-de-prophètes qui étaient à Jéricho, le virent à distance et dirent : « L'esprit d'Élie s'est reposé sur Élisée. » Ils vinrent à sa rencontre et se prosternèrent devant lui jusqu'à terre (2 R 2,15).*

⁵³ Voir notre étude sur 1 R 19,19-21.

⁵⁴ « La transmission du manteau signifie le passage de l'esprit du maître à celui du disciple. » Cf. J. Baudry, « Elisée dans la littérature carmélitaine des XIII^e et XIV^e siècles », *Carmel* 71 (1994), p. 71.

⁵⁵ Jéricho (2 R 2,18), Béthel (2 R 2,23), Guilgal (2 R 4,38). Et aussi Carmel et Samarie (2 R 2,25), les deux lieux importants pour le prophète Élie.

2.2.3 Les fils-de-prophètes, témoins de la succession d'Elisée à Elie⁵⁶

Pour raconter la passation d'Elie à Elisée, le narrateur nous présente la présence importante des témoins que sont les fils-de-prophètes.

En commentant 2 R 2,3, A. Médebielle pense qu'« Elie veut encourager d'une suprême visite les principaux groupements des 'fils-de-prophètes' ou disciples des prophètes (...). Quelle émotion à l'arrivée d'Elie, leur maître à tous, qu'ils voient pour la dernière fois ! ». ⁵⁷ Selon cette interprétation, Elie connaît bien ces groupes des fils-de-prophètes et ils sont liés d'une affection mutuelle. Pourtant le narrateur de notre récit n'a pas précisé comment ou par quel biais ces fils-de-prophètes ont pu être au courant du départ d'Elie, il indique tout simplement le fait. De plus, cette interprétation risque de dévier l'orientation principale du récit, car le récit ne dit rien sur ce qui se passe entre Elie et les fils-de-prophètes, mais le narrateur précise simplement le dialogue entre eux et Elisée. Dans la bouche de ces fils-de-prophètes, Elie est le maître d'Elisée. Car ils n'ont pas dit « notre maître », mais « ton maître אֱלִיעֶזֶר ». Est-ce que cela peut indiquer qu'Elie n'a pas de relation étroite avec ces fils-de-prophètes, au contraire d'Elisée ? ⁵⁸ Quand Elie a dit clairement à Elisée que c'est Dieu qui l'envoie à Béthel, à Jéricho et au Jourdain, où se trouvent justement les fils-de-prophètes, quelle est alors sa mission en ces lieux ? Nous avons déjà montré qu'Elie est un envoyé de Dieu, il accomplit partout où il va la mission que Dieu lui a confiée. Nous pouvons alors penser qu'il voulait justement par ces déplacements mettre en évidence la succession entre lui et son disciple Elisée. Il voulait que les fils-de-prophètes soient les témoins de l'évènement. Même si lui-même n'a pas de relation étroite avec eux, il sait bien qu'Elisée est lié avec eux et il a à faire avec eux. Cela indique peut-être que la mission prophétique représentée par Elie, une forme individuelle, s'oriente vers une forme communautaire. ⁵⁹ Car protéger l'honneur du Seigneur dans un milieu menacé par l'idolâtrie (culte de

⁵⁶ Nous considérons ici *les fils-de-prophètes* seulement en tant que témoins de la succession d'Elisée à Elie. Pour ce qui concerne les groupes des *fils-de-prophètes*, leur origine, leur nature et leur relation avec Elie et Elisée, nous les traiterons plus tard au chapitre 4.

⁵⁷ Cf. Dans L. Pirot et A. Clamer, *La Sainte Bible*, Tome 3, Paris, 1949, p. 699-700.

⁵⁸ Cf. *BJ* (1998), p.502, note d).

⁵⁹ Dans les récits d'Elie et d'Elisée, nous voyons souvent Elie seul, par contre, Elisée est en compagnie des fils-de-prophètes. Est-ce là une intention du narrateur de présenter ce changement ? Ou bien, nous pouvons penser aussi que les récits d'Elie et d'Elisée sont gardés et transmis d'abord par les fils-de-prophètes, qui voulaient ainsi légitimer leur présence.

Baal) n'est pas affaire d'un individu, mais de toute la communauté. Ce n'est pas comme si chaque prophète (ou chaque groupe de prophètes) pouvait travailler individuellement ; au contraire, ils doivent se mettre en contact et en cohérence pour la même cause : celle de Dieu. Par ces ultimes déplacements Elie voulait montrer à tous les fils-de prophètes qu'Elisée continuerait sa mission comme disciple et héritier, et il voulait qu'ils en soient témoins.⁶⁰

2.2.4 Conclusion

A travers cette lecture narrative, nous remarquons surtout qu'il y a une ligne prophétique qui continue. Bien que le point central du texte soit le départ du prophète Elie au ciel, le narrateur insiste manifestement sur le fait que ce départ n'est pas la fin d'une histoire. Au contraire, c'est la continuité et la nouveauté qui doivent attirer l'attention du lecteur.

Elie est un prophète itinérant, mais partout où il va, il accomplit la mission que Dieu lui a confiée. Il est un envoyé de Dieu et il lui est resté fidèle jusqu'au bout.

Elisée, bien initié dans la mission prophétique, sait saisir l'occasion pour montrer à son maître qu'il est prêt à prendre la relève. Lui aussi, il est fidèle à son engagement. Il a tout quitté, la famille, le travail, pour tout recevoir de son maître et par là de Dieu. En ceci, il existe une distinction entre Elisée et les fils-de-prophètes. Car ces derniers, étant intéressés par la mission prophétique et vivant en groupe, ils gardent un pied dans leurs familles et leurs professions respectives (cf. 2 R 4,1s). Il est donc normal que ce soit Elisée qui soit devenu le successeur d'Elie et non un des fils-de-prophètes. Mais ils restent pourtant les témoins de l'évènement, et assument la conséquence, c'est-à-dire de vivre dès lors autour d'Elisée pour se laisser enseigner et guider par lui.

3 Etude approfondie du récit

Après cette lecture narrative qui a attiré notre attention surtout sur les personnages et leurs actions, nous voudrions considérer quelques autres

⁶⁰ Cette interprétation a des conséquences sur la signification de la demande d'Elie, quand il voulait qu'Elisée le laisse aller seul. Au fond, Elie sait bien qu'Elisée sera présent au moment de son départ. Par une telle demande, il renforce encore davantage leur lien en vue d'une fidèle continuité prophétique. C'est aussi l'occasion de présenter aux fils-de-prophètes leur nouveau leader, donc une sorte de véritable investiture.

aspects que le récit nous offre pour élargir notre regard sur un contexte plus vaste.

3.1 Questions préliminaires

A. 2 R 2,1-18, un récit théophanique

Le narrateur, qui dévide le fil rouge du récit,⁶¹ ne manque pas de nous indiquer dès le premier verset que c'est l'initiative divine qui conduit les événements (*quand le Seigneur fit monter Elie au ciel dans le tourbillon...v.1*). Il nous met ainsi devant une scène de théophanie,⁶² mais sans nous donner plus de détails sur le comment. C'est seulement au v.11, qu'il nous dit qu'il y a un char de feu et des chevaux de feu qui séparent Elie et Elisée, et que c'est ainsi qu'Elie fut emporté au ciel dans le tourbillon. C'est la première fois que nous rencontrons le terme de עֲרֵבָה dans la Bible. Il est utilisé en tout 16 fois dans la version hébraïque de l'AT, 2 fois ici dans les livres des Rois, deux fois dans le livre de Job, où il est utilisé pour décrire aussi une scène théophanique⁶³ : *le Seigneur répond Job du sein du tourbillon et dit...* Ce terme évoque donc la sphère divine.

⁶¹ Cf. Robert L. Cohn, *2 Kings*, p.11.

⁶² Nous n'entrons pas ici en discussion sur la distinction théophanie-épiphanie. Car selon Claus Westermann, la théophanie introduit toujours un discours de Dieu, et elle institue le lieu saint ou elle se déroule en ce lieu. Cf. Claus Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemand par Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 25-27. En suivant le schéma de Westermann, Schmidt et Nel distinguent aussi la théophanie de l'épiphanie en faisant des schémas types qui caractérisent les deux termes. Cf. N. F. Schmidt, & P. J. Nel, « Theophany as type-scene in the Hebrew Bible », in *Journal for Semitics*, vol. 11, N° 2 (2002), p. 256-281. Par contre, selon Monloubou et Du Buit, le terme de l'épiphanie est plus centré sur la manifestation parousiaque de Jésus fils de Dieu et sa manifestation historique accomplie dans son humanité, et en ce sens, l'épiphanie accomplie dans la chair de Jésus était aussi une authentique théophanie. Cf. L. Monloubou et F. M. Du Buit, *Dictionnaire biblique universel*, Paris, Desclée, 1984, p. 737. Quant à nous, nous retenons simplement par ce terme d'origine grecque (qui signifie l'apparition de Dieu), la présence de Dieu ou sa manifestation directe et visible, ce qui est le cas en 2 R 2,1-18. D'ailleurs, c'est aussi l'avis de certains commentateurs des livres des Rois, bien que ce ne soit pas développé. Cf. par exemple John Gray, *I & II Kings*, p. 476: « The theophany at the disappearance of Elijah may have been elaborated to emphasize the presence of God and so to enhance the authority to which Elisha fell heir ». Voir aussi Walter Brueggemann, *I & 2 Kings (SHBC 8)*, Macon, Smyth & Helwys Publishing, 2000, p. 294.

⁶³ Cf. Jb 38,1 ; 40,6.

De plus, le char de feu et les chevaux de feu,⁶⁴ qui rappellent le buisson ardent et la colonne de feu, évoquent aussi une scène théophanique.⁶⁵ Le feu, réalité qui nous est familière, est une image parlante de ce qui est Dieu pour l'homme. Comme le feu est dangereux pour l'homme, c'est-à-dire que l'homme ne peut le toucher (pas de contact direct), ainsi l'auteur biblique déclare que l'homme ne peut pas voir Dieu et vivre (cf. Ex 33,20). Le feu est aussi cette énergie qui peut brûler et transformer. Deux passages bibliques vont illustrer la signification du feu dans les manifestations du Seigneur :

Un feu sorti de devant le Seigneur (אֵשׁ מִלִּפְנֵי יְהוָה) et dévora sur l'autel l'holocauste et les graisses. Tout le peuple vit cela ; ils crièrent de joie et ils se jetèrent face contre terre. (Lv 9,24)

Le feu du Seigneur (אֵשׁ יְהוָה) tomba et dévora l'holocauste, le bois, les pierres, la poussière, et il absorba l'eau qui était dans le fossé. A cette vue, tout le peuple se jeta face contre terre et dit : « C'est le Seigneur qui est Dieu ! c'est le Seigneur qui est Dieu ! » (1 R 18,38-39)

Notons aussi que dans ces deux exemples, à la vue du *feu dévorant*, le peuple reconnaît la présence de Dieu, il se prosterne face contre terre. Le feu révèle ainsi la présence divine, mais surtout sa transcendance.

En 2 R 2,11, le char de feu et les chevaux de feu se mettent entre les deux prophètes. C'est aussi une manière de décrire la présence divine.⁶⁶ C'est pour cela que nous pensons que c'est un véritable récit théophanique. En ce sens, ce récit doit être lu en lien avec les autres récits théophaniques. Pourquoi alors une théophanie pour la passation d'Elie à Elisée ? Qu'est-ce que nous apprend la comparaison avec les autres récits théophaniques bibliques ?

⁶⁴ Cette expression est utilisée dans l'AT seulement en lien avec Elie ou Elisée, deux fois dans les livres des Rois, ici et 2 R 6,17, et une fois en Si 48,9 dans sa version grecque avec une tournure un peu différente : *Toi qui fus emporté dans un tourbillon de feu sur un char aux chevaux de feu.*

⁶⁵ Cf. Ex 3,2 ; 13,21.22 ; 14,24 ; 24,17 ; Nb 14,14 ; Ne 9,12.19.

⁶⁶ En ce sens, nous ne sommes pas de l'avis de Vinzenz Hamp qui dit que : «Fire was always at God's disposal as a means of punishment. The chariot of fire (sun chariot?) in the Elijah narrative came down out of heaven (2 K. 2:11), and so did the horses and chariots of fire in 2 K. 6:17. » Cf. Vinzenz Hamp, in *Theological Dictionary of the Old Testament*, volume 1, Grand Rapids, Michigan, 1974, p. 427. Car le char de feu et les chevaux de feu en 2 R 2,11 et aussi en 2 R 6,17 ne nous présentent aucunement l'idée d'une punition. Même en 2 R 6,17, nous constatons plutôt une sorte de salut pour les soldats araméens qui sont venus arrêter le prophète Elisée. Au lieu de punir ou de tuer (selon l'idée du Roi d'Israël), Elisée demande que l'on leur serve un grand repas et que l'on les laisse s'en aller vers leur maître.

B. L'attachement d'Elisée à Elie son maître

Si le narrateur nous indique dès le départ que c'est le Seigneur qui mène le déroulement de l'histoire, c'est-à-dire que le Seigneur prendra Elie par-dessus la tête d'Elisée (2 R 2,1), cela suppose la présence d'Elisée au moment du départ d'Elie. Les fils-de-prophètes sont au courant de l'évènement à venir (2 R 2,3.5). Nous ne pouvons pas penser que les deux protagonistes ne le soient pas. Pourquoi alors Elie souhaite-t-il être seul, par trois fois, si bien qu'Elisée insiste pour l'accompagner, aussi par trois fois ? Pourquoi cette insistance mutuelle ? Y a-t-il des exemples parallèles dans d'autres récits bibliques ?

C. La double part d'esprit d'Elie

En dernier lieu nous nous posons la question sur la double part de l'esprit d'Elie. Pourquoi Elie propose une offre à Elisée, mais garde tout de même une sorte de réticence quand Elisée a exprimé son souhait ? En quoi consiste une telle demande ? Pourquoi cette condition imposée, c'est-à-dire « voir » Elie partir ? Quel est l'esprit d'Elie et précisément une *double part* de son esprit ?

3.2 2 R 2,1-18, un récit théophanique

Dans la Bible, nous avons de multiples exemples de théophanies. Et le phénomène de la théophanie fait partie de la révélation de Dieu, tout comme ce qu'indique étymologiquement ce nom (d'origine grecque) : *Dieu se manifeste*. Parce que Dieu est infiniment au-dessus de l'homme,⁶⁷ pour se faire connaître à l'homme et pour lui faire connaître son dessein, il intervient par des paroles ou par des signes qui rendent possible son intervention dans l'histoire humaine.⁶⁸

Les études sur la théophanie biblique abondent.⁶⁹ Quant à nous, nous allons d'abord considérer le récit qui nous décrit la rencontre d'Elie avec

⁶⁷ Cf. 1 R 8,27 ; Ps 139.

⁶⁸ Cf. Concile oecuménique Vatican II, Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, N° 2, Paris, Editions du Centurion, 1967, p.126.

⁶⁹ Pour plus de détails concernant ce sujet, cf. Jörg Jeremias, *Theophanie*. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, Neukirchen-Vluyn, 1965 ; J. Barr, « Theophany and

Dieu sur le mont Horeb en 1 R 19,9-18. Cette expérience vécue par Elie sur l'Horeb, la montagne de Dieu, est importante pour la suite de son action dont notre péricope de 2 R 2,1-18 est la suite et même le point d'arrivée. Car Elie est entré déjà dans la sphère divine dont il a eu un avant-goût sur la montagne. Ensuite, nous étudierons l'expérience de Moïse qui est aussi le témoin de la théophanie sur le mont Sinaï, la même montagne de Dieu. En effet, le rapprochement d'Elie avec Moïse est bien souligné par le narrateur du récit de la théophanie à l'Horeb.⁷⁰

Pour la théophanie, qui consiste à expérimenter une présence manifeste du Seigneur (ou un passage manifeste du Seigneur), nous nous limiterons à ces deux personnages. Nous essayerons de comprendre quel est le sens d'une théophanie à partir de leurs expériences. Nous aborderons enfin notre récit en 2 R 2,1-18 en tant que récit théophanique et essayerons d'en dégager la signification dans son contexte.

3.2.1 *Elie et la théophanie de l'Horeb*

Selon 2 R 2,11, Elie est monté au ciel dans le tourbillon qui symbolise la sphère divine. Elie est donc parti rejoindre Dieu. Cette simple description nous oblige à nous demander qui est ce Dieu d'Elie ou quelle expérience de Dieu a-t-il vécue pour qu'il ait une fin si exceptionnelle, puisqu'il ne doit pas passer par la mort ! 1 R 19 nous est donc un grand soutien pour mieux le comprendre. A la manière de Moïse, Elie fait l'expérience de la présence de Dieu sur le mont Horeb, la montagne de Dieu.⁷¹ Si la théophanie présuppose une manifestation tangible et sensible de Dieu, par exemple par le feu, soit le feu du buisson ardent en

anthropomorphism in the Old Testament », in *VT. Sup* 7 (1960), p. 31-38; J. K. Kuntz, *The Self-Revelation of God*, Philadelphia, 1967; J. Morganstern, « Biblical Theophanies », in *ZA* 25 (1911), p. 139-193; J. Muilenburg, « The Speech of Theophany », in *Harvard Divinity School Bulletin* 28 (1964), p. 35-47; E. Zenger, *Die Sinaitheophanie*, Würzburg, 1971; W. Zimmerli, *Gottes Offenbarung*, Munich, 1963; Theodore Hiebert, « Theophany in the OT », in *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, Doubleday, New-York, 1992, p. 505-511; Jeffrey J. Niehaus, *God at Sinai, Covenant and theophany in the Bible and ancient Near East*, Grand Rapids, Michgan, 1995.

⁷⁰ Cf. J. Delorme et J. Briend, *Introduction à la Bible*, Tome II, *Introduction critique à l'Ancien Testament*, sous la direction d'Henri Gazelles, Paris, Desclée, 1973, p.314 ; André Lemaire, « Dieu du Sinaï », dans *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, sous la direction de Pierre Gibert et Daniel Marguerat, Paris, Bayard, 2002, p. 233.

⁷¹ « Il faut se rendre compte que le simple fait de mentionner la montagne de Dieu impliquait déjà la représentation d'une théophanie, avec tout ce qu'un tel événement signifiait, et que d'emblée tout auditeur de l'histoire s'attendait à un phénomène de ce genre. » Cf. Gerhard von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome II, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 21.

Ex 3, soit la colonne de feu qui accompagnait le peuple d'Israël sur le chemin de l'Exode, et même avec une flamme dévorante au sommet de la montagne (cf. Ex 24,17), en 1 R 19 avec Elie, il en va tout autrement :

Le Seigneur dit: «Sors et tiens-toi sur la montagne, devant le Seigneur; voici, le Seigneur va passer.» Il y eut devant le Seigneur un vent fort et puissant qui érodait les montagnes et fracassait les rochers; le Seigneur n'était pas dans le vent. Après le vent, il y eut un tremblement de terre; le Seigneur n'était pas dans le tremblement de terre. Après le tremblement de terre, il y eut un feu; le Seigneur n'était pas dans le feu. Et après le feu une voix de fin silence (קול דממה וקול). Alors, en l'entendant, Elie se voila le visage avec son manteau; il sortit et se tint à l'entrée de la caverne. Une voix s'adressa à lui (אלי קול ויאמר): «Pourquoi es-tu ici, Elie?» (1 R 19,11-13)

Notons d'abord une difficulté concernant la traduction de קול דממה וקול. En effet, les traducteurs ont fait de multiples options concernant cette expression. Par exemple, *le bruit d'une brise légère* (BJ) ; *le bruissement d'un souffle tenu* (TOB⁷²) ; *le son d'une brise légère* (E. Dhorme) ; *un doux et subtil murmure* (Bible de Rabbinat) ; *un son doux et subtil* (Bible de Segond) ; *une voix, un silence subtil* (Chouraqui).⁷³ Face à toutes ces propositions, nous pensons que la remarque de Jacques Briend est pertinente, à savoir que la plupart des traducteurs ont négligé que le mot קול devrait être traduit de la même façon au v.12 et au v.13 et qu'il y a un lien étroit entre ces deux versets.⁷⁴ Et voici son choix : *une voix de fin silence*.⁷⁵ Ceci est important, car le prophète Elie a fait diverses expériences de Dieu durant sa mission selon les récits qui le concernent dans les livres des Rois. Au début de son ministère, il a fait expérience de *la parole du Seigneur* qui était puissance et vie, et il a été témoin de l'efficacité de cette parole (cf. 1 R 17,16-24).⁷⁶ En 1 R 18, Elie apparaît comme l'homme fort, capable même de donner un ordre au roi Achab (1 R 18,19). Lors du sacrifice sur le Carmel il

⁷² Pour les versions avant celle de 2010.

⁷³ Pour encore plus de détails concernant les options de la traduction de cette expression, cf. Michel Masson, *Elie, ou appel du silence*, Paris, Cerf, 1992, spécialement p. 19-41.

⁷⁴ Cf. Jacques Briend, *Dieu dans l'Écriture*, p. 25-28.

⁷⁵ C'est une traduction d'E. Lévinas qu'il a adoptée. Cf. Jacques Briend, *Dieu dans l'Écriture*, p. 27. La TOB de 2010 a aussi suivi cette proposition.

⁷⁶ Smend a bien développé cette perspective du cycle d'Elie. Cf. R. Smend, « Das Wort Jahwes an Elia », *VT* 25 (1975), p. 525-543. Cité par Jacques Briend, *Dieu dans l'Écriture*, p. 27.

invoque le Seigneur et à sa demande le feu du Seigneur tombe sur l'holocauste (cf. 18,24.38). Mais en 1 R 19, c'est une autre image d'Elie, et il semble qu'il ait oublié cette expérience. Dieu n'est plus cette puissance de vie, et il n'est que celui à qui il demande de mourir : *Il demanda la mort et dit : « Je n'en peux plus ! Maintenant, Seigneur, prends ma vie, car je ne vauds pas mieux que mes pères. »* (1 R 19,4)

Cette parole d'Elie traduit bien son état de dépression. Fatigué et découragé, il ne souhaite plus que la mort.⁷⁷ Il est maintenant question de lui-même, de sa propre vie, ce dont il n'a jamais été question auparavant. C'est dans ce contexte qu'il a bénéficié de cette manifestation de Dieu sur le mont Horeb. Dieu ne se révèle plus par les effets cosmiques (l'ouragan, tremblement de terre, feu, etc.), mais par une *voix de fin silence*. Le mode de la présence de Dieu prend alors tout à fait une autre forme. Elie doit l'écouter *au plus intime de son être*. Briend résume : « Ainsi ce que le récit de 1 R 19 tente de dire, c'est ce qui fonde l'expérience prophétique, une écoute de la voix de Dieu au plus intime de l'être ».⁷⁸ Cette expérience prophétique d'Elie est importante, parce qu'elle rejoint indirectement tout le peuple d'Israël (et aussi toute l'humanité) qui est invité à écouter Dieu,⁷⁹ à discerner sa présence, non pas uniquement dans les effets cosmiques, mais surtout dans *la voix d'un fin silence*. « La voix de fin silence, expression paradoxale s'il en est, manifeste que Dieu ne s'impose pas à la conscience, qu'il lance un appel qui pour être entendu oblige à un discernement. »⁸⁰

Mais cette interprétation ne peut pas réduire la théophanie dont Elie est bénéficiaire à une simple écoute intérieure. Car l'ouragan, le tremblement de terre et le feu qui précèdent *la voix de fin silence* constituent déjà une manifestation visible de Dieu. Même si Dieu ne parle pas à travers ces effets cosmiques, il se comporte comme le maître de ces phénomènes de la nature. *La voix de fin silence* de Dieu, pour pouvoir la discerner et l'écouter, présuppose une présence immédiate de Dieu, une intimité avec Dieu. C'est que l'a expérimenté Elie sur l'Horeb.

⁷⁷ Cf. aussi Jon 4,8.

⁷⁸ Cf. Jacques Briend, *Dieu dans l'Écriture*, p. 25.

⁷⁹ Cf. Dt 6,4-6.

⁸⁰ Cf. Jacques Briend, *Dieu dans l'Écriture*, p. 37. Voir aussi notre étude au Chapitre 1, 2.2.4.

3.2.2 Moïse et la théophanie sur la montagne de Dieu

Les lecteurs de 1 R 19 discernent facilement qu'il y a un rapprochement d'Elie à Moïse :

Voici, le Seigneur va passer (יְהוָה עֹבֵר)... Alors, en l'entendant, Elie se voila le visage avec son manteau (1 R 19,11.13a)

Le Seigneur passa (יְהוָה יָעֵבֵר) devant lui... Aussitôt, Moïse s'agenouilla à terre et se prosterna (Ex 34,6a.8)

C'est la raison pour laquelle, afin de mieux saisir le sens de la manifestation de Dieu, nous sommes invités à considérer l'expérience de Moïse sur la même montagne de Dieu. Moïse a été à plusieurs occasions bénéficiaire de la théophanie : à savoir *le buisson ardent en Ex 3, la montagne fumante en Ex 19, l'intimité avec Dieu en Ex 24, le passage de Dieu en Ex 33-34*. Nous les considérons l'une après l'autre.

Buisson ardent en Ex 3

Moïse, afin de protéger un Hébreu, a tué un Egyptien. Le pharaon a appris l'affaire et cherché à le punir de mort. Il a donc pris la fuite. Il est venu à Madiân, et est devenu le gendre de Jéthro, prêtre du lieu. Il est venu à la montagne de Dieu, Horeb, et c'est là qu'il a eu cette théophanie, et reçu une mission, c'est-à-dire, sauver le peuple d'Israël de la servitude en Egypte :

L'Ange du Seigneur⁸¹ lui (Moïse) apparut dans une flamme de feu, du milieu du buisson. Il regarda : le buisson était en feu et le buisson n'était pas dévoré (Ex 3,2)

C'est la première expérience de la Théophanie pour Moïse. Ici Dieu lui apparaît dans une flamme de feu et lui parle. Dans cette théophanie il y a donc la vision et la parole de Dieu. Elle est aussi le lieu de la révélation du nom de Dieu : *JE SUIS QUI JE SERAI* (Ex 3,14)⁸². Cette révélation du nom de Dieu est liée essentiellement à la mission de Moïse. Moïse est choisi pour que le peuple d'Israël sorte de sa servitude en

⁸¹ « L'Ange de YHWH », expression désigne YHWH dans ses manifestations sensibles aux hommes. Suivant les récits, l'Ange de YHWH s'identifie à YHWH lui-même. Ce qui est le cas dans notre texte. Cf. Emile Osty, *La Bible*, Paris, Seuil, 1973, p. 148.

⁸² *Je suis celui qui est (BJ)*.

Egypte. Il ne sera pas seul, car le nom révélé de Dieu signifie aussi *je suis avec toi* (cf. Ex 3,12).

La montagne fumante en Ex 19

La première étape de la mission que Dieu a confiée à Moïse est terminée. Après la sortie d’Egypte, pays de servitude, voici le peuple d’Israël qui, sous la conduite de Moïse, se trouve au pied de la montagne de Dieu. Dieu propose une alliance à Israël :

Et maintenant si vous entendez ma voix et gardez mon alliance, vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples – puisque c’est à moi qu’appartient toute la terre. (Ex 19,5)

Cette parole de Dieu, Moïse doit la transmettre au peuple. Pour célébrer cet événement, voici comment Dieu se manifeste :

Or, le troisième jour quand vint le matin, il y eut des voix, des éclairs, une nuée pesant sur la montagne et la voix d'un cor très puissant; dans le camp, tout le peuple trembla. Moïse fit sortir le peuple à la rencontre de Dieu hors du camp, et ils se tinrent tout en bas de la montagne. Le mont Sinaï n'était que fumée, parce que le Seigneur y était descendu dans le feu; sa fumée monta, comme la fumée d'une fournaise, et toute la montagne trembla violemment. La voix du cor s'amplifia: Moïse parlait et Dieu lui répondait par la voix du tonnerre. (Ex 19,16-19)

C’est vraiment spectaculaire ! Dans cette théophanie, Moïse et tout le peuple ont surtout éprouvé une crainte de Dieu. Dieu est inapprochable, il est dans le feu. À sa venue, la montagne tremble violemment et tout le peuple tremble aussi. Est-ce pour montrer l’autorité suprême de Dieu ? Nous pensons que la réponse doit être positive. Puisque c’est après cette théophanie que Dieu a fait le don de la Loi (le Décalogue ou les dix Paroles)⁸³ à son peuple et lui a proposé de s’engager dans l’Alliance. C’est donc à un Dieu tout-puissant que le peuple élu doit obéir. Cet épisode rappelle aussi que c’est par sa main puissante que Dieu a fait sortir son peuple du pays d’esclavage.

⁸³ Cf. Ex 20,2-17.

Intimité avec Dieu en Ex 24

Moïse a rapporté toutes les paroles de Dieu en vue de l'Alliance, et le peuple d'Israël a répondu d'une seule voix :

Toutes les paroles que le Seigneur a dites, nous les mettrons en pratique. (Ex 24,3 ; cf. aussi 24,7)

L'Alliance est conclue et célébrée non seulement avec les paroles, mais surtout avec le sang versé sur l'autel et sur le peuple. Après la conclusion solennelle de cette Alliance, voici ce qui arrive à Moïse et aux anciens :

Et Moïse monta, ainsi qu'Aaron, Nadav et Avihou, et soixante-dix des anciens d'Israël. Ils virent le Dieu d'Israël (וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) et sous ses pieds, c'était comme une sorte de pavement de lazulite, d'une limpidité semblable au fond du ciel. Sur ces privilégiés des fils d'Israël (וְאֵלֵי אֲצִילֵי בְנֵי), il ne porta pas la main; ils contemplèrent Dieu (וַיַּחֲזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים), ils mangèrent et ils burent. (Ex 24,9-11)

Est-ce que l'homme peut voir Dieu sans mourir ? En effet, ce passage pourrait contredire Ex 33,20 : *tu ne peux pas voir ma face* (לֹא תוּכַל לִרְאוֹת אֶת־פָּנָי), *car l'homme ne peut me voir et vivre*. Selon Ex 24,9-11, nous ne pouvons pas dire qu'ils n'ont pas vu Dieu, puisque le texte explique lui-même qu'ils *virent le Dieu d'Israël* et *contemplèrent (regardèrent) Dieu*, bien que cette description contredise la tradition connue : *l'homme ne peut pas voir Dieu sans mourir*. En plus, ces visionnaires de Dieu mangent et boivent en présence de Dieu, une véritable fête pour eux ! Nous pensons que la réponse est donnée par le narrateur du récit lui-même. Il a senti le besoin de préciser que ce n'est pas un phénomène courant, car Dieu aurait dû porter la main contre eux. Mais Dieu ne le fait pas ici, car les bénéficiaires de cette vision sont des privilégiés.⁸⁴

En tant que privilégiés, c'est-à-dire épargnés, ils ont trouvé grâce aux yeux de Dieu.⁸⁵ Nous comprenons aussi pourquoi le Seigneur ne porte pas la main sur eux : il montre ainsi que sa proximité et l'intimité avec lui sont pure *grâce*. Ce don ne peut que venir de Dieu. Nous comprenons

⁸⁴ Cf. Ex 24,11 : וְאֵלֵי אֲצִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל La *BJ* le traduit par *sur ces notables des Israélites*; et la *TOB* le traduit par *sur ces privilégiés des fils d'Israël*.

⁸⁵ Cf. Ex 33,12-17.19 ; 34,9.

aussi pourquoi ces privilégiés peuvent, tout en contemplant Dieu, manger et boire. Ce sont des gestes qui traduisent la communion.⁸⁶

Encore une remarque. Quand l'auteur du texte a dit que les privilégiés virent le Dieu d'Israël, il enchaîne tout de suite en nous montrant que sous ses pieds c'était comme une sorte de pavement de lazulite, d'une limpidité semblable au fond du ciel. L'auteur du texte ne nous décrit donc ni la « forme » ni le « visage » de Dieu, car lui-même ne s'est pas senti au rang de ces privilégiés. Il baisse son regard et nous décrit ce qui est aux pieds de Dieu. Cela confirme en quelque sorte la tradition connue : l'homme ne peut pas voir Dieu sans mourir, sauf pour les privilégiés.⁸⁷ Avec Aaron et ses deux fils, Adab et Abihu, et les soixante-dix des anciens d'Israël, Moïse a fait cette expérience de la proximité de Dieu.

Ce récit de la conclusion de l'Alliance atteint ici son point culminant : le Dieu qui a scellé son Alliance avec Israël s'offre à la contemplation. « L'accent est mis sur la gratuité bienveillante du Dieu qui octroie l'Alliance. Consacrée et sanctifiée par le rite d'aspersion, la communauté d'Israël, représentée par Moïse et les Anciens, pouvait avoir accès à la présence même de Dieu. »⁸⁸

Le passage de Dieu en Ex 33-34

L'Alliance est conclue entre Dieu et son peuple (cf. Ex 24). Mais peu de temps après, survient déjà la première transgression de cette Alliance de la part du peuple d'Israël : le « veau d'or » (cf. Ex 32,1-6). Le lieu de ce grand péché reste le pied de la montagne sainte. Dieu informe Moïse de l'apostasie et décide d'exterminer ce peuple, mais grâce à la supplication de Moïse, Dieu renonce au châtement. Mais Moïse lui-même, voyant « le veau et les danses », se mit en colère, et il punit les coupables (cf. Ex 32,25-29). Conscient de la gravité de l'affaire, Moïse implore le pardon de Dieu pour son peuple. L'Alliance transgressée et rompue, il faut envisager de la renouveler. C'est dans ce contexte, que Moïse demande au Seigneur de lui *montrer sa gloire*.

⁸⁶ La traduction de la *BJ* est quelque peu ambiguë : *ils contemplèrent Dieu, puis ils mangèrent et burent*. C'est comme s'il y a un ordre chronologique. Mais dans le *TM*, nous ne voyons pas ce sens.

⁸⁷ Cf. Is 6. Nous pouvons même rapprocher cette scène sur le Sinaï, la Montagne de Dieu, de celle de l'Évangile : la transfiguration. Cf. Mt 17,1-13 ; Mc 9,2-13 ; Lc 9,28-36. Là aussi, les trois privilégiés ont vu la gloire divine de Jésus, et en plus Moïse et Elie étaient à ses côtés.

⁸⁸ Cf. Bernard Renaud, *L'Alliance au cœur de la Torah*, *CahEv* 143 (2008), p. 45.

Nous abordons surtout Ex 33,18-23 et 34,6-8, parce que, dans ces textes, il s'agit pour Moïse d'une expérience du passage manifeste du Seigneur.⁸⁹ Comme pour Elie qui était dans la grotte au moment où le Seigneur se manifesta (cf. 1 R 19,13), Moïse dut se mettre dans la fente du rocher quand le Seigneur passa (cf. Ex 33,22). Certains commentateurs affirment que 1 R 19 est influencé par Ex 33,18-23 et d'autres soutiennent que c'est l'inverse.⁹⁰ Mais ce qui nous importe ici, c'est surtout de prendre connaissance de l'expérience de la manifestation de Dieu accordée à Moïse et par la suite de faire le rapprochement entre les expériences respectives de Moïse et du prophète Elie.

En Ex 33,18, c'est Moïse lui-même qui demande au Seigneur de voir sa *gloire* (כְבוֹד). Et selon Ex 24,16, la *gloire* du Seigneur est le signe de la manifestation de la présence divine : *La gloire du Seigneur demeura sur le mont Sinaï, et la nuée le couvrit pendant six jours*. Et cette manifestation de la présence divine prend la forme d'un feu, bien distinct de la nuée qui l'accompagne et enveloppe le mont Sinaï :

La gloire du Seigneur apparaissait aux fils d'Israël sous l'aspect d'un feu dévorant, au sommet de la montagne. (Ex 24,17)

Comment alors Moïse a eu cette fois-ci son contact avec Dieu ? Ou en d'autres termes, quelle est son expérience de la manifestation de Dieu ? Il est vrai qu'il a demandé de *voir* la gloire du Seigneur, mais l'homme peut-il la voir sans mourir ?⁹¹ Justement, c'est Dieu lui-même qui donnera la réponse et, dans cette réponse, nous voyons que Dieu identifie *sa face* à sa gloire :

⁸⁹ Cf. 1 R 19,11.

⁹⁰ Ceux qui disent que 1 R 19 est influencé par Ex 33, par exemple, John Gray, *I & II Kings*, p. 409 ; Roland de Vaux, « Le cycle d'Elie dans les livres des Rois », p. 66s ; Roland de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, Tome I, Paris, J. Gabalda, 1971, p. 375 ; R. L. Cohn, « The Literary Logic of 1 Kings 17-19 », *JBL* 101 (1982), p. 342 ; Jacques Vermeulen, « L'affaire du veau d'or (Ex 32,34). Une clé pour la 'question deutéronomiste' ? », *ZAW* 97 (1985), p.11. Pour ceux qui disent le contraire, cf. M. Noth, *Das zweite Buch Mose, Exodus, (ATD 5)*, Göttingen, 1959, p. 212 ; J.M. Van Cangh, « Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament », dans : J.-M. van Cangh (éd.), *La mystique* (Relais-Études 4), Paris, Desclée, 1988, p. 38.

⁹¹ Il y a une différence entre Ex 24 et Ex 33 en ce qui concerne la manifestation de Dieu. Dieu peut donner librement sa grâce à l'homme en se manifestant ou en se faisant proche, mais l'homme ne peut pas le considérer comme un dû. Il peut demander un privilège, mais la réponse dépend seulement de Dieu.

Je ferai passer sur toi tous mes bienfaits et je proclamerai devant toi le nom du Seigneur ...tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre. (Ex 33, 19a.21)

Telle est la raison pour laquelle Moïse se voile la face tout comme Elie (cf. Ex 3,6 ; 1 R 19,13). Cela nous rappelle qu'il y a une limite que ne peut franchir l'homme en ce monde.⁹² C'est Dieu lui-même qui décide de la manière de se manifester, et en plus c'est lui qui prend l'initiative et qui vient vers l'homme, telle est la leçon qu'Il donne à Moïse⁹³ :

J'accorde ma bienveillance à qui je l'accorde, je fais miséricorde à qui je fais miséricorde. (Ex 33,19b)

C'est presque une autre façon de dire *JE SUIS QUI JE SERAI* (Ex 3,14).⁹⁴ Voilà la manière par laquelle Dieu se manifeste à l'homme (une manière de dire sa transcendance ?). Mais en même temps, il ne faut pas réduire l'image de Dieu à celle d'un arbitre indifférent vis-à-vis de l'homme. Voici ce qu'il déclare quand il passe devant Moïse :

Le Seigneur, le Seigneur, Dieu miséricordieux et bienveillant, lent à la colère, plein de fidélité et de loyauté, qui reste fidèle à des milliers de générations, qui supporte la faute, la révolte et le péché, mais sans rien laisser passer, qui poursuit la faute des pères chez les fils et les petits-fils sur trois et quatre générations. (Ex 34,6-7)

Telle est l'expérience vécue par Moïse lors de cette manifestation de Dieu. Il a souhaité voir la gloire du Seigneur, et le Seigneur lui a fait goûter sa présence en lui révélant qu'il est un Dieu miséricordieux, mais en même temps un Dieu qui tient compte de la faute de son peuple. La miséricorde de Dieu ne pourra pas donner un prétexte aux iniquités. Nous comprenons aussi pourquoi tout de suite après cette manifestation de

⁹² « Ce lien établi entre la vision de Dieu et la mort sera étendu au seul fait d'entendre la voix de Dieu en Ex 20,19 ; Dt 4,33 ; 5,24-26 ; 18,16. En chaque cas une expérience théophanique amène l'homme à traduire son étonnement d'avoir été laissé en vie. » Cf. Jacques Briend, *Dieu dans l'Écriture*, p. 49. Cela expliquera aussi pourquoi au moment où Elie est enlevé au ciel dans le tourbillon, un char de feu et des chevaux de feu qui séparent Elie et Elisée. Car une fois entré dans le feu, cela signifie qu'Elie n'est plus de ce monde mais il est entré dans la sphère divine.

⁹³ C'est même la leçon de tout le livre de l'Exode. « L'Exode exprime le fait que le salut offert par le Dieu de la Bible vient avant toute démarche humaine et en l'absence de tout mérite particulier. » Cf. Jean-Daniel Macchi, « Exode », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Le monde de la Bible 49, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 183.

⁹⁴ Briend pense aussi que cette formule d'ici est une véritable interprétation d'Ex 3,14, et exprime la souveraine liberté de Dieu. Cf. Jacques Briend, *Dieu dans l'Écriture*, p. 48.

Dieu, Moïse demande au Seigneur de daigner marcher au milieu de son peuple, qui est un peuple à la nuque raide (cf. Ex 34,9). Rappelons-nous que cette expérience du passage de Dieu, Moïse l'a vécue après la scène du veau d'or (cf. Ex 32). Une première dans l'histoire du peuple élu, de fabriquer une idole et de lui offrir des sacrifices, mais qui se répétera plus tard.⁹⁵ Ironiquement, la première célébration de ce grand prêtre qui est Aaron, est de fabriquer une idole à la demande du peuple (cf. Ex 32,35). Le Seigneur ne tarde pas à prévenir Moïse et à décider de punir le peuple qui s'est détourné de lui. Ensuite, nous avons une série de « marchandages » entre Moïse et le Seigneur.⁹⁶ Moïse tente d'obtenir le pardon pour le peuple (cf. Ex 32, 11-14 ; 31-32). La demande de Moïse de voir la gloire du Seigneur est donc bien insérée dans ce contexte.

Comme dernière remarque, nous voulons considérer encore ce que Dieu a promis à Moïse : *je ferai passer sur toi tous mes bienfaits* (כָּל-טוֹבוֹי).⁹⁷ En quoi consistent ces bienfaits de Dieu ? Si Moïse ne peut pas voir la face du Seigneur, il peut pourtant expérimenter tous ses bienfaits. En effet, ce terme hébraïque, טוב, peut désigner la bonté, beauté, bienfaits, etc. Selon le Ps 27,13 :

**Je suis sûr de voir les bienfaits du Seigneur (לִרְאוֹתָ כָּל-טוֹבוֹי־יְהוָה) au
pays des vivants.**

Ce terme désigne donc quelque chose de concret. « Les bienfaits du Seigneur témoignent de sa fidélité envers Israël et sont un effet de sa bénédiction ». ⁹⁸ Nous comprenons alors que Dieu donne en effet ce dont a besoin Moïse. Il ne refuse pas la demande de Moïse, mais il oriente son regard vers ce qui est bon, ou ce qui est beau pour lui et pour son peuple. Ici, Dieu va au-devant du désir de l'homme et prend l'initiative en faveur de Moïse.⁹⁹ Cela est confirmé par le récit (la parole du Seigneur lui-même) qui précède la demande de Moïse de voir la gloire du Seigneur :

**Car tu as trouvé grâce à mes yeux et je te connais par ton
nom. (Ex 33,17)**

⁹⁵ Cf. 1 R 12,28 ; 2 R 10,29 ; 17,16 ; 2 Ch 11,15 ; Os 8,4-7 ; 10,5-6.

⁹⁶ Cf. aussi Gn 18,16-33.

⁹⁷ Cf. Ex 33,19. Selon la BJ : *je ferai passer devant toi toute ma beauté*. Selon la traduction de Briend, ce sera : *je ferai passer tout mon bien*. Cf. Jacques Briend, *Dieu dans l'Écriture*, p. 48. Notons que le terme hébraïque est effectivement au singulier.

⁹⁸ Cf. Jacques Briend, *Dieu dans l'Écriture*, p. 48.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*

Cela explique bien ce dont Moïse bénéficie dans ce passage du Seigneur, c'est une pure grâce, une bénédiction, de la part de Dieu.

Conclusion : Si nous faisons maintenant une rétrospective de l'expérience des théophanies du Sinaï, nous voyons qu'il y a une progression dans la relation de Moïse (et, par lui, du peuple d'Israël) avec son Dieu qui se manifeste. En Ex 3, c'est le début d'une histoire ou d'une relation de Moïse avec le Seigneur. L'ordre du Seigneur est donné : *N'approche pas d'ici* (Ex 3,5). En Ex 19, la souveraineté de Dieu est encore bien soulignée. La crainte de Dieu en est donc la conséquence logique (cf. Ex 20,19). Dieu parle à Moïse dans le tonnerre (cf. Ex 19,19) et ce dernier doit rassurer le peuple (Ex 20,20). A ce stade, Moïse ne peut qu'*approcher de la nuit épaisse où Dieu était* (Ex 20,21).

Ensuite, nous avons en Ex 24 une proximité de Dieu qui ne fait plus peur. Non seulement Moïse, mais aussi quelques autres privilégiés montent à une certaine hauteur de la montagne de Dieu. *Ils contemplent Dieu* et devant lui ils mangent et ils boivent (cf. Ex 24,11). Ils expérimentent la présence de Dieu dans l'intimité. Cette fois-ci, *Moïse pénètre dans la nuée, monte sur la montagne, et y demeure quarante jours et quarante nuits* (cf. Ex 24,18).

Enfin en Ex 33, Dieu parle à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami (cf. v. 11). Dieu assure que Moïse a trouvé grâce à ses yeux, et qu'Il le connaît par son nom (cf. v. 17) C'est donc dans cette intimité et cette amitié avec Dieu, que Moïse demande une autre plus grande faveur : *voir la gloire du Seigneur* (cf. v. 18). Tout en lui montrant que l'homme ne peut pas Le voir et vivre (cf. v. 20), Dieu lui promet de faire *passer sur lui tous ses bienfaits et lui révèle son nom* (cf. v. 19 et Ex 34, 6).

L'expérience de Moïse avec Dieu au mont du Sinaï est donc une expérience de la progression dans l'intimité avec lui. C'est un Dieu qui sauve (l'événement de l'exode), pardonne (suite au veau d'or) mais surtout qui se fait proche de son peuple. À l'invitation de Dieu, Moïse entre dans une intimité toujours plus grande avec lui.

3.2.3 Rapprochement des expériences d'Elie et de Moïse

Après avoir considéré séparément les expériences de la présence de Dieu vécues par Elie et par Moïse sur la montagne de Dieu, essayons maintenant de les voir ensemble pour constater s'il y a une continuité entre ces deux personnages bibliques.

Moïse, après avoir expérimenté l'inconstance de la foi du peuple d'Israël, a rencontré le Dieu qui promet sa miséricorde et sa fidélité. Dieu restera avec son peuple, mais il exige de lui tout de même la fidélité à l'Alliance conclue. Si on utilise l'expression *histoire du salut*, on peut dire que l'histoire d'Israël est celle d'un peuple avec son Dieu. Par sa manifestation à Moïse, Dieu a montré qu'il est celui qui sauve. Sur demande de Moïse, et après avoir bénéficié du passage du Seigneur, ce salut sera justement que Dieu marche avec son peuple :

Si vraiment, j'ai trouvé grâce à tes yeux, ô Seigneur, que le Seigneur marche au milieu de nous ; c'est un peuple à la nuque raide que celui-ci, mais tu pardonneras notre faute et notre péché, et tu feras de nous ton patrimoine. (Ex 34,9)

Bien que la notion de châtement puisse être ressentie en Ex 34,7, ce qui est garanti de la part de Dieu, c'est surtout sa miséricorde vis-à-vis de son peuple. L'Alliance entre Dieu et son peuple en est la preuve (cf. Ex 34,27-28). Une preuve qui comporte des conséquences tangibles : suite au contact avec le Seigneur, la peau du visage de Moïse rayonnait à tel point qu'il devait se voiler (Ex 34,29-30.35).

Et puis, la transcendance de Dieu est manifestée par les effets cosmiques, mais elle est surtout manifestée dans le fait que personne ne peut voir la face de Dieu et vivre, y compris Moïse, celui que Dieu a choisi comme médiateur entre Dieu et son peuple. Cependant, Dieu ne refuse pas simplement et purement d'accéder à ce désir de l'homme. Puisque ce n'est pas réalisable durant l'existence humaine sur terre, Dieu va orienter ce désir vers une autre réalité, c'est-à-dire *goûter les bienfaits du Seigneur*. C'est dans ce que Dieu fait pour son peuple que l'on reconnaît sa présence, une présence salutaire.

Quant à Elie, après le grand combat et la victoire contre les prophètes de Baal, mais ensuite découragé devant la menace de Jézabel, il est venu à l'Horeb, la montagne de Dieu. *La voix de fin silence* du Seigneur lui montre que Dieu n'est pas seulement dans les grands effets démonstratifs, l'ouragan, le tremblement de terre et le feu, ce qu'Elie a expérimenté précédemment (cf. 1 R 18), mais aussi au plus intime de l'être de l'homme. L'homme est ainsi invité à y découvrir sa présence et à l'écouter. La mission confiée à Elie en 1 R 19,15-18, bien qu'elle soit apparemment difficile à connecter à cette nouvelle expérience d'Elie, démontre pourtant, que le Seigneur dans sa miséricorde, garde sa fidélité vis-à-vis de son peuple avec qui il a conclu l'Alliance.

Il y a donc une continuité manifeste dans l'expérience de la présence de Dieu vécue par Moïse et par Elie. Dieu reste celui qui sauve malgré les infidélités de son peuple. Dieu est celui qui se fait proche de l'homme. Il ne réside pas seulement dans les phénomènes spectaculaires, mais aussi et surtout dans l'intimité avec l'homme. Il n'y a pas d'indifférence de la part de Dieu vis-à-vis de son peuple. Tant Moïse qu'Elie ont expérimenté les bienfaits de Dieu. S'ils ont eu une telle faveur, c'est par une pure grâce de Dieu : « *J'accorde ma bienveillance à qui je l'accorde, je fais miséricorde à qui je fais miséricorde* » (Ex 33,19).¹⁰⁰

Pour encore mieux illustrer cette continuité entre Moïse et Elie, voici un tableau qui montre la première théophanie de Moïse en Ex 3 et celle d'Elie en 1 R 19 :

Moïse	Elie
Moïse tue un Egyptien : Ex 2,11-12	Elie tue les prophètes de Baal : 1 R 18,40
Fuite devant Pharaon : Ex 2,15	Fuite devant Jézabel : 1 R 19,2-3
Arrivée à l'Horeb : Ex 3,1	Arrivée à l'Horeb : 1 R 19,8
Théophanie à travers le buisson ardent : Ex 3,2-6	Théophanie à travers la voix de fin silence : 1 R 19,12
Moïse se voile la face : Ex 2,6	Elie se voile la face : 1 R 19,13
Mission : Ex 3,10	Mission : 1 R 19,15-16

Le parallélisme dans ces deux récits de théophanie est frappant. Cela nous montre surtout qu'il y a une intention manifeste de l'auteur. Elie est le nouveau Moïse de l'Ancien Testament chargé de continuer la mission de Moïse:¹⁰¹ fidélité inconditionnelle à l'Alliance conclue avec Dieu sur le mont Sinai.

¹⁰⁰ Cf. aussi Ex 33,12-13.17 ; 34,9.

¹⁰¹ Avant que Jésus soit reconnu comme le « nouveau Moïse » du Nouveau Testament.

3.2.4 Elie-Elisée et la théophanie au bord du Jourdain

Revenons maintenant à Elie avec Elisée. L'expérience de la théophanie d'Elie ne s'arrête pas au mont de l'Horeb. Il va la revivre au moment de son départ, de sa séparation d'avec Elisée, son disciple et son successeur. Le récit de 2 R 2,1-18 commence ainsi : *Il arriva quand le Seigneur fit monter Elie au ciel dans le tourbillon, Elie et Elisée partirent de Guilgal* (2 R 2,1). Et plus loin : *Tandis qu'ils parlaient en parlant, voici un char de feu et des chevaux de feu séparèrent les deux, et Elie fut monté au ciel dans le tourbillon* (2 R 2,11).

Il y a donc une annonce, et ensuite une confirmation. L'élément qui n'est pas annoncé dès le départ, c'est le char de feu et les chevaux de feu. Une autre particularité de ce texte (en comparaison avec l'expérience précédente d'Elie et celle de Moïse), est qu'il ne comporte pas de dialogue direct entre Elie et le Seigneur, ni entre Elisée et le Seigneur. Par contre, il y a un dialogue entre Elie et Elisée, les deux personnages principaux de l'événement. Pourtant tout est préparé et exécuté par le Seigneur, Elie n'a qu'à suivre.¹⁰² Est-ce la conséquence de ce qu'il a vécu sur le mont Horeb ? Il doit écouter Dieu (*la voix de fin silence*) au fond de lui-même et discerner ainsi sa volonté ? En tout cas, ce qui est clair dans ce récit, c'est que nous sommes en présence d'une intervention manifeste de Dieu à laquelle répond une docilité totale de la part d'Elie.

Si en 1 R 19, l'action de Dieu consiste à révéler à Elie qu'il est un Dieu, juste mais aussi sauveur, qu'il est à chercher non pas dans le spectaculaire, mais dans la voix de fin silence ; et en Ex 33,18-34,8, que l'action de Dieu consiste à faire passer tous ses bienfaits sur Moïse en lui promettant sa miséricorde et sa fidélité ; ici, en 2 R 2,1-18, l'action de Dieu consiste à faire savoir que Dieu guide l'histoire de l'homme mais d'une manière encore plus subtile que ce qui est décrit en Ex 33 et en 1 R 19. Cette action de Dieu est d'abord à discerner dans le cœur, ce qui exige une plus grande attention.

« Voir » comme condition pour succéder

Il reste la question de *voir* en 2 R 2,10 (אם־תִּרְאֶה *si tu me vois...*). Si Elie sait que Dieu a appelé Elisée à lui succéder, pourquoi, à la demande

¹⁰² *Car le Seigneur m'envoie...* (cf. 2 R 2,2.4.6). Le narrateur ne manque pas d'indiquer dès le départ que c'est *le Seigneur* qui fit monter Elie au ciel.

d'Elisée, lui pose-t-il une condition qui consiste à *voir* ? Hobbs pense que c'est parce que la réalisation de la demande d'Elisée dépend du fait qu'il soit témoin de l'événement.¹⁰³ Mais il est difficile de mettre cette interprétation en lien avec les annonces des fils-de-prophètes qui savent qu'Elisée sera le témoin de l'enlèvement d'Elie : *Les fils-de-prophètes...dirent : « Sais-tu qu'aujourd'hui le Seigneur prend ton maître par-dessus ta tête ? » Il (Elisée) dit : « moi aussi, je sais, silence ! »* (cf. 2 R 2,3,5). Les fils-de-prophètes, Elisée, par conséquent Elie aussi, savent qu'Elisée sera le témoin de l'événement. Nous pensons donc que la raison de la condition imposée par Elie ne doit pas être recherchée là. Il doit y avoir autre chose.

Nous avons vu dans les expériences de la théophanie de Moïse et d'Elie sur la montagne de Dieu, que c'est par une pure grâce que l'homme est bénéficiaire d'une présence manifeste de Dieu. Cela ne dépend pas du mérite de l'homme, pas même pour Moïse, médiateur choisi par Dieu, pas non plus pour Elie, le prophète qui se déclare passionné pour le Seigneur. *J'accorde ma bienveillance à qui je l'accorde, je fais miséricorde à qui je fais miséricorde*, déclare le Seigneur (cf. Ex 33,19). Le prophète Elie sait bien que c'est Dieu qui appelle Elisée à être prophète (cf. 1 R 19,16). Par conséquent, si Elisée le voit partir rejoindre Dieu, ce sera signe pour lui que Dieu lui accorde cette grâce. Cela veut dire que donner la double part de l'esprit d'Elie n'appartient pas à Elie, mais à Dieu seul.¹⁰⁴ Autrement dit, Elisée doit être aussi compté parmi les *graciés*, les *privilégiés* qui expérimentent d'une manière exceptionnelle la présence de Dieu, tout comme son maître Elie, pour recevoir double part de l'esprit d'Elie.

Char de feu et chevaux de feu

Dans le cadre de notre analyse du récit de 2 R 2,1-18 comme récit théophanique, le v. 11 (*voici un char de feu et des chevaux de feu...*) mérite une plus grande attention. En effet, nous voulons comprendre ce

¹⁰³ Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 21. Voir aussi Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, p. 273: « This condition indicates that Elisha must become a visionary prophet; if he is unable to have visions of YHWH, he can hardly function as Elijah's successor. »

¹⁰⁴ Cf. Mt 20,23 : *Il (Jésus) leur (Jacques et Jean) dit : «Ma coupe, vous la boirez; quant à siéger à ma droite et à ma gauche, il ne m'appartient pas de l'accorder: ce sera donné à ceux pour qui mon Père l'a préparé.»*

que signifie cette montée au ciel pour Elie emporté dans le tourbillon par un char de feu et des chevaux de feu.

Comme nous avons déjà souligné précédemment,¹⁰⁵ l'expression *char de feu et chevaux de feu* n'est utilisée dans l'AT qu'en relation avec Elie et Elisée. Par contre, le char est très bien attesté dans la Bible.¹⁰⁶ À part les chars ruraux servant pour les travaux agricoles, la Bible mentionne surtout le char de guerre et le char d'apparat. Le char de combat est l'arme la plus redoutée des armées du Proche-Orient ancien, celle qui faisait la force des armées des Egyptiens (cf. Ex 14,6.7.9.23.26 ; 2 R 18,24), des Cananéens (cf. Jos 17,16.18 ; Jg 1,19 ; 4,3.13), des Philistins (cf. 1 S 13,5) et des araméens (cf. 2 S 8,4 ; 10,18) avant de prendre sa place dans l'armée israélite de David (cf. 2 S 8,4.) et surtout de Salomon (cf. 1 R 9,19 ; 10,26.29) ainsi que du royaume du Nord.¹⁰⁷ Le char d'apparat était surtout utilisé par le roi ou grands dignitaires de la cour.¹⁰⁸ Très impressionnés, les anciens orientaux ont imaginé les dieux combattant et gouvernant du haut de leurs chars. En Canaan, Baal maître du tonnerre et de la pluie est représenté monté sur un char de nuages.¹⁰⁹ Et le psalmiste n'hésite pas à reprendre ces images :

**Il étage ses demeures au-dessus des eaux; des nuages il fait
son char; il marche sur les ailes du vent. (Ps 104,3)**

Forts de la description ci-dessus, si nous regardons notre récit en 2 R 2,11, nous pouvons penser que la présence du char de feu et de son attelage sert surtout pour montrer la puissance divine en laquelle le prophète Elie n'a jamais cessé de croire.¹¹⁰ C'est Dieu lui-même qui conduisait jadis l'armée de son peuple. Cette image évoque donc que le prophète, à son tour et par la puissance divine, est le char protecteur d'Israël. Nous comprenons ainsi l'exclamation d'Elisée :

**Mon père ! Mon père ! Char d'Israël et sa cavalerie ! (2 R
2,12)**

¹⁰⁵ Cf. ce même chapitre 3.1 : Questions préliminaires.

¹⁰⁶ Dans l'antiquité orientable et méditerranéenne, le char est une voiture légère tirée par des chevaux. Cf. L. Monloubou et F. M. Du Buit, *Dictionnaire biblique universel*, p. 113.

¹⁰⁷ Cf. 1 R 20,21 ; 2 R 10,2 ; 13,7. Voir aussi l'inscription de Salmanasar III du monolithe de Kurk mentionnant les 2000 chars israélite d'Achab à la bataille de Qarqar. Cf. André Lemaire, dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, 1987, p. 260.

¹⁰⁸ Cf. 2 S 15,1 ; 1 R 1,5 ; 2 R 5,9.

¹⁰⁹ Cf. L. Monloubou et F. M. Du Buit, *Dictionnaire biblique universel*, p. 113-114.

¹¹⁰ Maurice Cocagnac, *Les symboles bibliques*, Paris, Cerf, 1999, p.47.

Plus tard, Elisée, témoin et par conséquent bénéficiaire de cette « puissance divine », fera voir à son disciple qu'il y a une quantité de chevaux et de chars de feu qui l'entourent :

Le Seigneur ouvrit les yeux du serviteur, et il vit que la montagne était pleine de chevaux et de chars de feu qui entouraient Elisée. (2 R 6,17)

Une particularité qui attire notre attention. C'est qu'Elie est monté au ciel par ce char de feu.¹¹¹ Dans la théophanie sur la montagne de Dieu en Ex 19,18, c'est Dieu lui-même qui descend dans le feu.¹¹² En Ex 24, Moïse entre dans le milieu de la nuée duquel Dieu l'appelle, mais il n'entre pas dans le feu. Si Elie y entre maintenant, c'est qu'il n'est plus de ce monde, il entre dans la sphère divine.¹¹³ Il termine ainsi son parcours terrestre. Mais « son esprit » qu'Elisée réclame, reste avec celui qui lui succède. Nous pensons que l'exclamation d'Elisée « *mon Père, mon Père, char d'Israël et sa cavalerie* » en 2 R 2,12 se concrétise en 2 R 6,17, contrairement à ce que disent la plupart des commentateurs de ces versets qui pensent que le titre de 2 R 2,12 convient mieux à Elisée (cf. 2 R 13,14) qu'à Elie.¹¹⁴ Si Elisée est entouré de chars et de chevaux de feu et qu'il est appelé aussi « char d'Israël et sa cavalerie », c'est justement parce qu'il a reçu l'esprit d'Elie et qu'il en reste le disciple et l'héritier. Nous pouvons même dire que par son esprit c'est Elie lui-même qui reste avec Elisée.¹¹⁵

¹¹¹ Ce char de feu n'est pas seulement pour séparer les deux prophètes, ce qui peut signifier qu'Elisée se trouverait aussi à l'intérieur de cette sphère divine que symbolisent le char et les chevaux de feu. Ce char de feu est venu justement pour qu'Elie y monte, ce qui est affirmé par Si 48,9. Il est étonnant que Buis puisse dire : « Elie ne part pas dans un char de feu comme l'a compris Si 48,9 ». Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 183.

¹¹² Cela pourrait contredire l'expérience d'Elie sur cette même montagne de Dieu : *Dieu n'est pas dans le feu*. Mais cela ne veut pas dire que Dieu ne *peut* pas être présent dans le feu. La description est plutôt en vue de montrer que Dieu se manifeste d'une autre manière qui attire l'attention du prophète Elie.

¹¹³ Rappelons la scène du buisson ardent en Ex 3,2 : L'Ange du Seigneur lui (Moïse) apparut, dans une flamme de feu, du milieu d'un buisson. Il regarda : le buisson était en feu et le buisson n'était pas dévoré. Ici, le char et les chevaux de feu sont à l'image de ce buisson.

¹¹⁴ Cf. Emile Osty, Roland de Vaux, John Gray etc.

¹¹⁵ En ceci, il y a un parallélisme frappant entre Elie-son esprit et Jésus-son Esprit. Elie est monté au ciel, mais son esprit reste avec son disciple. Jésus est monté au ciel, son Esprit vient sur ses disciples. À travers son Esprit, c'est Jésus lui-même qui reste avec eux. *Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps* (cf. Mt 28,20).

Jourdain

Rappelons-nous que, dans les expériences de théophanie pour Moïse et Elie, le lieu était important pour l'événement : la montagne de Dieu (Sinaï ou Horeb). C'est le lieu de l'Alliance du peuple d'Israël avec le Seigneur, son Dieu qui l'a fait sortir du pays de servitude. Nous croyons que pour la théophanie en 2 R 2,1-18, le lieu, à savoir le Jourdain, a aussi un rôle important. Elie est originaire d'au-delà du Jourdain et c'est là qu'il est appelé à son ministère prophétique. Maintenant que sa mission prend fin, c'est encore de l'autre côté du Jourdain qu'il est parti pour entrer dans la sphère divine.¹¹⁶ Alors que le Sinaï (ou Horeb) se situe en dehors de la Terre Promise, le Jourdain en constitue justement la frontière.¹¹⁷ C'est en deçà du Jourdain que Moïse achève sa mission, sans avoir pu franchir le fleuve.¹¹⁸ Par cette montée au ciel de l'autre côté du Jourdain l'auteur veut-il montrer qu'Elie est allé rejoindre Moïse ? En tout cas, une fois encore, le parallélisme entre Moïse et Elie s'impose. Il faut noter aussi que cette montée d'Elie au ciel est entourée des deux traversées du Jourdain : d'abord Elie avec son disciple Elisée et ensuite Elisée tout seul. La traversée du Jourdain ici fait allusion explicitement à celle de Josué avec le peuple d'Israël.¹¹⁹ Et ces deux traversées du Jourdain font allusion à la traversée de la Mer Rouge en Ex 14, qui constitue l'événement central de la sortie d'Égypte.¹²⁰

Par ces éléments évidents qui rapprochent Elie de Moïse, le narrateur montre aussi que la continuité entre Elie et Elisée est à l'image de celle entre Moïse et son successeur Josué.¹²¹

¹¹⁶ Cf. 1 R 17,1-7 ; 2 R 2,7-11. Cf. aussi Michel Du Buit, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 692.

¹¹⁷ Cf. Nb 34,10-12.

¹¹⁸ Cf. Dt 3,25-27 ; 4,21-26 ; 31,2.

¹¹⁹ Cf. Jos 1,2 ; 3,1-17 ; 24,11.

¹²⁰ Cf. Olivier Artus, dans Michel Quesnel et Philippe Gruson (dir.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 136.

¹²¹ Pour un rapprochement des deux successions parallèles, voir Christa Schäfer-Lichtenberger, « Josua' und 'Elischa' - eine biblische Argumentation zur Begründung der Autorität und Legitimität des Nachfolgers », *ZAW* 101 (1989), p. 198-222 ; R. P. Carroll, « The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel », *VT* 19 (Oct., 1969), p. 411.

3.2.5 Conclusion : les graciés (privilégiés) de Dieu

Après ce long parcours sur les expériences de la théophanie vécues par Moïse, Elie et Elisée, résumons maintenant les résultats en quelques points.

Sur le mont Sinaï, la montagne de Dieu, Dieu se révèle à Moïse comme celui qui libère, qui donne la loi et fait l'Alliance avec un peuple bien qu'il ait la nuque raide (son infidélité). Les phénomènes cosmiques manifestent la transcendance de Dieu (impossible de s'approcher). Mais à Moïse et aussi à quelques anciens il donne la grâce de goûter sa présence (de contempler et de manger et boire en sa présence). Et à Moïse seul, encore plus privilégié et gracié, il fait goûter tous ses bienfaits (toute sa beauté, bonté) et il lui révèle ce qu'il est pour son peuple : Dieu de miséricorde et de fidélité.

Sur la même montagne de Dieu, quelques siècles plus tard, le prophète Elie est devenu un autre gracié (priviliégié) de la théophanie de Dieu. Bien que le peuple d'Israël abandonne sans cesse l'Alliance (cf. 1 R 19,10,14), Dieu lui reste fidèle (19,18). Il invite le prophète Elie à entrer dans son intimité par une écoute de sa voix de fin silence. Les manifestations cosmiques sont efficaces (Elie les a bien expérimentés), mais Dieu est autre que les puissances cosmiques. Avec Elie, la révélation du Dieu de l'Alliance entre dans une nouvelle phase importante qui aboutira à ce que dira plus tard Jérémie :

Voici donc l'alliance que je conclurai avec la communauté d'Israël après ces jours-là - oracle du Seigneur: je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être; je deviendrai Dieu pour eux, et eux, ils deviendront un peuple pour moi. (Jr 31,31-33)

Enfin, après avoir traversé le Jourdain, Elie est accueilli par le char et les chevaux de feu qui symbolisent ici la sphère divine. Celui qui a su défendre l'honneur de Dieu durant toute sa vie achève ainsi son parcours terrestre. Il entre dans la sphère divine sans avoir préalablement goûté la mort, un cas unique dans la Bible.¹²² Quant à son disciple, il est gracié lui

¹²² Le cas d'Hénoch est quelque peu différent. Cf. Gn 5,24 ; He 11,5. Glover interprète cette ascension d'Elie comme une nécessité narrative dans les livres des Rois et parce qu'on attend son retour : « There are perhaps two reasons for the ascension of Elijah. The first is that someone had to ascend... A second reason for Elijah's ascension is that we want him back. Later Jewish and Christian literature frequently welcomes a returned Elijah ». Cf. Glover Neil, « Elijah versus the Narrative of Elijah: The Contest between the Prophet and the Word », *JSOT* 30/4 (2006), p. 461.

aussi, puisqu'il a vu l'événement. C'est Dieu lui-même qui lui a donné l'esprit d'Elie qu'il avait réclamé. Dieu reste et restera toujours le maître de l'histoire. Avec *ses graciés*, il montre son souci permanent du soin de son peuple.

3.3 L'attachement d'Élisée à son maître

Dans les *questions préliminaires* (3.1) nous avons souligné, qu'il est étonnant de voir qu'il y a du début à la fin de ce récit une insistance mutuelle entre Elie et Élisée : plus Elie insiste pour qu'Élisée le laisse seul, plus Élisée insiste pour le suivre. Pour mieux saisir la portée d'une telle insistance, insistance de la part du narrateur également, nous essayons maintenant de considérer ce fait en le mettant en comparaison avec les autres récits de l'AT.

3.3.1 L'insistance d'Élie

Avant l'attachement d'Élisée à son maître, il y a d'abord la demande d'Elie à son disciple : *Je t'en prie, reste ici...* (cf. 2 R 2,2.4.6). Cette manière de parler n'est pas habituelle chez Élie, car nous sentons en quelque sorte une hésitation de sa part. Nous pouvons mettre en parallèle cette demande d'Élie et la demande d'Élisée au moment où il a été appelé par Élie : *je t'en prie, que je donne un baiser à mon père et à ma mère...* (1 R 19,20). Ce premier dialogue entre les deux prophètes constitue en fait un prototype. Comme nous avons pu remarquer qu'il y a un message caché dans la réponse d'Élie à Élisée : *Pars, retourne ! Car qu'ai-je fait pour toi ?* (1 R 19,20). L'enseignement consiste à faire comprendre à Élisée que c'est le Seigneur qui l'a appelé à être prophète. Cela montre aussi que l'appel de Dieu fait partie du mystère de son plan pour chaque personne. On doit être prêt à vivre l'imprévisible. Maintenant, avant son départ définitif, Élie voulait y initier son disciple encore davantage. Et nous saisissons alors pourquoi par trois fois il dit : *car le Seigneur m'envoie...* il oriente le regard d'Élisée vers le haut. Au lieu de comprendre cette demande comme une insistance de la préférence d'Élie pour la solitude au moment de son départ, nous voyons plutôt une invitation, faite à Élisée et par là même à tous les lecteurs, à le suivre et en le suivant, à suivre le Seigneur. Par ce « *je t'en prie, reste ici* », il

Mais compte tenu de ce que nous avons développé dans cette partie, nous pensons qu'Elie fait partie des personnes *graciés*, et que le Seigneur lui a donné un tel privilège.

laisse en même temps le libre choix à son disciple. Car tout appel portera sens à condition qu'il soit accepté et accompli dans la liberté.¹²³ C'est comme s'il disait : *si tu veux, tu peux rester ici*. Nous discernons ainsi l'intention d'Élie et, par là, l'intention du narrateur. En décrivant dans le détail les échanges entre les deux personnages, il souligne la valeur d'être un maître qui sait transmettre ce qu'il a de meilleur à son disciple. Cette interprétation nous aidera à mieux comprendre le pourquoi de la proposition finale d'Élie comme récompense à Élisée (cf. 2 R 2,9).

3.3.2 L'attachement d'Élisée à Élie

Par le Seigneur vivant et par ton âme vivante, je ne te quitterai pas (2 R 2,2.4.6). La même réponse trois fois répétée par Élisée est étroitement liée à la même demande d'Élie. C'est un serment énergique, et on le trouve rarement employé sous cette forme spéciale.¹²⁴ Élie lui-même a commencé sa mission par une formule semblable :

Par la vie du Seigneur, le Dieu d'Israël au service duquel je suis: il n'y aura ces années-ci ni rosée ni pluie sinon à ma parole. (1 R 17,1)

Une telle formule exprime bien en effet la fermeté de la décision du locuteur. Cette fermeté est renforcée en outre par la répétition (cf. 2 R 2,2.4.6).

Je ne te quitterai pas. Pourquoi alors un tel attachement d'Élisée à Élie ?

Pour le comprendre, on a proposé, par exemple, qu'Élisée recherche une qualification, c'est-à-dire d'être l'héritier privilégié du maître.¹²⁵ Une

¹²³ Voir la conclusion de notre étude sur 1 R 19,19-21. « Manifestement, Élie n'attendait pas le départ d'Élisée. Les fils-de-prophètes avaient d'ailleurs indiqué que l'enlèvement se ferait 'au-dessus de la tête d'Élisée' (v. 3, 5), confirmant ainsi la nécessité de la présence d'Élisée à ce moment-là. Élie veut-il alors mettre Élisée à l'épreuve pour voir à quel point celui-ci lui est attaché ? Dans la vie, certaines choses n'ont de valeur que dans la mesure où elles sont offertes librement. Élisée a été appelé au ministère prophétique, mais ce ministère n'est pas aisé. Élisée sera-t-il prêt à aller aussi loin que son maître ? Élie le souhaite, mais ne peut pas l'imposer. » Cf. Daniel Arnold, *Élisée, précurseur de Jésus-Christ*, p. 52.

¹²⁴ Cf. L.-CL. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, Tome II, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1925, p. 562. Pour la même formule biblique, cf. 2 R 4,30 ; 1 S 20,3 ; 25,26. Notons que le serment solennel est autorisé par la Loi (cf. Dt 6,13). Il peut même produire un effet missionnaire. Cf. Jr 4,2 : *Si tu prêtes serment: «Par la vie du Seigneur!», dans la vérité, dans le droit et la justice, alors les nations se béniront en son nom; c'est de lui qu'elles se loueront.*

¹²⁵ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 181.

telle interprétation ne peut être légitime que si l'on comprend ce comportement d'Élisée en lien avec sa demande d'une double part de l'esprit de son maître¹²⁶ comme un privilège convoité. Mais une telle compréhension tend à démontrer qu'Élisée voulait à tout prix suivre Élie afin de recevoir de lui quelque chose de concret qui lui serait utile pour la suite. Cependant une telle recherche égoïste n'est pas digne d'un bon disciple. Notons surtout que la demande d'Élisée n'est qu'une réponse à la proposition d'Élie, et en plus, Élie n'a jamais demandé à Élisée pourquoi ce dernier voulait le suivre.

Pour mieux comprendre cet attachement d'Élisée à Élie, nous pensons qu'il est bon d'élargir quelque peu le champ de notre travail, c'est-à-dire d'interroger d'autres exemples bibliques concernant l'attachement de quelqu'un à un autre. Nous en avons choisi deux. Le premier concerne l'exemple de Ruth, une femme Moabite qui fait preuve d'une fidélité héroïque et d'une générosité gratuite en insistant à accompagner sa belle-mère Noémi qui a perdu son mari et ses deux fils, alors que toutes les deux se trouvaient dans une situation difficile (cf. surtout Rt 1,16-17).¹²⁷ Le deuxième concerne Ittai qui insiste pour accompagner David quand ce dernier se trouve dans une situation désespérante (cf. surtout 2 S 15,21).

3.3.3 Générosité suscite générosité selon l'exemple de Ruth¹²⁸

Le livre de Ruth nous rappelle que la main de Dieu peut être présente même imperceptiblement et que c'est la providence qui a dirigé l'histoire.¹²⁹ C'est aussi un livre qui nous enseigne le *hesed* חֶסֶד (fidélité,

¹²⁶ Cf. 2 R 2,9.

¹²⁷ Nelson souligne aussi le parallélisme entre la loyauté d'Élisée envers Élie et celle de Ruth envers Noémi. Cf. Richard Donald Nelson, *First and Second Kings*, Atlanta, John Knox Press, 1987, p. 159.

¹²⁸ Cf. H. Gunkel, « Ruth » in *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, p. 67. Lacocque a cité cette phrase dans son commentaire du livre de Ruth. Cf. André Lacocque, *Ruth*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 57. Pour une idée semblable lire aussi A. Schenker, *Douceur de Dieu et violence des hommes, le quatrième chant du serviteur de Dieu*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2002, p. 78 : « la réconciliation éveille la réconciliation, tout comme l'amour appelle l'amour. Telle est l'expérience vécue par le serviteur souffrant. C'est cette même expérience que Jésus a vécue tout au long de la mission que le Père lui avait confiée. En elle, se dévoile la nature de Dieu lui-même ».

¹²⁹ Cf. Robert. L. Hubbard, *The Book of Ruth*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1988, p. 22.

amour, bonté : celle de Dieu et celle de l'homme).¹³⁰ « Ruth appartient à l'extraordinaire. Ce qui la caractérise est *hesed*. L'obéissance pointilleuse à la Loi est méritoire, mais *hesed* dépasse le mérite personnel et devient contagieux, si l'on peut dire. Booz use de *hesed* en réponse au *hesed* de Ruth et l'on s'attend à ce que Dieu use aussi de *hesed* en retour (Rt 2,12). »¹³¹

Par trois fois (cf. Rt 1,8.11.15)¹³² Noémi essaie de convaincre Ruth (et aussi sa belle-sœur Orpa) de rester dans leur pays (Moab) et de la laisser partir seule. Mais par trois fois Ruth exprime la fermeté de sa décision de suivre Noémi là où elle irait. Elle va jusqu'à dire :

**Ne me presse pas de t'abandonner, de retourner loin de toi;
car où tu iras j'irai, et où tu passeras la nuit je la passerai;
ton peuple sera mon peuple et ton Dieu mon Dieu; où tu
mourras je mourrai, et là je serai enterrée. Le Seigneur me
fasse ainsi et plus encore si ce n'est pas la mort qui nous
sépare! (Rt 1,16-17)**

Comment une moabite peut-elle exprimer ainsi sa confiance et son attachement à Dieu à travers son attachement à une autre personne ? « Il est évident que ce que Ruth connaît de Dieu est dû à la personne de Noémi. Non seulement parce que Ruth doit avoir *appris* qui est le Dieu de sa belle-mère et de son mari, mais parce que cette connaissance est, pour elle, incarnée dans la personne de la Juive. »¹³³ Et Joüon va jusqu'à dire que si Noémi est tant aimée de sa belle-fille, nous devons reconnaître qu'elle est sans doute une des belles-mères les plus aimantes dans l'histoire de l'humanité.¹³⁴ Cela peut expliquer le pourquoi d'un tel attachement de Ruth à Noémi. En même temps, cet attachement ou ce *hesed* de Ruth vis-à-vis de sa belle-mère réveillera celui en Booz (cf. Rt 3,10.11) et aboutira à une alliance de mariage avec lui, fondée sur la bonté et la générosité.

¹³⁰ La plupart de commentateurs du livre de Ruth insistent sur ce point, par exemple R. L. Hubbard, *The Book of Ruth*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1988; Nielsen, Kirsten, *Ruth. A Commentary (OTL)*, Londres, SCM Press, 1997; Yair Zakovitch, *Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar. Mit einem Geleitwort von Erich Zenger (SBS 177)*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1999; Irmtraud Fischer, *Rut (HThK.AT)*, Freiburg, Herder, 2001; André Lacocque, *Ruth*, Genève, Labor et Fides, 2004.

¹³¹ Cf. André Lacocque, *Ruth*, p. 38.

¹³² Notons le parallélisme avec les trois fois de la demande d'Élie à Élisée.

¹³³ Cf. André Lacocque, *Ruth*, p. 57.

¹³⁴ Cf. Paul Joüon, *Ruth, Commentaire philologique et exégétique*, Biblical Institute Press, 1986², p. 2.

Que fait le Seigneur dans cette histoire de *hesed* des uns pour les autres dans le livre de Ruth ? Nous empruntons volontiers cette remarque de Lacocque pour répondre à cette question : « Dieu est présent dans le récit dans la mesure où les personnages deviennent Sa présence les uns pour les autres. ¹³⁵ Cette caractéristique théologique correspond parfaitement à la conception interprétative de la Loi illustrée dans le conte. Ruth vient à Dieu par l'intermédiaire de sa dévotion envers Noémi. Tel est le paradigme de Rt. » ¹³⁶

Pour conclure sur l'attachement de Ruth à Noémi, nous pouvons dire que c'est en vertu du *hesed* que les uns montrent envers les autres, que la vie quotidienne dans une situation difficile devient un pont vers une vie prometteuse. Dieu dirige l'histoire, discrètement mais surtout providentiellement. Il appartient à l'homme de lui faire confiance et de lui prouver cette confiance par une vie de *hesed*.

3.3.4 L'attachement d'Ittaï à David

Un autre exemple nous aide à élargir encore plus notre regard sur les étendues de cet attachement biblique. Il s'agit de l'attachement d'Ittaï ¹³⁷ à David selon 2 S 15,19-21 :

Le roi (David) dit à Ittaï le Guittite : « Pourquoi viendrais-tu, toi aussi, avec nous? Retourne et reste avec l'autre roi, car tu es un étranger, tu es même un exilé pour ton pays. Tu es arrivé hier, et aujourd'hui je t'entraînerais avec nous, alors que moi, je vais je ne sais où? Retourne et ramène tes frères avec toi. Fidélité et loyauté! ¹³⁸ » Ittaï répondit au roi et lui dit : « Par la vie du Seigneur et par la vie de mon seigneur le roi, là où sera mon seigneur le roi, pour la mort ou pour la vie, là sera ton serviteur. »

¹³⁵ Selon Landy, chacun représente le Seigneur pour l'autre. Cf. F. Landy, « Ruth and the Romance of realism, or Deconstructing History », *JAAR* 62 (1994), p. 303. On peut comprendre dans cette perspective pourquoi Ruth se prosterne devant Boaz et l'appelle *mon seigneur* (Rt 2,10.13).

¹³⁶ Cf. André Lacocque, *Ruth*, p. 24.

¹³⁷ Le nom *Ittai* peut être un nom sémitique, Cf. M. Delcor, « Les Kerethim et les Cretois », *VT* 28 (1978), p. 411–413. Cet Ittai le Guittite pourrait aussi être associé aux gens de Bééroth qui se sont enfuis à Guittaïm. Cf. 2 S 4,2-3.

¹³⁸ Selon la version de la LXX, ce sera : *Et que le Seigneur agisse envers toi avec fidélité et bonté* ; la version de la Vulgate : *car tu as fait preuve de fidélité et de loyauté*. Toutes ces formules explicitent de façon différente la formule elliptique de la version hébraïque.

Les chap. 13-20 du deuxième livre de Samuel relatent comment Absalom, assassin de son frère, s'est révolté contre son père David. C'est dans ce contexte que s'inscrit la fuite de David. Voilà que, dans sa situation désespérante, un « étranger » lui témoigne une fidélité étonnante.

On peut se demander si David voulait par son insistance vérifier la fidélité d'Ittaï. Mais en tout cas, ce petit épisode met clairement en contraste la fidélité ou la loyauté d'un étranger avec la déloyauté d'Absalom, fils de David.¹³⁹ D'où vient cet attachement héroïque d'Ittaï à David ? Pour essayer de répondre à cette question, il est important de revoir la promesse du Seigneur faite à David :

**Devant toi, ta maison et ta royauté seront à jamais stables,
ton trône à jamais affermi. (2 S 7,16)**

La déloyauté ou la révolte d'Absalom ne pourra pas changer la promesse du Seigneur. À travers la fidélité de cet étranger, le Seigneur répète indirectement à David sa fidélité à sa promesse.¹⁴⁰

Cependant nous ne pouvons pas conclure en disant que l'attachement d'Ittaï à David n'est que instrumental, en vue de rappeler à David la promesse du Seigneur. Il a en lui-même sa valeur. Dans la suite de l'histoire, nous voyons que David lui a confié une charge importante (cf. 2 S 18,2), preuve de sa confiance envers lui et réponse à sa fidélité. Nous avons donc encore un exemple qui nous montre que le *hesed* suscite le *hesed*. C'est d'ailleurs la réalisation des vœux que David a faits envers Ittaï (cf. 2 S 15,20).

3.3.5 Conclusion : attachement à un homme ? à Dieu ?

Dans ces exemples, nous voyons que derrière tous ces attachements d'un être humain à un autre, il y a toujours l'action de Dieu qui y est impliquée. Il y a un va-et-vient dans cette relation entre Dieu et l'homme et aussi des hommes entre eux. Quand il s'agit d'un attachement suscité par l'amour ou par la fidélité, c'est toujours les deux amours ou les deux fidélités, celle de l'homme et celle de Dieu qui se croisent.

¹³⁹ Cf. Arnold Albert Anderson, *2 Samuel (WBC 11)*, Dallas, Word Books, 1989, p. 203.

¹⁴⁰ Ce même événement lui rappelle aussi la faute qu'il a commise envers la famille d'Urie (cf. 2 S 11). Le Seigneur lui a pardonné en raison de son repentir, mais il doit assumer les conséquences de son acte criminel. Pour cette leçon, cf. Adrian Schenker, *Chemins bibliques de la non violence*, Chambray, C.L.D., 1987, p. 41-53.

Si Élisée insiste pour suivre Élie, c'est parce qu'il est poussé par sa fidélité et par son amour à aller jusqu'au bout de son engagement envers son maître. Et Dieu, de son côté, récompense un tel dévouement. Il y a donc une sorte de croisement de fidélité : Elie est fidèle à sa mission prophétique, Elisée est fidèle à sa vocation de prophète-disciple, et Dieu est fidèle à sa promesse.¹⁴¹ C'est Dieu qui fait qu'Elisée est aussi *bénéficiaire, gracié* de la théophanie au bord du Jourdain et c'est Lui qui accorde à Elisée la double part de l'esprit d'Elie.

3.4 Double part d'esprit d'Elie

La troisième question à laquelle nous essayons de répondre maintenant concerne l'esprit d'Elie, précisément la double part d'esprit d'Elie : *Je t'en prie, qu'une double part de ton esprit (פְּרִישָׁנִים בְּרוּחְךָ) vienne sur moi* (2 R 2,9).

Cette demande d'Élisée est une réponse à la question ou plutôt à la proposition d'Élie. En tant que maître, Élie fait une offre à son disciple sans indiquer des limites. Une proposition audacieuse. Et là, justement, Élisée a profité de l'occasion, il voulait avoir *une double part d'esprit d'Élie*. Selon Dt 21,17, c'est le fils aîné qui jouit d'une telle prérogative. C'est-à-dire que, du vivant de son père, le fils aîné a la préséance sur ses frères (cf. Gn 43,33), et qu'à la mort de son père, il reçoit une double part d'héritage.¹⁴² Nous pouvons dire que la demande d'Élisée à Élie n'est pas par hasard, mais fondée sur une tradition déjà ancienne. Tout simplement, il a transféré la relation de père à fils à celle de maître à disciple. Ceci est intéressant, car ça nous montre le parallélisme entre les deux relations et la première nous aide à comprendre la deuxième.

Que signifie une *double part* ? Nous pensons que ce n'est pas seulement la quantité de biens, héritée du père ou du maître, mais un privilège dans le fait d'hériter par là de la responsabilité et de la fidélité de transmettre cet héritage plus loin. Pour mieux cerner cette *double part*, nous allons principalement recourir aux autres textes bibliques qui présentent un parallélisme évident.

¹⁴¹ Nous pouvons effectivement interpréter la désignation d'Elisée comme prophète à succéder à Elie en 1 R 19,16 comme une promesse de la part du Seigneur.

¹⁴² Cf. Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Tome I, p. 72.

3.4.1 Le droit du fils aîné

Selon Dt 21,15-17, la loi préserve le droit de l'aîné en interdisant au père de favoriser le fils de la femme qu'il préfère au détriment de l'aîné, qu'il a eu d'une femme moins aimée. A l'époque où l'antiquité israélite n'a pas encore connu le testament écrit, avant de mourir, le père mettait en ordre sa maisonnée,¹⁴³ c'est-à-dire qu'il réglait oralement la distribution des biens qu'il laissait, en se conformant à la loi et à la coutume.¹⁴⁴

Dans le cas de Jacob (Gn 25,29-34 ; 27), nous voyons que le droit d'aînesse peut aussi être perdu. C'est donc au fils aîné d'en saisir la valeur et de le garder. Et puis, dans ce même cas de Jacob, nous voyons aussi que l'héritage que reçoit le fils aîné peut être une *bénédictio* du père. Et cette bénédiction est irrévocable. Une fois faite, Dieu réalise ce qui est dit dans la bénédiction. Autrement dit, c'est Dieu qui garantit la réception de cet héritage. Ce point nous aide à mieux comprendre pourquoi Élie hésite face à la demande d'Élisée et lui laisse une condition quant à l'accomplissement de son souhait (cf. 2 R 2,10). Et puis, dans la bénédiction faite par Isaac à son fils Jacob, il y a :

Sois chef pour tes frères, et que les fils de ta mère se prosternent devant toi. (Gn 27,29)

C'est-à-dire que cette bénédiction du père mourant ne vise pas seulement les biens matériels que son fils peut recevoir, mais aussi une transmission du pouvoir paternel. Après la mort du père, c'est le fils aîné qui prendra l'autorité sur ses frères.¹⁴⁵

Un autre exemple parallèle est celui de Moïse-Josué. C'est Moïse lui-même qui demande au Seigneur de lui donner un successeur qui sera le chef de la communauté israélite, de peur que la communauté ne soit un troupeau sans pasteur (cf. Nb 27,15-17). Le Seigneur répondit à Moïse :

¹⁴³ Cf. 2 S 17,23 ; 2 R 20,1 ; Is 38,1.

¹⁴⁴ Cf. Roland de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Tome I, p. 89.

¹⁴⁵ D'autre part, l'utilisation de la ruse (ou du mensonge) par Jacob pour obtenir la bénédiction de son père destinée à son fils aîné montre que le droit d'aînesse est un privilège qui suscite parfois la convoitise. Toutefois Jacob devra payer un prix cher pour sa ruse. Cf. Gn 28-33 et 37.

Prends Josué, fils de Noun; c'est un homme qui est inspiré. Tu lui imposeras la main, tu le présenteras au prêtre Eléazar ainsi qu'à toute la communauté et tu l'établiras dans sa charge sous leurs yeux. Tu lui donneras une part de ta puissance afin que toute la communauté des fils d'Israël lui obéisse... (Cf. Nb 27,18-20).

Notons deux éléments importants dans cette désignation de Josué comme successeur de Moïse. Nous voyons qu'il y a d'abord l'imposition des mains par Moïse et puis la transmission d'une part de la puissance (ידו qui désigne aussi dignité) de Moïse à Josué.

Dans ces deux exemples, Isaac-Jacob et Moïse-Josué, nous voyons surtout que dans le fait d'hériter ou de succéder, il y a toujours cette action de Dieu qui en garantit la réalisation. Mais la réalisation concrète commence par la prononciation de la bénédiction (pour Isaac-Jacob) ou de gestes (pour Moïse-Josué)¹⁴⁶ de celui qui quitte la scène terrestre.

Dans le cas d'Élie-Élisée, c'est Elisée lui-même qui demande ce qu'il voulait hériter d'Elie. En plus, ce qu'il a demandé n'est nullement mesurable (double part selon la quantité), puisqu'il s'agit de l'*esprit* d'Elie. Une telle demande n'est pas due au hasard. Cette particularité nous amène à voir le parallélisme avec l'exemple donné en 1 R 3,5s : la proposition de Dieu et la demande de Salomon.

3.4.2 La demande d'Élisée comparée à celle de Salomon

Citons d'abord le récit biblique :

Dieu lui (à Salomon) dit: «Demande! Que puis-je te donner?» Salomon répondit: «Tu as traité ton serviteur David, mon père, avec une grande fidélité... Il te faudra donner à ton serviteur un cœur qui ait de l'entendement pour gouverner (לִבְיָדָע) ton peuple, pour discerner (לְהַבְרִיר) le bien du mal; qui, en effet, serait capable de gouverner ton peuple, ce peuple si important?» Cette demande de Salomon plut au Seigneur (cf. 1 R 3,5s).

Dieu donna à Salomon sagesse et intelligence à profusion ainsi qu'ouverture de cœur autant qu'il y a de sable au bord de la mer (cf. 1 R 5,9).

¹⁴⁶ En Nb 27,22-23, il est dit que *Moïse fit comme le Seigneur l'avait ordonné...il lui imposa la main*, sans mentionner la transmission de sa puissance ; ceci nous permet de conclure que cette transmission est déjà incluse dans le geste de Moïse.

À la proposition de Dieu, Salomon a demandé un cœur qui a de l'entendement (לֵב שֹׁמֵר), en vue de gouverner le peuple et de discerner le bien du mal. Cette demande en elle-même se révèle comme un signe de Sagesse. Car Salomon n'a pas cherché à devenir le plus grand et le plus riche du monde ; au contraire il envisage seulement le meilleur accomplissement de son devoir. Nous comprenons qu'une telle demande plaît au Seigneur (cf. 1 R 3,10).

Dieu a donné à Salomon sagesse et intelligence (חָכְמָה וְתְבוּנָה) à profusion. Non seulement Dieu réalise ce qu'il propose (*demande, que puis-je te donner ?*), en plus, il donne en abondance. Avec cette sagesse et cette intelligence que Dieu lui a données, Salomon devient plus sage que tous les fils de l'Orient et tous les sages de l'Égypte, et même le plus sage des hommes (cf. 1 R 5,10s).

Considérons maintenant le parallélisme dans les deux cas : la proposition de Dieu à Salomon (*demande, que puis-je te donner ?*) et la proposition d'Élie à Élisée (*demande ce que je dois faire avant d'être enlevé loin de toi !*); le choix de Salomon pour un *cœur qui ait de l'entendement pour gouverner et discerner*, et le choix d'Élisée pour *une double part de l'esprit d'Élie*.¹⁴⁷ Les propositions sont dans les deux cas sans indication de limites, c'est à Salomon ou à Élisée de choisir. Le choix de Salomon a plu au Seigneur, alors que le choix d'Élisée ne dépend apparemment pas du pouvoir d'Élie, et c'est pourquoi ce dernier met une condition pour assurer la réalisation du vœu de son disciple.

Dans ce parallélisme nous voyons une pédagogie semblable de la part de Dieu et de la part d'Élie. Ils ont à donner ou à transmettre, mais ils n'imposent pas. Pour que le don soit apprécié, ils veulent qu'il soit choisi librement. Notons quand même la différence entre les deux cas. Quand Dieu propose à Salomon, il a plein pouvoir pour réaliser ce que Salomon demandera. C'est ainsi que la demande de Salomon se réalise sans la moindre difficulté de la part de celui qui propose : *Dieu donna à Salomon sagesse et intelligence à profusion* (1 R 5,9). Mais dans le cas d'Élie avec Élisée, ce ne sera pas tout à fait ainsi. Élie n'est que le médiateur entre Dieu et Élisée. Même si c'est Élie qui propose, il appartient à Dieu de le réaliser.

¹⁴⁷ Ce parallélisme montre qu'Élisée, par son choix, n'envisage pas uniquement le droit du *fils aîné*, mais que ce choix est en plus un choix de la meilleure part. Dans l'Évangile de Luc, nous verrons que Jésus fait l'éloge de Marie en disant : « *Une seule (chose) est nécessaire. C'est bien Marie qui a choisi la meilleure part; elle ne lui sera pas enlevée.* » Cf. Lc 10,42.

3.4.3 L'esprit d'Elie

Nous avons vu que Salomon a demandé un cœur pour gouverner et discerner, et que Dieu lui a donné sagesse et intelligence à profusion. C'est un point de départ déterminant pour Salomon dans son gouvernement. Maintenant nous considérons en quoi consiste cet *esprit d'Elie* dont Elisée veut hériter.

L'*esprit* qui traduit le terme hébraïque רִיחַ, porte deux sens principaux : d'abord le vent (avec sa violence),¹⁴⁸ et ensuite le souffle de la respiration (avec sa fragilité)¹⁴⁹. Comme le vent, mais d'une façon bien immédiate, le souffle respiratoire, celui de l'homme en particulier, vient de Dieu (cf. Gn 2,7 ; 6,3 ; Jb 33,4) et retourne à lui à la mort (cf. Ps 104 ; Jb 34,14s ; Qo 12,7 ; Sg 15,11).

Le prophète est un homme de l'esprit אִישׁ הָרִיחַ (Os 9,7). Tantôt l'*esprit* est une grâce permanente, et le prophète en fait usage régulier et presque inconscient ; tantôt elle explose soudainement et reste limitée à l'expérience d'un instant éblouissant.¹⁵⁰ Cet *esprit* est transmissible : les Anciens le reçoivent de Moïse (Nb 11,17), Josué également ; ici dans notre récit Élisée le reçoit d'Élie.¹⁵¹

Mais l'*esprit d'Elie* est difficile à définir. L'*esprit d'Elie* est surtout marqué par une ferveur, ou un zèle jaloux selon ses propres mots, à promouvoir le culte du Seigneur (cf. 1 R 19,10.14). L'objectif de son existence et de sa mission est que le Seigneur soit reconnu comme le seul Dieu et adoré par son peuple choisi.

Bien que les récits sur Elie nous le présentent comme un personnage courageux et sans compromission (cf. 1 R 18), il reste surtout un privilégié du Seigneur. Au torrent du Kerit, il a été nourri par des corbeaux (1 R 17,4-6), à Sarepta, par une veuve (17,9-16), et sur la route vers l'Horeb, par un ange (19,5-8). Dieu prend soin de lui, surtout quand il se trouve dans une situation difficile. Une faveur exceptionnelle qu'il a reçue de Dieu est la théophanie sur l'Horeb. Dieu, en tant que véritable

¹⁴⁸ Cf. Gn 8,1.

¹⁴⁹ Cf. Gn 2,7.

¹⁵⁰ Cf. 1 S 16,13 ; Jg 13,25 ; 1 Ch 12,19.

¹⁵¹ « The source of Elijah's spirit is YHWH; it is not some inherent personal quality. In this regard, Elijah, like Moses, enjoyed a special relationship with YHWH, described in terms of spirit transferable to others. » Cf. Mordechai Cogan et Hayim Tadmor, *II Kings, A New Translation with Introduction and Commentary*, (AB 11), New York, Doubleday, 1988, p. 32.

maître, lui a donné une leçon sur sa présence.¹⁵² Il lui a enfin parlé par une *voix de fin silence* (19,12-13). Elie est ainsi devenu un intime et un confident de Dieu.

En demeurant auprès de son maître, c'est surtout cette intimité d'Elie avec le Seigneur qui a marqué Elisée, le prophète-disciple. C'est aussi pourquoi il voulait être dans la même ligne que son maître. La demande de la double part de l'esprit d'Elie devient une progression logique dans la relation d'Elie à Elisée, de maître à disciple.¹⁵³

3.4.4 Conclusion : *Élisée, héritier de l'esprit d'Elie*

La signification de la demande d'Elisée n'est pas à rechercher dans la quantité (double part) qu'il réclame, mais plutôt dans sa volonté de prendre la relève de la vie et de la mission de son maître. En ceci, il est comparable au roi Salomon qui, par sa demande, voulait continuer de bien gouverner le pays comme son père David.

Bien que la demande de la double part de l'esprit d'Elie nous renvoie au droit du fils aîné, il semble qu'il n'y ait pas de partage de l'esprit d'Elie entre Elisée et les autres fils-de-prophètes. Par sa demande, Elisée voulait tout simplement être héritier de l'esprit du prophète Elie.

4 Conclusion : Elie et Elisée, maître et disciple

Arrivé à la fin de notre étude sur 2 R 2,1-18, essayons de reprendre les résultats de notre recherche en quelques points.

1) Elisée a réussi à devenir le successeur d'Elie. Élie, une fois accomplie sa mission terrestre, est monté au ciel dans le tourbillon (2 R

¹⁵² La description des vents, tremblement de terre, feu et finalement la voix de fin silence, constitue une véritable leçon pour Elie et pour les lecteurs de ce récit.

¹⁵³ En parlant de la continuité d'Elie par son disciple Elisée qui a demandé la double part de l'esprit de son maître, Lévine identifie même Elisée à cette *voix de fin silence* dont Elie a bénéficié au mont de l'Horeb. Cf. Nachman Levine, «Twice as Much of Your Spirit: Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha», *JSOT* 85 (1999), p. 46. Il est étonnant que Neher ait une vision très critique envers Elisée. Il pense que ce n'est pas Elisée qui continue l'œuvre de son maître, mais les véritables successeurs d'Elie, ceux qui recueilleront son message et lutteront pour le réaliser, ce sont les prophètes du VIII^e siècle. Cf. André Neher, *Prophètes et prophéties*, Paris, Petite Bibliothèque Payot 272, 2009, p. 225-226. Le fondement de sa critique envers Elisée est parce qu'il est *le prophète de Samarie* (cf. 2 R 2,24 ; 5,3). Mais son fondement n'est pas valable. Car le narrateur biblique n'a jamais porté un jugement critique envers Elisée du fait qu'il réside à Samarie.

2,1). Au contraire de ce que font Moïse ou David ou les autres prophètes, il ne laisse pas de testament ni ne désigne lui-même de successeur. Avant d'être emporté au ciel, par trois fois il essaie d'éloigner Élisée. Mais Élisée refuse par trois fois de se séparer de lui. Le récit fait sentir subtilement que la relation entre les deux progresse. À « Élie et Élisée partirent » (2 R 2,1) succède « ils arrivèrent » (2,4) pour aboutir à « tous les deux...eux deux » (2,6-7). Élisée réussit aussi la preuve exigée : voir Elie son maître monter au ciel. Il vérifie ensuite qu'il a bien reçu ce qu'il a souhaité : entre ses mains le manteau a les mêmes pouvoirs qu'entre les mains de son maître. Il sépare les eaux du Jourdain à la vue des fils-de-prophètes et prouve ainsi qu'il est le digne successeur d'Élie. Le disciple a suivi son maître jusqu'au bout et opère maintenant les mêmes miracles que lui. La fin de notre péricope (2 R 2,16-18) confirme qu'Élie n'est plus là, mais en son absence c'est Élisée qui prend maintenant la responsabilité auprès des fils-de-prophètes en tant que maître.

Cette péricope est en parfaite cohérence avec 1 R 19,19-21. En cette dernière péricope, le narrateur décrit comment Élisée est appelé à suivre Elie. Mais cet appel ne suffit pas pour qu'Élisée soit le successeur d'Elie. Élisée doit suivre Elie avec fidélité et fermeté, jusqu'au bout. C'est justement ce qui s'est passé en 2 R 2,1-18.

2) L'expérience de théophanie d'Elie le rapproche de Moïse. Avant d'arriver au point culminant, c'est-à-dire avoir Élisée comme prophète à sa place, Elie a fait une expérience de Dieu sur le mont Horeb dans une voix de fin silence qui l'invite à entrer dans une intimité inouïe avec Dieu. Nous pouvons dire qu'Elie a vécu en quelque sorte une expérience de « conversion ». D'un prophète, rempli de feu et de zèle pour le Seigneur, il est devenu maintenant un confident de Dieu. À sa plainte,¹⁵⁴ Dieu lui fait entrevoir son dessein de salut¹⁵⁵ vis-à-vis de son peuple, bien que ce peuple soit un peuple rebelle, comme ce qui est décrit par Elie lui-même. En ceci, il ressemble à Moïse qui a aussi bénéficié des théophanies sur la même montagne. Les expériences des théophanies de Moïse comme celles d'Elie montrent qu'ils sont privilégiés. C'est une pure grâce¹⁵⁶ de pouvoir bénéficier de la présence de Dieu, d'être dans l'intimité avec lui. Mais ce privilège, tant pour Elie que pour Moïse, ne tend pas à en faire des êtres à part, enfermés sur eux-mêmes, mais advient toujours en vue d'une mission de salut. Dans le cas d'Elie, nous pouvons

¹⁵⁴ Cf. Rm 11,2.

¹⁵⁵ *Mais je laisserai en Israël sept mille hommes...* Cf. 1 R 19,18 ; Rm 11,4.

¹⁵⁶ Cf. Rm 11,6.

dire que la vocation d'Elisée est née dans la théophanie sur l'Horeb. Elie doit transmettre sa mission et son expérience prophétique à Elisée son successeur.

3) Pour que cette succession se réalise selon la volonté de Dieu, Dieu y intervient lui-même. Son intervention, si manifeste, fait que notre récit de 2 R 2,1-18 devient un récit théophanique. Cela montre l'importance de cette succession entre les rôles respectifs des deux prophètes qui marqueront tout l'AT et même le NT.¹⁵⁷ Par son ascension au ciel, Elie est devenu le seul personnage de l'AT qui a connu une telle fin exceptionnelle. Nous pouvons bien sûr l'approcher d'Hénoch (cf. Gn 5,24).¹⁵⁸ Mais pour Hénoch, à part la notice *Hénoch suivit les voies de Dieu pendant trois cents ans* (cf. Gn 5,22), nous ne connaissons rien de lui. La notice en Gn 5,24 *il disparut car Dieu l'avait enlevé* ne nous permet pas de dire avec certitude qu'il a connu le même sort que le prophète Elie. Le seul parallélisme évident sera avec l'ascension de Jésus selon l'Évangile de Luc. En Lc 24,51, nous avons

Or, comme il les bénissait, il se sépara d'eux et fut emporté au ciel

καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη
ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν.

Et en 2 R 2,11 (selon la LXX), nous avons

καὶ ἐγένετο... καὶ διέστειλαν ἀνὰ μέσον
ἀμφοτέρων καὶ ἀνελήμφθη Ἡλίου ἐν συσσεισμῷ ὡς
εἰς τὸν οὐρανόν

Elie est parti au ciel, mais la continuité de sa mission est assumée par son disciple Elisée. Jésus est monté au ciel, et la continuité de sa mission

¹⁵⁷ Pour Elie, il est clair qu'il est un personnage clé de l'AT et même du NT. Il est objet des éloges du Ben Sirac et il est mentionné dans le livre du prophète Malachie comme celui qui précède la venue du Messie. Dans le NT, il est souvent question de savoir si Elie est déjà revenu, et d'identifier Jean Baptiste ou Jésus à Elie. Quant à Elisée, il est aussi objet de l'éloge du Ben Sirac, et il est aussi mentionné une fois dans le NT. L'importance de la place réservée à Elie par rapport à Elisée dans le NT, est due à l'ascension d'Elie qui préfigure ainsi Jésus pour sa propre ascension.

¹⁵⁸ Selon le livre de Sir, Hénoch fut transféré (44,16) et emporté de la terre (49,14). On retrouve en Sir 49,14 le même verbe (selon la LXX ἀναλαμβάνω) emporter comme en 2 R 2,11. Flavius Josèphe a aussi parlé de la disparition exceptionnelle des trois figures bibliques de l'AT : Hénoch, Moïse et Elie. Pour une discussion sur l'interprétation de Flavius Josèphe, cf. James D. Tabor, «Returning to the Divinity: Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses», *JBL* 108 (1989), p. 225-238; Christopher T. Begg, «Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses: Some Observations», *JBL* 109 (1990), p. 691-693.

est assumée par ses disciples (cf. Lc 24,47-48). Un autre point à noter dans ce parallélisme entre Elie et Jésus, c'est la réception de l'esprit par les disciples. Elisée a demandé la double part de l'esprit d'Elie et il l'a reçue ; et Jésus a promis l'Esprit saint à ses disciples (cf. Ac 1,8), et les disciples l'ont reçu (cf. Ac 2,2-4). Dans un cas comme dans l'autre, les disciples sont bien préparés et ont reçu la garantie pour continuer la mission de leurs maîtres.

4) Ce n'est pas insignifiant que l'auteur du récit insiste sur l'attachement d'Elisée à Elie au moment de son départ. Par cet attachement, nous constatons une affection en même temps qu'une volonté ferme pour le disciple de suivre le maître jusqu'au bout. La comparaison avec Ruth et Ittaï nous montre que derrière un attachement à quelqu'un par *hesed*, se cache l'attachement à Dieu. Dieu béni un tel attachement aussi par *hesed*. Cet attachement n'est pas une recherche de soi-même, mais plutôt un témoignage de la fidélité à un engagement. C'est pour cela qu'un tel attachement sera récompensé, même généreusement récompensé.

5) Elisée-disciple est maintenant Elisée-maître auprès des fils-de-prophètes. C'est donc en tant que le premier disciple, au sens de fils aîné, qu'Elisée a demandé la double part de l'esprit de son maître.¹⁵⁹ Désormais il est investi de pouvoir et surtout de responsabilité sur les autres fils-de-prophètes. Ce que Dieu a proposé à Elie¹⁶⁰ sur le mont Horeb se réalise donc de cette manière.

¹⁵⁹ Selon Blochat, l'esprit d'Elie signifie sa vitalité, au moment de son départ, il a été ôté et transmis à Elisée. Cf. Gérard Blochat, *L'Esprit Saint dans la Bible, CahEv* 52 (1985), p. 8-10.

¹⁶⁰ C'est-à-dire *oindre Elisée comme prophète à sa place*. Cf. 1 R 19,16.

Chapitre 3

Elisée et Géhazi, la rupture d'une relation de maître et disciple : étude de 2 R 5

1 Introduction

1.1 Présentation du récit

Après avoir étudié la relation de maître à disciple entre Elie et Elisée, nous voudrions aller plus loin dans cette recherche. Elie et Elisée nous permettent d'entrevoir des prophètes exemplaires comme maître et disciple. Et puisque le prophète-disciple, Elisée, à son tour, est devenu le prophète-maître, cela nous invite tout naturellement à regarder quelle est sa relation avec ses disciples à lui.

Déjà en 2 R 2, le prophète Elisée est entouré des fils-de-prophètes (ceux de Bethel et de Jéricho), mais toujours d'une manière anonyme. Dans la suite des récits, surtout en 2 R 4 ; 5 et 8, un des disciples/serviteurs est spécialement nommé : Géhazi. Nous devons souligner que c'est un fait important pour un personnage d'avoir un nom dans la Bible.¹ Cela montre qu'entre le prophète Elisée et son disciple/serviteur Géhazi il y a une relation toute particulière. C'est lui qui l'accompagne dans ses déplacements, et c'est ce même Géhazi qui a assisté à la résurrection du fils de la Shounamite (cf. 2 R 4). Il a même une relation particulière avec le Roi (2 R 8,4), à l'exemple de son maître Elisée.

Pour connaître la relation d'Elisée avec Géhazi, nous pouvons effectivement recourir à 2 R 4 et 5. Pourtant en 2 R 4, l'intérêt de l'événement ne tourne pas au tour de la relation du maître Elisée avec son

¹ Par exemple, en 2 R 6,8-23, pendant la guerre avec les araméens, un serviteur accompagne Elisée, mais le récit ne précise pas son nom. En 2 R 9,1-10, Elisée a envoyé un des fils-de-prophète pour oindre Jéhu comme roi d'Israël, même pour un tel acte si significatif, le récit ne donne pas non plus de nom à ce disciple. Ceci pour dire que le fait que Géhazi soit nommé comme serviteur du prophète Elisée a une grande importance.

disciple Géhazi, mais plutôt d'Elisée avec la Shounamite.² Ce n'est pas le cas en 2 R 5. Dans ce dernier récit, Géhazi est un des personnages clés. La guérison de Naamân est l'occasion d'éclairer ou de vérifier la relation de Géhazi avec son maître Elisée. Après sa guérison, Naamân propose d'offrir à Elisée *un présent*. Désintéressé, Elisée refuse.³ Mais contrairement à son maître, Géhazi s'y intéresse et finit par réussir sa recherche d'un intérêt personnel au prix du mensonge. C'est justement ce dernier point qui attire notre attention. Car dans cette relation d'Elisée avec Géhazi, il y a une sorte de contre-exemple par rapport à celle d'Elie avec Elisée.

Le narrateur nous présente ainsi en deux volets un bon disciple (Elisée, à travers 1 R 19,19-21 et 2 R 2,1-18) et un mauvais disciple (Géhazi, à travers 2 R 5). Il procède par contraste. Elisée est un disciple qui a tout quitté pour suivre fidèlement Elie, et qui s'intéresse uniquement à l'esprit de son maître. Mais Géhazi, à l'opposé d'Elisée, cherche à satisfaire son propre intérêt et finit par quitter son maître.⁴

Plus largement, 2 R 5 se situe dans le cycle d'Elisée où les miracles sont abondants. La guérison de Naamân s'est passée entre la multiplication des pains (2 R 4,42-44) et la hache perdue que le prophète Elisée fait surnager (2 R 6,1-7). De miracles en miracles, l'auteur présente le prophète Elisée, un vrai thaumaturge, puissant et efficace dans ses actions.

Comparé aux récits que nous avons étudiés, à savoir 1 R 19,19-21 et 2 R 2,1-18, 2 R 5 présente quelques particularités. En 1 R 19,19-21, le terme clé est *partir* (הֵלַךְ), tout le récit se joue entre les deux acteurs, à savoir Elie et Elisée, avec au cœur leur dialogue et une présence discrète

² A vrai dire, le cœur de l'événement est la naissance et la résurrection de l'enfant de la Shounamite. Un miracle qui rappelle celui réalisé par Elie (cf. 1 R 17,17-24).

³ Le prophète Elisée est un exemple de *refus*. Il a refusé de laisser partir seul son maître Elie (cf. 2 R 2,1-18), et en 2 R 5,16 il a refusé le présent de Naamân.

⁴ L'Eglise a même pris l'exemple de Géhazi pour condamner l'achat des sacrements. « En de nombreux endroits de nombreuses personnes - semblables aux vendeurs de colombes dans le Temple - commettent de honteuses et exécrables exactions et extorsions pour la consécration des évêques, la bénédiction des abbés et l'ordination des clercs. On tarifie ce qui doit être payé à celui-ci ou à celui-là, à tel ou tel autre ; et, comble de perdition, certains s'efforcent de justifier cette honte et cette dépravation au nom d'une coutume observée de longue date. Voulant donc abolir un si grand abus, nous réproprons totalement une telle coutume dont le vrai nom est corruption ; nous statuons formellement que, pour la collation ou la réception des ordres, personne n'ose exiger et extorquer quelque chose sous quelque prétexte que ce soit ; sinon, aussi bien celui qui aura reçu que celui qui aura donné une telle somme absolument interdite sera condamné avec Guéhazi (cf. 2R 5,20-27) et Simon (Ac 8,9-24) ». Cf. Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, n° 820, p. 300.

des témoins, les gens à qui Elisée a fait les adieux et qui ont mangé avec lui. En 2 R 2,1-18, il y a aussi les mouvements (*partir, descendre, etc.*), mais les mouvements sont régulièrement associés aux dialogues entre Elie et Elisée, et entre Elisée et les fils-de-prophètes. De plus, la présence des témoins a pris une importance plus grande qu'en 1 R 19,19-21, car ils participent au déroulement de l'évènement. Dans le récit en 2 R 5, plus encore que pour les deux autres, les acteurs sont encore plus nombreux qu'en 2 R 2,1-18, et les dialogues prennent une place centrale. On peut même dire que le récit est construit sur les dialogues.

En résumé, Géhazi est témoin de la guérison de Naamân, même si le narrateur garde un silence sur sa présence, mais sa description au v. 20 nous la laisse deviner sans difficulté. Ce qui différencie 2 R 5 des récits en 1 R 19,19-21 et 2 R 2,1-18, c'est surtout le nombre des acteurs. A côté des principaux protagonistes Elisée, Naamân et Géhazi, les autres acteurs ont aussi joué des rôles importants, ce qui contribue à la particularité et aussi la beauté de ce récit.⁵

1.2 Traduction littérale, notes et commentaires

1 Naamân, ^achef de l'armée du roi d'Aram^a, était un homme important auprès de son maître. Il était considéré^b, car c'est par lui que le Seigneur a donné la victoire à Aram. Or cet homme vaillant était lépreux.

2 Les Araméens, qui étaient sortis en razzia, avaient emmené captive, une petite fille du pays d'Israël ; elle était au service de la femme de Naamân.

3 Elle dit à sa maîtresse : « Ah, si mon maître se présentait au prophète^a qui est à Samarie, il le délivrerait^b de sa lèpre. »

4 Il vint informer ^ason maître^a en disant : « la fille qui est du pays d'Israël a parlé telle et telle chose. »

5 ^aLe roi d'Aram dit^a : « Va, pars ! Je vais envoyer une lettre au roi d'Israël. » Il partit, prit ^bavec lui^b dix talents d'argent, six mille [sicles] d'or et dix habits de fête.

6 Il apporta la lettre au roi d'Israël qui disait : « en même temps que te parvient cette lettre, je t'envoie Naamân, mon serviteur, afin que tu le délivres de sa lèpre. »

⁵ « The story is brilliant in its representation of the international manners of the age, as also in its fine sketching of the actors. » Cf. James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 373.

7 Quand le roi d'Israël lut la lettre, il déchira ses vêtements et dit : « ^aSuis-je Dieu pour faire mourir et faire vivre, puisque celui-ci m'envoie pour délivrer un homme de sa lèpre ? Sûrement, et voyez, il me cherche la querelle. »

8 Or, quand Elisée, ^al'homme de Dieu, apprit que le roi d'Israël a déchiré ses vêtements, il envoya dire au roi : « Pourquoi as-tu déchiré tes vêtements ? Qu'il ^b vienne vers moi, et il saura qu'il y a un prophète en Israël. »

9 Naamân vint donc avec ses chevaux et son char, et il se tint à l'entrée de la maison d'Elisée.

10 Elisée envoya vers lui un messenger pour dire : « Va et lave-toi sept fois dans le Jourdain ! Ta chair reviendra à toi et tu seras pur.

11 Naamân s'irrita et s'en alla en disant : « Je me disais : il va sortir et se tiendras [devant moi], puis il invoquera au nom du Seigneur ^a son Dieu, il agitera sa main sur l'endroit [malade] et délivrera le lépreux.

12 Est-ce que l'Abana et le Parpar, les fleuves de Damas, ne sont pas meilleurs que toutes les eaux d'Israël ? Ne pourrais-je pas m'y laver et devenir pur ? » Il se retourna et s'en alla en colère.

13 Ses serviteurs s'approchèrent et lui parlèrent. Ils dirent : « Mon père ^a, [si] le prophète t'avait parlé de ^bquelque chose de difficile ^b, na l'aurait-tu pas fait ? Combien plus lors qu'il te dit : lave-toi et tu seras pur ? »

14 Il descendit et se plongea sept fois dans le Jourdain selon la parole de ^al'homme de Dieu. Sa chair redevint comme la chair d'un petit garçon, et il fut pur.

15 Il (Naamân) retourna vers ^al'homme de Dieu, lui et tout son camp ^b. Il entra et se tint debout ^cdevant lui et dit : Voici je sais qu'il n'y a pas de Dieu sur toute la terre si ce n'est en Israël. Et maintenant, accepte, je te prie, un présent ^d de la part de ton serviteur.

16 Il (Elisée) dit : ^aVive le Seigneur, je me tiens debout devant lui ^a ! Je n'accepterai pas. Il (Naamân) le pressa ^b d'accepter, mais il refusa.

17 Et Naamân dit : ^a« puisque c'est non ^a, donne, je t'en prie, à ton serviteur la charge de terre ^b d'une paire de mulets, ^ccar ton serviteur n'offrira plus d'holocauste ni de sacrifice à d'autres dieux qu'au Seigneur ^c».

18 Mais pour ce geste ^a que le Seigneur pardonne à ton serviteur, quand mon maître entre dans ^bla maison de Rimmôn ^b pour s'y prosterner et qu'il s'appuie sur ^cma main ^c, je me prosterne aussi dans la maison de Rimmôn. ^dQuand je me prosterne dans la maison de Rimmôn ^d, que le Seigneur pardonne ce geste à ton serviteur.

19a ^aIl (Elisée) lui dit ^a : ^bVa en paix ^b.⁶

19b Lorsque celui-ci (Naamân) s'en alla à ^aune certaine distance ^a de chez lui (Elisée),

20 Géhazi, le jeune serviteur ^a d'Élisée, l'homme de Dieu ^b, se dit : "Mon maître a ménagé Naamân, cet Araméen, en n'acceptant pas de sa main ce qu'il avait apporté. Vive le Seigneur ! ^cJe cours certainement ^c derrière lui et je recevrai de lui quelque chose."

21 Et Géhazi poursuit derrière Naamân. Lorsque Naamân le vit courir derrière lui, ^ail se précipita de son char ^a à sa rencontre et dit : ^b"Est-ce que tout va bien?"^b

22 Il répondit : ^a"Tout va bien ^a. Mon maître m'a envoyé dire : Voici qu'à l'instant sont arrivés chez moi deux ^bjeunes serviteurs ^b de la montagne d'Ephraïm, (qui font partie) des ^cfils-de-prophètes ^c. Donne leur, je te prie, un talent d'argent et deux habits de fête."

²³ Naamân dit : "Veuille prendre ^adeux talents ^a". ^bIl insista auprès de lui ^b et serra les deux talents d'argent et les deux habits de fête dans deux sacs, il les remit à ^cdeux de ses jeunes serviteurs ^c qui les portèrent devant lui.

²⁴ Quand il (Géhazi) arriva à l'Ophel ^a, il prit (les sacs) de leur main et (les) déposa dans la maison; puis il renvoya les hommes, et ils s'en allèrent.

25. Quant à lui, il vint et ^ase tint debout devant son maître ^a. Élisée lui dit : ^b"D'où viens-tu, Géhazi?"^b Il répondit : ^c"Ton serviteur n'est allé nulle part ^c."

⁶ Pour la coupure du v. 19 en 19a et 19b nous suivons la traduction de la TOB et d'Osty, en prenant le v.19b comme introduction de la partie suivante.

26. Et Élisée lui dit : "a Mon cœur n'est-il pas allé^a, quand un homme s'est retourné du haut de son char à ta rencontre? b Est-ce donc le temps de prendre de l'argent, et de prendre des habits, des oliviers et des vignes, du petit bétail et du gros bétail, des serviteurs et des servantes,^b

27. quand la "lèpre de Naamân^a s'attachera à toi et à ta postérité pour toujours ?" Et Géhazi sortit de devant lui, lépreux, (blanc) comme la neige.

1. ^{a-a} La LXX lit *chef de la force de Syrie* (ὁ ἄρχων τῆς δυνάμεως Συρίας).

^b פָּנִים מִלְּפָנֶיךָ signifie « levé de visage ». Celui qui peut relever le front devant un supérieur,⁷ ou celui dont on accueille bien le visage, pour qui on a des égards.⁸

3. ^a La LXX lit *le prophète de Dieu* (τοῦ προφήτου τοῦ θεοῦ).

^b קָצַף signifie *recueillir, rassembler*, sens difficile à donner dans notre verset tout comme au vv. 6.7.11.⁹ Mais selon Reymond, ce mot porte le sens d'*emmener*, ou d'*enlever*.¹⁰ Nous pouvons le traduire par *délivrer* dans le cas de la guérison d'une maladie.¹¹

4. ^{a-a} À la place de נַרְדָּמֶן (à son <au masculin> maître), la LXX lit τῷ κυρίῳ ἑαυτῆς (à son <au féminin> maître), ce qui donne à comprendre selon la LXX : *Elle (la femme de Naamân) vint informer son maître (Naamân) en disant : « la fille du pays d'Israël a parlé de telle et telle chose. »*

5. ^{a-a} La LXX lit : καὶ εἶπεν βασιλεὺς Συρίας πρὸς Ναυμαν, *et le roi de Syrie dit à Naamân.*

⁷ Cf. Edouard Dhorme, *La Bible*, p. 1150-1151.

⁸ Cf. Paul Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §121 o, p. 345.

⁹ Cf. Emile Osty, *La Bible. Premier et Deuxième Livre des Rois*, p. 213.

¹⁰ Cf. Philippe Réymond, *DHAB*, p. 42.

¹¹ C'est le cas de la plupart des traducteurs, par exemple Dhorme, Osty, *TOB, BJ*. Cogan et Tadmor pensent que ce terme hébreu décrit « *the readmission of the suspected leper into society after his quarantine* », tout comme en Nb 12,14-15. Cf. Mordechai Cogan et Hayim Tadmor, *II Kings, A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 64. Cette remarque de Cogan et Tadmor est très intéressante et suggestive, car cela nous invite à lire 2 R 5 en parallèle avec Nb 12,1-16. Ce sont les deux seuls cas où il est question d'être frappé par la lèpre pour une faute, pour Myriam en Nb 12,1-16 et pour Géhazi en 2 R 5.

^{b-b} בְּיָדוֹ signifie littéralement *en sa main*. Nous retrouvons la même expression selon la LXX : ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. Ce qui donne : *il partit et prit en sa main*.¹²

7. ^{a-a} אֲנִי הָאֱלֹהִים אֲנִי. La plupart des traducteurs le traduisent par *suis-je un dieu ?*¹³ Mais nous optons en suivant la traduction d’Dhorme (1956) et celle de la TOB (2010), c’est à dire que dans ce verset, il faudrait le traduire par « *suis-je Dieu ?* ». Car, en référence à Dt 32,39 et 1 S 2,6, c’est Dieu seul qui fait vivre et mourir.¹⁴

8. ^{a-a} אִישׁ-הָאֱלֹהִים. L’expression est absente de la LXX. Ce sera le même cas pour les versets 14, 15 et 20.

^b La LXX lit ici Νααμαν (Naamân).

11. ^a L’expression est absente de la LXX. Dhorme pense que c’est « pour éviter de mettre ce nom tabou dans la bouche d’un païen ».¹⁵

13. ^a אָבִי. L’expression est absente de la LXX. A la place de אָבִי selon le TM, la LXX^L lit εὐς (si) qui correspond à אָם en hébreu. Hobbs pense qu’il est possible qu’il existe une corruption en TM du אָם en אָבִי.¹⁶ Selon la Vulgate, ce sera : *accesserunt ad eum servi sui et locuti sunt ei pater si rem grandem dixisset tibi propheta*. Ce qui donne : *ses serviteurs s’approchèrent de lui et lui dirent : Père, si le prophète t’avait dit une grande chose*.

^{b-b} דָּבָר גָּדוֹל, littéralement, *grande chose*.¹⁷

14. ^{a-a} A la place de אִישׁ הָאֱלֹהִים (*l’homme de Dieu*), la LXX lit Ελισαιε (*Elisée*). La Vulgate suit le TM.

15. ^{a-a} Comme au verset précédent, à la place de אִישׁ הָאֱלֹהִים, la LXX lit Ελισαιε.

¹² C’est ainsi que Buis a traduit ce verset : *il partit et prit en mains...* Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 198. Voir aussi la traduction de Hobbs : *So Naaman went ad took in his hands...* Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 56.

¹³ Par exemple, Osty, Hobbs, Buis, *BJ*.

¹⁴ Cf. Edouard Dhorme, *La Bible*, p. 1151.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 1152.

¹⁶ Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 57.

¹⁷ Telle est la traduction de Dhorme : *Si le prophète t’avait ordonné une grande chose*. Cf. Edouard Dhorme, *La Bible*, p. 1152.

^b מַחֲנֵה, littéralement, ce mot désigne un campement ou un camp. Ici il désigne les soldats et les serviteurs qui accompagnent Naamân lors de ses déplacements (cf. v.13).

^{c-c} לְפָנָיו, littéralement *devant sa face*. L'expression est absente de la LXX.

^d בְּרֵכָה signifie littéralement *bénédition*.¹⁸ La LXX et la Vulgate lisent justement respectivement *εὐλογία* et *benedictionem*.

16. ^{a-a} חַיֵּי הָיְהוָה אֲשֶׁר-עִמָּדָתִי לְפָנָיו. On peut le traduire par *Vive le Seigneur, je me tiens debout devant lui*¹⁹ ou *de qui je suis serviteur*.²⁰ La même expression en 1 R 17,1 et 18,15 ; 2 R 3,14, donc deux fois dans la bouche d'Elie et deux fois dans la bouche d'Elisée.

^b פָּצַר. Au v. 23, nous avons פָּצַץ qui peut aussi être traduit par *presser ou insister*. Ce terme traduit l'empressement de Naamân. Le même terme se trouve aussi en 2 R 2,17.

17. ^a וְלֹא, *puisque c'est non*, ou *si c'est non*. Le TM présente ici un cas de l'ellipse de protase.²¹ La LXX lit *εἰ μή, si c'est non*. Autres traductions possibles : *soit* (Osty) ou *va pour non* (Dhorme).

^b אֲרֶמֶת, *terre*. L'utilité de cette terre intrigue les commentateurs. En effet, en lien avec la suite du verset, nous pouvons comprendre que cette terre d'Israël sera utilisée pour le sacrifice que Naamân va offrir. Il va donc s'en servir pour faire un autel.²² Ce verset offre aussi une preuve que l'on peut utiliser, dans le cas précis ici, la terre pour construire un autel.²³

¹⁸ Cf. Philippe Reymond, *DHAB*, p. 70 ; John Gray, *I & II Kings*, p. 507 ; Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 198. Pour une présentation de ce terme avec plus de détail, voir A. Murtonen, « The Use and Meaning of the Words *lebârek* and *berākâh* in the Old Testament », *VT* 9 (1959), p. 158-177.

¹⁹ Littéralement *devant sa face*, comme au v. 15.

²⁰ Cf. C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, 1903, p. 271. Cf. aussi *LSG* et la *TOB*.

²¹ Un autre exemple se trouve en 1 S 2,16 où il y a : וְאֵלֶּיָּהּ. Cf. Paul Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 516.

²² « La terre sainte servira de lieu de culte pour le converti. La quantité demandée suffira pour l'érection de l'autel où, comme un pieux israélite, il offrira le sacrifice et l'holocauste ». Cf. Edouard Dhorme, *La Bible*, 1956, p. 1153, note 17. Voir aussi la note de ce verset dans la *TOB* (2010).

²³ Selon de Vaux, les autels mentionnés dans la Bible en dehors du temple sont généralement des autels construits (par exemple Jos 22,10 ; Jg 6,24 ; 2 S 24,25 ; 1 R 18,30.33 etc.) Et il ajoute

^{c-c} Naamân va adorer désormais le Seigneur d'Israël et lui offrir le sacrifice.²⁴

18. ^a לְדָבַר הַזֶּה, pour ce geste, pour cette chose. La LXX lit ἐν τῷ, en cela. Cette expression est utilisée deux fois dans ce même verset, et pour la deuxième occurrence, la LXX lit ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ. Certains traducteurs préfèrent le traduire par *cette chose*.²⁵

^{b-b} בֵּית־רִמְמוֹן, la maison de Rimmôn. Ce terme désigne le temple du dieu Rimmôn. Rimmôn est un autre nom de Hadad, le dieu du tonnerre et de la pluie.²⁶

^{c-c} עַל־יָדַי, sur ma main. La TOB et la BJ l'ont traduit par *mon bras*, peut-être pour que l'expression soit plus compréhensible.

^{d-d} Dhorme pense qu'une dittographie a fait répéter cette phrase devant la dernière, et propose de la supprimer.²⁷ Mais vu que le verbe *se prosterner* se conjugue différemment dans les deux cas, en plus de la même situation selon la LXX, nous ne pensons pas qu'il s'agit d'une simple dittographie. C'est d'ailleurs l'avis de Barthélemy.²⁸

19a. ^{a-a} וַיֹּאמֶר לוֹ, il lui dit. La LXX lit : καὶ εἶπεν Ελισαιε πρὸς Ναιμαν (et Elisée dit à Naamân).

^{b-b} לָךְ לְשָׁלוֹם, va en paix. Dhorme interprète cette formule comme celle d'absolution qui est aussi un adieu.²⁹ Elisée excuse ainsi cette marque extérieure d'idolâtrie (BJ).

19b. ^{a-a} כְּבֵרֶת־אֶרֶץ signifie littéralement, *une étendue de terrain*.³⁰

qu'il n'est pas précisé si ces autels étaient construits de briques (cruées) ou de pierres. Cf. Roland de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Tome II, p. 282.

²⁴ Pour une présentation détaillée des sacrifices, cf. Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Tome II, p. 291-347.

²⁵ Par exemple Dhorme et Osty. Buis le traduit tout simplement par *ceci* et *cela* (pour la fin du verset). Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 200.

²⁶ Cf. Edouard Dhorme, *La Bible*, p. 1153.

²⁷ Cf. *Ibid.*

²⁸ « Les répétitions lourdes caractérisent ce verset... Cela manifeste une conscience inquiète et minutieuse. » Cf. Dominique Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. I. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (OBO 50/1), Fribourg, Éditions universitaires - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 386.

²⁹ Cf. *Ibid.*

³⁰ Cf. Gn 35,16 ; 48,7. Pour une explication plus détaillée sur cette expression, voir C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, 1903, p. 281.

20. ^a נַעַר, signifie *garçon, jeune homme* ou *serviteur*.³¹ Il peut être synonyme de עֶבֶד. Mais puisque dans notre récit, il y a ces deux termes, nous voulons traduire le premier par *jeune serviteur*, et l'autre par *serviteur*. En 2 R, Géhazi est toujours mentionné comme נַעַר (cf. 2 R 4,12.25 ; 5,20 ; 8,4), sauf en 2 R 5,25, il se nomme lui-même עֶבֶד d'Elisée. Certaines traductions ont rendu les deux termes par *serviteur* sans distinction.³²

^b אִישׁ־הָאֱלֹהִים, expression absente de la LXX.

^{c-c} כִּי־אֵם est ici au sens de *indispensablement, assurément*, surtout dans ce verset qui porte la forme de serment.³³ Cette expression traduit aussi la volonté ferme de Géhazi, sans aucun scrupule.

21. ^{a-a} On le traduit aussi par *il se précipita du haut de son char* (Dhorme), ou *il sauta de son char* (Buis), *il descendit en hâte de son char* (TOB). Ce qui ressort de ces traductions, c'est l'empressement de Naamân vis-à-vis de Géhazi, le jeune serviteur du prophète Elisée. Avec 2 R 5,11, cela forme un contraste parfait de l'attitude de Naamân.³⁴

^{b-b} הֵשִׁיבוּ. C'est une formule de salutation coutumière.³⁵ La Vulgate lit : *recte ne omnia sunt*. Mais cette expression est absente de la LXX.³⁶

22. ^{a-a} הֵשִׁיבוּ, Géhazi répond par la même formule de salutation coutumière. Nous pouvons comparer cette expression ici avec celle en 2 R 4,26. Dans les deux cas, la réponse ne dit pas la vérité.³⁷

³¹ Selon de Vaux, נַעַר signifie probablement toujours un homme libre, attaché au service d'un maître. Cf. Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Tome I, p.133. Pour une explication de ce terme en plus de détail, voir John MacDonald, « The Status and Role of the Na'ar in Israelite Society », *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 35, No. 3 (Jul., 1976), p. 147-170.

³² Par exemple Dhorme, Osty, *BJ* et *TOB*. Buis dans son commentaire du livre des Rois a traduit נַעַר en 5,20 (et aussi en 2 R 4,12.25, 8,4) par *garçon* et en 5,22 par *jeune*. C'est-à-dire quand il s'agit de Géhazi, il le nomme comme *garçon* d'Elisée. Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 194, 200 et 208. Gray a aussi traduit נַעַר par *garçon* (*lad* en anglais) pour distinguer avec עֶבֶד qu'il a traduit par *serviteur* (*servant*). Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 508-509. C'est aussi le cas pour Chouraqui. Cf. André Chouraqui, *La Bible*, Desclée de Brouwer, 1975, p. 43-44.

³³ Cf. Paul Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, § 164 c, p. 503 ; C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, p. 281.

³⁴ Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 509.

³⁵ Cf. aussi 1 R 2,13 ; 2 R 9,11.17.22.31.

³⁶ Nous pensons qu'il s'agit d'un manque, car au v. 22, Géhazi répond à Naamân en disant : εἰρήνη.

³⁷ Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 67. La note de l'auteur était pour v. 21.

^{b-b} שְׁנֵי-נְעָרִים, *deux jeunes serviteurs*. Comme pour Géhazi lui-même, dans la bouche de Géhazi, ils sont désignés comme נְעָר.

^{c-c} בְּנֵי הַנְּבִיאִים, *fils-de-prophètes*. Cette expression nous renvoie à ces groupes des prophètes qui accompagnent Elisée et qui ont été témoins de la succession d'Elisée à Elie.³⁸

23. ^{a-a} בְּכָרִים. La forme de בְּכָרִים ici est en duel (deux fois dans ce même verset). C'est un cas unique dans le TM, tout comme διτάλαντον est unique dans la LXX. Pour ce qui est du TM, il s'agit probablement d'une *lectio mixta*.³⁹

^{b-b} Cette expression est absente de la LXX.⁴⁰

^{c-c} שְׁנֵי נְעָרָיו, *deux de ses jeunes serviteurs*. On peut se poser effectivement la question, à savoir de qui sont ces deux serviteurs. Mais à la lumière du verset suivant, puisqu'il s'agit de renvoyer, ou de prendre congé de ces deux jeunes, il s'agit probablement des serviteurs de Naamân. Ils quittent Géhazi pour rejoindre Naamân. Au v.24, ils ne sont pas désignés comme serviteur נְעָר mais comme homme (אִישׁ).

Ce qui est significatif dans ce verset, c'est qu'il y a plusieurs *deux* : deux talents d'argent, deux habits de fêtes, deux sacs, deux jeunes serviteurs. Faut-il lire une indication de l'auteur ?⁴¹

24. ^a הָעֶפְלָה, *Ophel*. Vu le contexte, ce lieu ne peut pas être celui qui est à Jérusalem qui portait le même nom, mais plutôt un quartier de la ville de Samarie ou une hauteur voisine de la ville.⁴² Mais la LXX et la Vulgate donnent une leçon tout à fait différente : καὶ ἦλθον εἰς τὸ σκοτεινόν et *cumque venisset iam vesperi*, ce qui signifie *ils arrivèrent à*

³⁸ Voir notre étude sur 2 R 2,1-18.

³⁹ Cf. Paul Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 91 b, p. 218. Pour les autres cas de ce terme au pluriel (בְּכָרִים), cf. 1 Ch 22,14 ; 29,7.

⁴⁰ Notons aussi que pour tout le verset, la LXX présente un texte légèrement différent : καὶ εἶπεν Ναυμαν Λαβὲ διτάλαντον ἀργυρίου· καὶ ἔλαβεν ἐν δυοὶ θυλάκοις καὶ δύο ἀλλασσομένας στολὰς καὶ ἔδωκεν ἐπὶ δύο παιδάρια αὐτοῦ καὶ ἦραν ἐμπροσθεν αὐτοῦ. *Et Naamân dit, prends deux talents d'argent. Et il prit dans deux sacs et deux habits de fête et en chargea deux de ses jeunes serviteurs, et ils portèrent devant lui.*

⁴¹ Nous n'avons pas encore trouvé d'études sur ce sujet.

⁴² Cf. Emile Osty, *La Bible. Le Premier et le Deuxième livre des Rois*, p. 217. C'est peut-être pour cette raison, que Buis l'a traduit directement par « butte ». Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 200. Pour une discussion plus détaillée concernant le nom *Ophel*, voir C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, p. 282-283.

un lieu obscur, ou selon la Vulgate *quand ils arrivèrent vers le soir*. Ou encore selon le Targum, la leçon sera *en cachette*.⁴³

25. ^{a-a} *Il se tint debout devant son maître* (וַיַּעֲמֵד אֶל־אֲדֹנָיו). Cette expression est à lire en lien avec celle du v. 15 : (*Naamân*) *se tint debout devant lui* (וַיַּעֲמֵד לְפָנָיו). Notons que l'utilisation de אֶל après le verbe עמד est rare,⁴⁴ ce qui incite peut-être certains traducteurs à traduire cette expression par *se présenter à* pour la distinguer de celle du v.15.⁴⁵ Nous préférons garder la même traduction pour mieux souligner le parallélisme évident de ces deux versets.

^{b-b} *D'où viens-tu, Géhazi* (מֵאֵן גִּזְחִי)? מֵאֵן ici est la forme ketiv, qui devrait être lue comme מֵאֵן (la forme qeré).

^{c-c} *Ton serviteur n'est allé nulle part* (לֹא־הָיָה עַבְדְּךָ אֲנִי אֲהָרֹן). Après avoir menti à Naamân, Géhazi ment maintenant à Elisée, son maître. Le mensonge s'enchaîne. Ici, dans la bouche de Géhazi, il se désigne comme עַבְדְּךָ d'Elisée et non son עַבְדְּךָ.

26. ^{a-a} *Mon cœur* (לִבִּי). Selon la LXX, il y a un *avec toi* (μετὰ σοῦ)⁴⁶ après le verbe ἐπορεύθη (*alla*), mais absent du TM. Ou selon la Peshitta,⁴⁷ ce sera *mon cœur m'a dit quand...*

^{b-b} Selon la LXX : καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν Ἐλισαῖε οὐχὶ ἡ καρδία μου ἐπορεύθη μετὰ σοῦ ὅτε ἐπέστρεψεν ὁ ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ ἄρματος εἰς συναντήν σοι καὶ νῦν ἔλαβες τὸ ἀργύριον καὶ νῦν ἔλαβες τὰ ἱμάτια καὶ λήμψῃ ἐν αὐτῷ κήπους καὶ ἐλαιῶνας καὶ ἀμπελῶνας καὶ πρόβατα καὶ βόας καὶ παιῖδας καὶ παιδίσκας, *et maintenant tu as reçu l'argent, et maintenant tu as reçu les habits, et avec cela tu acquerras jardins, oliviers et vignes, petit et gros bétail, servants et servantes*.⁴⁸

⁴³ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 200. Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, 2007, p. 295.

⁴⁴ Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 67.

⁴⁵ Par exemple Dhorme (1956), Osty (1970), *TOB* (2010).

⁴⁶ Selon Osty, cet *avec toi*, permet de donner un sens à ce verset sans le mutiler : il est question d'une perspicacité, d'une vue à distance d'ordre miraculeux. Cf. Emile Osty, *La Bible. Premier et Deuxième Livre des Rois*, p. 217.

⁴⁷ Cf. Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, 2007, p. 295.

⁴⁸ Notons qu'Osty (1970) et la *BJ* (1998) ont traduit ce verset selon la LXX (sans noter la différence textuelle avec la version du TM), en pensant peut-être que l'original de la LXX présente une leçon plus ancienne que la forme du texte proto-massorétique. Mais une telle méthode de traduction est discutable. Est-ce qu'on peut traduire la Bible hébraïque tantôt selon le TM tantôt selon d'autres témoins textuels ? En tenant compte du processus complexe de la rédaction et de la transmission qu'ont connu les textes bibliques de l'AT, nous pensons qu'il est

27. ^{a-a} *Lèpre de Naamân* (וְצִרְעָה נְעִיץ). Selon le livre du Lévitique, la lèpre est considérée comme une impureté et la personne atteinte de la lèpre devrait être mise à l'écart de la communauté (cf. Lv 13,45-46). Si Naamân peut entrer en contact avec les autres, les exégètes pensent que cela signifie que c'est une maladie de la peau et non la lèpre décrite dans le livre du Lévitique (cf. Lv 13 et 2 R 15,5)⁴⁹. C'est la même situation pour Géhazi comme pour Naamân, car on voit encore plus tard Géhazi s'entretenir avec le roi (2 R 8,4).

Remarques :

Après la traduction et annotations du récit, nous relevons ici les principales différences textuelles surtout du TM avec la LXX.

1) A part le v. 3, où il est question du *prophète qui est à Samarie* (TM), tandis que la LXX lit *le prophète de Dieu qui est à Samarie*, dans tout le récit, le prophète Elisée est systématiquement nommé *l'homme de Dieu* selon le TM, mais la LXX garde seulement le nom du prophète *Elisée*.

2) Les grandes différences textuelles existent surtout dans la partie où Géhazi entre en scène. Selon le TM, voyant arriver Géhazi, Naamân descend de son char et le salue (v. 21), et il insiste auprès de Géhazi pour qu'il accepte les présents (v. 23). Géhazi dépose son gain à l'Ophel (v. 24). Au retour à la maison d'Elisée, ce dernier laisse une question à Géhazi (vv. 26-27). Mais selon la LXX, il n'y a pas de salutation de Naamân à Géhazi (v. 21), ni d'insistance de sa part pour que Géhazi accepte les présents (v. 23). Géhazi et les deux serviteurs arrivent à un lieu obscur pour déposer le gain (v. 24). Au retour chez Elisée, ce dernier adresse à son disciple un jugement affirmatif (v. 26-27).

Il n'est pas difficile de comprendre que les deux témoins textuels proviennent des sources différentes. Cela ne devrait pas être une erreur des copistes ou des traductions. On remarque que les deux témoins textuels ne présentent pas les mêmes images d'Elisée et surtout de Géhazi. Les questions que nous devons poser sont : pourquoi ces

préférable de traduire selon un seul témoin textuel et de présenter des variantes textuelles par des notes.

⁴⁹ Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 504; Mordechai Cogan and Hayim Tadmor, *II Kings*, p. 63; T. Wytton Davies, « Bible Leprosy », *The Old and New Testament Student*, Vol. 11, No. 3 (Sep., 1890), The University of Chicago Press, p. 147.

différences ? Quel texte a précédé l'autre ? Quel a été le motif de ces corrections, s'il y en a ? Existe-t-il deux traditions concernant le personnage de Géhazi ?

Mais pour le moment, nous faisons d'abord une analyse du récit selon le TM, et nous aborderons ces questions dans la partie de la critique textuelle.

2 Analyse du récit

2.1 Structure du récit

2.1.1 Un récit avec Naamân comme fil rouge ?

Selon Pénicaud, « L'approche narrative étudie les principales transformations qui affectent l'état des acteurs d'un texte. Le texte (2 R 5) qui nous intéresse comporte deux transformations d'état, l'une centrale (celle de Naamân), l'autre périphérique (celle de Géhazi). La construction narrative sera donc ordonnée à la transformation principale du texte, qui est la modification de l'état de Naamân. »⁵⁰ Pour ce qui est de la transformation de l'état de Naamân et de celle de Géhazi, nous sommes de l'avis de Pénicaud. En effet, la transformation de l'état de Naamân se réalise en deux temps. Il y a d'abord la transformation de son état physique, ensuite la transformation de son état spirituel (que l'on peut appeler *sa conversion*). Le récit commence avec *Naamân lépreux* et termine avec sa lèpre collée sur Géhazi. Le personnage de Naamân traverse donc tout le récit et fait office pour ainsi dire de fil rouge.⁵¹

2.1.2 Un récit à double finale ?

Dans le cycle d'Elisée, surtout en ce qui concerne les récits des miracles, nous constatons qu'il existe une sorte de structure de problème à solution.⁵² Par exemple, les eaux de Jéricho sont malsaines et le pays stérile (2 R 2,19), avec l'intervention d'Elisée, *les eaux furent assainies*

⁵⁰ Cf. Anne Pénicaud, « La purification de Naamân, II, Rois, 5, 1-27 », *SémBib* 113 (Mars 2004), p. 23.

⁵¹ « He (Naaman) is the one that propels the story... His leprosy becomes the pivot point of the narrative. » Cf. Walter Brueggemann, *1 & 2 Kings*, p. 331.

⁵² Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 58.

jusqu'à ce jour (2,22). La femme d'un fils-de-prophète se trouve dans le besoin urgent (4,1), elle se retrouve dans l'abondance grâce à l'intervention d'Elisée (4,7). Le fils de la Shounamite est mort (4,20), Elisée l'a ressuscité et l'a rendu à sa mère (4,36). La marmite est empoisonnée (4,40), Elisée l'a rendue propre à la consommation (4,41). Il y a un manque de pain (4,43), Elisée a fait la multiplication des pains (4,44). La hache est perdue dans l'eau (6,5), Elisée l'a fait surnager (6,6). Ce qui est commun dans tous ces récits, c'est que la fin de l'histoire est marquée par une *solution* à un *problème*.⁵³

Quant au récit en 2 R 5, l'histoire ne s'arrête pas à une solution, mais à un autre problème, bien que certains commentateurs pensent que l'épisode de Géhazi (2 R 5,19-27) soit un ajout ultérieur au récit de la guérison de Naamân.⁵⁴ Car il est vrai que Naamân est délivré de sa lèpre et est devenu pur (5,14), pourtant sa lèpre, pour ainsi dire, n'a pas disparu, mais est collée désormais sur la peau de Géhazi, disciple/serviteur du prophète Elisée (5,27). C'est donc un récit à double finale : l'une est la guérison de Naamân (positive), l'autre est la punition de Géhazi (négative).⁵⁵

2.1.3 Différentes propositions

Brueggemann propose une division de 2 R 5 en deux parties : la guérison du général (5,1-19a) et l'histoire de Géhazi qui essaye d'exploiter Naamân (5,19b-27).⁵⁶ Cette division met en valeur les deux acteurs principaux, mais on ne peut pas saisir la subtilité du récit qui intègre les autres acteurs. Comme nous l'avons souligné dans la

⁵³ Et c'est pourquoi l'on appelle ces récits les récits des miracles. Car un miracle vient justement en secours de ceux qui se trouvent dans une situation désespérée.

⁵⁴ Cf. par exemple John Gray, *I & II Kings*, p. 508; Hans-Christoph Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Göttingen, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972, p. 78-79.

⁵⁵ Ce récit est semblable au récit de l'enfant prodigue en Lc 15,11-32. L'enfant prodigue est de retour (finale positive), mais le fils aîné refuse de partager la joie de son père (finale négative). Le père laisse au fils aîné une parole qui l'invite à réfléchir. Tout comme en 2 R 5,27, le narrateur ne nous décrit pas la réponse ou la réaction de Géhazi, comme en Lc 15,11-32, nous n'avons pas non plus la réaction du fils aîné. Avec cette remarque, nous constatons la différence structurelle de 2 R 5 avec Nb 12 où Myriam est devenue lépreuse, mais le récit termine avec l'intercession d'Aaron et de Moïse pour la guérison de Myriam, et elle est guérie.

⁵⁶ Cf. Walter Brueggemann, *I & 2 Kings*, p. 331. Pour la proposition d'une structurelle semblable, voir aussi Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, p. 297. Sweeney divise ensuite la 1ère partie (vv.1-19) en trois petites unités : 1) v. 1 ; 2) vv. 2-7 ; 3) vv. 8-19. Cf. *Ibid.*, p. 298.

présentation du récit, une des particularités de 2 R 5 est le grand nombre des acteurs qui ont participé à l'évènement. Buis propose une division en trois parties: la guérison de Naamân (1-14) ; sa profession de foi (15-19) ; la punition de Géhazi (20-27).⁵⁷ Mais une telle division, tout comme celle de Brueggemann, ne permet pas de constater les rôles joués par les autres acteurs du récit. Selon Cohn, le récit se divise en trois unités distinctes autour de trois acteurs principaux : A. Elisée (1-14) ; B. Naamân (15-19) ; C. Géhazi (20-27).⁵⁸ Mais en focalisant uniquement l'attention sur ces trois acteurs, on néglige les participations indispensables des autres acteurs,⁵⁹ et en même temps on minimise le rôle central d'Elisée dans toutes ces unités.

Selon Kim, le récit peut être divisé en 4 unités, formées spécialement par le langage décrivant la relation de maître-serviteur : ⁶⁰ I. Le voyage de Naamân (maître), d'Aram en Israël, motivé par la remarque de la petite fille d'Israël (servante) (1-7) ; II. Naamân (maître) souhaite d'être guéri, mais faillit échouer, et finalement réussit grâce à l'intervention de ses serviteurs (8-14) ; III. Naamân retourne chez Elisée (maître) et devient son serviteur (15-19) ; IV. Géhazi (serviteur), perd la confiance d'Elisée (maître) à cause de son avarice (20-27). Pénicaud,⁶¹ en faisant une lecture sémiotique, découpe elle aussi le récit en 4 parties : 1) vv. 1-8 (manipulation) ; 2) vv. 9-13 (compétence) ; 3) v. 14 (performance) ; 4) vv. 15-27 (sanction). Baumgart,⁶² quant à lui, propose une division du récit en 5 parties : 1) vv. 1-4 ; 2) vv. 5-8 ; 3) vv. 9-14 ; 4) vv. 15-19 ; 5) vv. 20-27. En effet, il prend chaque unité comme un tableau qui décrit une étape du déroulement du récit, en tenant compte de la présence des mots-clés.

Toutes ces propositions ont l'avantage de souligner l'importance de tel ou tel aspect caractéristique du récit. Mais il y a une autre caractéristique du récit qui reste à souligner, c'est que le récit est composé spécialement par des déplacements et des dialogues. Ce sont ces

⁵⁷ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 197. L'auteur pense de plus que les trois épisodes pourraient refléter trois étapes de la rédaction.

⁵⁸ Cf. Robert L. Cohn, « Form and Perspectives in 2 Kings V », *VT* 33 (1983), p. 171-172.

⁵⁹ Par exemple, l'intervention de la petite fille d'Israël (2 R 5,3), ou l'intervention des serviteurs de Naamân (5,13).

⁶⁰ Cf. Jean Kyong Kim, « Reading and Retelling Naaman's Story (2 Kings 5) », *JSOT* 30.1 (2005), p. 51-52.

⁶¹ Cf. Anne Pénicaud, « La purification de Naamân, II, Rois, 5, 1-27 », p. 23-24.

⁶² Cf. Norbert Clemens Baumgart, *Gott, Prophet und Israel*, p. 23-24.

déplacements et dialogues qui forment, pour ainsi dire, le lien entre les acteurs et entre les unités qui composent le récit. C'est ainsi que Bechmann propose une structure chiasmique du récit que nous considérons comme la plus pertinente.⁶³ Avec quelques modifications,⁶⁴ voici la structure du récit que nous proposons :

- A. Introduction : présentation de Naamân lépreux (v.1)
- B. La petite fille à la maison de Naamân (v. 2-3)
- C. Naamân en route vers sa guérison (v. 4-8)
 - D. Naamân devant la maison d'Elisée (v. 9-13)
 - E. Naamân dans le Jourdain – guérison (v. 14)
 - D'. Naamân dans la maison d'Elisée (v. 15-19a)
- C.' Géhazi en route vers de l'argent (v. 19b-24)
- B.' Géhazi à la maison d'Elisée (v. 25-27a)
- A.' Conclusion : présentation de Géhazi lépreux (v. 27b)

D'après cette structure, nous voyons que le récit commence avec *Naamân lépreux* et termine avec *Géhazi lépreux*, et la guérison de Naamân se trouve au centre du récit (v.14). Les événements qui précèdent et ceux qui suivent la guérison de Naamân se correspondent assez fidèlement pour former une structure chiasmique.

⁶³ Cf. Ulrike Bechmann, *Die Sklavin des Naaman*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2004, p. 11. Et nous sommes d'accord avec Baumgart pour sa remarque, c'est-à-dire que toutes les propositions restent hypothétiques et ouvertes à la correction. Cf. Norbert Clemens Baumgart, *Gott, Prophet und Israel*, p. 23.

⁶⁴ Par exemple, pour les coupures des unités, nous proposons v. 15-19a pour « Naamân dans la maison d'Elisée ». Bechmann désigne v. 15-19 pour « Naaman vor Elischas Haus ». Cette désignation est une erreur, car le récit précise que Naamân *entra et se tint debout devant lui (Elisée)* (v. 15). Et en v. 19b, Naamân n'est plus dans la maison d'Elisée. De même pour les deux dernières unités « Diener Gehazi im Haus des Elischa » (v. 24-26) et « Beschreibung des Gehazi – er hat Aussatz » (v. 27), Bechmann aurait dû diviser le v. 27 en deux parties, car la question d'Elisée va jusqu'au v. 27a.

2.2 Une lecture narrative

Notre attention est spécialement portée sur les personnages et la relation entre eux. Puisqu'ils sont nombreux,⁶⁵ nous ne procédons pas de la même manière que pour 1 R 19,19-21 et 2 R 2,1-18, notre lecture suit plutôt la structure proposée ci-dessus.

2.2.1 Introduction : présentation de Naamân lépreux (v. 1)

Le narrateur a pris soin d'accumuler le maximum de suspens dans sa présentation de l'entrée en scène de Naamân. Les points positifs ne lui manquent pas : Naamân est chef de l'armée du roi d'Aram, un personnage important,⁶⁶ bien considéré devant le roi, car grâce à lui le Seigneur a donné la victoire à Aram, mais sans préciser la guerre contre quel pays. Est-ce pour la guerre contre Israël ? Le v. 2 nous le laisse deviner, mais le narrateur préfère garder le silence. Cette présentation montre en tout cas que Naamân est du côté du Seigneur, ou que le Seigneur est de son côté. Grâce à ces descriptions, le lecteur voit en Naamân un personnage riche dans le sens positif. D'ailleurs, son nom (נַאֲמָאן) peut signifier *agréable, gracieux*.⁶⁷ Pourtant, ce personnage quasi parfait a un problème, il est lépreux. C'est comme si tous les points positifs convergeaient tout d'un coup vers ce point central : il y a quelque chose qui manque à Naamân. Le lecteur peut alors se demander : si le Seigneur a donné la victoire à Aram grâce à Naamân, est-ce qu'Il donnera aussi à Naamân ce qui lui manque, c'est-à-dire sa guérison ?

Après tous les points positifs, Naamân est finalement présenté comme lépreux. Une maladie qui ne laisse personne indifférent. Mais sa maladie

⁶⁵ Les personnages dans notre récit (d'après l'ordre de leur apparition dans le récit) sont nombreux : Naamân, roi d'Aram, les araméens, la petite fille d'Israël, la femme de Naamân, roi d'Israël, Elisée, le messager (non nommé) d'Elisée, les serviteurs de Naamân, Géhazi. Nous constatons qu'il existe une grande différence avec les autres récits de miracles dans le cycle d'Elisée. Dans les autres récits, le nombre des personnages actifs sont en général deux ou trois (cf. 2 R 2,19-22.23-25 ; 4,1-7.8-37.38-41.42-44 ; 6,1-7), mais le récit en 2 R 5 comporte au moins 10, sans compter les deux jeunes fils-de-prophètes dans le discours inventé de Géhazi adressé à Naamân (cf. 5,22).

⁶⁶ Littéralement, il est *un grand homme* (אִישׁ גָּדוֹל).

⁶⁷ Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 504; Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 199; Ulrike Bechmann, *Die Sklavin des Naaman*, p. 12. Le nom de Naamân porte la même racine que celui de Noémi (נֶאֱמָן) du livre de Ruth. Les deux personnages ont été présentés comme gracieux pour finalement avoir la faveur du Seigneur, l'un pour sa guérison l'autre pour pouvoir être réintégrée à son peuple.

ne lui impose pas l'isolement de la société, contrairement à ce qui est décrit dans le livre de Lévitique.⁶⁸ Il est possible que le narrateur veuille montrer que, du fait qu'il n'est pas israélite, il n'est par conséquent pas soumis à l'observance de la Loi juive. Cette manière de présenter Naamân est importante, car si le narrateur présentait d'abord Naamân comme lépreux, nous ne comprendrions pas bien pourquoi il peut bénéficier de toutes ces faveurs décrites dans l'introduction du récit. Par contre, le narrateur présente d'abord un Naamân presque parfait, ensuite il souligne qu'il y a pourtant un manque. L'histoire peut se poursuivre en vue de combler ce manque.

De cette introduction, nous retenons surtout le rôle actif du Seigneur et le rôle passif de Naamân : *par lui le Seigneur a donné la victoire à Aram*. Le Seigneur a agi dans la vie de Naamân, mais ce dernier n'en était pas conscient.⁶⁹ Ceci prépare déjà sa déclaration après la guérison : *Voici je sais qu'il n'y a pas de Dieu sur toute la terre si ce n'est en Israël* (v. 15). Il y a une sorte d'*ironie* dans cette présentation du narrateur. Car même si le Seigneur a donné la victoire à Aram contre Israël (cf. v. 2), pourtant c'est en Israël que Naamân devra chercher sa véritable délivrance (cf. vv. 2.5.7).⁷⁰

Notons déjà que cette introduction forme le parfait pendant de la fin du récit quand le narrateur présente Géhazi enrichi mais devenu lépreux (v. 27b).

2.2.2 La petite fille à la maison de Naamân (v. 2-3)

En 2 R 5, le premier personnage qui prend la parole est la petite fille d'Israël, la servante de la femme de Naamân. Elle a fait un déplacement d'Israël en Aram, sans le vouloir, puisque le récit précise qu'elle était *emmenée captive* (v.2).⁷¹ Comment est-elle devenue la servante de la

⁶⁸ Cf. Lv 13.

⁶⁹ Cf. Mordechai Cogan and Hayim Tadmor, *II Kings*, p. 67.

⁷⁰ Après sa guérison, Naamân devient un prosélyte, un adorateur du Seigneur d'Israël (v. 17), tout comme Ruth, en suivant Noémie en Israël, fut intégrée dans la communauté. Cf. Mordechai Cogan and Hayim Tadmor, *II Kings*, p. 67.

⁷¹ En Dt 21,10-14, il est question uniquement des femmes étrangères capturées par les soldats israélites, on ne parle pas des femmes israélites faites prisonnières par les soldats étrangers. En 2 R 5, la petite fille israélite est justement dans le deuxième cas. On ne sait donc pas comment elle était traitée par les soldats araméens. Le récit nous dit simplement qu'elle était au service de la femme de Naamân. Notons que les deux femmes, à la différence de Naamân, n'ont pas de nom. Cf. Ulrike Bechmann, *Die Sklavin des Naaman*, p. 14-17.

femme de Naamân ? Le narrateur ne nous le précise pas. Nous pouvons légitimement penser que c'est Naamân lui-même qui l'a voulue. Les soldats araméens qui sont allés en Israël en razzia sont sous l'ordre de Naamân, le chef de l'armée. La présence de la petite fille à la maison de Naamân montre en même temps la tension entre Aram et Israël.⁷²

On a raison de souligner le contraste entre Naamân le grand homme (אִישׁ גָּדוֹל), et la petite fille (נַעֲרָה קְטַנָּה),⁷³ et aussi le contraste entre la petite fille et la femme de Naamân qui est désignée comme נְבִירָה (littéralement *reine*) au v. 3.⁷⁴

Cette petite fille, tout en accomplissant son service d'une esclave, observe que son maître Naamân, bien que haut placé, souffre de la lèpre. Elle prend l'initiative et propose une solution: la délivrance de la lèpre de Naamân par le prophète qui est à Samarie. Le narrateur nous laisse deviner la délicatesse de la petite fille. Bien que captive et servante, elle remarque le besoin de l'autre, même si cet autre est son « ennemi ». A-t-elle eu l'occasion de rencontrer le prophète et de voir ses miracles, pour pouvoir le recommander à un chef de l'armée ? Le narrateur garde le silence. Ce qu'il nous dit, c'est que la parole de la petite fille est prise en considération. La femme de Naamân informe son mari, et sans tarder, Naamân transmet l'information au roi d'Aram.

Dans ces deux petits versets, le narrateur laisse sentir l'accélération du rythme de sa narration. Car le lecteur pouvait s'attendre à ce que la femme de Naamân informe d'abord son mari et essaye de le convaincre, et qu'ensuite seulement Naamân décide d'aller se faire soigner auprès du prophète qui est à Samarie en Israël.⁷⁵

Ces deux versets présentent aussi un renversement de situation. La petite fille d'Israël a été prise en otage, a perdu son pays et la liberté. Pourtant c'est elle qui vient au secours de celui qui est libre, grand et

⁷² Seulement après que le prophète Elisée a capturé et renvoyé une troupe importante araméenne, *les bandes araméennes cessèrent leurs incursions en terre d'Israël*. Cf. 2 R 6, 8-23.

⁷³ Cf. Norbert Clemens Baumgart, *Gott, Prophet und Israel*, p. 34-35.

⁷⁴ Cf. Ulrike Bechmann, *Die Sklavin des Naaman*, p. 19. נְבִירָה est utilisé 4 fois dans les livres des Rois: 1 R 11,19 ; 15,13 ; 2 R 5,3 et 10,13. A part 2 R 5,3, ce terme désigne toujours la reine mère.

⁷⁵ C'est peut-être le cas selon la version de la LXX. Car pour le v. 4 nous y lisons : καὶ εἰσῆλθεν καὶ ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ ἑαυτῆς καὶ εἶπεν οὕτως καὶ οὕτως ἐλάλησεν ἡ νεάνις ἡ ἐκ γῆς Ἰσραὴλ, et le verset 5 commence par καὶ εἶπεν βασιλεὺς Συρίας πρὸς Νααμάν. La LXX insiste donc que ce soit la femme de Naamân qui informe d'abord son mari de ce que la petite fille dit et ensuite vient l'ordre du roi d'Aram à Naamân. La femme de Naamân a joué ainsi un rôle direct selon la version de la LXX.

fort.⁷⁶ L'intervention de la petite fille indique en même temps que le prophète Elisée est bien connu en Israël, car même une petite fille le connaît et croit en sa puissance prophétique. Certains commentateurs font une lecture de 2 R 5 en plaçant volontairement le personnage de la petite fille au cœur du récit.⁷⁷ Mais tout en reconnaissant le rôle indispensable de la petite fille, nous pensons que le centre d'intérêt du récit ne s'arrête pas uniquement à elle.

Ce qui se passe à la maison de Naamân démontre que rien ne peut empêcher l'action de Dieu. Bien que la razzia que font les Araméens soit une souffrance pour l'Israël, la présence de la petite fille chez Naamân apporte du positif tant pour Naamân que pour la foi d'Israël. La petite fille invite Naamân, le chef de l'armée, à aller en Israël non pas pour une guerre à gagner, mais pour chercher sa propre délivrance.

2.2.3 Naamân en route vers sa guérison (v. 4-8)

La réaction du roi à l'information de Naamân est étonnante. S'il écrit une lettre au roi d'Israël pour la guérison de Naamân, nous pouvons le comprendre. Car dans les échanges internationaux, le roi s'adresse au roi.⁷⁸ Mais qu'il demande au roi d'Israël de guérir la lèpre de Naamân (cf. v.6), c'est quelque chose d'inattendu pour les lecteurs. Car la petite fille précise bien que c'est le prophète, qui est à Samarie, qui délivrera Naamân de sa lèpre. Pourquoi une telle confusion ?⁷⁹

⁷⁶ « Once more a major role is played by a minor biblical character. How little did she realize, this humble Hebrew girl, what her native piety – her only distinction – was to achieve. She did not hide her faith in God, she used it. » Cf. Norman H. Snaith, dans George Arthur Buttrick (éd.), *The Interpreter's Bible*, Volume III, Abingdon, Nashville, 1978, p. 210.

⁷⁷ Cf. Par exemple : Jean Kyoung Kim, « Reading and Retelling Naaman's Story (2 Kings 5) », *JSOT* 30.1 (2005), p. 49-61; Ulrike Bechmann, *Die Sklavin des Naaman*, Katholisches Bibelwerk e.V. Stuttgart, 2004 ; Walter Brueggemann, « A Brief Moment for a One-Person Remnant (2 Kings 5,2-3), *Biblical Theological Bulletin* 31 (2001), 53-59. Kim propose même sa lecture en montrant que c'est la petite fille qui remplacera Géhazi pour être au service du prophète Elisée. Pour une bonne présentation de cette *fillette israélite* de 2 R 5, voir aussi Julie Faith Parker, *Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle*, Brown Judaic Studies, Providence, Brown University, 2013, p. 157-174.

⁷⁸ Pour ce qui concerne les échanges épistolaires dans l'ancien Israël, cf. Dennis Pardee, « An Overview of Ancient Hebrew Epistolography », *JBL* 93 (1994), p. 1-46.

⁷⁹ Baumgart a étudié le parallélisme de 2 R 5,5-6 avec Os 5,13 : « Ephraïm a vu sa maladie, et Juda son ulcère ; Ephraïm est allé vers Assour et a envoyé des messagers au grand roi ; mais lui, il ne peut pas vous guérir ni vous débarrasser de votre ulcère. » Mais le résultat de ses études montre que « es kann nicht gänzlich ausgeschlossen werden, dass man die Praxis kannte, bei Krankheiten einen Regenten um Heilung anzugehen. Auf diese unsichere Vermutung kann sich

Au début de cet épisode, le narrateur peint un portrait grandiose de Naamân, chef de l'armée. Il continue avec le récit des attitudes et réactions du roi d'Aram et de celui d'Israël pour montrer finalement que les pouvoirs de ce monde ne peuvent rien pour la guérison de Naamân. C'est par la bouche du roi d'Israël, que le narrateur livre son message : c'est le Seigneur qui fait mourir et qui fait vivre (v. 7), autrement dit, c'est seulement le Seigneur qui peut guérir la lèpre de Naamân.⁸⁰ Ce message fait aussi un pendant à la présentation de Naamân par le narrateur : *c'est par lui (Naamân) que le Seigneur a donné la victoire à Aram* (v.1).

Ce message contraste également avec les présents que Naamân apporte en venant en Israël : *dix talents d'argent, six mille sicles d'or et dix habits de fête* (v. 5). C'est une valeur énorme.⁸¹ Sweeney pense que c'est le roi d'Aram qui a chargé Naamân de l'apporter,⁸² ce qui est très probable vu la quantité et la qualité des présents. Le roi d'Aram et Naamân pensent qu'avec l'argent ils pourront acheter ce qu'ils souhaitent. Cela forme aussi un contraste avec la situation économique en Israël. Le contexte immédiat de 2 R 5 montre qu'il y a la famine dans le pays (2 R 4,38) et le prophète Elisée a dû multiplier les vingt pains d'orge et de blé pour nourrir cent personnes (2 R 4,42-44). Mais la réaction du roi d'Israël coupe court à l'attente de Naamân.

A souligner aussi que si la petite fille d'Israël, esclave, servante à la maison de Naamân, sait que le prophète à Samarie peut délivrer Naamân de sa lèpre, ce n'est pas le cas pour le roi d'Israël. C'est Elisée lui-même qui prend l'initiative et intervient en faveur de Naamân. Est-ce une ignorance voulue, c'est-à-dire que le roi n'apprécie pas le prophète et réciproquement ? Le narrateur n'en dit pas plus.⁸³

aber keine weitere Auslegung des Textes 2 Kön 5 stützen. » Cf. Norbert Clemens Baumgart, *Gott, Prophet und Israel*, p. 62. Selon Buis, ce récit contribue à détruire la croyance selon laquelle le roi a le pouvoir de guérir certaines maladies. Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 199.

⁸⁰ Cf. Gerhard von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. 1, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 241.

⁸¹ « Dix talents », soit près de 350 kilos ; « six mille sicles d'or », soit 60 kilos. Cf. Emile Osty, *La Bible. Premier et Deuxième livre des Rois*, p. 213 ; Edouard Dhorme, *La Bible*, p. 1151 ; Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Tome I, p. 313. Pour plus de détail en ce qui est des poids et de la monnaie dans l'ancien Israël, cf. Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Tome I, p.309-317.

⁸² Cf. Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, p. 299.

⁸³ Osty pense que le roi d'Israël de 2 R 5 est Joram. Cf. Emile Osty, *La Bible. Premier et Deuxième Livre des Rois*, p. 212. Et si c'est le cas, selon 2 R 3, il existe effectivement une tension entre le roi Joram et le prophète Elisée.

Après la réaction du roi d'Israël à la lettre du roi d'Aram, le narrateur nous présente Elisée, l'homme de Dieu. Et la signification du nom du prophète Elisée adhère pleinement au récit, puisque *אלישע* signifie justement *mon Dieu sauve* ou *mon Dieu est sauveur*. C'est au moment où il n'y plus de solution ni pour le roi d'Israël ni pour Naamân qu'Elisée intervient et entre en scène. Par l'intermédiaire de son messager,⁸⁴ il s'adresse au roi avec autorité⁸⁵ et donne l'invitation à Naamân : *pourquoi as-tu déchiré tes vêtements ? Qu'il vienne vers moi, et il saura qu'il y a un prophète en Israël* (v. 8). Cela rejoint discrètement le message de la petite fille : par sa guérison, Naamân reconnaîtra le prophète qui est à Samarie. La petite fille ne s'est pas trompée.⁸⁶

Jusqu'ici, nous constatons que pour parvenir à sa guérison, Naamân doit suivre un chemin qu'il n'a pas prévu. Sans être nommé explicitement, c'est le Seigneur qui guide les pas de Naamân, par l'intermédiaire de la petite fille et du prophète Elisée.

2.2.4 Naamân devant la maison d'Elisée (v. 9-13)

Le narrateur ne dit pas comment ont réagi le roi d'Israël et Naamân au message d'Elisée, mais raconte simplement l'accomplissement de son ordre (v.9). Au v. 5, il est dit que Naamân, en venant à Samarie, a pris dix talents d'argent, six mille sicles d'or et dix habits de fêtes. Mais au v. 9, le narrateur précise en disant que *Naamân vient avec ses chevaux et son char et se tint à l'entrée de la maison d'Elisée*. Est-ce une démonstration de Naamân pour montrer sa supériorité par rapport au prophète ?⁸⁷ Naamân est le chef de l'armée, il se déplace avec ses chevaux et son char.⁸⁸ Les autres, même le prophète d'Israël, devraient se mettre à son service. C'est ce que dit justement Naamân au v. 11 : Elisée devrait sortir

⁸⁴ Certains commentateurs l'identifient avec Géhazi. Ce qui est probable. Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 199.

⁸⁵ En 2 R 6,21, le roi d'Israël appelle le prophète Elisée *mon père*, ce qui traduit aussi l'autorité du prophète envers le roi.

⁸⁶ Cf. Edouard Dhorme, *La Bible*, p. 1151.

⁸⁷ Cf. Ulrike Bechmann, *Die Sklavin des Naaman*, p. 27-29.

⁸⁸ Les termes *chevaux* et *char* nous rappellent 2 R 2,12 où Elisée appelle Elie *char d'Israël et sa cavalerie*, et 2 R 13,14 où Joas, le roi d'Israël appelle Elisée *char d'Israël et sa cavalerie*. Selon Richelle, c'est une métaphore qui est appliquée à l'homme de Dieu pour signifier qu'il symbolise la véritable puissance du pays. Cf. Matthieu Richelle, *Le testament d'Elisée*, p. 26. Ces termes désignent alors indirectement une confrontation *militaire*, d'un côté, la puissance militaire d'Aram, de l'autre la puissance d'Israël symbolisée par la présence du prophète Elisée.

de chez lui et se tenir devant lui. Mais le prophète dont parle la petite fille ne se laisse pas impressionner par la démonstration de puissance de Naamân, il ne sort même pas de chez lui, et il envoie simplement un messager pour lui transmettre son ordre : *va et lève-toi sept fois dans le Jourdain* (v. 10).⁸⁹ Elisée se comporte ainsi avec autorité et maîtrise pleinement la situation.⁹⁰ L'incompréhension de Naamân est totale, il se met même en colère. Son orgueil ne lui permet pas de descendre de son char, de sa position de supériorité. Sa fierté nationale ne lui permet pas de croire que les eaux du Jourdain sont plus efficaces que les eaux des fleuves de chez lui, l'Abana et le Parpar (v. 12).

Pourtant, il est un point important à retenir dans le propos de Naamân, c'est qu'il sait que ce sera le Seigneur qui le guérira : *il (Elisée) invoquera au nom du Seigneur son Dieu* (v. 11). Cela nous permet de comprendre pourquoi après sa guérison il confesse tout de suite *qu'il n'y pas de Dieu sur toute la terre si ce n'est en Israël* (v. 15). Finalement, Naamân va expérimenter que ce n'est ni aux eaux du Jourdain, ni à celles de l'Abana ou du Parpar qu'il doit sa guérison, mais à son obéissance à la parole du prophète, et par là, à son obéissance au Seigneur.

Mais avant cela Naamân se sent méprisé et devient furieux, il est prêt à revenir en arrière : *il se retourna et s'en alla en colère* (v. 12). Ce sont ses serviteurs qui le retiennent d'agir de façon précipitée et irréfléchie. La proposition des serviteurs de Naamân rejoint celle de la petite fille. Parce qu'ils savent tous qu'un désir habite Naamân : la guérison de sa maladie. Cependant pour que son désir se réalise, il doit passer par des épreuves. Tout comme la petite fille affirme que le prophète qui est à Samarie pourra délivrer Naamân de sa lèpre (v. 3), les serviteurs lui posent une question en l'invitant à obéir à l'ordre du prophète (v. 13). Dans les deux cas, ce sont les serviteurs (et la servante) qui ont joué le rôle discret mais indispensable qui mène leur maître Naamân à sa guérison.

Cette scène devant la maison d'Elisée démontre combien sont nécessaire l'humilité et la raison, afin de parvenir à la guérison annoncée par la petite fille d'Israël. Par la suite, il lui faudra encore les encouragements de ses serviteurs. Naamân apprend ainsi à se laisser guider, à devenir humble.

⁸⁹ *Sept* est un chiffre sacré, cf. Lv 4,6.17 (les 7 fois d'aspersions de sang). Les 7 plongées dans le Jourdain que le prophète Elisée a demandées à Naamân montrent que ce récit fait partie des récits traditionnels du cycle d'Elisée. Cf. les 7 éternuements de l'enfant avant qu'il ouvre les yeux (2 R 4,35) ; les 7 ans de famine que le prophète a annoncés à la Shunamite (2 R 8,1). Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 506.

⁹⁰ Cf. Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, p. 299.

2.2.5 Naamân dans le Jourdain – guérison (v. 14)

L'argument des serviteurs est suffisamment raisonnable et convaincant, pour que Naamân ne réplique rien et descende directement dans le Jourdain. Il s'y plonge 7 fois. Cela montre qu'il obéit parfaitement à la demande du prophète Elisée. En plus le narrateur a pris soin de souligner que Naamân le fait *selon la parole de l'homme de Dieu* (v.14).

Naamân a ainsi appris à quitter son pays (lieu de sécurité), à descendre de son char (symbole de la puissance), à se plonger dans le Jourdain (à être sans protection)⁹¹, pour retrouver enfin la chair d'un petit garçon, autrement dit, sa santé désirée. En même temps, le terme *petit garçon* (נַעַר קָטָן) fait un parfait pendant à l'entrée en scène de la petite fille (נַעֲרָה קָטָנָה).

Si le récit était uniquement focalisé sur la guérison physique de Naamân, il pourrait s'arrêter au v. 14. Mais le narrateur a explicitement mentionné au début de cette partie (v.1-14) que Naamân en partant d'Aram *prit avec lui dix talents d'argent, six mille sicles d'or et dix habits de fête* (v. 5). Jusqu'ici on ne voit pas encore comment va être utilisé ce présent volumineux. Et quand Elisée demande que Naamân vienne vers lui, il précise que c'est pour que Naamân *sache qu'il y a un prophète en Israël* (v. 8). C'est déjà une annonce de ce qui va suivre après la guérison de Naamân.

L'histoire ne s'arrête donc pas à la guérison de Naamân, mais elle rebondit.

Avant de continuer notre lecture narrative, nous pensons nécessaire et important de préciser une question et nous essayons de donner une explication. A savoir, est-ce que Naamân est délivré (אָסַף) ou purifié (טָהַר) ? Et quelle est son implication théologique ?

Sa chair redevint comme la chair d'un petit garçon, et il fut pur (v.14). Est-ce une *délivrance* ou une *purification* ? Car au v. 3 la petite fille indique une délivrance de la lèpre de Naamân par le prophète : *il le délivrerait de sa lèpre* (וַיֹּאסֶף אֵתוֹ מִצִּרְעָתוֹ) Le même terme est utilisé dans la bouche du roi d'Aram (v.6) et du roi d'Israël (v. 7) et aussi de Naamân lui-même (v. 11). Pourtant le prophète Elisée ne parle pas de la délivrance mais de la purification : *lave-toi... et tu seras pur* (וַיִּטְהַר) (v.10) ; et c'est ce

⁹¹ Bechmann parle de la nudité en interprétant les 7 fois où Naamân se plonge dans le Jourdain. Elle voit ainsi que c'est un retour à l'origine de la création, Naamân est « recréé » ou en quelque sorte « ressuscité » comme un nouveau-né. Cf. Ulrike Bechmann, *Die Sklavin des Naaman*, p. 35.

qui est arrivé à Naamân quand il a fait preuve d'obéissance à la parole du prophète : *il fut pur* (וַיִּטְהַר) (v.14). Naamân cherche la *délivrance*, mais il a reçu la *purification*. Pourquoi alors un tel changement de termes ?

Le terme *délivrance* se trouve seulement dans les discours de la petite fille (v.3), du roi d'Aram (v.6), du roi d'Israël (v.7) et de Naamân lui-même (v.11). Ils ont envisagé une simple guérison physique. Par le passage du terme de *délivrance* à celui de *purification*, le narrateur montre que c'est le prophète Elisée qui est le maître et qui prend l'initiative. La *purification* dont parle le prophète Elisée (v.10), non comprise par Naamân (v.12) mais dont ses serviteurs ont saisi l'enjeu (v.13), est finalement confirmée par le narrateur (v. 14). Dieu, par l'intermédiaire de son prophète, donne à Naamân plus que ce qui est attendu. Par la *purification*, il le fait entrer dans le peuple des croyants. C'est une nouvelle vie que Naamân a reçue.⁹² Le narrateur a pris soin de noter que la chair de Naamân *redevint comme la chair d'un petit garçon* (v.14). C'est une image de la résurrection. Le narrateur oriente ainsi le lecteur à voir la transformation radicale réalisée en Naamân. Du coup, la profession de foi de Naamân en devient une suite logique.⁹³

2.2.6 Naamân dans la maison d'Elisée (v. 15-19a)

Notons d'abord la différence dans les titres D et D' de la structure du récit que nous avons proposée précédemment. En D (v. 9-13), Naamân vint vers Elisée, mais il s'arrêta à l'entrée de sa maison, et en D' (v. 15-19a), Naamân vint vers Elisée et *entra et se tint debout devant lui*. Après *sa purification*, le contact de Naamân avec le prophète devient direct.

Naamân n'est pas venu seul en Israël ni avec les mains vides. Il *prit avec lui dix talents d'argent, six mille sicles d'or et dix habits de fête* (v. 5). Il *vint avec ses chevaux et son char* (v. 9), et entouré de ses serviteurs (cf. v. 13). Le terme מַחֲנֵה du v. 15 désigne peut-être tout cela. Si au v. 9,

⁹² C'est pourquoi on n'hésite pas à faire de cette guérison de Naamân une image du baptême chrétien. Cf. Anne Pénicaud, « La purification de Naamân, II, Rois, 5, 1-27 », p. 34-35.

⁹³ Pénicaud fait un lien avec le NT: « Dans cette aventure le prophète Elisée joue pour Naamân le rôle d'un instrument optique : sa disparition physique lui permet en effet de manifester ce dont se soutient sa parole. Mais la figure d'Elisée en préfigure une autre. Il apparaît en effet à des lecteurs du Nouveau Testament que la manifestation la plus limpide de cette structure du sujet croyant qui réconcilie l'humain avec sa limite, désormais reçu comme articulation du charnel et du divin, se rencontre dans l'incarnation du Christ, vrai homme et vrai Dieu. » Cf. Anne Pénicaud, « La purification de Naamân, II, Rois, 5, 1-27 », p. 46-47.

ses chevaux et son char expriment une démonstration de puissance militaire, au v. 15 *lui et tout son camp* exprime au contraire une attitude prête à se rendre. En face du prophète Elisée, il n'est plus le chef de l'armée, ni le maître (de ses serviteurs), mais *il se tint debout devant lui (Elisée)* et se nomme le *serviteur (d'Elisée)*. C'est encore une fois un renversement de situation. Naamân se retrouve en quelque sorte dans la situation de la petite fille d'Israël, capturée par les araméens. Et d'orgueilleux il est devenu humble.

Déclaration de foi de Naamân

La déclaration de foi de Naamân que l'on peut aussi appeler *sa conversion* est une suite logique que le narrateur a bien préparée d'avance. Par la parole du roi d'Israël (v. 7) et la parole de Naamân (v. 11), le narrateur indique que Dieu seul sera l'auteur de la guérison de Naamân. Ce qui étonne les lecteurs, c'est peut-être la différence entre la déclaration du prophète Elisée et celle de Naamân :

Qu'il vienne vers moi, et il saura qu'il y a un prophète en Israël (v.8)

Voici je sais qu'il n'y a pas de Dieu sur toute la terre si ce n'est en Israël (v. 15)

Mais justement, nous pensons que la déclaration de Naamân au v. 15 est une explication ou explicitation de la déclaration du prophète Elisée au v. 8.⁹⁴ Le prophète est celui qui se tient au service du Seigneur, et est intermédiaire entre le Seigneur et les hommes. Le prophète donne accès à Dieu et Dieu se révèle par le prophète. Pour Naamân, savoir qu'il y a un prophète en Israël signifie savoir *qu'il n'y a pas de Dieu sur toute la terre si ce n'est en Israël*. La déclaration de Naamân rejoint donc parfaitement celle du prophète Elisée. Autrement dit, on ne peut pas dissocier l'existence d'un prophète d'avec celle de Dieu. Le Dieu d'Israël est la raison existentielle de son prophète.

Refus d'Elisée à l'offre de Naamân

⁹⁴ Voir aussi T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 65.

La réponse d'Elisée confirme notre interprétation : *Vive le Seigneur, je me tiens debout devant lui ! (v. 16)*. Face à la déclaration de Naamân, le prophète Elisée affirme sa foi et affiche son attitude de prophète : Il est le serviteur du Seigneur.

En signe de gratitude, Naamân propose un présent (בְּרִכָּה, littéralement *une bénédiction*) à Elisée. Mais le prophète ne veut pas l'accepter. Naamân continue à le persuader d'accepter, mais à chaque fois Elisée le refuse. Un tel comportement d'Elisée est déjà illustré en 2 R 2,1-18.⁹⁵ Pourquoi Elisée refuse-t-il le présent de Naamân ? Un prophète peut-il accepter un présent pour son service ? Y a-t-il d'autres exemples dans l'AT ? Avant d'aborder ces questions dans la partie suivante pour l'approfondissement du thème de la liberté des prophètes, nous pouvons déjà dire que selon le récit, la guérison est l'œuvre de Dieu. Pour Elisée, le présent de Naamân devra aller à Dieu et non à son serviteur le prophète. Si le prophète n'est pas sorti de sa maison et n'a rien fait, c'est justement pour ne pas donner l'illusion que c'est lui, le prophète, qui sauverait Naamân.

Demande de la terre

La demande de Naamân est étonnante. Il demande de la terre d'Israël pour pouvoir offrir chez lui le sacrifice au Seigneur. Et il rompt ainsi son lien avec les autres dieux : *ton serviteur n'offrira plus d'holocauste ni de sacrifice à d'autres dieux qu'au Seigneur (v. 17)*. Cela signifie qu'il reconnaît en quelque sorte l'existence des autres dieux, mais lui désormais, il ne les adore plus, mais adore uniquement le Seigneur d'Israël.

Si au v. 15 Naamân déclare qu'*il sait qu'il n'y a pas de Dieu sur toute la terre si ce n'est en Israël*, ce n'est pas encore une foi explicite ni une adhésion à cette foi. Car la connaissance engage la personne à vivre sa foi, c'est justement ce qui est dit au v. 17. Le narrateur nous dépeint ainsi la progression de la foi de Naamân. Pourtant Naamân est conscient que cette profession de foi a des conséquences pour lui : pour vivre sa foi au Dieu unique d'Israël, il doit *abandonner* les autres dieux qu'il adorait auparavant. Il ne doit plus offrir ni holocauste ni sacrifice aux autres dieux mais désormais seulement au Dieu d'Israël.

⁹⁵ Le parallélisme est frappant. C'est toujours par la même formule qu'Elisée refuse, soit de quitter son maître Elie, soit d'accepter le présent de Naamân.

Demande de pardon

La nouvelle foi de Naamân, avant qu'il la vive concrètement chez lui en Aram, rencontre un obstacle, Naamân en est conscient et il l'expose au prophète Elisée. Peut-il encore accompagner son maître pour aller se prosterner dans le temple de Rimmôn ? Lui-même sait qu'il va le faire par fidélité à son devoir d'état, du fait qu'il est le chef de l'armée, et par conséquent le serviteur du roi. La question n'est donc pas dans l'intention de demander la permission au prophète Elisée, mais de demander au Seigneur de *pardoner* (פָּדַן)⁹⁶ son geste. La réponse du prophète Elisée est simple. Sans autres indications supplémentaires : *va en paix*. Ce qui donne à Dhorne de l'interpréter comme une absolution et en même temps un adieu.⁹⁷

Mais ce n'est pas l'avis de Lasine qui a fait une étude⁹⁸ sur le *va en paix* d'Elisée et conclut en résumant trois significations possibles de cette formule : 1) « Elisha has little or no interest in eradicating forms of impure or illicit Yahweh worship. In short, he is not moved by the “Yahweh-alone movement.” Insofar as this is the case, Elisha’s reply to Naaman might indeed mean “go in peace,” or, at least, “farewell.” » 2) « Elisha could still have taken Naaman’s request as a *personal* insult; after all, the prophet had taken the trouble to show the Arameans that there was a prophetic man of power in Israel, namely, himself. If that is the case, Elisha’s parting words to Naaman could still carry the meaning “go to עֲזָאוּל” rather than “go to/in שְׁלוֹם,” whether or not he considered closet syncretism to be a sin » 3) « The ambiguity of Elisha’s brief reply may indicate that he is indifferent to the implications of Naaman’s request. In colloquial American English, Elisha’s *lĕk l’šālôm* would then mean something like “whatever!” or even “what do I care?” ». Lui-même penche pour la troisième signification.⁹⁹ Mais nous pensons que son interprétation est trop forcée et qu'aucune signification ne correspond à l'image d'Elisée que l'ensemble du récit de 2 R 5 nous laisse apercevoir.

⁹⁶ Dans la foi israélite, il n'y a que Dieu qui pardonne. Pour une étude plus en détail concernant ce terme ici, voir Norbert Clemens Baumgart, *Gott, Prophet und Israel*, p. 95-100.

⁹⁷ Cf. Edouard Dhorne, *La Bible*, p. 41. Pour la même formule mais dans des contextes un peu différents qu'ici, cf. aussi Ex 4,18 ; Jg 18,6 ; 1 S 1,17 ; 20,42.

⁹⁸ Cf. Stuart Lasine, «“Go in peace” or “Go to Hell”? Elisha, Naaman and the Meaning of Monotheism in 2 Kings 5», *SJOT* 25/1 (2011), p. 3-28.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 23-25.

Une question reste pourtant à se poser : peut-on offrir l'holocauste et le sacrifice dans un pays étranger, donc non seulement hors du temple de Jérusalem (du point de vue judéen), et en plus hors de la terre promise ? Autrement dit, peut-on vivre la même foi en Aram comme en terre d'Israël, surtout quand nous la mettons en lien avec ce qui est décrit en Dt 12,13-14¹⁰⁰ ? Voici ce qui est dit :

Garde-toi bien d'offrir tes holocaustes dans n'importe lequel des lieux que tu verras; c'est seulement au lieu choisi par le Seigneur chez l'une de tes tribus que tu offriras tes holocaustes; c'est là que tu feras tout ce que je t'ordonne.

Même si le lieu n'est pas précisé, la déclaration et la profession de foi de Naamân dépasse ce cadre. Car c'est en Aram que Naamân offrira ses holocaustes et ses sacrifices. Il est clair que la demande en Dt 12,13-14 est adressée aux Israélites (pour les royaumes du Nord et du Sud), les étrangers¹⁰¹ par conséquent ne sont pas concernés.

L'exemple de Naamân ici atteste que le Dieu d'Israël est le Dieu de tous, on peut le vénérer soit en Israël soit en Aram. Le *va en paix* du prophète Elisée souligne l'ouverture et le caractère universel de la foi d'Israël.¹⁰²

2.2.7 Géhazi en route vers de l'argent (v. 19b-24)

Il est vrai que le récit concernant Naamân et surtout sa guérison pourrait terminer avec le *va en paix* du prophète Elisée.¹⁰³ Mais un autre personnage, Géhazi, entre en scène, soudainement. Jusqu'ici sa présence auprès du prophète n'est pas mentionnée. Mais le v. 20 laisse supposer qu'il était témoin de la rencontre et du dialogue entre Naamân et Elisée. Il

¹⁰⁰ Cf. aussi Dt 12, 5-6.

¹⁰¹ Ou les israélites au pays étranger. Serait-il un signe indiquant les exilés peuvent quand même vénérer le Seigneur Dieu d'Israël dans un pays étranger?

¹⁰² Jésus déclarera plus tard à la Samaritaine : « *Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père... Mais l'heure vient, elle est là, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; tels sont, en effet, les vrais adorateurs que cherche le Père. Dieu est esprit et c'est pourquoi ceux qui l'adorent doivent adorer en esprit et en vérité.* » (Jn 4, 21-24)

¹⁰³ Par exemple, Gray pense que le récit de 2 R 5,20-27 peut être un développement tardif, en raison de la signification du nom de Géhazi (avare) et de montrer que comme Moïse, Elisée a aussi le pouvoir d'imposer comme de guérir la lèpre (parallélisme avec Nb 12,10s). Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 508.

est même possible qu'il ait été le messenger qu'Elisée a envoyé auprès du roi et ensuite auprès de Naamân (cf. v.8 et v.10).¹⁰⁴

Le monologue de Géhazi

Après le départ de Naamân, Géhazi n'est pas satisfait de l'attitude d'Elisée : *mon maître a ménagé Naamân, cet Araméen* (v.20).¹⁰⁵ Intéressé, il décide de poursuivre Naamân pour obtenir quelque chose. Ce qui nous surprend, c'est qu'il ne dit rien à Elisée, son maître, pour exposer son point de vue. Mais il *se dit en lui-même*. Si le narrateur nous décrit ainsi l'initiative de Géhazi, c'est surtout pour signifier que c'est Géhazi lui-même qui portera la responsabilité de ses actes. Ce qui est frappant dans ce monologue de Géhazi, c'est qu'il y a aussi un serment énergique comparable à celui prononcé précédemment par son maître : *Vive le Seigneur !* C'est ainsi que le narrateur met les deux personnages l'un face à l'autre :

v. 16 : **חַיִּיהוָה אֲשֶׁר-עַמְדָתִי לְפָנָיו אִם-אֶמְקֶה**

v. 20 : **חַיִּיהוָה כִּי-אִם-רָצִיתִי אֲחַרְיוּ וְלִקְחֹתִי מֵאִתּוֹ מֵאֲנִיָּה**

Tous les deux sont déterminés, mais l'un refuse une offre, l'autre la convoite. Celui qui refuse est le maître, celui qui convoite est le disciple/serviteur. Nous constatons ainsi dans leur attitude une radicale différence entre Elisée et Géhazi.

Un autre contraste à relever ici, ainsi ce que nous l'avons souligné précédemment, c'est que dans ce comportement de Géhazi, le disciple/serviteur, nous constatons une attitude typique d'un anti-disciple en opposition à Elisée, le disciple modèle :

1 R 19,21: **וַיִּלֶךְ אַחֲרַי אֵלֵיהֶוּ וַיִּשְׁתַּחֲוֶהוּ**

2 R 5,21: **וַיִּרְדֵּף גִּיחֹזִי אַחֲרַי נֶשְׁמָן**

¹⁰⁴ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 199.

¹⁰⁵ Dans un contexte conflictuel entre Israël et Aram (cf. 2 R 5,1), ce terme contient sûrement un certain mépris, surtout quand il sort de la bouche d'un serviteur du prophète Elisée. Et Nelson pense même que ce terme exprime quelque peu le chauvinisme de Géhazi. Cf. R. D. Nelson, *First and Second Kings*, p. 180.

En 1 R 19,21, il s'agit pour Elisée de marcher derrière (suivre) Elie le maître et de se mettre à son service. Mais en 2 R 5,21, il s'agit pour Géhazi de courir derrière, non pas Elisée le maître, mais Naamân, pour obtenir un profit personnel. Il se met ainsi à son propre service. Entre Elie et Elisée, il y a une relation de confiance qui les lie profondément, tandis qu'entre Elisée et Géhazi, c'est plutôt une relation qui oppose l'un à l'autre.

Le mensonge de Géhazi

Le narrateur nous place dans la situation d'un juge qui constate un problème moral : Géhazi, pour arriver à son but, recourt à un mensonge. Comme lecteur, nous savons qu'Elisée n'a pas envoyé Géhazi auprès de Naamân, pour cette mission qu'il s'est lui-même inventée. De *mon maître a ménagé... à mon maître m'a envoyé dire...*, Géhazi implique chaque fois Elisée, mais dans sa propre affaire.

Ce mensonge de Géhazi renvoie aussi aux faux prophètes dans les livres des Rois. En 1 R 22, en parlant à Achab, roi d'Israël, le prophète Miché présente un esprit de mensonge : *j'irai et je serai un esprit de mensonge* (רוח שקר) *dans la bouche de tous ses prophètes* (v. 22).¹⁰⁶ Les faux prophètes ne parlent pas au nom de Dieu, mais plutôt en leur propre nom et ceci souvent par un intérêt personnel. Dans le cas de Géhazi, il ne s'agit pas de prononcer une prophétie, mais vu qu'il a engagé son maître et les autres fils-de-prophètes dans son mensonge, Géhazi se comporte tout à fait comme un faux prophète. Ceci est encore répété lors de sa rencontre avec Elisée à son retour, là encore, il n'a pas dit la vérité.

Si le lecteur sait que Géhazi a menti, ce n'est pas le cas pour Naamân. Non seulement il fait confiance à ce qu'a dit Géhazi, en plus, il donne avec une grande générosité.¹⁰⁷

Géhazi dépose son gain

¹⁰⁶ Cf. aussi 1 Ch 18,22 ; Jr 23,30-33 ; 27,15 ; 29,21-23. Pour une étude sur la fausse prophétie en Jr 27-29, voir Thomas W. Overholt, « Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy », *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 35, No. 3 (Sep., 1967), pp. 241-249.

¹⁰⁷ Géhazi lui demande un talent d'argent, ce qui déjà énorme, mais Naamân lui en donne deux.

Un détail dans le v. 23 reste à souligner, c'est le chiffre 2 : deux talents d'argent (כֶּסֶף כֶּסֶף), deux habits de fêtes (וְשָׂרְיֵי הַלְּבוּשׁוֹת הַבְּנֵיִים), dans deux sacs (בְּשָׁנֵי הַרְשִׁיִּים), confiés aux deux jeunes serviteurs (שְׁנֵי נַעֲרָיו). Cela correspond en plus à un même détail dans le discours inventé de Géhazi, c'est-à-dire que tout cela est pour les deux jeunes serviteurs qui font partie des fils-de-prophètes d'Elisée.

Pourquoi toujours deux ? Nous pouvons bien sûr légitimement penser que Géhazi a demandé pour lui-même, bien qu'il ait dit que tout cela est pour les *deux* jeunes fils-de-prophètes de la montagne d'Ephraïme. Mais il s'agit là d'un discours inventé par Géhazi, même si Naamân a réellement donné généreusement à ces *deux* jeunes serviteurs « fictifs ». ¹⁰⁸ Le narrateur souligne en fait que Géhazi a réussi à tromper Naamân et que son mensonge n'a pas rencontré d'obstacle. C'est aussi une inclusion à ce qui est prévu par Géhazi lui-même : *je cours certainement derrière lui et je recevrai de lui quelque chose* (5,20). Mais ce chiffre *deux* peut nous renvoyer aussi à la *double part* de l'esprit qu'Elisée a reçue d'Elie. Est-ce que le narrateur voulait ainsi nous mettre en face des deux prophètes-disciples contrastés ?

La destination du gain obtenu par Géhazi retient aussi notre attention : Ophel (עֶפְלָה). Le terme hébraïque du TM qui est utilisé ici se trouve seulement dans les livres des Rois. Dans 1 S 5-6, il est utilisé 5 fois, ¹⁰⁹ mais chaque fois sous la forme ketib pour signifier *tumeur*. Dans les livres des Chroniques, nous l'avons deux fois en 2 Ch 27,3 ; 33,14, et chaque fois pour désigner Ophel, un quartier de Jérusalem situé au sud du temple et du palais royal. ¹¹⁰ Selon le contexte proche, עֶפְלָה en 2 R 5,24 ne peut pas être le quartier de Jérusalem, mais plutôt un lieu résidentiel dans un quartier de Samarie, où il y a une maison. Mais le TM n'a pas précisé à qui appartient cette maison. Elisée a sa propre maison à un autre endroit (cf. 2 R 5,9). Il est donc difficile d'imaginer qu'il a encore une autre maison dans la même ville de Samarie. Nous pouvons deviner qu'il s'agisse de la maison de Géhazi. Mais la difficulté vient du texte de la

¹⁰⁸ Mais O'Brien, en citant Cohn, pense qu'il se peut que réellement deux fils-de-prophètes d'Elisée, de la montagne d'Ephraïm, sont allés avec Géhazi vers Naamân. Il s'agirait alors d'un complot de la part des fils-de-prophète contre le refus d'Elisée à l'offre de Naamân. Cf. D. P. O'Brien, « Is this the time to accept...? (2 Kings v 26B): simply moralizing (LXX) or an ominous foreboding of YAHWEH's rejection of Israel (MT)? », *VT* 46 (1996), p. 451; R. Cohn, « Form and perspective in 2 Kings V », *VT* 33 (1983), p. 181.

¹⁰⁹ 1 S 5,6.9.12 ; 6,4.5. Notons que la BHS ne retient pas la forme qeré en 1 S 5,6.12.

¹¹⁰ Cf. aussi Is 32,14, Ne 3,27.

LXX. A la différence d'autres endroits où la LXX lit Οφλα, ici elle lit σκοτεινός, un adjectif qui signifie sombre ou obscur. Proche de la LXX, mais avec une différence quand même, selon la Vulgate nous lisons « cumque venisset iam vesperi » : *quand ils arrivèrent vers le soir*. Selon les leçons de la LXX et de la Vulgate, l'image de Géhazi est donc davantage assombrie. Son action est décrite comme une sorte de vol, puisqu'il s'agit d'un lieu obscur ou bien de profiter de l'ombre du soir pour cacher les biens malhonnêtement obtenus. Par contre, le TM ne nous permet pas une telle interprétation. C'est comme si Géhazi avait agi sans sentir le besoin de cacher quoi que ce soit. Il est possible que ce soit l'intention de la part du rédacteur du TM de modifier ou de nuancer quelque peu l'image de Géhazi. Nous reviendrons encore sur la question du lieu où Géhazi a déposé son gain dans les études de l'histoire du texte de ce verset.

2.2.8 Géhazi à la maison d'Elisée (5,25-27a)

Le retour de Géhazi auprès de son maître fait le pendant du retour de Naamân auprès d'Elisée après sa guérison (cf. v.15). Et le dialogue entre Elisée et Géhazi nous fait penser à celui entre Elisée et Elie (2 R 2,1-18), mais dans une autre ambiance. Au lieu de la confiance totale d'Elisée envers Elie, Géhazi témoigne de la méfiance et répond par un mensonge. Il a osé prendre l'initiative et laisser son maître, mais il n'a pas osé avouer son acte : *ton serviteur n'est allé nulle part*. La première fois, il a menti à Naamân, cette fois-ci, il a menti à Elisée son maître. Si Naamân a cru au mensonge de Géhazi, ce n'est pas le cas d'Elisée qui rétablit la vérité.

La présence du maître

Mon cœur n'est-il pas allé (TM : לֹא־לְבַי הָיָה) ?¹¹¹ Cette question d'Elisée met Géhazi devant sa propre vérité. Si le maître lui pose la question (*où es-tu allé*), ce n'est pas par curiosité, mais pour l'inviter à reconnaître et à assumer ses actes.¹¹² Le mensonge ou la négation du

¹¹¹ Ou *mon cœur n'est-il pas allé avec toi* (LXX : οὐχὶ ἡ καρδία μου ἐπορεύθη μετὰ σοῦ) ?

¹¹² « Elisha's query, 'Where have you been, Gehazi?' (v. 25), attempts to elicit a self-confession from Gehazi, who denies that he has gone anywhere. » Cf. Paul J. Kissling, *Reliable Characters in the Primary History. Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, (JSOT. Sup 224), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 173.

serviteur pousse le maître à lui révéler la réalité. Selon l'expression de la LXX *avec toi* (μετα σου), le narrateur pointe le doigt directement sur le mensonge de Géhazi adressé à Naamân : *mon maître m'envoyé dire*. C'est comme si Géhazi avait engagé la présence (du cœur) de son maître.

Ce verset révèle aussi que le prophète est capable de voir les choses cachées aux yeux des hommes. C'est le Seigneur qui lui offre une telle vision, mais non pas d'une manière automatique. Car parfois, le Seigneur peut aussi cacher certaines choses à son prophète :

Laisse-la, car elle est dans l'amertume, et le Seigneur me l'a caché ; il ne m'a pas informé. (2 R 4,27)

Témoin de cette scène, Géhazi aurait-il imaginé que le Seigneur a aussi caché à son maître ce qu'il a fait ?

Est-ce le temps... ?

Dans notre traduction précédente du texte, nous avons souligné la différence importante textuelle entre le TM et la LXX. Le TM nous présente la parole d'Elisée sous forme de question : *Est-ce donc le temps de prendre (הַעֵת לְקַח) de l'argent, et de prendre des habits, des oliviers et des vignes, du petit bétail et du gros bétail, des serviteurs et des servantes, quand la lèpre de Naamân s'attachera à toi et à ta postérité pour toujours ?* Mais la LXX parle sous forme affirmative : *Et maintenant tu as reçu l'argent (καὶ νῦν ἔλαβες), et maintenant tu as reçu des habits, et avec ça tu recevras jardins, oliviers et vignes, petit et gros bétail, servants et servantes, mais la lèpre de Naamân s'attachera à toi et à ta postérité à jamais.*¹¹³ Pour la traduction du TM, nous avons suivi l'exemple de la *TOB* (2010), en prenant tout le propos d'Elisée comme une question, contrairement à d'autres traductions qui ont pris la dernière partie du propos d'Elisée (v. 27a) comme un propos affirmatif.¹¹⁴ Nous réservons une étude plus approfondie sur cette différence textuelle dans la section suivante.

Retenons surtout que le maître n'approuve pas ce que fait son disciple/serviteur. Il l'interroge et le met devant la vérité.

¹¹³ Notons que la Vulgate suit de près la version de la LXX.

¹¹⁴ Par exemple *BJ* et *Osty*, etc.

2.2.9 Conclusion : présentation de Géhazi lépreux (5,27b)

וַיֵּצֵא מִלְּפָנָיו, *et il sortit de devant lui*. Par cette simple description, le narrateur nous indique la rupture de la relation de Géhazi avec son maître Elisée. Si nous le lisons en parallèle avec 1 R 19,21 : וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אַחֲרַי אֵלֵיהֶוּ : *et il se leva, partit derrière Elie*, nous constatons qu'il s'agit bien de la fin d'une relation. Elisée a tout abandonné pour suivre Elie, au contraire Géhazi a tout fait pour obtenir un bien qui ne lui appartient pas, en en payant le prix par la rupture d'avec son maître.

מִצֹּרַע כְּשֵׁלֵג, (*Géhazi*) *lépreux, (blanc) comme la neige*. Ce verset est à lire en parallèle avec Nb 12,10 où il est question de Myriam : מִרְרָם מִצֹּרַעַת כְּשֵׁלֵג, *Myriam étant devenue lépreuse, (blanche) comme la neige*. Myriam a commis un péché contre Moïse, et elle a été punie en devenant lépreuse. Mais grâce à l'intercession de Moïse, après 7 jours de mise à l'écart, elle a été guérie et réadmise dans la communauté. En établissant ce parallèle avec le texte en Nb 12, est-ce que le narrateur nous invite à considérer Elisée comme le nouveau Moïse, et à avoir un regard de pitié envers Géhazi ? De toute évidence, Elisée est présenté en 2 R 5 comme un prophète qui a le pouvoir d'accomplir des miracles (en l'occurrence guérir la lèpre de Naamân). Quant à Géhazi, il a mérité la lèpre, tout comme Myriam. Sa relation avec Elisée est rompue.¹¹⁵

2.3 Conclusion

Au terme de notre lecture narrative, récapitulons les points importants que nous avons pu en dégager.

1) La structure chiasique que nous proposons en suivant Bechmann montre que c'est un récit parfaitement organisé. Le narrateur insiste sur la participation de tous les acteurs, à commencer par la petite fille d'Israël. La leçon est importante, car le récit nous enseigne que dans le plan de Dieu, tous sont considérés. Ce récit a l'avantage de souligner que la grande histoire est aussi jouée par les personnages « secondaires », parfois sans nom. La structure du récit montre aussi que par rapport au prophète Elisée, Naamân et Géhazi ont pris le chemin inverse. L'un s'est rapproché d'Elisée et l'autre s'en est distancié.

¹¹⁵ Mais il n'a pas été exclu définitivement de la communauté, puisque nous le retrouvons plus tard en face du Roi (cf. 2 R 8,4). La leçon est qu'en Dieu, il n'y a pas de condamnation définitive, mais l'invitation à revenir. Tel est aussi le sens de la « conversion ». En plus, 2 R 5 donne aussi une leçon de « conversion » à travers l'exemple de Naamân.

2) Le narrateur aime aussi jouer sur le contraste entre les personnages. Dès le début du récit, c'est la petite fille (נַעֲרָה קַטְנָה) qui indique le chemin de guérison à Naamân, le grand homme (אִישׁ גָּדוֹל). Quand Naamân, le maître, se fâche en refusant la consigne donnée par le prophète Elisée, ce sont ses serviteurs qui le convainquent. Le contraste entre Naamân et Géhazi aussi est évident : Naamân est guéri de sa lèpre et propose un cadeau avec générosité ; mais Géhazi obtient de Naamân de l'argent par machination et reçoit la lèpre de Naamân. Enfin le contraste entre Elisée, le maître, et Géhazi, son serviteur, est bien mis en relief :

Vive le Seigneur... Je n'accepterai pas (v. 16)

Vive le Seigneur ! Je cours certainement derrière lui et je recevrai de lui quelque chose (v. 20)

Le lecteur est ainsi invité à réfléchir sur le pourquoi de leurs attitudes opposées et à prendre position.

3) Pour arriver à sa guérison, Naamân doit apprendre à quitter son pays (le lieu de sécurité) ; à descendre de son char (symbole de la puissance) ; à descendre dans le Jourdain (acte de l'obéissance à la parole du prophète). Il a ainsi parcouru un chemin qui l'amène à reconnaître le Seigneur d'Israël et à confesser sa foi.

4) Le Seigneur est mentionné à plusieurs reprises dans le récit, pourtant il n'est jamais intervenu directement. C'est par les paroles des acteurs, que le lecteur est invité à reconnaître que c'est le Seigneur qui donne la victoire (v.1) ; qui guérit, (qui fait mourir et fait vivre, v. 7) ; et qui pardonne (v.18). On peut vénérer le Seigneur sur la terre d'Israël, mais aussi en pays étranger (vv.15 et 17).

5) Le thème de l'argent est aussi bien présent dans le récit. Naamân est venu en Israël avec *dix talents d'argent, six mille sicles d'or et dix habits de fête* (v. 5). Quand après sa guérison, Naamân les offrit à Elisée, ce dernier la refusa avec détermination. Mais ce n'est pas le cas de son disciple qui a réussi à obtenir *deux talents d'argent et deux habits de fête* (v. 22). Mais son acte est réprouvé par son maître (v. 26).

6) C'est un récit à double finale. Il y a d'abord la guérison de Naamân et sa reconnaissance de l'action du Seigneur.¹¹⁶ En guise de remerciement, l'Araméen désire offrir un présent à Elisée, l'homme de Dieu. Après le refus d'Elisée, il a obtenu un peu de terre d'Israël et le

¹¹⁶ Quand le Seigneur a donné par Naamân la victoire à Aram (2 R 5,1), Naamân ne savait même pas.

pardon du Seigneur pour son accompagnement du roi d'Aram dans le temple de Rimmôn. L'autre finale du récit est la lèpre de Géhazi. Contrairement à son maître, Géhazi est intéressé par le présent de Naamân. Sans en parler à Elisée, il a trouvé le moyen de l'obtenir. Mais à son retour auprès d'Elisée, ce dernier le confronte à sa tromperie. En lui posant une question, le maître invite son disciple à réfléchir. La lèpre de Naamân est réapparue, mais désormais sur Géhazi.¹¹⁷

3 Critique textuelle : étude notamment des différences textuelles entre le TM et la LXX

3.1 Etat de la question

En raison des nombreuses différences du TM avec la LXX en 2 R 5 que nous avons soulignées dans notre traduction et dans notre lecture narrative, nous croyons nécessaire de faire la critique textuelle pour mieux comprendre le pourquoi de ces différences, et leurs conséquences pour l'image d'Elisée et de Géhazi dans les deux formes textuelles.

Selon la thèse avancée spécialement par Schenker, pour 1 R 2-14, la version du TM corrige la Vorlage de la LXX, dans le cas où cette dernière présente une autre leçon, et ceci pour une raison théologique. Et ce phénomène pourrait embrasser l'ensemble des livres des Rois.¹¹⁸ Les études d'Hugo¹¹⁹ et de Richelle,¹²⁰ pour les passages qu'ils ont étudiés,

¹¹⁷ Le parallélisme avec Lc 15, 11-32 (récit de l'enfant prodigue) est frappant. Tout comme en 2 R 5, le narrateur ne décrit pas la réaction de Géhazi, en Lc 15,11-32, Jésus ne raconte pas non plus la réaction du fils-ainé. Les lecteurs ou les auditeurs ont ainsi à trouver eux-mêmes la réponse.

¹¹⁸ Cf. Adrian Schenker, *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, (CahRB 48), Paris, J. Gabalda et C^{ie}, 2000, p. 157-159. Voir aussi la conclusion de son article « L'iconoclasme de Jéhu. Comparaison du TM et de la LXX ancienne en 2 R 10,18-28 », dans Adrian Schenker, Philippe Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes*, Le monde de la Bible 54, Genève, 2005, p. 184 : « Les indices d'activité littéraire pointent davantage vers le TM que vers la LXX ancienne. Le modèle hébreu de celle-ci semble ainsi représenter une forme plus originaire du récit, ici et pour l'ensemble des Livres des Rois. » Voir aussi sa dernière publication sur cette question : Adrian Schenker, *Une Bible archétype ? Les parallèles de Samuel-Rois et des Chroniques*, Paris, Cerf, 2013.

¹¹⁹ Cf. Philippe Hugo, *Les deux visages d'Elie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, (OBO 217), Fribourg/Göttingen, Academic Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

¹²⁰ Cf. Mathieu Richelle, *Le testament d'Elisée, texte massorétique et Septante en 2 Rois 13.10-14.16*, (CahRB 76), Pendé, J. Gabalda et C^{ie}, 2010.

vont dans le même sens. Pourtant les avis contraires existent en ce qui concerne notre verset. Selon Burney¹²¹ et Stade,¹²² suivi d'O'Brien¹²³, ce sera plus souvent la LXX qui corrige le TM. Il nous faut donc faire une analyse plus approfondie avant de donner notre avis.

Schenker précise dans ses études de l'histoire du texte que, s'il y a des divergences entre le TM et la LXX, il est important de voir si ces divergences entre les deux formes du TM et de la LXX produisent une cohérence littéraire spécifique de part et d'autre, c'est-à-dire une narration en TM avec ses caractéristiques propres et sa nature littéraire définie qui se distingue de la narration de la LXX, pourvue elle aussi de ses traits propres et de son identité narrative cohérente et spécifique.¹²⁴

3.2 Etude des différences textuelles en 2 R 5

Pour notre étude, nous ne retiendrons que les variantes majeures. Nous renvoyons à notre traduction de 2 R 5 où nous avons souligné toutes les différences textuelles.

3.2.1 *Elisée (la LXX) ou l'homme de Dieu (TM)?*

En 2 R 5,8.20, la LXX nomme *Elisée* tout court (Ελισαιε), mais le TM le nomme avec épithète : *Elisée l'homme de Dieu* (אֵלִישֶׁעַ אִישׁ־הָאֱלֹהִים). D'une manière semblable, aux vv. 14.15, quand la LXX lit *Elisée* (Ελισαιε), le TM lit simplement son épithète *homme de Dieu* (אִישׁ־הָאֱלֹהִים).

En fait, ce cas de différence concernant le prophète Elisée en 2 R 5 n'est pas isolé. Nous constatons le même phénomène dans tout le cycle

¹²¹ Cf. Charles Fox Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, Oxford, Clarendon, 1903, p. 283-284.

¹²² Selon Stade, le TM de 2 R 5, 26b est sûrement corrompu et ce qui a donné la raison à la LXX de le corriger. Cf. Bernard Stade and F. Schwally, *The Book of Kings, Critical Edition of the Hebrew Text*, (SBOT), Leipzig, Baltimore and London, 1904, p. 203.

¹²³ Pour O'Brien, il faudrait rejeter la tendance présentée dans la LXX, et de préserver le TM qui est plus court et plus difficile (*lectio difficilior*), et donc plus ancien. Cf. D. P. O'Brien, « Is this the time to accept...? (2 Kings v 26B) : simply moralizing (LXX) or an ominous foreboding of YAHWEH's rejection of Israel (MT)? », *VT* 46 (1996), p. 452-453.

¹²⁴ Cf. Adrian Schenker, *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, p. 148-149. Et selon Hugo, les différences textuelles (pour les cas qu'il a étudiés en 1 R 17-19 ; 20,1-34 ; 21 ; 2 R 4,18-17) témoignent régulièrement de stratégies narratives et d'orientations théologiques différentes. Cf. Philippe Hugo, *Les deux visages d'Elie*, surtout p. 324.

d'Elisée. En une majorité de cas, la LXX et le TM s'accordent pour appeler Elisée *homme de Dieu*.¹²⁵ Quand les deux se différencient, la LXX lit simplement *Elisée* tandis que le TM ne lit qu'*homme de Dieu*.¹²⁶

En résumé, la LXX appelle habituellement le prophète par son nom, et le TM par un titre de prophète *homme de Dieu*. Pourquoi une telle différence ? Nous pouvons penser que le rédacteur du TM a fait des efforts pour harmoniser les titres du prophète Elisée, et en l'appelant simplement *homme de Dieu*, cela est probablement en vue de donner plus de crédit à ses paroles et à ses actions.

3.2.2 *Naamân a-t-il salué Géhazi ?*

En 2 R 5,21, quand Naamân voit Géhazi courir vers lui, il descend de son char, mais sans salutation selon la LXX, tandis que le TM offre l'expression וַיֹּאמֶר הֲשָׁלוֹם *et il dit : est-ce que tout va bien ?* Nous pensons que cette différence peut s'expliquer selon deux possibilités. Soit l'absence de salutation de la part de Naamân (selon LXX) est une omission, car le v. 22 commence par une réponse de Géhazi à Naamân. Nous pouvons imaginer que Naamân a d'abord salué Géhazi et ce dernier lui répond par la même expression comme dans le TM. Soit l'absence de salutation est voulue par le narrateur selon la Vorlage de la LXX. Avant que Naamân ouvre la bouche, Géhazi commence à lui présenter sa demande. Ce serait une manière de décrire l'empressement de Géhazi pour arriver à ses fins. Tandis que le rédacteur du TM, en donnant une salutation de la part de Naamân, présente l'image d'un Géhazi un petit peu plus neutre.

3.2.3 *Où Géhazi a-t-il déposé son butin ?*

Selon la LXX, c'est un lieu inconnu : καὶ ἦλθον εἰς τὸ σκοτεινόν (*ils arrivèrent à un endroit obscur*). Mais selon le TM, c'est un lieu plutôt connu : וַיָּבֹא אֶל-הָעֵבֶל (*il arriva à Ophel*). Notons aussi la différence du sujet du verbe : troisième personne au pluriel selon la LXX, et troisième personne au singulier selon le TM. Mais la présence des serviteurs est suggérée par la suite de la phrase selon les deux versions (*il prit de leurs mains*).

¹²⁵ Par exemple 2 R 4,21.22.25a.40.42 ; 6,6 ; 7,17 ; 8,7.8.11.19.

¹²⁶ A part les cas en 2 R 5, cf. 2 R 4,25b.27 ; 6,9.15 ; 7,2.18.19.

Il est intéressant de noter que la Vulgate présente encore une autre leçon, car sans la description du lieu, elle décrit le temps : *cumque venisset iam vesperi (quand il arriva vers le soir)*. Selon la Vulgate, il est compréhensible qu'après une longue marche, quand Géhazi arrive à la maison, il est déjà le soir. Une telle description ne comporte pas de jugement sur l'action de Géhazi. Par contre, la LXX, en disant un *endroit obscur*, l'obscurité du lieu peut signifier que Géhazi a *caché* son butin. Le narrateur vise ainsi à discréditer davantage l'action de Géhazi. Mais selon le TM, il semble que le rédacteur voulait préciser le nom du lieu où Géhazi a déposé son butin : Ophel, apparemment un lieu connu des premiers lecteurs. La malhonnêteté du comportement de Géhazi est quelque peu atténuée, car il n'a pas voulu cacher son butin.

3.2.4 Dialogue d'Elisée avec Géhazi (2 R 5,26-27)

Selon la LXX, Elisée « constate » la « faute » de Géhazi, et dévoile l'intention de ce dernier : Et maintenant tu as reçu l'argent, et maintenant tu as reçu les habits, et avec ça tu acquerras jardins, oliviers et vignes, petit et gros bétail, servants et servantes ; et la lèpre de Naamân s'attachera à toi et à ta prospérité pour toujours (2 R 5,26-27). Mais selon le TM, ce sera : Est-ce donc le temps de prendre de l'argent, et de prendre des habits, des oliviers et des vignes, du petit bétail et du gros bétail, des serviteurs et des servantes, quand la lèpre de Naamân s'attachera à toi et à ta prospérité pour toujours ? (vv. 26-27). Ou une autre traduction possible du TM : Est-ce donc le temps de prendre de l'argent, et de prendre des habits, des oliviers et des vignes, du petit bétail et du gros bétail, des serviteurs et des servantes ? Mais la lèpre de Naamân s'attachera à toi et à ta prospérité pour toujours.¹²⁷ Selon la première traduction¹²⁸, le prophète Elisée laisse simplement une question à Géhazi ; et selon la deuxième, après la question, Elisée a prononcé la punition.

Examinons d'abord la différence textuelle de la LXX avec le TM. Selon la LXX, Elisée pose d'abord une première question à Géhazi (*d'où viens-tu ?*). Comme ce dernier n'a pas dit la vérité, Elisée lui pose une deuxième question qui est une sorte de correction de la réponse de Géhazi. Ensuite Elisée fait un constat et prononce une punition. Ce qui est surtout différent dans le TM, c'est qu'après la deuxième question, Elisée pose une troisième question qui n'est pas focalisée sur ce que fait Géhazi,

¹²⁷ BJ ; Voir aussi Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 200.

¹²⁸ En ce point nous avons suivi la traduction de la TOB (2010).

mais sur l'opportunité de le faire (*est-ce le temps... ?*). La perspective n'est donc plus la même. La narration selon la LXX vise une leçon morale (*tu ne dois pas faire ceci ou cela...*), mais celle du TM vise un examen de conscience personnelle (*As-tu bien réfléchi, as-tu pensé aux conséquences, est-ce que c'est le moment opportun de le faire ?*).¹²⁹ Nous pouvons constater une sorte de désaveu de la part du prophète Elisée en annonçant à Géhazi ce qui va lui arriver.¹³⁰ Finalement la dernière partie du discours d'Elisée (*la lèpre de Naamân s'attachera à toi et à ta postérité pour toujours*), soit intégrée dans la question soit comme une confirmation après la question, ne change pas le sens essentiel du propos.

Reste à noter que la version de la Vulgate suit la LXX pour le v. 26 là où elle diffère du TM : nunc igitur accepisti argentum et accepisti vestes (*maintenant donc tu as reçu l'argent, et tu as reçu les vêtements*). Dans l'ensemble de 2 R 5, la Vulgate suit tantôt le TM et diffère de la LXX,¹³¹ tantôt suit la LXX et diffère du TM (comme c'est le cas au v.26). Il nous est donc difficile de savoir à partir de quel texte, à savoir la Vorlage de la LXX ou le proto-massorétique, elle traduit. Cela montre la complexité dans la recherche de l'histoire du texte et invite à la plus grande prudence et humilité dans des hypothèses formulées.

Pour conclure, nous pouvons énumérer trois éléments importants dans les questions d'Elisée selon le TM (vv. 26-27) : 1) désapprobation du mensonge de Géhazi (*mon cœur n'est-il pas allé... ?*) ; 2) inviter Géhazi à réfléchir (*est-ce le temps... ?*) ; 3) annoncer les conséquences des actes malhonnêtes de Géhazi (*la lèpre de Naamân s'attachera à toi*). S'il y a la question (selon le TM) au lieu d'une affirmation (selon la LXX et la Vulgate), nous pensons que le prophète Elisée, et à travers lui le narrateur, laisse une ouverture quant à l'avenir de Géhazi.¹³² Ou pour formuler autrement, le dernier rédacteur a harmonisé ainsi l'image de Géhazi en tenant compte de l'épisode de 2 R 8,4s où Géhazi s'entretient avec le roi.

¹²⁹ Cf. aussi Ag 1,4 : Est-ce le moment (הֲעַתָּה) pour vous d'habiter vos maisons lambrissées, alors que cette Maison-ci est en ruine ?

¹³⁰ Barthélemy pense que la version du TM est beaucoup plus subtile dans son assimilation entre le présent récent et le rêve, puis dans le contraste brutal entre ce rêve et le châtement déjà à l'œuvre. Cf. Dominique Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. p. 386.

¹³¹ Par exemple 2 R 5,5 : אֵלֶיךָ אִישׁ־הָאֲלֹהִים : (TM), Heliseus vir Dei (Vulgate.), Ελισαιε (LXX) ; 5,18 : אֵלֶיךָ אִישׁ־הָאֲלֹהִים : (TM), ad virum Dei (Vulgate), πρὸς Ελισαιε (LXX).

¹³² Cf. 2 R 8,4s.

3.2.5 Conclusion

1). Il est difficile d'imaginer que toutes ces différences textuelles proviennent d'erreurs de traduction. Les versions proviennent probablement de milieux différents qui ont des idées différentes, surtout en ce qui concerne l'image de Géhazi. 2). Il n'est pas difficile de constater que selon le TM, l'image de Géhazi ainsi que celle du prophète Elisée sont améliorées. 3). D'une certaine façon, le récit selon la LXX est moins élaboré par rapport au TM, c'est-à-dire il présente moins de finesse dans sa composition littéraire. Ce qui témoigne probablement de l'ancienneté de la Vorlage de la LXX.

Compte tenu de ces différences, nous pouvons confirmer l'hypothèse de Schenker selon laquelle le TM, du moins pour notre récit en 2 R 5, est une version corrigée de la Vorlage de la LXX, contrairement à l'hypothèse d'O'Brien.¹³³ Cela étant dit, nous reconnaissons les limites d'une telle hypothèse. Car dans les études sur l'histoire du texte, les contre-arguments sont possibles, et renverseraient la prise de position sur l'ancienneté de tel ou tel texte biblique.¹³⁴

4 Étude approfondie et élargie de 2 R 5

4.1 Questions préliminaires

Après la lecture narrative et la critique textuelle, nous nous interrogeons sur quelques thèmes importants que nous laissons entrevoir 2 R 5.

Ainsi que nous l'avons souligné dans notre lecture narrative, le contraste entre les personnages est bien mis en relief par le narrateur.

¹³³ Dans un sens inverse, O'Brien dans ses études sur 2 R 5,16b, s'efforce de démontrer que le TM est le plus ancien, car il contient la leçon la plus difficile avec la forme interrogative (est-ce le temps ?) ; par contre selon la LXX, *tu as reçu, tu peux acheter* présente une leçon plus logique. Cf. D. P. O'Brien, « Is this the time to accept...? » p. 452. Mais l'argument d'O'Brien n'est pas suffisamment convaincant, car sous forme d'interrogation, Elisée énumère plutôt l'intention de Géhazi ou les potentialités de son action. Pour d'autres exemples qui impliquent les différences textuelles dans le cycle d'Elisée, nous pouvons citer aussi le récit de la résurrection en 2 R 4,18-37. Pour une étude détaillée sur ce texte, cf. Philippe Hugo, *Les deux visages d'Elie*, surtout p. 162-169.

¹³⁴ Cf. Adrian Schenker, « The Septuagint in the Text History of 1-2 Kings », dans Adré Lemaire and Baruch Halpern (éd.), *The Book of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception*, VT. Sup 129, Leiden/Boston, Brill, 2010, p. 3-17 ; Matthieu Richelle, *Le Testament d'Elisée*, p. 125.

Nous pouvons même regrouper les acteurs en deux catégories : les grands, selon les critères humains, d'un côté et les petits de l'autre. D'une manière étonnante, dans notre récit, il y a une sorte d'opposition entre les grands et les petits. Les grands se trompent, mais les petits, par leurs intuitions justes, font avancer les choses.

Ensuite, nous nous interrogeons aussi sur la profession de foi de Naamân. Elle occupe une place importante dans le récit. Mais cette profession de foi est-elle monothéiste au sens strict ou affirme-t-elle que le Seigneur d'Israël est le plus haut parmi les dieux ? Pourquoi Naamân transporte-t-il de la terre d'Israël à Damas et demande-t-il pardon au prophète Elisée pour son acte d'accompagner son maître dans le temple de Rimmôn ?

Avec détermination et à plusieurs reprises, le prophète Elisée refuse le présent de gratitude de Naamân. Mais est-ce qu'un prophète peut recevoir un présent ou être rémunéré pour son service ? Quelle attitude doit-il avoir par rapport à l'argent ? Selon notre récit, qui a guéri Naamân ? Le prophète Elisée ou le Seigneur ? Si le prophète Elisée refuse le présent de Naamân, est-ce pour dire la gratuité du don de Dieu ?

Et enfin, pour mieux comprendre les attitudes opposées d'Elisée et de Géhazi, nous allons approfondir ce qu'est la relation entre le maître et le disciple selon notre récit et plus largement dans le cycle d'Elisée, où les deux personnages étaient apparus ensemble. En tant que *homme de Dieu*, le prophète Elisée entretient une relation particulière avec Dieu. Mais ce n'est pas le cas de son serviteur Géhazi. Cela nous invite également à approfondir le rôle de Dieu dans une telle relation de maître et de disciple.

4.2 Dieu et les petits

4.2.1 Les grands et les petits selon 2 R 5

Le récit de 2 R 5 nous dépeint un contraste entre les grands et les petits. L'utilisation des termes hébreux par le narrateur est significative en ce sens. Par exemple Naamân est décrit comme : אִישׁ גָּדוֹל (grand homme), et la fille d'Israël est décrite comme קְטַנָּה נְעִרָה (petite fille). Mais après sa guérison, Naamân retrouve la chair de נְעַר קָטָן (petit garçon).

A côté de Naamân, il y a encore les autres grands personnages du récit : le roi d'Aram et celui d'Israël. Ils sont décrits comme ceux qui ont le pouvoir, ceux qui décident. Mais finalement, leur pouvoir et leur

capacité de décision n'apportent pas de solution à la maladie de Naamân. En plus, ils semblent ne pas comprendre ce qui se passe. Ils se trompent.¹³⁵ Par contre, les petits, à commencer par la petite fille d'Israël (v.3), suivie par les serviteurs de Naamân (v.13), savent et croient que le prophète qui est à Samarie, peut guérir Naamân. Ils offrent ainsi un service humble mais indispensable pour conduire Naamân à sa guérison et à sa reconnaissance envers le Dieu d'Israël.¹³⁶

En tenant compte de ce que nous avons souligné ci-dessus, nous devons reconnaître qu'à l'action de Dieu est associée une participation active de la part des petits. Cela veut dire qu'il existe une affinité particulière entre Dieu et les petits.

4.2.2 *La préférence de Dieu pour les petits*

Dans son étude sur *la connivence entre le Très-Haut et les petits*, Coulange montre, en analysant le Ps 113, Is 57,15, Pr 23,10-11 et Pr 14,31, qu'il y a un lien particulier entre Dieu et les petits.¹³⁷ C'est parce que Dieu est très grand, souverain, Créateur, qu'il abaisse son regard, et qu'il relève les petits.¹³⁸ Le mérite de son étude est de montrer que Dieu a un regard différent de celui des hommes, et que les petits sont considérés aux yeux de Dieu et que Dieu les relève et les fait siéger au rang des princes (Ps 113,8). Dans les cas que l'auteur a cités, les petits se trouvent en quelque sorte dans une situation passive, et ils sont en attente de la grâce divine. Mais le récit de 2 R 5 ajoute quelque chose à cette connivence entre Dieu et les petits. Car les petits ne sont pas uniquement l'objet de pitié, mais ont aussi un rôle actif à jouer dans le dessein de salut de Dieu.

De plus, en 2 R 5, nous trouvons un parallèle au récit de la veuve de Sarepta (1 R 17,7-15). La veuve et son fils attendent la mort à cause du manque de nourriture, pourtant c'est elle qui va nourrir le prophète Elie :

¹³⁵ Le roi d'Aram pense que c'est à au roi d'Israël de demander la guérison de Naamân (2 R 5,6). Le roi d'Israël pense que le roi d'Aram lui cherche la querelle (2 R 5,7).

¹³⁶ « The girl begins the process of healing and the servants help to complete it ». Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 60. « Le paradoxe de l'action de Dieu envahit tout l'Ancien Testament : ce qui est grand naît de ce qui semble petit et insignifiant selon les critères du monde, alors que ce qui est grand, aux yeux du monde, se brise et disparaît. » Cf. Joseph Ratzinger-Benoît XVI, *L'enfance de Jésus*, Flammarion, 2012, p. 147.

¹³⁷ Cf. Pierre Coulange, *Dieu, ami des pauvres, Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, (OBO 223), Fribourg et Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Academic Press, 2007.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 235.

La parole du Seigneur lui (Elie) fut adressée : « Lève-toi, va à Sarepta qui appartient à Sidon, tu y habiteras ; j'ai ordonné là-bas à une femme, une veuve, de te ravitailler. (1 R 17,8-9)

Sans hésitation, le prophète Elie répond positivement à la parole de Dieu et va chez la veuve de Sarepta (1 R 17,10). A son tour, la veuve obéit à la parole du prophète, la nourriture ne leur manque pas pendant des jours (1 R 17,15). Bien que la veuve de Sarepta se trouve dans une situation désespérée, sa participation active au projet de Dieu (1 R 17,8-9) conduit à la vie, la sienne, celle de son fils et celle du prophète.

En 2 R 5, les rôles actifs joués par la petite fille et les serviteurs de Naamân s'inscrivent dans le même registre. D'une manière discrète, ils participent à la guérison de Naamân. Ils sont ainsi considérés, estimés¹³⁹ devant le Seigneur tout comme Naamân devant son maître (v.1). Une fois guéri, Naamân se retrouve lui aussi au rang des petits. Par contraste ou par ironie, les grands du récit, incarnés par les rois d'Aram et d'Israël, se heurtent à leur impuissance. La préférence de Dieu pour les petits ne fait pas de doute. Cela explique aussi en quelque sorte le rejet de Géhazi à la fin du récit. En renonçant à rester « petit » serviteur du prophète Elisée, Géhazi voulait devenir « grand » en achetant avec de l'argent malhonnêtement obtenu, *des oliviers et des vignes, du petit et du gros bétail, des serviteurs et des servantes* (2 R 5,26). Son choix, désapprouvé par son maître, provoque ainsi la rupture d'avec ce dernier.

4.3 Profession de foi de Naamân

La profession de foi de Naamân occupe la partie centrale de 2 R 5. Elle suit immédiatement la guérison de Naamân et précède l'histoire de Géhazi. Alors que Naamân est guéri de sa lèpre, Géhazi est frappé par cette même lèpre. Entre les deux scènes, intervient la profession de foi de Naamân (vv. 15-19a). L'importance de cette profession est non seulement signifiée par son emplacement dans le récit, mais réside surtout dans son contenu.

¹³⁹ Les petits peuvent donc lever leur visage devant Dieu. Tel est le sens de *הִנֵּה אֶתְּפִלֵּי* (*lever de visage*) en 2 R 5,1. Est considéré, estimé, celui qui peut lever son visage devant un supérieur. Cf. Edouard Dhorme, *La Bible*, p. 1150-1151.

4.3.1 La foi monothéiste ?

En déclarant qu'il n'y a pas de Dieu sur toute la terre si ce n'est en Israël (v. 15) et par la promesse de ne plus offrir d'holocauste ni de sacrifice à d'autres dieux qu'au Seigneur (v. 17), est-ce que Naamân, et à travers lui le narrateur, proclame la foi monothéiste d'Israël ? Si oui, dans quel sens ?

Avant d'y répondre il nous semble nécessaire de définir ce qu'est une foi monothéiste. Selon Monloubou et Du Buit, le monothéisme est « la croyance en un dieu considéré comme le seul dieu existant »¹⁴⁰. C'est la définition qui est généralement adoptée par l'exégèse biblique.¹⁴¹ Le monothéisme ainsi défini s'oppose alors au polythéisme qui est une croyance à l'existence de plusieurs dieux. Pourtant une telle définition ne facilite pas notre compréhension de la profession de foi de Naamân. Car en 2 R 5,18 quand Naamân demande à Elisée le pardon pour son acte d'accompagner son maître au temple de Rimmôn, il ne semble pas que Naamân conteste l'existence du dieu Rimmôn. Si le prophète Elisée accepte la demande de Naamân, cela montre aussi que le prophète admet l'existence du dieu Rimmôn. Comment alors peut-on dire *qu'il n'y a pas de Dieu sur toute la terre si ce n'est en Israël* (v. 15) et en même temps reconnaître l'existence des autres dieux ? En définissant le monothéisme et le polythéisme, Lemaire reconnaît que les choses ne sont pas simples, et qu'une certaine coexistence de conceptions monothéistes et polythéistes est possible.¹⁴² L'affirmation de Schenker est encore beaucoup plus claire : « Ainsi, le monothéisme et le polythéisme ont-ils coexisté dans l'histoire de la religion israélite dès l'époque monarchique et jusqu'après l'exil... ».¹⁴³

¹⁴⁰ Cf. L. Monloubou et F.M. Du Buit, *Dictionnaire Biblique Universel*, Paris, Desclée, 1984, p. 483.

¹⁴¹ Pour citer seulement quelques auteurs, par exemple: J.-M. Van Cangh, « Les origines d'Israël et de la foi monothéiste. Apports de l'archéologie et de la critique littéraire », *Revue Théologique de Louvain*, n° 22 (1991), p. 305-326 ; 457-487 ; André Lemaire, *Naissance du monothéisme. Point de vue de l'historien*, Paris, Bayard, 2003, spécialement p. 14. Pour plus de bibliographie, cf. Adrian Schenker, « Le monothéisme israélite : un dieu qui transcende le monde et les dieux », *Bib*, 1997, p. 436, note 1 ; Adrian Shenker, « L'institution des dieux et des religions. L'unicité de Dieu dans la Bible », dans Françoise Mies (éd.), *Bible et sciences des religions*, Namur, Lessius, 2005, p. 18, note 3.

¹⁴² Cf. André Lemaire, *Naissance du monothéisme. Point de vue de l'historien*, p. 14.

¹⁴³ Cf. Adrian Schenker, « Le monothéisme israélite : un dieu qui transcende le monde et les dieux », p. 448.

C'est devant cette situation complexe que Schenker propose une solution qui permet de mieux considérer la foi israélite selon les données bibliques. Il propose qu'il ne faille pas définir le monothéisme exclusivement en termes d'être et de non-être. Il dégage ainsi un *monothéisme de transcendance absolue* ou de *double transcendance* qui est fondé sur une différence de nature entre le Dieu d'Israël et les autres dieux.¹⁴⁴ Autrement dit, sans nier l'existence des autres dieux, on affirme la transcendance absolue de Dieu d'Israël par rapport aux autres Dieu. Dans ce qui suit, nous essayons de voir si une telle définition correspond mieux à la profession de foi de Naamân.

Concernant la présentation de Dieu en 2 R 5, nous pouvons la récapituler ainsi dans les affirmations suivantes: Le Seigneur Dieu d'Israël est celui qui *donne la victoire à Aram* (v. 1), qui *fait mourir et fait vivre* (v. 7), dont *le nom est invoqué pour la guérison* (v. 11), qui *est uniquement en Israël* (v. 15), devant qui *le prophète Elisée se tient debout* (v. 16), à qui *Naamân offrira l'holocauste et le sacrifice* (v. 17), et à qui *Naamân demande pardon* (v. 18).

Au v. 1, Naamân ne savait pas que c'était le Seigneur qui avait donné la victoire à Aram. Au v. 11, il reconnaît le Seigneur Dieu mais en tant que Seigneur du prophète Elisée. Au v. 15, il reconnaît lui-même le Dieu d'Israël, au v. 17, il s'engage à adorer uniquement le Seigneur Dieu d'Israël et c'est à ce Seigneur qu'il demande pardon pour un geste qui a l'air de trahir sa nouvelle foi (v. 18). Nous constatons qu'il y a une véritable progression de la foi de Naamân au fur et à mesure de l'avancement du récit.

Dans cette progression de la foi de Naamân, nous constatons que Naamân confesse sa foi monothéiste, non pas au sens d'existence qui nie l'existence d'autres dieux, mais au sens de transcendance absolue, selon les termes de Schenker.¹⁴⁵ Car en insistant qu'*il n'y a pas de Dieu sur toute la terre si ce n'est en Israël*, Naamân reconnaît que le Dieu d'Israël est l'auteur de sa guérison, et qu'il est incomparable par rapport aux autres dieux, et en ce sens-là, il est unique. Et pour cette raison, Naamân n'offre plus d'holocauste et ni de sacrifice aux autres dieux. Il fait son choix. Sa demande de la terre d'Israël et sa demande de pardon pour sa prostration dans le temple de Rimmôn devraient aussi être comprises dans

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 436-448 ; Adrian Schenker, « L'institution des dieux et des religions. L'unicité de Dieu dans la Bible », p. 17-40.

¹⁴⁵ Cf. Adrian Schenker, « L'institution des dieux et des religions. L'unicité de Dieu dans la Bible », p. 17-18.

ce contexte.¹⁴⁶ Naamân abandonne son ancien culte, car le Dieu d'Israël qui l'a guéri est unique, au-dessus de tout. Le récit démontre ainsi le rejet de syncrétisme, c'est-à-dire qu'on ne peut pas vénérer le Dieu d'Israël et en même temps les autres dieux, où que l'on se trouve.¹⁴⁷

Il faut souligner que, selon la narration de 2 R 5, il n'y a pas de critique du culte du temple de Rimmôn. Si Naamân vénère désormais uniquement le Seigneur, ce n'est pas le cas pour son maître le roi d'Aram. Avec l'accord du prophète Elisée, Naamân peut accompagner son maître pour le culte dans le temple de Rimmôn, parce qu'il se trouve en dehors d'Israël, en terre païenne. Pourtant le mélange de cultes est à éviter. En tant que païen converti, Naamân vénère le Seigneur Dieu d'Israël uniquement sur la terre d'Israël. D'où le sens de sa demande de la terre d'Israël (v. 17).¹⁴⁸

4.3.2 *Parallélisme avec le cas de Ruth (Rt 1,16)*

Le parallélisme de la conversion de Naamân avec celle de Ruth est frappant. Naamân déclare devant Elisée qu'il reconnaît et choisit le Seigneur Dieu d'Israël, pourtant il ne reste pas en Israël mais retourne chez lui. Il va vivre sa nouvelle foi à Aram. Mais dans le cas de Ruth la moabite, c'est l'inverse. En choisissant la foi de Noémi, sa belle-mère, Ruth quitte sa terre natale et va en Israël. Voici ce qu'elle déclare :

Où tu iras j'irai, et où tu passeras la nuit je la passerai ; ton peuple sera mon peuple et ton dieu mon dieu ; où tu mourras je mourrai, et là je serai enterré. Le Seigneur me fasse ainsi et plus encore si ce n'est pas la mort qui nous sépare. (Rt 1,16-17)

Ruth accueille sa nouvelle foi et suit Noémi partout où elle va, en l'occurrence, selon le livre de Ruth, à Bethléem. À la différence de sa

¹⁴⁶ C'est pourquoi nous ne voyons pas l'incohérence ou la contradiction entre la profession de foi de Naamân (v.15) et sa demande de la terre d'Israël (v.17), contrairement à ce que pense John Gray dans son commentaire du livre des Rois. Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 507.

¹⁴⁷ Pour plus de développement de la théologie des religions dans l'AT, cf. Adrian Schenker, « Institution de dieux et des religions, l'unicité du Dieu de la Bible », p. 17-40.

¹⁴⁸ En étudiant 1 S 5-6 et Dt 32,8-9 ; 4,19 Schenker conclut : « dans le sanctuaire de YHWH les autres dieux sont proscrits, et dans les sanctuaires des dieux des nations (comme le temple de Dagôn) YHWH ne doit pas être vénéré bien qu'il ait donné les dieux aux nations. » Cf. Adrian Schenker, « Institution de dieux et des religions, l'unicité du Dieu de la Bible », p. 31.

belle-sœur Orpa qui est retournée vers son dieu moabite (Rt 1,15), Ruth abandonne son dieu moabite et choisit le Dieu de Noémi, sa belle-mère.

Dans le cas de Ruth, le narrateur nous présente la suite du choix de la moabite. Son choix est béni et sur la terre d'Israël elle est devenue l'ancêtre du roi David (Rt 4,17). Mais dans le cas de Naamân, nous ne savons pas ce que devient Naamân, ni comment il va vivre sa nouvelle foi à Aram. Si le narrateur a pris soin de mentionner le souci de Naamân (2 R 5, 17-18), c'est justement pour montrer que la nouvelle foi de Naamân va rencontrer des difficultés au niveau des cultes. Le *va en paix* du prophète Elisée (v. 19) rassure ainsi Naamân et aussi les lecteurs.

4.3.3 Conclusion : Naamân, exemple d'un converti dans un pays étranger

Par sa profession de foi, Naamân reconnaît et accueille le Dieu d'Israël et est prêt à vivre sa nouvelle foi chez lui à Aram. Sa nouvelle foi se heurtant à la pratique du culte local à Aram, il a reçu la permission du prophète Elisée (2 R 5,19a), en vue d'éviter des conflits culturels. Cela démontre que la foi monothéiste de Naamân, mais aussi indirectement celle du prophète Elisée, tout en reconnaissant l'unicité et la transcendance absolue du Dieu d'Israël, n'est pas celle qui exclut l'existence des autres dieux, mais celle qui est capable d'assumer la paix avec les autres croyances.¹⁴⁹

4.4 Gratuité du don de Dieu et la liberté des prophètes

Qui a guéri Naamân ? En lisant attentivement le récit, nous constatons que le narrateur invite ses lecteurs à reconnaître l'action de Dieu, si discrète soit-elle. Par sa profession de foi, Naamân reconnaît que le Seigneur est le véritable auteur de sa guérison.¹⁵⁰

4.4.1 Le prophète peut-il être rémunéré pour son service ?

Si c'est Dieu qui a guéri Naamân, le prophète Elisée demeure son intermédiaire. Son refus du présent de Naamân est à comprendre en lien avec sa foi en Dieu : *vive le Seigneur, je me tiens debout devant lui* (v.16).

¹⁴⁹ D'une manière indirecte, selon l'enseignement de ce chapitre, c'est finalement Naamân qui est devenu et présenté comme le *vrai* disciple du prophète Elisée.

¹⁵⁰ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 199.

Elisée se considère comme le serviteur dévoué du Seigneur, et reste bien à sa place de serviteur. C'est-à-dire qu'il est toujours prêt à exécuter l'ordre du Seigneur, son maître.

Même si le prophète Elisée a refusé catégoriquement l'offre de Naamân, il est cependant légitime de poser la question, à savoir si un prophète peut être rémunéré pour son service. En se référant aux autres textes bibliques de l'AT, la réponse est plutôt positive.

Nous prenons d'abord les exemples en terre d'Israël. Quand il arrive à Saül d'aller consulter le prophète Samuel au sujet de son voyage :

Saül dit à son serviteur : « Eh bien, nous y allons. Mais qu'apportons-nous à cet-homme ? Il n'y a plus de pain dans nos sacs et il ne convient pas d'offrir à l'homme de Dieu des provisions de route. Qu'avons-nous ? » Le domestique reprit la parole pour répondre à Saül : « J'ai justement sur moi un quart de sicle d'argent. Je le donnerai à l'homme de Dieu, et il nous renseignera sur notre voyage. » (1 S 9,7-8)

Mais la suite du récit nous indique qu'à cette occasion Samuel a oint Saül comme roi d'Israël selon la parole du Seigneur. Il n'est donc plus question de l'offre de Saül à Samuel.

En 1 R 14, nous avons aussi l'exemple de Jéroboam. Quand il a demandé à sa femme d'aller consulter le prophète Ahiyya au sujet de la maladie de son fils, il dit :

« Tu prendras avec toi dix pains, des gâteaux et une cruche de miel, et tu iras le (le prophète Ahiyya) trouver ; il te fera savoir ce qui adviendra au garçon. » (1 R 14,3)

La suite du récit ne précise pas si le prophète Ahiyya a accepté le présent de la femme de Jéroboam, mais selon le contexte, c'est peu probable.

Par contre, en 2 R 4,42, nous voyons qu'Elisée a reçu *vingt pains d'orges et de blé nouveau dans un sac* de la part d'un homme venu de Baal-Shalisha. Mais le contexte est tout autre, car non seulement il n'est pas question d'un présent pour un service de divination ou de guérison. En plus, le don qu'a reçu Elisée, il l'a donné aux gens qui étaient avec lui (cf. 2 R 4,42-44). Le cas de 2 R 4,42 est semblable à l'exemple de la Shounamite (cf. 2 R 4,8-10) qui offre à Elisée des repas et même un logement, non à cause de son service, mais en raison de ce qu'il est : l'homme de Dieu.

De ces exemples, nous constatons que cela peut être une coutume, dans le pays d'Israël, d'apporter un présent à un prophète pour le service de divination ou de guérison,¹⁵¹ ou même tout simplement parce qu'il est prophète, l'homme de Dieu.

Offrir un présent à un prophète pour obtenir un renseignement ou une guérison n'est pas seulement une coutume en Israël, c'est aussi la coutume du pays d'Aram. A part l'exemple de l'offre de Naamân en 2 R 5, nous avons aussi l'offre de Hazaël en 2 R 8,8-9 :

Le roi dit à Hazaël : « prends avec toi un présent et va trouver l'homme de Dieu : tu consulteras le Seigneur par son entremise, en disant : 'sortirai-je vivant de cette maladie ?' » Hazaël alla trouver Elisée ; il avait pris avec lui un présent, tout ce qu'il y a de meilleur à Damas, la charge de quarante chameaux. »

Le parallélisme avec 2 R 5,5 est frappant. Dans les deux cas, c'est le roi d'Aram qui envoie son serviteur, avec l'ordre d'emporter un présent. Même si, dans le cas de Naamân, l'ordre du roi de prendre un présent n'est pas explicite, il n'est pas difficile de le deviner au vu de la quantité et de l'importance du cadeau. Dans les deux cas, le prophète Elisée n'est pas intéressé par l'offre,¹⁵² si séduisante soit-elle. Selon la remarque d'O'Brien, ce refus d'Elisée (en 2 R 5) reste énigmatique.¹⁵³ En plus, si nous plaçons cet épisode dans un contexte plus large, nous constatons que des mentions de famine ou de grande pauvreté encadrent ce récit. En 2 R 4,38s, il est question de famine : *Elisée retourne à Guilgal. Or, il y avait la famine dans le pays* ; et le récit termine avec un miracle de multiplication du pain, miracle bienfaisant mais aussi nécessaire vu les conséquences de la famine. Et 2 R 6 commence avec un autre miracle : le prophète Elisée fait surnager une hache tombée dans l'eau. Le récit précise : *elle était empruntée* (2 R 6,5). La situation économique du prophète Elisée et de ses fils-de-prophètes est donc bien modeste.

¹⁵¹ Cf. R. Cohn, « Form and perspective in 2 Kings v », *VT* 33 (1983), p. 179. D. P. O'Brien, « Is this the time to accept...? (2 Kings v 26B) : simply moralizing (LXX) or an ominous foreboding of YAHWEH's rejection of Israel (MT)? », *VT* 46 (1996), p. 448.

¹⁵² Dans le cas d'Hazaël, malgré le silence du narrateur, il n'est pas difficile de comprendre que le prophète Elisée n'est pas du tout intéressé aux présents de Hazaël. Notre observation est contraire à ce que pense O'Brien, selon qui « Elisha himself receives a large gift of "the finest wares of Damascus" from the foreign diplomat Hazael, in return for a consultation with Yahweh as to the king of Aram's chances of recovery from his sick bed (2 Kgs viii 7ff.) » Cf. D. P. O'Brien, « "Is this the time to accept...?" (2 Kings V 26B): Simply moralizing (LXX) or an ominous foreboding of Yahweh's rejection of Israel (MT)? », *VT* 46 (1996), p. 448.

¹⁵³ Cf. D. P. O'Brien, « "Is this the time to accept...?" », p. 448.

En tenant compte de ce qui est décrit ci-dessus, nous sommes invités à nous interroger sur la raison du refus que le prophète Elisée oppose à l'offre de Naamân. Puisqu'il n'y a rien qui lui interdise de recevoir un présent, surtout à une période de grand besoin matériel, pourquoi alors n'a-t-il pas profité de l'occasion ?

4.4.2 *Elisée, l'homme de Dieu libre*

Vive le Seigneur, je me tiens debout devant sa face ! Je n'accepterai pas ! (2 R 5,16). Ce qui nous étonne, c'est aussi la réaction presque excessive du prophète Elisée. Pourquoi une telle réaction, sous forme de serment ? Avant d'essayer de donner une réponse, regardons d'abord cette forme du serment que le prophète Elisée a utilisée !

יהוה יהוה est une formule très souvent utilisée dans les livres de Samuel et les livres des Rois.¹⁵⁴ Nous avons aussi quelques cas dans les autres livres bibliques.¹⁵⁵ Prêter serment par le nom du Seigneur est déjà inscrit dans le livre de Deutéronome:

C'est le Seigneur ton Dieu que tu craindras, c'est lui que tu serviras, c'est par son nom que tu prêteras serment. (Dt 6,13)

Mais si on prête serment par la vie du Seigneur, il faut que ce soit dans la vérité, parce que l'on engage un jugement de Dieu.¹⁵⁶ Et c'est ainsi que le prophète Jérémie invite ceux qui utilisent cette formule :

Si tu prêtes serment: «Par la vie du Seigneur (יהוה יהוה) !», dans la vérité, dans le droit et la justice, alors les nations se béniront en son nom; c'est de lui qu'elles se loueront. (Jr 4,2)

Cette considération sur le serment *par la vie du Seigneur* (que nous traduisons par *vive le Seigneur*) nous aide à saisir l'importance et le poids de la déclaration du prophète Elisée.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Cf. 1 S 14,39.45 ; 19,6 ; 20,3.21 ; 25,26.34 ; 26,10.16 ; 28,10 ; 29,6 ; 2 S 4,9 ; 12,5 ; 14,11 ; 15,21 ; 1 R 1,29 ; 2,24 ; 17,1.12 ; 18,10.15 ; 22,14 ; 2 R 2,2.4.6 ; 3,14 ; 4,30 ; 5,16.20.

¹⁵⁵ Cf. Jg 8,19 ; 2 Ch 18,13 ; Jr 4,2 ; 5,2 ; 12,16 ; 23.7.8 ; 44,26. Notons aussi qu'en Ezéchiel, c'est le Seigneur qui prête le serment par la même formule par la bouche de son prophète et cela devient : *par ma vie* (cf. Ez 33,11 ; 34,8 ; 35,11).

¹⁵⁶ Cf. Roland de Vaux, *Les Institutions dans l'Ancien Testament*, Tome I, p. 242.

¹⁵⁷ Cf. aussi 2 R 2,2.4.6.

Si le prophète Elisée prête serment, c'est pour dire qu'il est au service du Seigneur : *Je me tiens debout devant sa face* (אֲשֶׁר־עֲמַדְתִּי לְפָנָיו). Cette formule revoie ainsi à la déclaration d'Elie, le maître d'Elisée :

**Elie, le Tishbite, de la population de Galaad, dit à Akhab:
«Par la vie du Seigneur le Dieu d'Israël au service duquel je
suis (אֲשֶׁר־עֲמַדְתִּי לְפָנָיו) : il n'y aura ces années-ci ni rosée ni pluie
sinon à ma parole.» (1 R 17,1)**

Tout comme le prophète Elie, Elisée lui aussi se déclare celui *qui se tient debout devant la face du Seigneur*, c'est-à-dire au service du Seigneur. Rappelons aussi qu'un tel service, selon le Deutéronome, est également confié à la tribu de Lévi :

**Alors, le Seigneur a mis à part la tribu de Lévi pour porter
l'arche de l'alliance du Seigneur, se tenir devant le Seigneur
(לְעַמֵּד לְפָנָי יְהוָה), officier pour lui et bénir en son nom, comme
elle le fait encore aujourd'hui. (Dt 10,8)**

Par ces descriptions, nous comprenons que, tout comme la tribu de Lévi, les prophètes eux aussi font partie de ceux qui sont choisis pour être au service du Seigneur. Si l'on est choisi pour être au service du Seigneur, peut-on réclamer un « salaire » ou accepter un présent en contrepartie d'un service rendu ?

Selon les exemples cités ci-dessus (cf. 1 S 9,7-8 ; 1 R 14,3), il arrive que la réponse soit positive. La Bible ne critique pas une telle pratique. Le refus du prophète Elisée reste alors étonnant et nous invite à chercher une réponse ailleurs. Nous avons justement l'exemple d'Abraham, qui a refusé l'offre du roi de Sodome, tout en lui précisant sa raison :

**Abram lui (au roi de Sodome) répondit: «Je lève la main vers
le Seigneur, Dieu Très-Haut qui crée ciel et terre: pas un fil,
pas même une courroie de sandale! Je jure de ne rien
prendre de ce qui est à toi. Tu ne pourras pas dire: C'est moi
qui ai enrichi Abram. (Gn 14,23)**

Tu ne pourras pas dire : c'est moi qui t'ai enrichi, c'est peut-être cette même raison qui a motivé le refus catégorique du prophète Elisée. Un

prophète doit rester libre,¹⁵⁸ surtout dans un contexte politique international assez conflictuel.¹⁵⁹

Mais nous pensons qu'il y a encore un autre motif au désintéressement du prophète. En effet, nous devons lire ce verset en lien avec 1 R 19,19-21. Quand Elisée a répondu à l'appel d'Elie à le suivre, il a *tout* laissé et s'est mis au service d'Elie. C'était son choix. Il y reste fidèle. Sa façon de répondre et de suivre Elie son maître nous fait entrevoir son détachement vis-à-vis des biens matériels en même temps que son attachement à l'esprit de son maître. Le début de la vocation d'Elisée nous permet ainsi de mieux comprendre son attitude quand il a refusé l'offre de Naamân.

4.4.3 Conclusion : Elisée, le serviteur fidèle et témoin de la gratuité du don de Dieu

Par le refus énergique du prophète Elisée d'accepter le présent de Naamân, le narrateur voulait décrire Elisée comme un serviteur fidèle à sa mission de prophète. Il demeure l'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Son refus des biens matériels montre son désintéressement exemplaire et son désir de rester libre comme prophète. En tant qu'intermédiaire, l'action du prophète est une traduction de celle de Dieu. Ce refus du prophète amène les lecteurs à reconnaître que c'est Dieu qui a guéri Naamân et à constater en même temps la gratuité du don de Dieu. Nous croyons que c'est cela le message du narrateur, et aussi probablement le message que le prophète Elisée voulait laisser à Naamân et à son serviteur Géhazi, témoin de l'événement. C'est en sens-là, que l'action de Géhazi renverse la situation et mérite un avertissement et une punition sévères de la part de son maître. C'est ce que nous allons étudier dans la section suivante.

4.5 Elisée et Géhazi, la rupture d'une relation de maître et disciple

Si le prophète Elisée s'est montré libre et désintéressé, ce n'est pas le cas de son disciple Géhazi. Au lieu de suivre son maître qui a montré l'exemple, Géhazi cherche à satisfaire son propre désir : *il se dit... Vive le*

¹⁵⁸ En ce qui concerne la liberté des prophètes, voir G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome 2, p. 63-71. Sur la disponibilité du prophète, voir aussi Maurice Gilbert, *Il a parlé par les prophètes, thèmes et figures bibliques*, Bruxelles, Lessius, 1998, p. 159-168.

¹⁵⁹ Notre récit commence par la description d'un tel conflit entre Aram et Israël. Cf. 2 R 5,2.

Seigneur ! Je cours certainement après lui et je recevrai de lui quelque chose (cf. 2 R 5,20). Le narrateur insiste sur le fait que Géhazi a agi de son propre chef (*il se dit*), et indique ainsi que Géhazi a dû assumer personnellement sa responsabilité. Quand le prophète Elisée lui a posé les questions (vv. 26-27), c'est aussi pour l'amener à reconnaître ses actes et à en assumer les conséquences.

Pour mieux considérer la relation entre Géhazi et le prophète Elisée son maître, il est bon de relever les autres passages bibliques qui les concernent.

4.5.1 *Géhazi dans l'histoire de la Shounamite et celle de Naamân*

À la différence du prophète Elisée, nous ne savons pas d'où il vient ni comment il est devenu le disciple/serviteur d'Elisée. Nous ne savons pas non plus son lien avec les groupes des fils-de-prophètes.

Dans les livres des Rois, et précisément dans le cycle d'Elisée, nous trouvons Géhazi dans trois récits, à savoir : l'histoire de la Shounamite (2 R 4,8-37) ; le récit de la guérison de Naamân (2 R 5) et l'épilogue à l'histoire de la Shounamite (2 R 8,1-6).¹⁶⁰ En quelque sorte, ces trois récits forment deux histoires, l'une de la Shounamite, l'autre de Naamân. Dans l'histoire de la Shounamite, en 2 R 4, Géhazi est présenté comme נַעֲרָא (jeune ou serviteur) d'Elisée. Il sert d'intermédiaire dans le dialogue entre Elisée et la Shounamite (2 R 4,12-16). Pourtant il ne se contente pas de transmettre les paroles de l'un et de l'autre, mais prend l'initiative de présenter à Elisée son maître ce qui manque à la Shounamite (2 R 4,14). Cela prouve que Géhazi est un serviteur attentif. Malgré cela, la suite du récit montre plutôt l'inefficacité de l'intervention de Géhazi. Bien que muni du bâton du prophète Elisée, il n'a rien pu faire pour ramener à la vie de l'enfant de la Shounamite (2 R 4,29-31). Pourtant, de la naissance de l'enfant à sa résurrection, Géhazi avait été le témoin privilégié des événements. Il avait vu de près le miracle, ou la puissance du prophète Elisée son maître. C'est la raison pour laquelle il peut raconter avec assurance cette « grande chose » au roi (cf. 2 R 8,4-5). L'entretien que Géhazi a eu avec le roi montre aussi la place privilégiée réservée à ce serviteur de l'homme de Dieu (cf. 2 R 8,4). Cet épisode en 2 R 8 pourrait être la fin de l'histoire d'Elisée et on pourrait supposer le prophète déjà

¹⁶⁰ Ce récit montre ainsi l'existence des traditions orales sur le prophète Elisée avant qu'elles soient mises par écrit.

mort.¹⁶¹ Cela signifierait qu'il y a une tradition orale concernant Elisée à travers ses « disciples ». L'épisode de 2 R 8,1-6 nous montre aussi que Géhazi a joué un rôle important dans la transmission des récits d'Elisée. Si les récits ont bel et bien été faits au roi, on pourrait aussi supposer qu'ils ont été mis par écrit par les scribes de la cour royale.¹⁶²

A part le début et la fin de l'histoire de la Shouamite, nous avons encore l'histoire de Naamân (2 R 5). Le prophète Elisée a guéri Naamân de sa lèpre. En signe de reconnaissance, Naamân propose un présent important à Elisée. Mais le prophète refuse avec détermination. Géhazi le serviteur d'Elisée, témoin de l'événement, ne partage pas l'attitude d'Elisée. Il prend l'initiative, et moyennant un mensonge il réussit à obtenir son butin.

Dans les deux histoires, Géhazi a pris des initiatives, mais les suites divergent. Dans le cas de la Shouamite, Elisée a approuvé la proposition de Géhazi, ce qui a permis l'épilogue d'une belle histoire. Si bien que Géhazi était fier de la raconter au roi (cf. 2 R 8,4-6). Mais dans l'histoire de Naamân, l'initiative de Géhazi est non seulement désapprouvée par son maître, mais Géhazi est en plus puni pour sa faute. Cette punition s'opère en deux temps : Géhazi est couvert de la lèpre de Naamân, et il n'est plus le disciple/serviteur d'Elisée. La faute de Géhazi a donc attiré le malheur sur lui-même et causé la rupture de sa relation avec son maître. C'est sur ce dernier point que nous allons nous arrêter maintenant.

4.5.2 *Quelle est la faute de Géhazi selon 2 R 5 ?*

Nous avons souligné précédemment, dans l'établissement de la structure du récit, que c'est un récit à double finale. La guérison de la lèpre de Naamân et le « va en paix » du prophète Elisée constituent une belle histoire qui entre bien dans le cadre des miracles bienfaisants du cycle d'Elisée. Mais l'épisode de Géhazi en coupe brutalement le fil-rouge.

Géhazi, le serviteur de l'homme de Dieu, témoin de la guérison de Naamân, au lieu de se ranger auprès de son maître, organise un projet en

¹⁶¹ Cf. O. Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction*, Oxford, 1966, p. 294-295 ; André Lemaire, « Joas, roi d'Israël et la première rédaction du cycle d'Elisée », dans : *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETHL 94), Brekelmans, Christianus Henricus W. - Lust, Johan (éds), Leuven, University Press, 1990, p. 249 ; Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 208.

¹⁶² Cf. André Lemaire, « Joas, roi d'Israël et la première rédaction du cycle d'Elisée », p. 249.

vue de son propre profit. En cela, le parallélisme entre l'épisode de Géhazi et Nb 12, que les commentateurs soulignent,¹⁶³ comporte pourtant aussi une grande différence. En Nb 12, si Myriam est punie, c'est parce qu'elle et Aaron s'étaient révoltés contre Moïse. La faute de Myriam et d'Aaron était de contester l'autorité de Moïse. Géhazi, quant à lui, ne conteste pas directement l'autorité de son maître, mais il le trompe. Et il ne trompe pas seulement Elisée son maître, il trompe aussi Naamân, le nouveau converti. C'est ainsi que Buis peut dire : « S'il (Elisée) le punit c'est surtout pour avoir voulu le tromper : un prophète ne peut pas pardonner cela ».¹⁶⁴

Le but de la tromperie de Géhazi : l'argent de Naamân (*je recevrai de lui quelque chose*, cf. 2 R 5,20). A notre avis, c'est cette recherche égoïste et malhonnête de l'argent qui constitue le noyau de l'épisode de Géhazi. Nous sommes frappés aussi de constater que dès le v. 20 jusqu'à la fin du récit en 2 R 5, il n'est plus question du Seigneur. C'est comme si la recherche malhonnête de l'argent de Géhazi avait fait disparaître le Seigneur de la scène.¹⁶⁵ Dans les épisodes précédents, nous voyons que Naamân a reconnu l'action de Dieu dans sa guérison et a confessé sa foi (cf. 2 R 5,15). Elisée lui aussi, en refusant énergiquement l'offre de Naamân il a démontré que c'est le Seigneur qui avait guéri Naamân dont il demeure l'humble serviteur (cf. 2 R 5,16). Quant à Géhazi, son seul souci est de réussir sa machination, même quand il fait référence au Seigneur (cf. v. 20). Géhazi a réussi son calcul, il a pris de l'argent de Naamân et l'a mis chez lui.¹⁶⁶ En cela, il a fait fi de son maître Elisée. Car il n'a rien dit à son maître avant son action, ni voulu rien dire après.

Nous pouvons résumer finalement la faute de Géhazi comme une forme d'idolâtrie. Car au lieu de suivre l'exemple de son maître et celui de Naamân, c'est-à-dire de confesser l'action du Seigneur, il s'intéresse uniquement à l'argent. Il a fait son choix, il a choisi l'argent au lieu de préférer le Seigneur comme son maître.

¹⁶³ Voir par exemple John Gray, *I & II Kings*, p. 508.

¹⁶⁴ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 201.

¹⁶⁵ Il faut choisir soit le Seigneur soit l'argent, dira plus tard Jésus. Cf. Mt 6, 24 : « Nul ne peut servir deux maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent. » Cf. aussi Lc 16,13.

¹⁶⁶ Malgré la différence textuelle selon le TM et la LXX, nous pensons que le message en ce qui concerne la faute de Géhazi reste le même. Car les deux versions précisent que Géhazi a mis son butin *à la maison*, probablement sa propre maison.

4.5.3 Conséquence de la faute de Géhazi : la rupture de sa relation avec son maître Elisée

Dans notre lecture narrative de 2 R 5, nous avons souligné que la punition subie par Géhazi peut être lue à la lumière de l'épisode de Myriam en Nb 12,10. Car tous les deux, à cause de leur faute, sont devenus *lépreux, blancs comme la neige*. Mais pour Géhazi, la conséquence de sa faute est apparemment plus grave, car sa punition est pour toujours, pour lui et pour sa postérité. Par contre Myriam a été seulement séquestrée hors du camp pendant sept jours, et ensuite admise de nouveau dans la communauté (cf. Nb 12,14-15).

La punition de Géhazi est surtout marquée par la rupture de sa relation avec son maître Elisée : *il sortit de devant lui* (cf. 2 R 5,27). L'absence de Géhazi à côté de son maître dans la suite des récits confirme la fin de leur relation. Même s'il revient sur scène en 2 R 8,4-6, mais alors le récit relate plutôt un épisode survenu après la mort du prophète Elisée.¹⁶⁷

4.5.4 Conclusion : Géhazi à l'opposé d'Elisée

Nous ne savons pas si Géhazi a été témoin de l'épisode où Elisée a succédé à Elie, c'est-à-dire s'il faisait partie d'un groupe des fils-de-prophète qui était présent au moment où Elie est monté au ciel. Mais le contraste est frappant : la seule chose qui intéressait Elisée, le disciple Elie, c'était de recevoir l'Esprit de son maître. Il voulait être son héritier et continuer la mission prophétique de son maître. Il a obtenu ce qu'il demandait et est reconnu par les fils-de-prophète comme successeur d'Elie. Par contre, Géhazi, le serviteur d'Elisée, habité par la convoitise, trompe son maître. Il a aussi obtenu ce qu'il désirait, mais auprès de Naamân. L'action de Géhazi est désapprouvée par son maître. La conséquence de sa recherche malhonnête de l'argent est, d'une part, de recevoir aussi la lèpre de Naamân, et d'autre part, la rupture de sa relation avec Elisée son maître.

¹⁶⁷ Pourtant un tel indice signifie déjà que la punition de Géhazi n'est pas irrévocable. Il est vrai qu'il n'est plus le serviteur du prophète, mais il garde pour autant ses bons souvenirs et est fier d'en raconter aux autres.

5 Conclusion du chapitre

1) Selon le récit de 2 R 5, l'histoire est menée par les petits, représentés d'abord par la petite fille et ensuite par les serviteurs de Naamân. Même le prophète Elisée est décrit comme le serviteur, donc le petit par excellence. Par contre les grands, représentés par les rois d'Aram et d'Israël, ne comprennent pas ce qui se passe et sont incapables de donner une solution au problème. Naamân lui-même, étant *grand homme*, a aussi appris à descendre d'abord de son char, ensuite à se plonger dans le Jourdain, image d'une descente de sa position supérieure afin de se ranger parmi les petits. Cette leçon est importante, car elle démontre que les petits ne sont pas uniquement objet de pitié, mais collaborent activement au dessein de salut de Dieu.

A noter aussi que, dans ce récit, les petits personnages qui ont joué un rôle indispensable, à savoir la petite fille d'Israël et les serviteurs de Naamân, ne portent pas de nom. Les lecteurs, anonymes aussi, sont ainsi invités à s'identifier à ces personnages pour être collaborateurs de l'action de Dieu.

2) Dans ce récit, le seul et vrai maître reste le Seigneur auprès de qui le prophète Elisée se tient debout. Après sa guérison, Naamân a compris et se tourne vers le Seigneur (sa conversion) et proclame sa foi. Le cas de la guérison de Naamân, un Araméen, montre ainsi l'universalité du salut de Dieu. Pourtant la nouvelle foi de Naamân est à comprendre comme une ouverture et non une exclusion. Car Naamân va vivre sa nouvelle foi à Aram, un pays étranger, et non en Israël, comme c'est le cas pour Ruth, ainsi que nous l'avons souligné dans notre étude. Il n'y a pas de mélange de cultes pour Naamân, mais sa foi monothéiste peut cohabiter avec le culte local que pratiquent les autres, par exemple le roi d'Aram. Quant à lui, la terre qu'il a emportée d'Israël lui permettra d'adorer le Seigneur unique d'Israël. C'est donc sur la terre d'Israël que Naamân va offrir l'holocauste et le sacrifice au Seigneur.

Compte tenu de ce qui est dit ci-dessus, nous constatons que le monothéisme exprimé par le récit de 2 R 5 n'est pas un monothéisme d'exclusion qui nie l'existence des autres dieux. Naamân adhère à la foi d'Israël, pourtant le culte pratiqué à Aram n'est pas critiqué. Autrement dit, Naamân n'a pas reçu mission de la part du prophète Elisée d'abattre le dieu vénéré au temple de Rimmôn. Au contraire, avec sa nouvelle foi, Naamân est autorisé à accompagner son maître pour se prosterner au temple de Rimmôn.

3) Dans l'histoire de la guérison de Naamân, Elisée s'est comporté comme prophète et comme maître. Par son refus du présent de Naamân, il voulait surtout lui montrer que c'est le Seigneur qui l'avait guéri et inciter ainsi Naamân à se tourner vers le Seigneur. Bien que recevoir le présent de quelqu'un pour un service rendu soit une pratique coutumière, Elisée s'est comporté en prophète exemplaire, c'est-à-dire un homme de Dieu libre. Par ce geste il dénote en même temps la gratuité du don de Dieu.

4) En revanche, à l'opposé de son maître, Géhazi se distingue surtout par le mensonge et la recherche égoïste de l'argent. Il laisse ainsi l'image d'un mauvais disciple/serviteur. Le récit de 2 R 5 ne raconte pas si Géhazi a acheté les biens qu'a énumérés le prophète Elisée, mais nous pouvons le supposer, vu l'absence de regret de Géhazi. Il est sorti de devant son maître pour continuer sa vie d'une autre manière. Ce n'est pas l'injustice sociale que le récit démontre, mais la description de l'échec de la transmission prophétique à cause du mensonge et de l'argent. Cette corruption du disciple par l'argent est une sorte d'idolâtrie.¹⁶⁸ Du moment où Géhazi préfère l'Argent à Dieu, la continuité de sa relation avec son maître Elisée se voit privée de perspectives et d'espérance, d'où la rupture de cette relation d'Elisée le prophète-maître d'avec son disciple Géhazi.

5) Le dialogue entre Elisée et Géhazi révèle l'art pédagogique d'Elisée, surtout selon le TM. Par des questions opportunément posées, Elisée invite son serviteur à reconnaître ses fautes et à en assumer les conséquences. En disant « mon cœur n'est-il pas allé... ? », le prophète Elisée laisse apparaître sa tristesse et surtout son amour paternel. Si la version de la LXX nous présente un Elisée plutôt sévère et un Géhazi condamné sans recours, la version du TM laisse une ouverture. Car, en s'adressant à son serviteur sous forme de question, le prophète Elisée invite Géhazi à la réflexion et à une éventuelle conversion.

¹⁶⁸ « Korruption ist eine Krankheit der Gesellschaft, die die friedliche Zukunft gefährdet », Cf. Ulrike Bechmann, *Die Sklavin des Naaman*, p. 47. « L'avidité est vraiment la cause de tous les maux... », souligne ainsi Coulange dans ses études sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. Cf. Pierre Coulange, *Dieu, ami des pauvres*, p. 156.

Chapitre 4

Maître et disciple à partir des récits étudiés : contexte littéraire et étude de comparaison

1 Introduction

Après avoir étudié séparément les trois récits, à savoir 1 R 19,19-21, 2 R 2, 1-18 et 2 R 5, il est temps de les mettre ensemble et d'aborder notre thème de recherche, c'est-à-dire la relation de maître à disciple, à partir des exemples d'Elie, Elisée et Géhazi. Pour ce faire, nous allons procéder en deux temps.

Nous aborderons d'abord leur contexte littéraire. Car ces trois récits que nous avons choisis et étudiés ne se suivent pas l'un l'autre. Nous pensons important de jeter un regard sur le cadre dans lequel se trouvent ces trois récits, à savoir l'ensemble des récits d'Elie et d'Elisée, et plus largement les livres des Rois.

Ensuite, nous mettrons ensemble ces trois récits et ferons une comparaison des deux types de relation de maître à disciple. À partir de ces trois récits que nous avons étudiés, nous essayons de dégager surtout ce qui contribue à la réussite d'une relation de maître à disciple, et ce qui conduit à l'échec d'une telle relation. Nous essaierons aussi de faire ressortir les profils de bons disciples et de mauvais disciples. Il faudrait noter que les trois récits ne nous présentent pas le profil de mauvais prophète-maître. Cela rejoint en partie ce que dit Lefebvre,¹ car selon l'enseignement biblique, le maître par excellence est Dieu lui-même qui forme les apprentis humains.

¹ Cf. Philippe Lefebvre, « Le divin Maître. Dieu comme maître et ses humains disciples dans l'Ancien Testament », p. 215-236. Voir aussi Erwin Schawe, *Gott als Lehrer im Alten Testament, eine semantisch-theologische Studie*, Fribourg, F. Stettler-Diss-Print, 1979.

2 Contexte littéraire : des livres des Rois aux récits d'Elie et d'Elisée

2.1 Les livres des Rois dans l'AT

Selon la Bible hébraïque, divisée en trois parties, à savoir la Torah (Loi²), les Nebiim (Prophètes)³ et Ketubim (Ecrits), les livres des Rois sont rangés parmi les « Prophètes » et précisément parmi les « Prophètes antérieurs ». Selon cet ordre dans la Bible hébraïque, la *Torah* en constitue le sommet, car « les livres prophétiques se veulent en grande partie des commentaires de la *Torah*, et 'les Ecrits' des méditations sur la *Torah* ». ⁴

Quant à la Bible chrétienne, pour ce qui est de l'Ancien Testament, elle se structure en quatre parties : le Pentateuque, les Livres historiques, les Hagiographes et les Prophètes. Les livres des Rois sont rangés parmi les « Livres historiques ».

La division des livres des Rois en deux est artificielle. Car dans les manuscrits de la Bible hébraïque, ils constituent un seul ouvrage, et cette division en deux vient de la LXX qui a réparti les livres de Samuel et des Rois en quatre rouleaux intitulés les *Livres des Règnes*. 1 et 2 Rois correspondent aux livres 3 et 4 de la Bible grecque. ⁵

2.2 Les livres des Rois sont aussi des livres des prophètes

Les livres des Rois racontent l'histoire des rois de Juda et d'Israël depuis le roi Salomon qui succède à David, le fondateur de la dynastie, jusqu'à l'exil à Babylone, qui a suivi la fin du Royaume d'Israël (722 av. J.-C.), et qui marque la fin du Royaume de Juda (587 av. J.-C.). L'histoire racontée couvre une période d'environ 5 siècles (du 10^{ème} au 6^{ème} siècle av. J.-C.).

² Le terme Torah signifie étymologiquement *directive, enseignement*. Cf. Roland de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Tome I, p. 84.

³ Lesquels divisés encore en deux parties : *les Prophètes antérieurs* et *les Prophètes postérieurs*.

⁴ Cf. Jean-Louis Ska, *L'Ancien Testament expliqué à ceux qui n'y comprennent rien ou presque*, Paris, Bayard, 2012, p. 28.

⁵ Cf. Jean Delorme et Jacques Briand, « Les premiers livres historiques », dans Henri Cazelles (dir.), *Introduction à la Bible*, Tome II, Paris, 1973, p. 301.

Mais les livres des Rois ne nous racontent pas uniquement l'histoire des rois, mais aussi celle des prophètes.⁶ Car si on divise les deux livres en trois grandes parties⁷, à savoir 1 R 1-11 (histoire de Salomon), 1 R 12 - 2 R 17 (histoire des deux royaumes) et 2 R 18-25 (histoire de Juda jusqu'à l'exil), on constate qu'il y a respectivement 11 et 8 chapitres pour la première et la troisième partie. La partie centrale contient à elle seule 27 chapitres. Parmi ces 27 chapitres, il y en a 11 qui racontent l'histoire des prophètes Elie et Elisée.⁸ On appelle traditionnellement ces chapitres les cycles d'Elie et d'Elisée. A cela il faut ajouter les récits concernant le prophète Ahiyya de Silo (1 R 11 et 14), le prophète Jonas, fils d'Amittai (2 R 14), le prophète Isaïe (2 R 18-20)⁹ et la prophétesse Hulda (2 R 22). Cela a permis à Römer de dire que « dans l'état actuel des Rois, presque la moitié du texte concerne les prophètes ».¹⁰ Nous comprenons par-là l'importance qu'occupent ces récits concernant les prophètes et surtout Elie et Elisée dans l'ensemble des livres des Rois. Au dire de Knauf, ces livres ont « largement contribué à l'élaboration de la conception judéo-chrétienne du 'bon' roi et du 'vrai' prophète ».¹¹

2.3 L'histoire de la rédaction des livres des Rois

La rédaction des livres des Rois a connu une longue histoire. Selon Lemaire, « les deux livres des Rois paraissent le résultat d'une activité littéraire étalée sur plus de quatre siècles, c'est-à-dire à peu près sur le même laps de temps que les événements racontés. À chacune des étapes de leur histoire racontée, ces livres étaient révisés et mis à jour : non seulement on ajoutait ce qui concernait l'histoire la plus récente mais

⁶ Comme ce que nous avons déjà indiqué précédemment, les livres des Rois sont rangés d'ailleurs parmi « les Prophètes antérieurs » dans la Bible hébraïque.

⁷ Cf. Jean Delorme et Jacques Briand, « Les premiers livres historiques », p. 301-302 ; Ernst Axel Knauf, « 1-2 Rois », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christoph Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, p. 385 ; Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'École deutéronomiste à l'œuvre*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 105.

⁸ De 1 R 17 à 2 R 9. À l'exception de 1 R 20 qui mentionne un prophète inconnu et de 1 R 22 qui implique le prophète Michée, fils d'Yimla. 2 R 13 raconte la mort du prophète Elisée. Collins estime que « Elijah and Elisha are archetypes of all the biblical prophets as rival figures to the Kings, offering a different model of leadership with which the people can identify. » Cf. Terence Collins, *The Mantle of Elijah. The Redaction Criticism of the Prophetic Books (BiSe 20)*, Sheffield, JSOT Press, 1993, p. 125-139.

⁹ Ces trois chapitres sont une forme abrégée d'Is 36-39.

¹⁰ Thomas Römer, *La première histoire d'Israël*, p. 160-161.

¹¹ Cf. Ernst Axel Knauf, « 1-2 Rois », p. 384.

encore on révisait et, au besoin, corrigeait systématiquement la présentation de l'histoire plus ancienne relatée dans l'édition antérieure. »¹²

2.3.1 À propos de l'Histoire Deutéronomiste

Depuis que Martin Noth a émis l'hypothèse de l'Histoire Deutéronomiste en 1943,¹³ les débats autour de l'histoire de la rédaction des livres des Rois, et plus largement de l'ensemble du livre du Deutéronome aux livres des Rois, se font nécessairement en référence à cette théorie. Bien que cette hypothèse de Noth devienne et reste incontournable dans les recherches récentes,¹⁴ l'expression est tout de même énigmatique,¹⁵ car nous ne pouvons pas définir avec certitude l'origine et l'évolution de l'histoire deutéronomiste qui reste malgré tout une hypothèse.¹⁶

En ce qui concerne l'hypothèse sur l'Histoire Deutéronomiste, nous ne pouvons pas en faire une étude propre et approfondie qui dépasserait les limites de notre recherche. Sans exclure les autres auteurs ou les autres orientations, nous avons choisi de la présenter en suivant surtout Römer qui a publié des études remarquables sur cette thématique.¹⁷ Nous l'avons choisi aussi pour la simplicité et la clarté de ses propos.

¹² Cf. A. Lemaire, « Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois », *ZAW* 98 (1986), p. 233.

¹³ Cf. Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle, 1943 et Tübingen, 1957². Sa version anglaise: *The Deuteronomistic History*, *JSOT. Sup* 15 (1991²).

¹⁴ En 1996, Briend écrit : « Depuis cinquante ans, l'hypothèse de M. Noth a été examinée, discutée, nuancée, mais elle reste un point de départ obligé. » Cf. Jacques Briend, « Les sources de l'histoire deutéronomique : recherches sur Jos 1-12 », dans Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi (éd.), *Israël construit son histoire, l'histoire deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 343.

¹⁵ Cf. Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'École deutéronomiste à l'œuvre*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 8.

¹⁶ Cf. Christoph Levin, « Nach siebzig Jahren. Martin Noths Überlieferungsgeschichtliche Studien », *ZAW* 125/1 (2013), p. 72-92.

¹⁷ Pour ses contributions sur le thème de l' « Histoire Deutéronomiste », cf. surtout Thomas Römer et Albert de Pury, « L'historiographie deutéronomiste (HD), Histoire de la recherche et enjeux du débat », dans Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi (éd.), *Israël construit son histoire, l'histoire deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 9-120 ; Thomas Römer, « L'école deutéronomiste et la formation de la Bible hébraïque », dans Thomas Römer (éd.), *The Future of the Deuteronomistic History*, BETHL 118, Leuven, Peeters, 2000, p. 179-193 ; Thomas Römer, « L'Histoire Deutéronomiste, (Deutéronome – 2 Rois) », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christoph Nihan (éd.),

Selon l'hypothèse de Noth, *un rédacteur* deutéronomiste, aurait compilé, adapté, rédigé et finalement édité les livres de Deutéronome, de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, pendant l'Exil, vers le milieu du 6^{ème} siècle av. J.-C. Toujours selon Noth, ce rédacteur qui était un individu sans lien avec une institution, écrivit son histoire apparemment de son propre point de vue, pour expliquer la ruine de Juda et de Jérusalem.¹⁸ Mais cette hypothèse a été vite contestée et finalement nuancée déjà par Noth lui-même dans son commentaire inachevé du premier livre des Rois,¹⁹ et modifiée par tant d'autres exégètes qui discernent plutôt *un groupe d'auteurs* et font remonter la première rédaction de l'Histoire Deutéronomiste avant l'Exil à Babylone.²⁰

Mais les débats autour de l'hypothèse de Noth n'ont pas cessé : il y a ceux qui l'acceptent en la modifiant mais il y a aussi ceux qui la rejettent catégoriquement.²¹ Par exemple, Knauf pointe avec insistance les particularités théologiques de chaque livre de l'AT et renonce à reconnaître une Histoire Deutéronomiste qui relierait les livres bibliques du Deutéronome aux Rois. Il préconise même d'exclure de la scène exégétique cette hypothèse de Noth.²² Il est vrai que la multiplication des

Introduction à l'Ancien Testament, Genève, Labor et Fides, 2009²; Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, Londres, The Continuum International Publishing Group Ltd, 2006 (= Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, Genève, Labor et Fides, 2007). Nous signalons ici aussi la dernière publication en date sur ce thème éditée par Mignon R. Jacobs and Raymond F. Person, Jr. : *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013.

¹⁸ Cf. Martin Noth, *The Deuteronomistic History*, *JSOT. Sup* 15, 1991², p. 145; André Lemaire, « Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois », p. 221-222 ; Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, p. 51.

¹⁹ Cf. Martin Noth, *Könige*, I Teilband (Bibl. Kommentar IX/1), Neukirchen Vluyn, 1968, p. 133-134, 174-175; A. Lemaire, « Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois », p. 222.

²⁰ Cf. Par exemple J. A. Montgomery, *A critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, p. 44-45; John Gray, *I & II Kings*, ²1970, p. 6-9; H. Weippert, « Die 'deuteronomistischen' Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher », *Bib* 53 (1972), p. 301-339; Pierre Buis, *Le livre des Rois*, 1997, p. 22-24; Thomas Römer, *La première histoire d'Israël*, p.51-55.

²¹ Par exemple O. Eissfeldt, A. Weiser, G. Fohrer, S. Mittmann, E. Würthwein, A.G. Auld, K. Noll, C. Westermann, E. A. Knauf, etc. Cf. Thomas Römer et Albert de Pury, « L'historiographie deutéronomiste (HD), Histoire de la recherche et enjeux du débat », p. 44-45 ; Thomas Römer, « L'Histoire Deutéronomiste (Deutéronome – 2 Rois) », p. 323.

²² Voici ce qu'il affirme avec force et même exagération : « En tout cas, le Dtr de Noth est abandonné par tout le monde...L'exégèse ne doit pas harmoniser les différences, ni transformer ses difficultés en banalités pieuses. L'hypothèse d'un 'DtrG' anime en principe la deuxième intention mais guère la première. Il faut l'abandonner. » Cf. E. A. Knauf, « L'Historiographie Deutéronomiste (DtrG) existe-t-elle », dans Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel

sources et des couches rédactionnelles avec ses sigles²³ « risque de se faire selon des critères de plus en plus arbitraires, et aboutir à des répartitions de moins en moins vérifiables ». ²⁴ Nous sommes aussi conscients que cela reste une « hypothèse » et non pas une certitude historique. Mais nous pensons que l'hypothèse de Noth, surtout avec des modifications ultérieures, reste quand même valable, et nous aide surtout à lire et à interpréter les événements relatés dans les livres des Rois.

2.3.2 Les étapes de la rédaction de l'Histoire Deutéronomiste et spécialement des livres des Rois

Précision des termes *rédaction* et *édition*

Avant de continuer, nous pensons nécessaire de préciser d'abord la définition des termes *rédaction* et *édition* que nous avons utilisés. Par *rédaction*, on entend les ajouts postérieurs repérés par les exégètes dans les textes bibliques, ils s'opposent au terme « source » (ou document) qui désigne les textes originaux, entrés par la suite dans la composition des livres bibliques.²⁵ Autrement dit, avant n'importe quelle *rédaction*, il existait déjà des sources ou documents de base. Par *édition*, on entend la *publication* d'un écrit, qui cesse ainsi d'exister de façon privée (sous forme de lettres, de notes personnelles, etc.). L'écrit est publié en vue d'une divulgation pour plusieurs lecteurs à la fois.²⁶ Avant qu'un écrit soit édité (ou publié), il y a d'abord la composition des textes bibliques.

La rédaction de l'Histoire Deutéronomiste

Macchi (éd.), *Israël construit son histoire*, p.411 et 418. Cf. aussi Ernst Axel Kanuf, « 1-2 Rois », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christoph Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, p. 387.

²³ Tels par exemple Dtr, Dtr² (F. M Cross), DtrL (N. Lohfink), DtrH, DtrN (Rudolf Smend), DtrP (W. Dietrich), Dtr575, Dtr560, Dtr525 (J. Vermeylen).

²⁴ Cf. Thomas Römer et Albert de Pury, « L'historiographie deutéronomiste (HD), Histoire de la recherche et enjeux du débat », p. 56.

²⁵ Cf. J.-N. Aletti, M. Gilbert, J.-L. Ska, S. de Vulpillières, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique, Les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf, 2005, p. 62.

²⁶ Cf. Adrian Schenker, « Histoire du texte de l'Ancien Testament », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, p. 42-50.

À partir de l'hypothèse de Noth, les exégètes se divisent actuellement en plusieurs courants.²⁷ A part ceux qui la rejettent, il y a d'abord les deux « écoles », l'école de Frank M. Cross et celle de Göttingen, et enfin la position « néo-nothienne » (J. Van Seters et S. L. McKenzie). L'école de Cross²⁸ soutient la thèse d'une double rédaction deutéronomiste : une à l'époque de Josias et une durant l'exil. Ce modèle des « deux blocs » est largement répandu aux Etats-Unis et dans le monde anglophone. L'école de Göttingen a été inaugurée par Rudolf Smend²⁹ et développée spécialement par ses disciples Walter Dietrich et Timo Veijola. Selon cette école, il y a trois couches essentielles dans la rédaction de l'histoire deutéronomiste, qu'elle nomme : DtrH (le deutéronomiste historien), DtrP (le deutéronomiste prophétique) et DtrN (le deutéronomiste nomiste). Mais ces trois étapes datent de l'époque exilique. Cette proposition est surtout répandue dans le monde germanophone.³⁰ Enfin la position « néo-nothienne » est surtout défendue par J. Van Seters³¹ et S. L. McKenzie³². Cette position prône plutôt un retour à l'hypothèse de Noth en considérant qu'il y a un seul deutéronomiste exilique.

En analysant ces différentes positions concernant la rédaction de l'Histoire Deutéronomiste, Römer pense, avec beaucoup d'optimisme et en tenant compte d'un certain nombre de convergences, qu'il est quand-même possible de reconstruire un modèle hypothétique permettant de rendre compte de la formation des Prophètes antérieurs (Jos-2 R) et de

²⁷ Cf. Thomas Römer, « L'Histoire Deutéronomiste (Deutéronome-2 Rois) », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, p. 324s.

²⁸ Cf. F. M. Cross, « The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History », dans F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass, 1973, p. 274-289.

²⁹ Rudolf Smend, « Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte », dans H. W. Wolff (éd.), *Probleme biblischer Theologie*, (Festschrift G. von Rad), München, 1971, p. 494-509.

³⁰ Pour plus de détails, cf. Thomas Römer, « L'Histoire Deutéronomiste (Deutéronome-2 Rois) », p. 320-323.

³¹ Cf. J. Van Seters, *In Search of History: History in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, New Haven, Yale University Press, 1983.

³² Cf. S. L. McKenzie, « Cette royauté qui fait problème », dans Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 267-296 ; L. S. Schearing et S. L. McKenzie (éd.), *Those Elusive Deuteronomists : The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, JSOT Sup. 268, Sheffield, 1999.

leurs liens avec le Deutéronome.³³ Il situe ainsi l'origine de l'école deutéronomiste à l'époque néo-assyrienne, c'est-à-dire que c'est sous le règne de Josias qu'avait commencé la mise par écrit des textes « deutéronomistes ». ³⁴ Mais la première édition de l'ensemble de l'Histoire Deutéronomiste daterait de l'époque babylonienne. C'est l'exil babylonien qui donne naissance à la première construction de l'histoire d'Israël et de Juda. Cette édition est ensuite relue et complétée durant l'époque perse.

La rédaction des livres des Rois

Quant aux livres des Rois, après avoir analysé les propositions de ses prédécesseurs, Lemaire schématise la naissance des livres des Rois à travers sept rédactions-éditions successives : 1) l'histoire abyataride³⁵ de David, rédigée vers 970 ; 2) l'édition sadocide (ou natanide)³⁶ de la même histoire, rédigée vers 960 ; 3) la rédaction de l'histoire du règne de Salomon se terminant par le schisme, rédigée vers 920, durant le règne de Roboam ; 4) la rédaction-édition des deux royaumes de Juda et d'Israël jusqu'à leur réconciliation, rédigée vers 850, sous le règne de Josaphat ; 5) la rédaction-édition proto-deutéronomiste de l'histoire des deux royaumes jusqu'à la chute de Samarie et la réforme d'Ezéchias, rédigée vers 710-705 ; 6) la rédaction-édition deutéronomiste liée à la réforme de Josias, rédigée vers 620-609 ; 7) la rédaction-édition deutéronomiste exilique, rédigée vers 560.³⁷

La dernière partie de la présentation de Lemaire rejoint quelque peu l'école de Cross en ce qui concerne la rédaction de l'Histoire Deutéronomiste. Car à partir de la 6^{ème} étape (sous le règne de Josias), il la considère comme édition deutéronomiste. Une présentation semblable à celle de Lemaire est encore proposée aujourd'hui par Sweeney.³⁸ Selon ce dernier, il y a 5 éditions successives des livres des Rois : 1) L'édition sous le règne de Salomon (fin 10^{ème} siècle avant J.-C.) pour présenter la

³³ Cf. Thomas Römer, « L'Histoire Deutéronomiste (Deutéronome-2 Rois) », p. 326.

³⁴ Argument surtout fondé sur 2 R 22-23.

³⁵ Le prêtre Abiatar qui soutient Adonias dans sa prétention à devenir roi. Cf. 1 R 1,7.

³⁶ Le prêtre Sadoq et le prophète Natan sont chargés par David pour donner l'onction royale à Salomon. Cf. 1 R 1,32-40.

³⁷ Cf. A. Lemaire, « Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois », p. 221-236.

³⁸ Cf. Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, p.4.

maison de David comme *the key to the well-being of the united people of Israel and Judah* ; 2) L'édition sous le règne de Jéhu (fin 8^{ème} siècle avant J.-C.) pour montrer l'arrivée de Jéhu comme assurance de la sécurité du pays et comme restauration du passé glorieux du temps de Salomon ; 3) L'édition deutéronomiste sous le règne d'Ezéchias (début 8^{ème} siècle avant J.-C.) pour expliquer la souffrance du royaume d'Israël causée par son incapacité de produire des chefs compétents et justes et pour insister sur l'exemple du roi Ezéchias ; 4) L'édition deutéronomiste sous le règne de Josias (fin 7^{ème} siècle avant J.-C.), pour identifier les péchés des rois du royaume d'Israël comme source de la punition divine, et présenter le règne du roi Josias comme solution ; 5) Edition deutéronomiste exilique (6^{ème} siècle avant J.-C.) pour expliquer l'exil babylonien causé par les rois d'Israël et de Juda.

Il nous semble que l'édition exilique et celle sous le règne de Josias sont acceptées par beaucoup d'exégètes, mais les éditions qui précèdent suscitent plutôt des critiques. Par exemple Römer est très sévère dans son jugement sur l'hypothèse d'une rédaction des livres des Rois datant du 10^{ème} siècle avant J.-C. : « Bien que certains tentent encore de reconstruire une histoire de Salomon datant du 10^{ème} siècle, et peignant le roi donné comme historique, il faut absolument abandonner ce rêve. »³⁹

Si certains commentateurs sont réticents à faire remonter la première rédaction des livres des Rois au 10^{ème} siècle av. J.-C., par contre, beaucoup sont d'accord en retenant les rédactions importantes un peu plus tardives. C'est-à-dire une première édition à la fin du 8^{ème} siècle av. J.-C. sous le règne d'Ezéchias, une rédaction deutéronomiste à la fin du 7^{ème} siècle sous le règne de Josias et finalement la rédaction exilique au milieu du 6^{ème}. Par exemple Weippert a déjà fait une telle proposition en 1972.⁴⁰ Après elle, Buis retient aussi cette hypothèse en pensant qu'elle est la mieux établie.⁴¹ Selon cette présentation, la première rédaction des livres des Rois serait liée à la réforme religieuse inaugurée par Ezéchias avec essai de centralisation du culte à Jérusalem.⁴²

³⁹ Cf. Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, p. 100.

⁴⁰ Cf. Helga Weippert, « Die 'deuteronomistischen' Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königebücher », *Bib* 53 (1972), p. 301-339.

⁴¹ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 19. Buis reconnaît tout de même que ce schéma ne peut pas expliquer tous les livres des Rois. Car de nombreux récits d'origines diverses y ont été intégrés presque sans correction, par exemple le cycle d'Elie, l'histoire de Jéhu, etc.

⁴² Parmi ceux qui situent la première rédaction sous le règne d'Ezéchias, citons encore : B. Halpern, *The First Historians : The Hebrew Bible and History*, San Francisco, CA, Harper & Row, 1988 ; E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic*

Face à la diversité de toutes ces propositions, retenons surtout les critères qui ont poussé les exégètes à prendre telle ou telle position. Pour Lemaire, s'il propose la date du 10^{ème} siècle avant J.-C. pour la première rédaction des livres des Rois, à l'époque de David et de Salomon, c'est parce qu'il pense que c'est l'idéologie royale qui domine dans tous les livres des Rois. Et si le temple, les prêtres ou les prophètes sont mentionnés dans ces livres, c'est parce qu'ils étaient en relation avec les rois, soit comme conseillers, soit comme opposants.⁴³ Les auteurs de ces livres sont des proches du roi et ont un accès direct aux annales royales. Ils mettent leur travail au service de l'idéologie royale. Selon Lemaire, l'histoire de la rédaction des livres des Rois s'explique probablement comme la croissance du texte historique de référence, utilisé dans l'enseignement de l'école royale de Jérusalem.⁴⁴ Pour l'école de F. M. Cross, les livres des Rois sont marqués par deux grands thèmes : le péché de Jéroboam, qui culmine dans la chute de Samarie (2 R 17,1.23) et la promesse d'une dynastie davidique éternelle (2 S 7). Ces deux thèmes convergent dans le règne de Josias.⁴⁵ Cette première édition sous Josias était un texte de propagande en faveur de Josias et était destinée à célébrer ses innovations politiques et religieuses.⁴⁶ La deuxième édition est survenue après l'exil et aurait ainsi transformé l'écrit de propagande, selon les mots de Römer et de de Pury, en un faire-part de deuil.⁴⁷ Quant à l'école de Göttingen, pour eux comme pour Martin Noth, l'histoire

History, OTS, Leiden, Brill, 1996; A. Moenikes, « Beziehungssysteme zwischen dem Deuteronomium und den Büchern Josua bis Könige », in G. Braulik (éd.), *Das Deuteronomium*, Oesterreichische Bibelstudien 23, Frankfurt, Peter Lang, 2003. Tout en affirmant que « le plus plausible demeure donc de situer les origines de l'école dtr sous Josias », Römer reconnaît tout de même que « évidemment les scribes furent au travail sous Ezéchias (cf. Pr 25, 1), et l'on peut, par exemple, postuler l'existence d'une première édition des Rois sous son règne ». Cf. Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'école deutéronomiste à l'œuvre*, p. 75.

⁴³ Cf. A. Lemaire, « Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois », p. 234.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*

⁴⁵ Cf. F. M. Cross, « The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History », dans F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass., 1973, p. 283-284; Thomas Römer et Albert de Pury, « L'Historiographie Deutéronomiste (HD), histoire de la recherche et enjeux du débat », dans Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi (éd.), *Israël construit son histoire, l'histoire deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 47.

⁴⁶ Cf. 2 R 22-23.

⁴⁷ Cf. Thomas Römer et Albert de Pury, « L'Historiographie Deutéronomiste (HD), histoire de la recherche et enjeux du débat », dans Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi (éd.), *Israël construit son histoire, l'histoire deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, p. 47-48.

deutéronomiste est écrite pour expliquer au peuple la catastrophe de l'exil. Les différentes couches rédactionnelles (DtrH, DtrP, DtrN) proviennent du fait qu'après la première rédaction historique (DtrH), il y a eu l'insertion surtout du matériel prophétique pour montrer que la parole d'un prophète s'accomplit sans exception. Enfin vient le DtrN, le nomiste, un rédacteur qui insiste sur le rôle de la Loi, qui réédite DtrH en le corrigeant et en augmentant sa matière.⁴⁸ Toujours dans la même ligne, Sweeney pense que les livres des Rois ne sont pas simplement un récit du passé historiquement vérifiable. Ces livres sont écrits pour répondre à la question de l'exil. Le peuple d'Israël et de Juda et spécialement leurs rois, ont failli dans l'observance de la Loi, ce qui a eu pour conséquence la punition divine pour eux-mêmes.⁴⁹

De toutes ces propositions, nous retenons surtout l'importance de l'événement de la chute de Samarie et de l'exil babylonien qui est déterminant pour l'édition des livres des Rois.⁵⁰ Après la chute de Samarie en 722 avant J.-C., on peut penser que les réfugiés quittant la capitale du Nord devenue province assyrienne ont emporté des documents issus de la cour et des sanctuaires en Juda.⁵¹ C'est pourquoi les livres des Rois sont écrits à partir du point de vue judéen. « En tout cas, la conclusion originelle de 2 R 23 offre un argument incontournable pour démontrer que l'édition néo-assyrienne du livre des Rois, exactement comme celle du Deutéronome, de Josué et de Samuel, fut composée par les scribes de la cour royale de Jérusalem et devait étayer la politique de centralisation administrative, économique et religieuse de la cour sous le règne de Josias. »⁵² Par la suite, l'exil à Babylone, en 587, événement important et unique, a suscité l'intérêt et même le besoin de « raconter » cette histoire et de la mettre par écrit pour l'enseigner aux générations suivantes.⁵³ Selon Ska, l'histoire racontée dans les livres des Rois part

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 50-56.

⁴⁹ Cf. Marvin A. Sweeney, *I & II Kings*, p. 3.

⁵⁰ Il existe un consensus chez les exégètes concernant l'importance de l'exil babylonien dans les textes de facture deutéronomiste qui se trouve dans le Deutéronome et dans les livres historiques. Cf. Thomas Römer, « L'Histoire Deutéronomiste (Deutéronome-2 Rois) », p. 327.

⁵¹ Cf. Thomas Römer, « L'Histoire Deutéronomiste (Deutéronome-2 Rois) », p. 330.

⁵² Cf. Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, p. 112.

⁵³ « Quoiqu'il en soit, la construction de l'histoire deutéronomiste à Babylone peut être comprise comme une réponse à la crise identitaire à laquelle les exilés étaient confrontés, réponse probablement destinée à l'enseignement des élites judéennes à Babylone. L'explication de la catastrophe rend celle-ci 'compréhensible', et l'insistance sur la Torah mosaïque comme grille de lecture permet aux destinataires de cette histoire de maintenir leur identité dans une situation de

d'une volonté de comprendre la destinée du peuple et de sauvegarder son identité au moment où il perd possession de la terre et que disparaissent ses principales institutions : la monarchie et le Temple.⁵⁴

2.3.3 Les auteurs des livres des Rois en lien avec l'Histoire Deutéronomiste

Dans notre présentation ci-dessous, sauf indications précises, nous ne distinguons pas toujours les rédacteurs des livres des Rois de ceux de l'Histoire Deutéronomiste, car les deux sont intimement liés et très souvent il s'agit des mêmes personnes.⁵⁵ Les livres des Rois sont même considérés par certains exégètes comme point de départ de l'Histoire Deutéronomiste.⁵⁶

Il y a un consensus des exégètes sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un seul rédacteur qui aurait composé ou rédigé les livres des Rois et encore moins l'ensemble de l'Histoire Deutéronomiste. On propose donc de parler d'une « école deutéronomiste ». En fait, Gauthier parle déjà d'une « école deutéronomistique » en 1905.⁵⁷ Ensuite cette même idée d'une « école deutéronomiste » est aussi exprimée par J. Fichtner en 1964⁵⁸ et par Delorme et Briend en 1973.⁵⁹ Malgré l'opposition de Lohfink,⁶⁰

déracinement géographique et idéologique. » Cf. Thomas Römer, « L'Histoire Deutéronomiste (Deutéronome-2 Rois) », p. 328.

⁵⁴ Cf. Jean-Louis Ska, *L'Ancien Testament expliqué à ceux qui n'y comprennent rien ou presque*, p. 115.

⁵⁵ « La composition du livre des Rois ne doit pas être détachée de celle de la grande histoire deutéronomiste ». Cf. Jean Delorme et Jacques Briend, « Les premiers livres historiques », dans Henri Cazelles, *Introduction à la Bible*, Tome II, Paris, 1973, p. 320.

⁵⁶ Cf. Par exemple W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, (FRLANT 108), Göttingen, 1972; Thomas Römer et A. de Pury, « L'Historiographie Deutéronomiste (HD), histoire de la recherche et enjeux du débat », dans Albert de Pury, Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi (éd.), *Israël construit son histoire, l'histoire deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, p. 48 et 52.

⁵⁷ Cf. Lucien Gauthier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Tome I, Lausanne, 1939³ (première édition en 1905), p. 309.

⁵⁸ J. Fichtner, *Das erste Buch von den Königen*, 1964, p. 18, cité par André Lemaire, « Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois », p. 234.

⁵⁹ Cf. Jean Delorme et Jacques Briend, « Les premiers livres historiques », dans Henri Cazelles, *Introduction à la Bible*, Tome II, Paris, 1973, p. 320.

⁶⁰ Cf. N. Lohfink, « Gab es eine deuteronomistische Bewegung? », dans W. Gross (éd.), *Jeremia und die "Deuteronomistische Bewegung"*, Bonner biblische Beiträge 98, Weinheim, 1995, p. 313ss.

Römer a repris et développé largement le terme d'« école deutéronomiste », en précisant que cette appellation désigne un groupe d'auteurs, de rédacteurs ou de compilateurs partageant la même idéologie, une même rhétorique et les mêmes techniques stylistiques.⁶¹

Mais qui sont ces « auteurs » ou membres de cette « école deutéronomiste » ? Selon les recherches récentes,⁶² ce sont des scribes qui appartiennent à l'élite des fonctionnaires de la cour royale. A cette époque-là, les livres se trouvent en le premier lieu dans le palais ou le temple, et en un seul exemplaire.⁶³ Il est bon de se rappeler que dans le monde antique, écrire et lire sont des activités réservées à un petit groupe.⁶⁴ « Dans le royaume de Juda, ces 'intellectuels' ne peuvent être situés qu'au palais et au sanctuaire royal, le temple de Jérusalem. »⁶⁵ Ils sont souvent des auteurs et rédacteurs à la fois. En ce point, nous suivons surtout l'avis de Römer, c'est-à-dire que pour les scribes palestiniens du 8^{ème} au 6^{ème} siècle avant J.-C., la distinction entre auteurs et rédacteurs

⁶¹ Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, Labor et Fides, Genève, 2007, p. 53. Edition originale anglaise sous le titre *The So-Called Deuteronomistic History* est publiée en 2006 par The Continuum International Publishing Group Ltd, à Londres. Pour cet auteur, l'Ecole deutéronomiste est née sous le règne de Josias, et la fin du 7^{ème} siècle offre le contexte historiquement le plus plausible pour l'émergence de la littérature deutéronomiste. Cf. *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, p. 75.

⁶² Cf. Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, p. 52 ; André Lemaire, « Vers l'histoire de la rédaction des livres des Rois », p. 234. Selon l'hypothèse de Lemaire, les premiers écrits bibliques sont destinés à l'enseignement à « école royale » pour la formation des futurs administrateurs. Cf. André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, (OBO 39), Fribourg, 1981, p. 78.

⁶³ C'est-à-dire que ces livres n'ont pas encore connu une large diffusion. Cf. N. Lohfink, « Y a-t-il eu un mouvement deutéronomiste ? », in N. Lohfink, *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil, CahEv 97*, Paris, Cerf, 1996, p. 50 ; Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, p. 54. En ceci, l'avis contraire existe, par exemple J. Delorme et J. Briand en parlant des « annales royales », ils pensent qu'« il ne faut pas songer aux annales officielles, rédigées par des scribes au service du roi et conservés dans les archives : le public ne pouvait les consulter. Il s'agit plutôt d'œuvres facilement accessibles, composés par des auteurs privés, qui avaient pu consulter d'ailleurs les archives royales. » Cf. « Les premiers livres historiques », dans Henri Cazelles (dir.), *Introduction à la Bible*, Tome II, Paris, 1973, p. 306. Mais nous pensons que l'opinion de Delorme et de Briand n'est pas fondée.

⁶⁴ Selon Jamieson-Drake, la population de Juda n'acquiert une capacité rudimentaire à lire et à écrire qu'à partir du 8^{ème} siècle av. J.-C. Cf. David W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archeological Approach*, (JSOT. Sup 109), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, p.147-149. Cf. aussi André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, p. 48.

⁶⁵ Cf. Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, p. 52.

n'est pas opératoire.⁶⁶ Car ils rédigent leur œuvre en se référant aux informations existantes (par exemple les annales royales), mais peuvent aussi rédiger directement à partir des « traditions orales ».⁶⁷

2.3.4 Sources des livres des Rois et ses compositions

La composition d'une telle « histoire », à l'époque ancienne, n'est pas envisageable s'il n'y avait pas eu des traditions, déjà écrites ou orales, reconnues par la communauté dans laquelle ont pris naissance les écrits bibliques. C'est pourquoi nous considérons maintenant les sources, écrites ou orales, qui ont précédé les rédactions des livres des Rois.

Les livres des Rois eux-mêmes nous indiquent déjà quelques sources qui sont utilisées pour leur rédaction. Nous connaissons par exemple l'existence du « Livre des actes de Salomon » (1 R 11,41), des « Annales des rois d'Israël » (1 R 14,19 ; 15,31 ; 16,5 ; 16,14 etc.), et des « Annales des rois de Juda » (1 R 14,29 ; 15,7 ; 15,23 ; 22,46 etc.).⁶⁸

Mais à part ces Annales, il existe aussi d'autres éléments souvent indépendants. Parmi eux, le rôle clé de la loi (cf. 1 R 9,1-9), la centralité de Jérusalem et de son Temple (cf. 2 R 23,1-20), la fonction cruciale des prophètes (cf. 1 R 17-2 R 13). Comme nous avons déjà souligné précédemment, les livres des Rois sont aussi les livres des prophètes, l'importance des récits concernant les prophètes, spécialement Elie et Elisée, est donc une évidence. Les exégètes reconnaissent que ces traditions ont dû faire l'objet d'un recueil à part.⁶⁹

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 55. Thomas Römer oppose ainsi à la fustigation, lancée par J. Van Seters, de la référence fréquente à des « rédacteurs » en exégèse biblique. Cf. J. Van Seters, « The redactor in Biblical Studies : A Nineteenth Century Anachronism », *JNSL* 29, 2003, p. 1-19. Cf. aussi William G. Dever, « Archaeology and the Question of Sources in Kings », dans : *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception (VT. Sup 129) (FIOTL 5)*, Lemaire, André - Halpern, Baruch (éds), Leiden / Boston, Brill, 2010, p. 536: « The author and editors of Kings possessed genuine historical sources – both oral and written, earlier and contemporary ».

⁶⁷ Cf. Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, p. 55.

⁶⁸ Selon Knauf, le premier jet des livres des Rois avait trois sources distinctes, c'est-à-dire à part les deux Annales des rois d'Israël et de Juda mentionnées ci-dessus, il y a encore une « Histoire des anciens rois » et de cette histoire proviennent 1 R 1-4 ; 11,26-28.40 ; 12-16 ; 2 R 9-10. Cf. Ernst Axel Knauf « 1-2 Rois », p. 387-388. C'est aussi l'hypothèse de Na'aman, cf. Nadav Na'aman, « The Contribution of Royal Inscriptions to a Re-Evaluation of the Book of Kings as Historical Source », *JSOT* 82 (1999), p. 3-17.

⁶⁹ Jean Delorme et Jacques Briend, « Les premiers livres historiques », dans Henri Cazelles, *Introduction à la Bible*, Tome II, Paris, 1973, p. 319. Cf. aussi Ernst Axel Knauf, « 1-2 Rois », p. 389.

Dans les livres des Rois, le thème du temple joue un rôle central. Pour commencer, Salomon construit le temple (1 R 6-7). Quelques siècles après, Josias restaure le temple (2 R 23) et finalement le temple est détruit (2 R 25). La destruction du temple à la fin du livre des Rois et sa construction au début sont étroitement corrélées.⁷⁰ Ce thème clé du temple justifie la thèse de la rédaction deutéronomiste à l'époque exilique.

Mais dans cette composition autour du *temple*, l'histoire d'Elie, d'Elisée et de Géhazi (1 R 17 – 2 R 13) forme une unité distincte, sans relation directe avec le problème du temple, ni avec la centralisation du culte. Nous allons donc considérer maintenant la provenance de cette histoire et voir comment et pourquoi elle a été insérée dans les livres des Rois.

2.4 La rédaction des récits d'Elie et d'Elisée et leur insertion dans les livres des Rois

Si les exégètes reconnaissent que les récits concernant les prophètes Elie et Elisée forment un recueil à part dans les livres des Rois,⁷¹ nous devons encore chercher à savoir comment s'est constitué ce recueil et qui en est l'auteur (ou mieux encore *les auteurs*).

Il est en effet difficile d'imaginer que les récits concernant Elie et Elisée avaient été écrits d'un seul coup ou par un même auteur. La rédaction de ces récits, tout comme l'ensemble des livres des Rois, a connu plutôt une histoire complexe. Les exégètes estiment que ces récits sont nés d'abord dans les milieux prophétiques.⁷² Ce qui est très probable, car Elie et surtout Elisée ont été entourés de prophètes, et leur vie faisait l'objet de traditions orales (cf. 2 R 8,4).

⁷⁰ Cf. Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'École deutéronomiste à l'œuvre*, p. 106. Pour la composition des livres des Rois, voir aussi notre recherche ci-dessus sur *les étapes de la rédaction des livres des Rois*.

⁷¹ Cf. Jean Delorme et Jacques Briand, « Les premiers livres historiques », p. 319.

⁷² Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 185 et 187 ; Alexander Rofé, « The Classification of the Prophetic Stories », *JBL* 89 (1970), p. 427 ; Bernhard Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen*, (VT. Sup 96), Leiden / Boston, Brill, 2003, p. 480.

2.4.1 Géhazi et la rédaction des récits d'Elisée

Le récit biblique lui-même nous invite à considérer les traditions orales qui existaient, avant leur mise par écrit :

« Le roi était en train de parler avec Guéhazi, le serviteur de l'homme de Dieu, et lui disait: 'Raconte-moi donc toutes les grandes choses qu'Elisée a faites!' Guéhazi racontait au roi comment Elisée avait fait revivre le mort, quand justement la femme, dont il avait fait revivre le fils, vint implorer le roi au sujet de sa maison et de son champ. Guéhazi dit: 'Mon seigneur le roi, voici la femme, et voici son fils qu'Elisée a fait revivre!' Le roi interrogea la femme: elle lui fit le récit. Le roi mit à sa disposition un officier, en disant: 'Fais-lui restituer tout ce qui lui appartient ainsi que tout ce que le champ a rapporté, depuis le jour où elle a laissé le pays jusqu'à maintenant.'» (2 R 8,4-6).

En commentant 2 R 8,4, Gray écrit : « This verse very significantly indicates an awakening of interest in the great deeds of Elisha, already the subject of oral tradition, one of the sources of which was Gehazi, the personal attendant of Elisha. »⁷³ De même Lemaire se sert de 2 R 8,4-6 comme point de départ pour constituer la première rédaction du cycle d'Elisée.⁷⁴

En effet, Géhazi est le personnage clé à partir de qui nous pouvons comprendre le processus de la première rédaction des récits concernant Elisée, et d'une manière indirecte Elie. Car Géhazi est le témoin principal des activités d'Elisée et il est explicitement mentionné par son nom à plusieurs reprises.⁷⁵ Il est le seul serviteur, ainsi nommé, d'Elisée l'homme de Dieu. « On notera d'ailleurs, que Géhazi n'est pas un simple 'serviteur' d'Elisée : il l'accompagne dans nombre de ses déplacements et de ses actes prophétiques, apparaissant tout autant comme disciple que comme un serviteur. A ce double titre, il était donc bien placé pour témoigner de la vie et des hauts faits d'Elisée, spécialement dans les

⁷³ Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 527.

⁷⁴ Cf. André Lemaire, « Joas, Roi d'Israël, et la première rédaction du cycle d'Elisée », p. 245-254. Cf. aussi Mordechai Cogan and Hayim Tadmor, *II Kings* (AB 11), Garden City, NY, 1988, p. 88: « These few verses offer an unencumbered view of the creative process behind the Elisha cycle. »

⁷⁵ 2 R 4,12.14.25.27.29.31.36 ; 5,20.21.25 ; 8,4.5.

dernières années de son activité. »⁷⁶ Rien ne nous empêche de le voir aussi comme témoin oculaire du départ d'Elie et de la passation du pouvoir d'Elie à Elisée (cf. 2 R 2,1-18). De par sa relation particulière avec Elisée, il connaissait donc aussi les activités du prophète Elie, le maître de son maître Elisée.

Si Géhazi connaissait et transmettait les histoires d'Elisée, il est peu probable que ce soit lui qui les ait mises par écrit, à la différence de Baruch vis-à-vis de Jérémie. Baruch était le secrétaire du prophète Jérémie, et il était scribe : « *La parole que le prophète Jérémie adressa à Baruch, fils de Nériya, quand ce dernier écrivait ces paroles dans un livre, sous la dictée de Jérémie, en la quatrième année de Yoyaqim, fils de Josias, roi de Juda* » (Jr 45,1). Mais Géhazi, probablement illettré,⁷⁷ n'a pu que raconter oralement, après la mort de son maître, en se répétant et probablement en enjolivant, ce qu'il connaissait des hauts faits d'Elisée, soit directement soit indirectement.⁷⁸ Géhazi et Baruch ont donc, tous deux, de manière différente, joué un rôle important dans la naissance des récits prophétiques et ils peuvent ainsi être considérés comme des représentants typiques des auteurs ou des transmetteurs des traditions prophétiques.⁷⁹

Si Géhazi n'a pas écrit lui-même les récits, il y avait des scribes à l'époque et surtout à la cour royale.⁸⁰ 2 R 8,4-6 souligne que c'est à la demande du roi que Géhazi raconte les grandes choses qu'Elisée a faites. Il paraîtrait aussi normal que le roi ne se soit pas contenté d'écouter Géhazi mais qu'il ait aussi demandé à un des scribes royaux de noter les histoires d'Elisée que Géhazi lui racontait de sorte que le souvenir de « tous les hauts faits » de ce grand personnage, spécialement vénéré par le

⁷⁶ Cf. André Lemaire, « Joas, Roi d'Israël, et la première rédaction du cycle d'Elisée », p. 247-248.

⁷⁷ Géhazi était très probablement issu d'un milieu pauvre, ce qui explique aussi sa cupidité après la guérison de Naamán (cf. 2 R 5,20-27). Cf. aussi Alexandre Rofé, *The Prophetic Stories*, Jérusalem, 1988, p. 120; Herbert Parzen, « The Prophets and the Omri Dynasty », *The Harvard Theological Review*, Vol. 33, No. 2 (Apr., 1940), p. 94-96. En ce point, nous ne partageons pas l'avis de Mommer qui considère que « Möglicherweise gehörte Gehasi zur reichen, grundbesitzenden Schicht, die sich im Laufe der Königszeit in Israel herausgebildet hatte ». Cf. Peter Mommer, « Der Diener des Propheten. Die Rolle Gehasis in der Elisa-Überlieferung », dans : *Gottes Recht als Lebensraum. Festschrift für Hans Jochen Boecker*, Mommer Peter - Schmidt Werner H. - Strauss Hans - Schwab Eckart (éd.), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1993, p. 114.

⁷⁸ Cf. André Lemaire, « Joas, Roi d'Israël, et la première rédaction du cycle d'Elisée », p. 248.

⁷⁹ Cf. Alexandre Rofé, *The Prophetic Stories*, Jerusalem, 1988, p. 120.

⁸⁰ Cf. André Lemaire, *Inscriptions hébraïques I, Les ostraca (LAPO 9)*, Paris, 1977, p. 77-81.

roi, soit conservé dans son royaume.⁸¹ On a vu plus haut que, durant le ministère du prophète Elisée, il n'y a que le roi Joas qui ait eu du respect et même de la vénération pour le prophète. Le titre de « Père » que Joas utilise pour appeler Elisée, semble signifier qu'Elisée ait joué le rôle de « maître » dans l'éducation du roi Joas,⁸² et, selon Gray, ce titre traduit le respect de Joas pour l'autorité du prophète.⁸³ Il est donc tout à fait logique que ce soit Joas qui ait demandé à Géhazi de lui raconter les hauts-faits d'Elisée et aux scribes royaux de les mettre par écrit pour n'en perdre aucun. En conséquence, Lemaire suppose que la première rédaction, comprenant au moins l'essentiel des récits d'Elisée, se situerait vers 800 av. J.-C. à la cour du roi Joas.⁸⁴ Otto précise que l'ensemble des récits aurait été réuni entre 750 et 722, l'on aurait abouti ainsi à une sorte de « biographie » d'Elisée.⁸⁵

2.4.2 *La rédaction des récits d'Elie*

Nous avons pu considérer ci-dessus la naissance de la « biographie » d'Elisée, grâce aux indices que nous offrent les récits bibliques. Par contre, en ce qui concerne les récits d'Elie, nous disposons de moins d'indices clairs qui nous permettraient de déceler leur origine et de les dater. Elie a été présenté comme un prophète plutôt solitaire. Il entra en scène soudainement, s'enfuit tout de suite après seul et se cacha au torrent de Kerit (1 R 17,1-3). Sur le mont de Carmel, il fut seul contre la grande foule des prophètes de Baal (1 R 18), et sur le mont Horeb il s'est plaint d'*être resté seul* (1 R 19,10.14). Mais il était reconnaissable grâce à son habillement : *c'était un homme avec une toison et un pagne de peau autour des reins* (2 R 1,8). Bien qu'il ne soit pas présenté entouré des fils-de-prophètes comme Elisée, il est pourtant reconnu par ces derniers

⁸¹ Cf. André Lemaire, « Joas, Roi d'Israël, et la première rédaction du cycle d'Elisée », p. 249.

⁸² Dans le monde du Proche Orient Ancien, les appellations « Père-Fils » servaient à exprimer les relations « maître-disciple ». Cf. P. Nel, *The Concept 'Father' in the Wisdom Literature of the Ancient Near East*, in *JNSL* 5 (1977), p. 59-61; André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, p. 54-61.

⁸³ « 'My father, my father' indicates not only affection but respect for the authority of the prophet ». Cf. John Gray, *I & II Kings*, p. 598.

⁸⁴ Cf. André Lemaire, « Joas, Roi d'Israël, et la première rédaction du cycle d'Elisée », p. 252.

⁸⁵ Cf. Susanne Otto, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa Erzählungen*, (BWANT 152), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2001, p. 249-251; Matthieu Richelle, *Le testament d'Elisée*, p. 132. Pour l'expression « biographie » concernant les récits prophétiques, voir Alexander Rofé, « The Classification of the Prophetic Stories », *JBL* 89 (1970), p. 427-440.

comme le maître d'Elisée (2 R 2,3.5.15). Autrement dit, il est connu des fils-de-prophètes. Son lien avec Elisée nous permet de supposer qu'il y a des traditions d'abord orales et puis écrites, qui ont été développées et transmises parmi les fils-de-prophètes.⁸⁶ Du fait que l'on ne sent pas encore l'influence de la prédication des prophètes Amos et Osée, tout comme dans les récits d'Elisée, les récits sur Elie pourraient donc avoir été rédigés entre 800 et 750 avant J. -C.⁸⁷ On peut même penser qu'un *corpus* de récits prophétiques fut constitué avec les biographies d'Elie et d'Elisée.

2.4.3 L'insertion des récits d'Elie et d'Elisée dans les livres des Rois

Les récits ou les biographies d'Elie et d'Elisée existaient d'abord dans les cercles des fils-de-prophètes, et ont été ajoutés aux livres des Rois probablement durant la période perse.⁸⁸ Selon Römer, c'est aujourd'hui l'opinion de beaucoup de chercheurs.⁸⁹ Cette insertion des narrations concernant le prophète Elie et son disciple Elisée dans 1-2 Rois constitue un aspect majeur de l'histoire rédactionnelle de ces livres.⁹⁰ Ce faisant, et avec l'insertion également des récits consacrés à Isaïe à la fin des livres des Rois, les rédacteurs ont souligné la grande proximité entre les prophètes antérieurs et postérieurs, et renforcé ainsi le « caractère prophétique » des livres des Rois.⁹¹

⁸⁶ Cf. Jean Lévêque, « Elie dans l'Ancien Testament », p. 6. En fait, les récits d'Elie et d'Elisée ressemblent beaucoup aux *Entretiens de Confucius* qui ont été écrits et rassemblés par les disciples de Confucius. Cette comparaison nous invite à dater les récits d'Elie et d'Elisée à une période proche de leur mort et dans le milieu de leurs disciples.

⁸⁷ Cf. J. Delorme et J. Briend, « Les premiers livres prophétiques » dans Henri Cazelles (dir.), *Introduction à la Bible*, Tome II, Paris, Desclée, 1973, p. 316-317 ; Susanne Otto, « The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History », *JSOT* 27 (2003), p. 487-508. Cohn parle même de « the sacred biography » en désignant 1 R 17-19. Cf. Robert L. Cohn, « The Literary Logic of 1 Kings 17-19 », *JBL* 101 (1982), p. 333-350.

⁸⁸ Cf. Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, p. 162.

⁸⁹ Cf. Par exemple, S. L. McKenzie, *The Trouble with Kings: The Composition of the Books of Kings in the Deuteronomistic History*, (VT. Sup 42), Leiden, Brill, 1991; Suzanne Otto, « The Composition of the Elija-Elisha Stories and the Deuteronomistic History », *JSOT* 27 (2003), p. 487-508.

⁹⁰ Cf. Matthieu Richelle, *Le testament d'Elisée*, p. 132. Selon Carroll, « the compilers of the books of Kings were interested in the Elijah-Elisha sagas because they gave weight to the Deuteronomistic thesis of a Mosaic prophetic succession. » Cf. R. P. Carroll, « The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel », *VT* 19 (Oct., 1969), p. 403.

⁹¹ Cf. Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, p. 163.

Du fait de cette insertion, les « incohérences » chronologiques dans les récits ne devraient pas nous étonner. Comme nous le savons tous, à une époque bien lointaine, les moyens dont les scribes disposaient étaient très limités. Les rédacteurs, en l'occurrence l'école deutéronomiste pour les livres des Rois, avaient bien sûr leur idée centrale ou une ligne à suivre dans leur rédaction, à partir des textes fragmentaires existants, mais ils ne pouvaient pas tout contrôler. Les écrivains bibliques superposent donc leurs jugements positifs ou négatifs à des chroniques déjà existantes, sans en changer la substance. Autrement dit, dans la Bible, on préfère ajouter et juxtaposer plutôt que de réélaborer le matériel en fonction d'une ou de plusieurs idées directrices.⁹²

Aujourd'hui, dans une œuvre écrite, nous indiquons des références partout pour que les lecteurs distinguent entre les sources préexistantes et ce que l'auteur propose de neuf. Mais ce n'est sûrement pas ce qui se faisait au temps de la première rédaction de l'AT. Ce n'est que plus tard que les corrections de certains mots ou de certains textes sont devenues une réalité repérable. Les études sur l'histoire du texte montrent les nombreuses différences entre les versions hébraïques et grecques, différences qui témoignent généralement de ces retouches ou modifications. Pourtant ces retouches n'enlèvent rien au caractère sacré des récits bibliques. Car « l'Écriture Sainte existe, mais loin d'exclure des interventions littéraires dans le texte de ses livres, elle appelle au contraire certaines retouches jugées inévitables pour les conformer aux standards de l'Écriture Sainte. »⁹³

3 Les récits d'Elie et d'Elisée, une approche synchronique

Les traditions bibliques sur Elie et Elisée font partie des pages les plus belles de l'AT. Les éloges ne leur manquent pas. Par exemple, Lévêque estime que les traditions sur Elie ont été écrites dans la meilleure veine des conteurs populaires, ces traditions sont portées par un souffle épique

⁹² En ce sens, l'exemple en 2 R 14, 23-29 est frappant. Le jugement du règne de Jéroboam II est négatif (2 R 14,24), mais en même temps son règne est un des plus positifs du Royaume du Nord. Cf. Jean-Louis Ska, *L'Ancien Testament expliqué à ceux qui n'y comprennent rien ou presque*, Paris, Bayard, 2012, p. 115.

⁹³ Cf. Adrian Schenker, *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, p. 151.

qui a aidé à la mémorisation du cycle d'Elie.⁹⁴ Evidemment, le même constat est tout aussi valable pour les traditions sur Elisée.

3.1 Présentation générale des récits d'Elie et d'Elisée

Nous devons reconnaître d'abord que, dans les récits d'Elie et d'Elisée, il n'y a pas d'indice clair attestant que les épisodes soient rangés en ordre chronologique. Nous ne pouvons donc pas lire ces récits comme des biographies d'Elie et d'Elisée au sens strict et moderne. Ce sont plutôt des « fioretti » relatés par les disciples dans les cercles prophétiques pour sauvegarder la mémoire de leurs maîtres.⁹⁵

Généralement, on distingue le cycle d'Elie (1 R 17,1 - 2 R 2,18) du cycle d'Elisée (2 R 2,19 - 13,21).⁹⁶ Puisque notre étude concerne les deux prophètes, nous ne séparerons donc pas ce qui est du cycle d'Elie ou de celui d'Elisée, mais nous considérons les récits d'Elie et d'Elisée dans leur ensemble.

Lévêque⁹⁷ propose de lire le récit actuel d'Elie comme une tresse à trois brins où sont mis tour à tour en relief les interventions publiques du prophète Elie,⁹⁸ ce qui lui arrive à titre personnel⁹⁹ et les événements historiques qui ont marqué les règnes d'Achab et de ses successeurs¹⁰⁰. Quant aux récits d'Elisée, Buis propose d'établir une typologie des récits.¹⁰¹ Voici les 5 modèles qu'il a proposés : Elisée le bienfaiteur¹⁰² ; Elisée et son « garçon »¹⁰³ ; Elisée dans la vie politique¹⁰⁴ ; Elisée dans la guerre¹⁰⁵ ; Notules biographiques¹⁰⁶.

⁹⁴ Cf. Jean Lévêque, « Elie dans l'Ancien Testament », dans Eliane Ketterer et Sr. Eliane Poirot, *Les figures d'Elie le prophète*, CahEv. Sup 100 (1997), p. 6.

⁹⁵ Rofé pense que le terme « légende » est bien adapté pour désigner les récits des prophètes, et spécialement en ce qui concerne Elie et Elisée. Cf. Alexander Rofé, « The Classification of the Prophetical Stories », *JBL* 89 (1970), p. 427-440.

⁹⁶ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 185-187.

⁹⁷ Cf. Jean Lévêque, « Elie dans l'Ancien Testament », p. 6-7.

⁹⁸ 1 R 17,1-6 ; 18,1-46 ; 19,1-3a ; 21,1-29 ; 2 R 1,1-18.

⁹⁹ 1 R 17,7-24 ; 19,3b-21 ; 2 R 2,1-18.

¹⁰⁰ 1 R 20,1-42 ; 22,1-54.

¹⁰¹ Cf. Pierre Buis, *Le livre des Rois*, p. 187.

¹⁰² Ce sont des récits brefs où on voit Elisée rendre des services grâce à ses pouvoirs miraculeux : 2 R 2,19-22 ; 4, 1-7 ; 4, 38-44 ; 6,1-7 ; 8,1-2 ; 13,20-21.

¹⁰³ Ce sont des récits bien développés où intervient un assistant du prophète, anonyme ou nommé Géhazi : 4,8-37 ; 5,1-27 ; 6,8-23.

Tout en reconnaissant la légitimité de telles lectures, nous nous demandons si les exégètes ont tenu compte de l'existence des corpus d'abord indépendants des récits d'Elie et d'Elisée et si, plus tard, les rédacteurs les ont intégrés dans les livres des Rois, tout en gardant l'originalité de ces récits. Ce faisant, les rédacteurs ont nécessairement introduit une autre unité du texte, pour que les récits disparates deviennent une histoire. C'est pourquoi nous voudrions proposer de lire les récits d'Elie et d'Elisée sous un autre angle, c'est-à-dire en mettant en valeur l'unité des récits, percevable grâce au lien de la relation de maître à disciple. En effet, tout comme les rois se succèdent, les prophètes aussi. Elie est présenté comme le maître d'Elisée, plus tard, c'est au tour d'Elisée d'être présenté comme maître, avec comme disciples les fils-de-prophètes, Géhazi, et même le roi Joas.¹⁰⁷ L'unité des récits d'Elie et d'Elisée exprime donc en même temps la continuité¹⁰⁸.

3.2 L'unité et la continuité dans les récits d'Elie et d'Elisée

L'unité entre les récits d'Elie et d'Elisée est déjà démontrée par Brodie.¹⁰⁹ Il énumère quatre raisons majeures pour montrer que ces récits forment clairement un tout : « correspondance to a succession narrative, cohesion around the central dynamic of the (prophetic) word, unique emphasis on healing, and a coherent eightfold diptych structure ». ¹¹⁰ Il y discerne ainsi huit diptyques¹¹¹ et pense que « a prophetic writer, having

¹⁰⁴ 2 R 8,7-15 ; 9,1s.

¹⁰⁵ 2 R 3,4-27 ; 6,24-7,20 ; 13,14-19.

¹⁰⁶ 2 R 2,23-25 ; 8,3-6 ; 13,20.

¹⁰⁷ Cf. 2 R 13,14.

¹⁰⁸ L'idée de la continuité exprime bien la relation de maître à disciple. Voir Pierre Lenhardt, « Voies de la continuité juive, aspects de la relation maître-disciple d'après la littérature rabbinique ancienne », *RSR* 66/4 (1978), p. 489-516.

¹⁰⁹ Cf. Thomas L. Brodie, O.P., *The Crucial Bridge, The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 2000. L'auteur propose que les récits d'Elie et d'Elisée commencent au 1 R 16,29 et se terminent en 2 R 13,25.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 27.

¹¹¹ 4 pour les récits d'Elie et 4 pour les récits d'Elisée: 1. Drought and a Woman, Amid Evil, the Word Gives New Life (1 R 16,29-18,46) ; 2. Death Threatens (1 R 19-20) ; 3. Death Comes Closer (1 R 21-22) ; 4. The two Faces of Death, Fall and Assumption (2 R 1-2) ; 5. War, Drought, Women, Amid Evil/Want, the Word Gives New Life (2 R 3-4) ; 6. Arameans (Naman; Hazael), Distant Shadows of Death (2 R 5-8) ; 7. The Jehu, The Word Brings Death (2 R 9-10) ; 8. As Death Closes In, Temple-Based Restoration (2 R 11-13). Cf. *Ibid.*, p. 10-11.

been inspired in some way by the figures of Elijah and Elisha, used them as a filter to synthesize and interpret the Primary History. »¹¹²

Nous n'entrons pas ici dans la discussion, avec la lecture de Brodie à partir des récits d'Elie et d'Elisée, sur l'ensemble des livres de Genèse aux Rois, mais nous retenons l'idée que ces récits constituent bien une unité. Nous allons surtout interpréter cette unité à partir de la continuité. Ces deux caractéristiques retiennent particulièrement notre attention. Dans l'ensemble des récits, Elisée joue en effet un rôle charnière. Il succède à Elie et précède les fils-de-prophète et particulièrement Géhazi.

Pour mieux nous rendre compte de l'unité des récits d'Elie et d'Elisée, nous regardons maintenant leur ensemble comme une architecture basée sur la relation d'Elie à Elisée, de maître à disciple.

3.2.1 Structure des récits d'Elie et d'Elisée¹¹³

Nous pouvons repérer trois blocs assez distincts tirés de l'ensemble des récits d'Elie et d'Elisée. Mais ces blocs se chevauchent. ❶ Le règne d'Achab avec son début (1 R 16,29-34) et l'extermination de sa famille par Jéhu (2 R 10,1-27) constitue en même temps le cadre historique pour les ministères des prophètes Elie et Elisée. Nous avons le début du ❷ ministère du prophète Elie (1 R 17,1) et aussi sa fin quand il part au ciel dans le tourbillon (2 R 2). ❸ Le ministère du prophète Elisée commence quand le prophète Elie est venu le chercher (1 R 19,19-21). La fin de ce dernier est relatée en 2 R 13,14-25. Ce sont donc trois blocs autour de d'Achab, d'Elie et d'Elisée.

Nous énumérons ci-dessous les récits d'Elie et d'Elisée dans leur forme finale selon le TM, pour avoir un panorama sur l'ensemble. Cela nous aidera à considérer l'architecture des récits.

❶ Le début du règne d'Achab qui sert le Baal et lui construit un temple (1 R 16,29-34)

❷ Elie débute son ministère (1 R 17,1)

Elie au torrent de Kerit (1 R 17,2-6)

Elie à Sarepta (1 R 17,7-24)

Elie multiplie la farine et l'huile (17,7-16)

Elie ressuscite le fils de la veuve (17,17-24)

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 36.

¹¹³ Pour le début et la fin des récits d'Elie et d'Elisée, nous suivons Thomas L. Brodie, c'est-à-dire en commençant par 1 R 16,29 qui marque le début de la maison d'Achab et en terminant par 2 R 13,25 qui marque la réalisation de la dernière prophétie d'Elisée.

Elie défie les prophètes de Baal au mont Carmel (1 R 18)

Elie à l'Horeb (1 R 19,1-18)

Elie traverse le désert (19,1-8)

Elie rencontre le Seigneur qui passe dans une brise légère (19,9-14)

Elie reçoit la mission du Seigneur qui désigne Hazaël comme roi d'Aram, Jéhu comme roi d'Israël et Elisée comme son successeur (19,15-18)

● **Elie** à Abel-Mehola et la rencontre avec Elisée (1 R 19,19-21)

Guerres araméennes (1 R 20)

Siège de Samarie (20,1-12)

Un prophète annonce à Achab la victoire (20,13-34)

Un prophète condamne la conduite d'Achab (20,35-43)

La vigne de Nabot (1 R 21)

Meurtre de Nabot (21,1-16)

Elie condamne Achab (21,17-26)

Repentir d'Achab (21,27-29)

Guerres araméennes (1 R 22,1-38)

Les prophètes de la cour prédisent le succès (22,1-12)

Le prophète Miché prédit l'échec (22,13-28)

Mort d'Achab (22,29-38)

Conclusion du règne d'Achab (1 R 22,39-40)

Règne de Josaphat en Juda (1 R 22,41-51)

Règne d'Ochozias (1 R 22,52-54)

Elie confronte Ochozias (2 R 1)

Elie fait mourir deux fois les cinquante d'Ochozias (1,1-12)

Elie annonce la mort d'Ochozias (1,13-18)

● Fin du ministère d'**Elie** et succession d'**Elisée** à **Elie** (2 R 2,1-18)

Elisée assainit les eaux de Jéricho (2 R 2,19-22)

Elisée maudit les quarante-deux jeunes garçons (2 R 2,23-25)

Guerre moabite (2 R 3)

Règne de Joram en Israël (3,1-3)

*Expédition d'Israël et de Juda contre Moab et l'intervention du prophète **Elisée** (3,4-27)*

Elisée multiplie l'huile (2 R 4,1-7)

Elisée, son serviteur **Géhazi** et la Shouamite (2 R 4,8-37)

*La Shouamite obtient un fils grâce à **Elisée** (4,8-17)*

***Elisée** ressuscite le fils de la Shouamite (4,18-37)*

Elisée sauve les fils-de-prophète d'une marmite empoisonnée (2 R 4,38-41)

Elisée multiplie les pains (2 R 4,42-44)

Elisée guérit Naamân l'araméen (2 R 5,1-19)

Elisée trahi par Géhazi et la rupture de leur relation (2 R 5,20-27)

Elisée fait surnager une hache au Jourdain (2 R 6,1-7)

Guerres araméennes (2 R 6,8-7,20)

Elisée capture tout un détachement araméen (6,8-23)

La famine dans Samarie assiégée (6,24-31)

Elisée annonce la fin imminente de l'épreuve (6,32-7,2)

Les lépreux découvrent le camp araméen abandonné (7,3-8)¹¹⁴

Fin du siège et de la famine (7,9-20)

Géhazi et le roi, épilogue à l'histoire de la Shounamite (2 R 8,1-6)

Elisée et Hazaël de Damas (2 R 8,7-15)

Règne de Joram en Juda (2 R 8,16-24)

Règne d'Ochozias en Juda (2 R 8,25-29)

L'histoire de Jéhu (2 R 9-10)

Un disciple d'Elisée donne l'onction à Jéhu (9,1-13)

Jéhu prépare l'usurpation du pouvoir (9,14-21)

Jéhu assassine Joram (9,22-26)

Jéhu assassine Ochozias (9,27-29)

Jéhu assassine Jézabel (9,30-37)

Jéhu massacre la famille royale d'Israël (10,1-11)

Jéhu massacre les princes de Juda (10,12-14)

Jéhu extermine la famille d'Achab (10,15-17)

❶ *Jéhu massacre les fidèles de Baal et détruit son temple (10,18-27)*

Règne de Jéhu en Israël (10,28-36)

L'histoire d'Athalie (2 R 11)

Règne de Joas en Juda (2 R 12)

Règne de Joachaz en Israël (2 R 13,1-9)

Règne de Joas en Israël (2 R 13,10-13)

❷ **Épilogue du ministère du prophète Elisée** (2 R 13,14-25)

Elisée et Joas (13,14-19)

Mort d'Elisée et résurrection d'un mort au contact de son corps (13,20-21)

Victoire d'Israël sur les Araméennes selon la prédiction d'Elisée (13,22-25)

¹¹⁴ *Les lépreux emportèrent argent, or et vêtements qu'ils allèrent cacher (2 R 7,8). Parallélisme avec Géhazi qui a pris de l'argent et des vêtements chez Naamân et les a cachés.*

3.2.2 *Les récits en blocs*

Comme ce que nous avons déjà souligné ci-dessus, les récits d'Elie et d'Elisée sont regroupés en plusieurs grands **blocs** qui se distinguent et en même temps se chevauchent. Cela se voit bien dans l'architecture des récits. A chaque bloc, nous avons la description du début et de la fin qui lui fait écho. Voici ce que nous avons pu constater :

Premièrement, tout commence avec le début du règne d'Achab qui sert Baal et lui construit un temple (1 R 16,29-34). Cette description trouve son écho en 2 R 10,18-27 quand Jéhu massacre les fidèles de Baal et détruit son temple construit par Achab à Samarie. C'est donc un bloc décrivant l'histoire de la maison d'Achab et sa vénération de Baal.

Ensuite, nous avons l'entrée¹¹⁵ en scène d'Elie en 1 R 17,1. Cette apparition soudaine trouve son écho avec la disparition du prophète, encore plus spectaculaire, enlevé au ciel dans le tourbillon, en 2 R 2,1-18. C'est donc un bloc décrivant Elie comme un personnage hors de commun.

Troisièmement, nous avons la rencontre d'Elie avec Elisée en 1 R 19,19-21. La vocation d'Elisée débute donc chez ses parents quand il a quitté son travail et sa famille pour suivre Elie. Nous en trouverons l'écho quand il est mort et enterré (2 R 13,20). C'est comme si l'on racontait la vie de quelqu'un de la famille. L'image « ordinaire » d'Elisée est bien mise en contraste avec l'image « extraordinaire » d'Elie.

Quatrièmement, l'ensemble des récits d'Elie et d'Elisée est entrecoupé par les récits des guerres araméennes et moabites. Aram est un thème très présent dans les livres des Rois, mais les guerres araméennes sont seulement racontées ici à l'intérieur des récits d'Elie et d'Elisée. Bien qu'Aram représente une menace pour Israël, les guerres racontées sont plutôt à l'avantage d'Israël. Achab a gagné la guerre contre les araméens (1 R 20,13-34), mais il est condamné par un prophète pour sa conduite hésitante face à Ben-Hadad, roi d'Aram. Joas battit trois fois les araméens (2 R 13,25), mais il a été blâmé par le prophète Elisée pour son manque de détermination (cf. 2 R 13,18-19). Ces deux guerres racontées se correspondent donc parfaitement.

¹¹⁵ Il s'agit plutôt d'une « apparition », car sans présentation du personnage Elie apparaît en annonçant la famine dans le pays d'Israël.

3.2.3 L'unité dans la continuité

Sous un autre angle, nous remarquons que l'ensemble des récits est marqué par une série de successions : successions des rois (des règnes), des événements politiques (à l'intérieur des royaumes du Nord et du Sud, et sur la scène internationale), des prophètes (tout particulièrement d'Elisée à Elie). Parmi ces successions, deux sont importantes et traversent ces récits : le règne de Jéhu succède à celui d'Achab et Elisée succède à Elie. Ce qui fait le lien de ces deux successions, c'est que Jéhu tout comme Elisée a été désigné par le Seigneur. C'est le Seigneur qui a demandé à Elie d'aller oindre Jéhu comme roi d'Israël, et oindre Elisée comme son successeur.

Qui dit succession dit aussi continuité. Les récits d'Elie et d'Elisée nous racontent donc une série d'événements qui continuent, non seulement dans le sens *temporel*, mais surtout autour des thèmes qui font l'unité de ces récits.

1) Premièrement, c'est le Seigneur qui fait l'unité de ces récits. Le prophète Elie et son disciple Elisée, bien qu'ils soient magnifiés par leur gestes et par leurs miracles, tous deux se déclarent serviteurs du Seigneur. Le sommet de la vie d'Elie est sa rencontre avec le Seigneur sur le mont Horeb. Toute la suite des récits d'Elie et d'Elisée découle de cette rencontre. Hazaël est désigné comme roi d'Aram, Jéhu comme roi d'Israël et Elisée comme successeur d'Elie (1 R 19,15-18). Une manière de dire que tout est dans la main du Seigneur.¹¹⁶

2) Nous remarquons aussi que le thème de la vie traverse tous les récits. Malgré la sécheresse, la famine, et même la mort, c'est la vie qui règne. Les trois résurrections démontrent cela d'une manière parlante. Rien ne peut arrêter le dynamisme de la vie, pas même la mort. Tous les miracles pourraient aussi être lus sous cet angle. Le prophète Elie multiplie le pain et l'huile pour que la veuve, son fils et lui-même puissent vivre. Elisée assainit l'eau de Jéricho, pour qu'elle *n'apporte plus ni mort, ni stérilité* (2 R 2,21). Il multiplie l'huile de la veuve et lui dit ensuite : *Va, vends l'huile et paie ta dette, ensuite tu vivras, toi ainsi que tes fils, avec ce qui restera* (2 R 4,7). Il guérit la lèpre de Naamân, un officier d'Aram : *Va! Lave-toi sept fois dans le Jourdain: ta chair*

¹¹⁶ « Pour les Deutéronomistes, les prophètes ont une fonction de légitimation : leurs oracles, toujours accomplis, démontrent que YHWH a dirigé toute l'histoire d'Israël et de Juda ; et qu'il a provoqué aussi la fin désastreuse des deux états ». Cf. Thomas Römer, *La première histoire d'Israël, l'école deutéronomiste à l'œuvre*, p. 161.

deviendra saine et tu seras purifié (2 R 5,10). De même pour les autres miracles. Le message est donc clair, c'est qu'il y a toujours la vie, malgré les difficultés et même malgré la mort.

3) Si l'on parle des récits d'Elie et d'Elisée, c'est pour signifier le rôle central d'Elie et d'Elisée. Effectivement, tous les récits tournent autour de ces deux prophètes, soit directement, soit indirectement. Ce qui unit ces deux prophètes, et par là tous les récits, c'est incontestablement l'esprit d'Elie, qu'Elisée a reçu au moment du départ d'Elie. Finalement, on peut dire aussi que c'est l'esprit d'Elie qui traverse tous les récits. Si c'est l'esprit d'Elie qui joue le rôle de fil conducteur dans tous les récits d'Elie et d'Elisée, le passage d'Elie à Elisée constitue donc le point charnière de la transition.

4) Bien que les récits d'Elie et d'Elisée se centrent sur les ministères de ces deux prophètes, surtout dans leur continuité, le narrateur nous laisse voir pourtant par contraste la relation entre Elisée et Géhazi. Tout comme Elisée a été dans l'intimité de son maître Elie, Géhazi a été le seul qui soit nommé et ait pu vivre dans l'intimité du prophète Elisée. Elisée hérite de l'esprit de son maître et le prolonge (cf. 2 R 2,1-18), Géhazi par contre ignore l'esprit de son maître (cf. 2 R 5,26)¹¹⁷ et finit par provoquer la rupture (cf. 2 R 5,27). Il y a donc la continuité et aussi, par contraste, la discontinuité dans l'ensemble des récits d'Elie et d'Elisée. C'est ce que nous allons explorer en faisant une étude de comparaison.

4 Etude de comparaison : l'interprétation théologique sur la relation de maître à disciple à partir d'Elisée, modèle du bon disciple et de Géhazi, modèle du mauvais disciple

Nous les lecteurs sommes invités inévitablement par le narrateur à comparer les trois récits que nous avons étudiés, c'est-à-dire 1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18 d'un côté et 2 R 5 de l'autre. Ces trois récits font intégralement partie de l'ensemble des récits d'Elie et d'Elisée qui forment des unités thématiques et narratives. Nous l'avons démontré dans la partie précédente. En plus à eux seuls, ces trois récits constituent un tableau à deux volets. D'un côté, nous voyons Elie et Elisée et de l'autre Elisée et Géhazi. Les deux volets nous présentent la même thématique de manière contrastée, c'est-à-dire d'un côté la relation de maître à disciple réussie (continuité) et de l'autre celle qui a échoué (discontinuité).

¹¹⁷ 2 R 5,26 (selon la TOB) : *N'étais-je pas là en esprit quand un homme est descendu en hâte de son char pour venir à ta rencontre ?*

4.1 Etat de la question

En lisant les récits d'Elie et d'Elisée, une question se pose, pourquoi fallait-il des disciples ou des serviteurs pour un prophète ? Elie, bien que présenté souvent comme prophète solitaire, est connu des fils-de-prophètes (cf. 2 R 2,1-18) et avait des serviteurs (Cf. 1 R 18,43 ; 19,3,21), parmi lesquels le plus connu est incontestablement Elisée. Quant à Elisée, lui aussi est entouré de fils-de-prophètes (cf. 2 R 2,1-18 ; 4,38 ; 6,1). Un disciple/serviteur en sa compagnie est spécialement nommé : Géhazi. Ces deux réalités nous montrent en effet que les prophètes ne sont pas des personnages isolés, mais ont la responsabilité de susciter d'autres vocations en vue de poursuivre leur mission. Cela correspond à Dt 18,15-18, où Dieu déclare à Moïse, son prophète, qu'il suscitera encore d'autres après lui. Le prophétisme n'est donc pas un phénomène mis à part et ponctuel. Le Seigneur l'a voulu et a décidé sa continuité. Nous comprenons alors pourquoi Elie et aussi Elisée ont leurs disciples/serviteurs. Pourtant la continuité prophétique n'est pas automatique. Elle peut s'arrêter en raison de l'infidélité du prophète-disciple. En effet, dès l'origine du prophétisme, Dieu annonce d'emblée les deux possibilités pour un prophète : soit il reste fidèle à sa mission, soit il s'égarer en se détournant du Seigneur (cf. Dt, 18,18-20).

C'est le Seigneur lui-même qui a voulu une telle continuité de la mission prophétique, c'est-à-dire une transmission au travers de la relation du prophète-maître au prophète-disciple. Cela apparaît de façon particulièrement claire avec l'appel d'Elisée (cf. 1 R 19,16). Mais cette volonté du Seigneur n'enlève pas sa liberté au prophète, qu'il soit maître ou disciple. Si le prophète-disciple reste fidèle à sa vocation, la mission prophétique se poursuit. Mais si le prophète-disciple devient corrompu, la continuité échoue. C'est justement ce qui arrive entre Elisée et Géhazi. Elisée, l'héritier d'Elie, continuait la même mission que son maître après son départ au ciel. Mais Géhazi, corrompu par l'argent, a fini par quitter Elisée de son vivant. C'est pourquoi nous devons approfondir de quelle manière Elisée a été un serviteur fidèle du Seigneur, le modèle du bon disciple, tandis que Géhazi est passé à côté de sa vocation et l'a perdue, devenant ainsi le modèle du mauvais disciple.

4.2 Maître et disciple à l'école des fils-de-prophètes

Avant d'aborder la relation de maître à disciple à travers les cas individualisés par Elie, Elisée et Géhazi, nous voulons reprendre ici le

phénomène des prophètes en groupes, à savoir les fils-de-prophètes.¹¹⁸ À plus forte raison, Elie, Elisée et Géhazi sont en lien étroit avec eux. Nous les considérons surtout sous l'angle de la relation de maître à disciple et dans le cadre de la formation des prophètes à travers le témoignage de ces groupes de fils-de-prophètes que nous offrent les récits d'Elie et d'Elisée.

4.2.1 À propos des écoles des fils-de-prophètes

Autour de l'expression de *fils-de-prophètes* (בְּנֵי־הַנְּבִיאִים)

Qui sont-ils les fils-de-prophètes ? Osty écrit *Fils-de-prophètes* avec une majuscule pour souligner l'aspect titulaire de l'expression et explique qu'il s'agit des membres de la corporation des prophètes, comme *les fils des orfèvres* (cf. Ne 3,8.31), ou *les fils des parfumeurs* (cf. Ne 3,8) étaient membres respectivement de la corporation des orfèvres et de celle des parfumeurs.¹¹⁹ Roland de Vaux, dans la première édition de la *Bible de Jérusalem*, traduisait בְּנֵי־הַנְּבִיאִים par *fils-de-prophètes* et essayait de déterminer le sens de l'expression : « D'après les uns, ce seraient simplement les prophètes en tant qu'ils appartiennent à une collectivité, à une confrérie ; d'après les autres, ce seraient des disciples qui se forment sous un maître pour devenir prophètes. La première solution serait préférable, car les 'maîtres' de ces soi-disant 'disciples' n'apparaissent nulle part, et Elisée lui-même ne joue pas ce rôle malgré les rapports suivis qu'il eut avec les différents groupes et l'influence certaine qu'il exerça sur eux »¹²⁰. Dans la seconde édition, il prend toujours position en faveur de cette première solution et traduit בְּנֵי־הַנְּבִיאִים par « *frères prophètes* », en soulignant que ce sont simplement des prophètes groupés en confréries et vivant ensemble, avec lesquels Elisée avait des relations étroites, au contraire d'Elie, le prophète solitaire.¹²¹ Selon cette interprétation de Roland de Vaux, Elisée et les fils-de-prophètes sont simplement liés dans une relation amicale.

¹¹⁸ Nous avons déjà étudié les fils-de-prophètes au chapitre 2, 2.2.3. Mais là, nous les avons considérés surtout comme témoins de la succession d'Elisée à Elie.

¹¹⁹ Cf. Emile Osty, *La Bible*, Paris, 1973, p. 701.

¹²⁰ Cf. Roland de Vaux, « Le cycle d'Elie dans les livres des Rois », dans *Elie le prophète*. Vol. 1. *Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes*, (Etudes carmélitaines), Paris, DDB, 1956, p. 77, note c.

¹²¹ Cf. Roland de Vaux, *Les livres des Rois*, Paris, Cerf, 1958², p. 134.

Nous ne partageons pas l'avis de Roland de Vaux. Car selon les récits d'Elie et d'Elisée, nous remarquons quand même qu'Elisée est considéré par les fils-de-prophètes comme leur « maître ». Par exemple, en 2 R 2,15, les fils-de-prophètes *se prosternèrent* devant Elisée ; en 2 R 4,1, un fils-de-prophètes est appelé *serviteur* vis-à-vis d'Elisée ; en 2 R 4,38, *les fils-de-prophètes se tenaient assis devant lui* (pour écouter son enseignement ?), et de même en 2 R 6,1, les fils-de-prophètes disent à Elisée : *L'endroit où nous nous tenons assis devant toi est trop petit pour nous*.

Tout cela montre qu'Elisée est considéré comme un « maître » vis-à-vis de ces fils-de-prophètes. Et selon le Targum, l'expression de fils-de-prophètes est traduite par « disciples des prophètes ».¹²² Il n'est donc pas opportun de substituer au mot « fils » celui de « frère », ni d'opposer Elie et Elisée dans leurs rapports avec les fils-de-prophètes. Car Elie aussi, bien que souvent présenté comme « solitaire », a quand même une relation étroite avec un ou quelques serviteurs¹²³, et il est bien connu des fils-de-prophètes de Béthel et de Jéricho (cf. 2 R 2,3.5).¹²⁴

Par l'expression *fils-de-prophètes*, on retient surtout qu'il existe des prophètes en groupe et qu'à leur tête, il y a un « maître ». En effet, si nous nous en tenons au terme précis de *fils-de-prophètes*, nous le trouvons uniquement dans les livres des Rois.¹²⁵ Et dans ce cas-là, le phénomène a duré finalement assez peu de temps (approximativement 120 ans) et ce uniquement dans le royaume du Nord d'Israël.¹²⁶ Mais le fait que les prophètes se regroupent et partagent une vie communautaire peut remonter plus loin. Nous les retrouvons justement aussi dans les livres de

¹²² Cf. Eliane Poirot, *Les prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne*, p. 302.

¹²³ Sur le mont Carmel, Elie était accompagné d'un serviteur (cf. 1 R 18,43-44). Quand Elie s'enfuit vers le mont Horeb, il est parti d'abord avec un serviteur (cf. 1 R 19,3) qui pourrait bien être celui de 1 R 18,43-44.

¹²⁴ Certains commentateurs pensent qu'Elie consacrait beaucoup de temps aux fils-de-prophètes. Par exemple DeVries estime qu'Elie avait un grand intérêt pour l'éducation et qu'Elie continua les écoles des prophètes fondées par Samuel. Cf. C. E. DeVries, « Elisha », dans *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, Vol. 2, Zondervan, Grand Rapids, 1975, p. 287. Mangelot pense qu'Elie formait des disciples voués à la pratique et à la diffusion du monothéisme et qu'Elie était le chef des écoles des prophètes qui existaient de son temps. Cf. E. Mangelot, « Elie », dans *Dictionnaire de la Bible*, Vol. 2, Paris, Letouzey & Ané, 1926, col. 1674.

¹²⁵ Pratiquement seulement dans les récits d'Elisée. Cf. 1 R 20,35 ; 2 R 2,3.5.7.15 ; 4,1.38 ; 5,22 ; 6,1 ; 9,1.

¹²⁶ Cf. James G. Williams, « Prophetic 'father': a brief explanation of the term 'sons of the prophets' » *JBL* 85.3 (Sept. 1966), p. 345.

Samuel.¹²⁷ C'est donc une réalité évidente. Il y a des prophètes individuellement connus, tels Samuel, Elie et Elisée. Mais il y a aussi des prophètes en masse, anonymes, vivant en communauté. C'est pourquoi nous considérons les groupes des prophètes au temps de Samuel et les groupes des fils-de-prophètes au temps d'Elie et d'Elisée comme étant de la même réalité.¹²⁸

Autour de l'école des fils-de-prophètes

Existe-t-il alors une *école* des fils-de-prophètes ? Avant d'y répondre, il est nécessaire de préciser le sens du mot. Il est évident que le terme *école*, dans le cas des fils-de-prophètes, ne correspond pas à l'*école* que nous avons maintenant avec son système éducatif et son organisation. Il s'apparente plutôt aux écoles de philosophie dans le monde grec,¹²⁹ ou dans le monde ancien de la civilisation chinoise (par exemple Confucius avec ses élèves). Effectivement, 2 R 4,38 et 6,1-7 nous laissent un témoignage précieux sur l'existence d'une sorte d'école des fils-de-prophète. *L'endroit où nous nous tenons assis devant toi* (2 R 6,1)¹³⁰ désigne très probablement le lieu où le prophète-maître entretient ses disciples, c'est-à-dire le lieu où il enseigne habituellement.¹³¹

Dans son article sur *les écoles des fils-de-prophètes*, Price traite de leur existence et nature à partir de 6 points¹³² : 1) rassemblés en écoles ; 2) dans certaines localités ; 3) sous différents maîtres ; 4) avec des instructions spécifiques ; 5) avec une occupation ; 6) leurs moyens de

¹²⁷ Cf. 1 S 10,5 ; 19,20.

¹²⁸ Cf. Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, Blackwell, 1973, p. 69-70; Karl H. Rengstorf, "μαθητής" *TDNT*, IV, p. 428; Hobart E. Freeman, *An Introduction to the Old Testament Prophets*, Chicago, Moody, 1968, p. 31. Sur ce point, Wilkins présente un avis contraire. Cf. Michael J. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel As Reflected in the Use of the Term μαθητής*, p. 57. Mais nous ne pensons pas que ses arguments soient nécessaires.

¹²⁹ Cf. André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, p. 36.

¹³⁰ Pour l'expression *s'asseoir devant quelqu'un*, cf. aussi 2 R 6,32 ; Ez 8,1 ; 14,1, 20,1.

¹³¹ Cf. André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, p. 36. Neher nie pourtant l'existence d'*écoles* prophétiques, bien qu'il reconnaisse les *confréries* prophétiques. Cf. André Neher, *Prophètes et prophéties*, Paris, Petite Bibliothèque Payot 272, 2009, p. 218. Pour une présentation plus récente sur l'école à l'ancien Israël, voir l'article de Jutta Krispenz : « Schule », <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27365>.

¹³² Cf. Ira M. Price, « The Schools of the Sons of the Prophets », *The Old Testament Student*, Vol. 8, N° 7 (Mar., 1889), The University of Chicago Press, p. 244-249.

subsistance. Après avoir analysé point après point, à partir uniquement des récits bibliques, l'auteur constate que *les fils-de-prophètes* sont regroupés en bande ou en écoles dans six localités différentes : a) Ramah¹³³ ; b) Béthel (cf. 2 R 2,3) ; c) Gilgal (cf. 2 R 4,38) ; d) Jéricho (Cf. 2 R 2,5) ; e) Carmel¹³⁴ et f) Samarie¹³⁵. Les *fils-de-prophètes* avaient à leur tête des maîtres. Les plus connus parmi eux sont Samuel, Elie et Elisée. Ils sont instruits dans a) la prophétie¹³⁶ et b) la musique¹³⁷. Leur temps est essentiellement consacré a) aux études¹³⁸ et à la dévotion (cf. 1 S 19,18-24.) ; b) à accomplir les commandes de leurs maîtres (cf. 2 R 9,1) ; c) à accomplir les tâches habituelles d'un prophète (cf. 1 R 20,35-43). Leurs besoins matériels dépendent largement de la charité du peuple (cf. 2 R 4,38-41).

Cette brève description nous aide à mieux comprendre ce phénomène des écoles des fils-de-prophètes qui a duré relativement peu, et qui est présenté uniquement dans les livres de Samuel et des Rois. Si Samuel¹³⁹ ou Elie¹⁴⁰ sont considérés comme les fondateurs de ces écoles, c'est en fin de compte Elisée qui a le plus d'interactions avec les fils-de-prophètes, selon les récits bibliques à notre disposition. La relation d'Elie avec les fils-de-prophètes est difficile à démontrer, bien que les

¹³³ Cf. 1 S 19,20. Price pense que c'est à Ramah que *without doubt the original school of the prophets as founded by Samuel*. Cf. Ira M. Price, « The Schools of the Sons of the Prophets », p. 245. Ramah est le lieu de naissance et d'habitation de Samuel (cf. 1 S 1,19 ; 7,17).

¹³⁴ La référence biblique n'est pas directe, mais d'après 2 R 2,25 ; 4,8-25 nous pouvons deviner facilement qu'il y a un groupe de fils-de-prophètes au Carmel.

¹³⁵ C'est à Samarie que le roi d'Israël avait sa cour royale, et disposait d'une grande quantité des prophètes fonctionnaires (1 R 22,6). Le prophète Elisée a aussi sa maison à Samarie (cf. 2 R 5,9 ; 6,32). Tout comme Samuel a fondé une école des prophètes à Ramah où il résidait habituellement, Elisée devait avoir aussi un groupe important des fils-de-prophètes chez lui à Samarie.

¹³⁶ Cf. 1 S 10,5 : *Ensuite tu (Saül) arriveras Guivéa de Dieu, où résident les préfets philistins. Là, quand tu entreras dans la ville, tu tomberas sur une bande de prophètes descendant du haut lieu, précédés de harpes, de tambourins, de plûtes et de lyres. Ils seront en état de transe prophétique.*

¹³⁷ Cf. 1 S 10,5. Cf. aussi 1 Ch 25,1.

¹³⁸ Par exemple écouter le maître. Cf. 2 R 6,1.

¹³⁹ Cf. Ira M. Price, « The Schools of the Sons of the Prophets », p. 244-245. « The first evidence of a group of prophets in the Old Testament is found during the days of Samuel. » Cf. Michael J. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel As Reflected in the Use of the Term μαθητής*, p. 53.

¹⁴⁰ Cf. James G. Williams, « Prophetic 'father': a brief explanation of the term 'sons of the prophets' » *JBL* 85.3 (Sept. 1966), p. 344-348.

filis-de-prophètes de Béthel et de Jéricho le connaissent bien (cf. 2 R 2,1-18).¹⁴¹

4.2.2 *Elisée et les fils-de-prophètes*

Quant à la relation de maître à disciple dans ces écoles des fils-de-prophètes, nous pouvons faire un prolongement au constat de Price, en focalisant notre regard uniquement sur la relation d'Elisée avec eux.¹⁴²

Elisée est reconnu comme leur maître et jouit d'une autorité sur eux : *Ils vinrent à sa rencontre et se prosternèrent devant lui jusqu'à terre* (2 R 2,15). Les fils-de-prophètes ne suivent pas leur maître, mais c'est plutôt ce dernier qui se déplace et leur rend régulièrement visite, dans leurs lieux respectifs.¹⁴³ Le prophète-maître Elisée leur donne des enseignements¹⁴⁴ :

Les fils-de-prophètes dirent à Elisée : « L'endroit où nous nous tenons assis devant toi est trop petit pour nous. Permits que nous allions jusqu'au Jourdain pour y prendre chacun une poutre afin de construire ici un abri pour s'y asseoir. » (2 R 6,1-2)

Ce texte indique clairement que le prophète Elisée donne son enseignement aux fils-de-prophètes.¹⁴⁵ A part l'enseignement qu'il leur

¹⁴¹ Pourtant c'est le nom d'Elie qui traverse les siècles et reste le nom de référence dans le NT et encore aujourd'hui chez les Carmes qui se définissent comme *imitateurs d'Elie* : « Nous sommes les fils des prophètes, non selon la chair, mais par l'imitation de leurs œuvres. Notre Rédempteur disait aux Juifs qui se glorifiaient de tirer leur origine d'Abraham : 'Faites les œuvres d'Abraham.' De même on doit dire aujourd'hui aux Carmes : 'Faites les œuvres d'Elie' ». Cf. *Exposition sous forme de la Règle des Frères de la B. V. Marie du Mont-Carmel par le Bienheureux Jean Soreth, Prieur Général de tout l'Ordre des Carmes*, Paris, 1901, p. 64 (Edition du P. Constantin), cité par P. Elisée de la Nativité, O.C.D., « Les Carmes imitateurs d'Elie », dans *Elie le Prophète, II. Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam*, Les Etudes Carmélitaines, Desclée de Brouwer, 1956, p.82. Concernant le témoignage du culte rendu à Elie au Mont Carmel, du IV^e au XIII^e siècle, il y a des preuves que l'on trouve dans la grotte dite « des fils des prophètes ». Cf. *Elie le Prophète, II. Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam*, p. 75.

¹⁴² Puisque les récits bibliques ne parlent plus de ces *filis-de-prophètes* après la mort d'Elisée, Hobbs pense qu'il s'agit de leur disparition, et que ces *filis-de-prophètes* ne sont que des « *lay supporters* » d'Elisée. Cf. T. R. Hobbs, *2 Kings*, p. 26-27.

¹⁴³ Cf. 2 R 2,23 ; 4,25.38 ; 6,1-2.

¹⁴⁴ Cf. aussi 2 R 4,38.

¹⁴⁵ La question reste de savoir quel enseignement leur donne Elisée. Selon Lemaire, l'enseignement donné devait être centré sur l'histoire religieuse d'Israël, spécialement celle de ce grand témoin de la foi que fut Elie, le maître d'Elisée. Cf. André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, p. 70.

prodigue, il reste très proche de ses fils-de-prophètes et prend soin d’eux.¹⁴⁶ Il leur vient en aide quand il y a une demande de secours.¹⁴⁷ Parfois, il désigne l’un des fils-de-prophète pour une mission importante, par exemple d’aller oindre Jéhu comme roi d’Israël.¹⁴⁸

Ces quelques descriptions nous montrent que le prophète Elisée témoigne d’une grande proximité aux fils-de-prophètes. Pourtant une note nous échappe. Selon les récits bibliques, quand le prophète Elisée est mort, il n’a pas laissé de testament à ses fils-de-prophètes, mais uniquement au roi Joas (2 R 13,14-19).¹⁴⁹ Dans les livres des Rois, après la mort du prophète Elisée, les récits bibliques ne parlent plus d’Elisée ni de ses fils-de-prophètes.¹⁵⁰ Nous ne savons donc pas ce que sont devenues ces écoles ni cette grande quantité des fils-de-prophètes. Par conséquent, nous ne savons pas s’il y a une continuité du côté des fils-de-prophètes. Mais si les récits bibliques ont conservé une grande quantité des faits et gestes d’Elisée, nous pouvons supposer que cela est dû aux souvenirs sauvegardés dans les écoles des fils-de-prophètes.¹⁵¹

Pour résumer la relation d’Elisée avec les fils-de-prophètes, nous pouvons dire qu’il restait toujours proche d’eux, leur manifestait une grande attention et leur prodiguait son enseignement. Les fils-de-prophètes, de leur côté, respectaient l’autorité de leur maître et gardaient des leçons et des souvenirs de leur prophète-maître et les transmettaient fidèlement.

¹⁴⁶ Cf. 2 R 4,38-41 ; 42-44.

¹⁴⁷ Cf. 2 R 4,1-7 ; 40-41 ; 6,5-7.

¹⁴⁸ Cf. 2 R 9,1-10. Cette mission fait partie de ces trois missions que le Seigneur a confiées à Elie sur le mont de l’Horeb (1 R 19,16). Pour l’accomplissement des trois missions reçues, Elie n’a choisi qu’Elisée comme successeur. Quant aux deux autres missions, il les a laissées à Elisée. Nous ne savons pas pourquoi Elisée a désigné lui-même Hazaël comme roi d’Aram, mais par contre il a demandé à l’un des fils-de-prophètes d’aller donner l’onction à Jéhu.

¹⁴⁹ Voir les études de Matthieu Richelle, *Le testament d’Elisée*, 2010.

¹⁵⁰ Selon 2 R 8,1-6, c’est très probablement à la demande du roi d’Israël que l’on a recueilli les hauts faits du prophète Elisée et que l’on les a mis par écrit, et cela après la mort du prophète. Cf. O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, Oxford, 1966, p. 294-295; André Lemaire, « Joas, roi d’Israël et la première rédaction du cycle d’Elisée », dans C. Breckelmans et J. Lust (éd.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETL XCIV), Leuven/Uitgeverij, Leuven University Press/Peeters, 1990, p. 249.

¹⁵¹ Le cas de 2 R 5 est un bel exemple. Il est difficile d’imaginer que ce soit Géhazi lui-même qui ait raconté le fait, mais probablement les autres fils-de-prophètes qui ne partageaient pas l’attitude de Géhazi.

4.3 Elisée le bon disciple d'Elie face à Géhazi le mauvais disciple d'Elisée, une lecture en miroir

Après ces brèves considérations sur les écoles des fils-de-prophètes et la relation d'Elisée avec eux, nous nous arrêtons maintenant à Elisée comme disciple d'Elie et à Géhazi comme disciple d'Elisée.

1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18 et 2 R 5 nous décrivent deux scènes types de la relation de maître à disciples en parfait contraste. En effet, nous pouvons lire ces deux relations comme un diptyque. D'un côté, nous voyons Elisée *courir derrière Elie* pour lui demander la permission d'aller voir ses parents et leur dire au revoir (1 R 19,20). Après le repas d'adieux avec les siens, il *partit derrière Elie et le servit* (1 R 19,21). Dès lors il ne quitte plus Elie son maître (*je ne quitterais pas...* cf. 2 R 2,2.4.6). Au moment du départ d'Elie au ciel, Elisée n'a rien voulu sinon *la double part d'esprit d'Elie* et a reçu définitivement *le manteau d'Elie* (2 R 2,13)¹⁵². Il est devenu l'héritier reconnu comme successeur du prophète Elie (2 R 2,15). De l'autre côté du diptyque, nous voyons Géhazi, sans demander l'avis d'Elisée son maître, *courir derrière Naamân* pour lui demander quelque chose (2 R 5,20).¹⁵³ Géhazi a reçu finalement de Naamân *deux talents d'argent* et *deux habits de fête* (2 R 5,23). Contrairement à Elisée qui a quitté sa maison pour être au service d'Elie, Géhazi est retourné à sa maison avec son butin. Les *deux talents d'argent* et *deux habits de fête* présentent aussi un parfait contraste avec la *double part d'esprit d'Elie* qu'Elisée a reçue. Il est intéressant de noter aussi que chacun a reçu un vêtement. Pour Elisée, c'est le manteau d'Elie qui symbolise la personnalité d'Elie et aussi la pauvreté du prophète. Pour Géhazi, ce sont les deux habits de fête apportés par Naamân, qui symbolisent l'esprit de luxe et de mondanité. Si Elisée est revêtu de la double part d'esprit d'Elie, par contre, Géhazi est revêtu d'un esprit de mensonge, d'un esprit du monde. Au moment de la séparation d'Elisée avec Elie, les fils-de-prophètes étaient témoins de la succession entre le maître et son disciple, par contre, Géhazi a quitté Elisée sans témoins. Géhazi a agi seul et a dû assumer seul sa responsabilité.

Elisée est reconnu comme successeur légitime d'Elie, Géhazi est reconnu coupable et a quitté son maître. Nous pouvons ainsi résumer en

¹⁵² Car Elie a déjà jeté son manteau sur Elisée pour la première fois au moment de leur première rencontre (1 R 19,19).

¹⁵³ Géhazi est déterminé d'aller demander quelque chose (un bien matériel) à Naamân. Notons aussi que dans les deux cas (les cas de Géhazi et d'Elisée), le TM utilise le même terme pour décrire leur *course derrière quelqu'un* (רָדַף אַחֲרָיו).

deux mots le diptyque : la continuité d'un côté et la discontinuité de l'autre.

Pour mieux apprécier ce diptyque contrasté que le narrateur biblique nous offre, nous analysons de plus près les deux volets, à savoir d'un côté une relation de maître à disciple réussie, et de l'autre échouée. Cela nous aidera ensuite à mieux comprendre ce qui est en jeu dans une relation de maître à disciple chez les prophètes.

Si l'exemple de la relation de maître à disciple d'Elie avec Elisée est considéré comme une réussite, il y a sûrement des conditions essentielles qui y ont contribué. De même pour l'exemple de la relation de maître à disciple d'Elisée avec Géhazi, l'échec est sûrement dû au manque de quelques choses d'indispensables. Suite à notre étude sur les récits de 1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18 et de 2 R 5, et à notre considération du diptyque que nous présentons ci-dessus, nous retenons deux points que nous jugeons fondamentaux et indispensables pour la réussite d'une relation de maître à disciple, à savoir : a) le respect de l'autorité du maître ; b) la qualité du désintéressement du disciple. Car c'est surtout ces deux aspects qui ressortent avec évidence et en parfait contraste chez Elisée et chez Géhazi.

4.3.1 *Elisée, le disciple qui sait respecter l'autorité de son maître*

Selon Geffré, la notion d'autorité est sans doute celle qui exprime le mieux la spécificité propre de la relation de *maître à disciple*.¹⁵⁴ Dans les récits de 1 R 19,19-21 et 2 R 2,1-18, bien que le mot « autorité » n'apparaisse pas, le narrateur nous laisse pourtant apercevoir Elie agir avec autorité envers Elisée. Nous pouvons alors nous poser la question : quelle est cette autorité d'Elie ? Et d'où vient-elle ? Comment Elisée s'est-il comporté vis-à-vis de l'autorité d'Elie ?

¹⁵⁴ Cf. Claude Geffré, dans Michel Meslin (dir.), *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Cerf, 1990, p. 222. Dans les Évangiles Jésus est présenté comme celui qui enseigne et agit avec autorité. Cf. Mt 7,29 ; Mc 1,22.27 ; 2,10, 11,28-33. Le thème de l'autorité est aussi très présent dans la civilisation chinoise : « Authority is a common theme in writings on China, frequently related to "Confucianism"... The obvious respect the disciples have for Kongzi may nevertheless indicate that Kongzi does have authority in his capacity as master, even if they sometimes question him and he must resort to persuasion... In ancient China, questioning and debate between masters and students is often considered an integral part of the process. » Cf. David Elstein, « The Authority of the Master in the Analects », *Philosophy East and West*, Vol. 59, No. 2 (Apr., 2009), p. 142-172.

Dès leur première rencontre, Elie arrive chez Elisée sans le prévenir et jette son manteau sur Elisée sans prononcer aucune parole. Nous avons vu en 3.2 et 3.3 du chapitre 1 de notre étude, que le geste d'Elie manifeste justement son autorité ou sa prise de pouvoir sur Elisée et crée la dépendance d'Elisée envers Elie. En mettant ce geste d'Elie dans son contexte plus large, nous avons compris qu'Elie a en fait obéi à la demande de Dieu. Cela veut dire que l'autorité d'Elie sur Elisée vient de Dieu lui-même, car c'est Dieu qui a choisi Elisée pour être disciple d'Elie et lui succéder (cf. 1 R 19,16). La réaction déterminée d'Elisée (1 R 19,21), particulièrement dans le geste d'immoler les bœufs, montre qu'il a compris l'origine de sa vocation.¹⁵⁵

Pourtant l'autorité d'Elie en tant que maître d'Elisée ne consiste pas simplement à donner des ordres. Ses dialogues avec Elisée en 1 R 19,20 et 2 R 2,1-18 montrent comment il initie son disciple à entrer dans la logique du Seigneur.¹⁵⁶ Quand il ne peut pas donner lui-même ce que réclame son disciple, il oriente alors son disciple vers le Seigneur (cf. 2 R 2,9). Dans la vie d'Elie, Dieu est toujours la référence de ses paroles et de son action (cf. 1 R 19,10.14). Dieu reste donc la source suprême de l'autorité d'Elie sur Elisée.

A part 1 R 19,19-21 et 2 R 2,1-18, le reste des récits d'Elie et d'Elisée ne nous dit rien sur l'apprentissage d'Elisée auprès de son maître Elie. Nous ne savons pas si Elie a donné des leçons à son disciple Elisée pour le former comme prophète.¹⁵⁷ Mais vivre dans l'intimité du maître constituait déjà la formation nécessaire¹⁵⁸.

Les fils-de-prophètes parlent à Elisée d'Elie comme « *ton maître* » (cf. 2 R 2,3.5). Cela atteste de la relation singulière entre Elie et Elisée. En vivant dans l'intimité de son maître, Elisée est devenu en quelque sorte le fils d'Elie. Au moment du départ d'Elie, Elisée l'appelle *mon*

¹⁵⁵ Ce geste d'Elisée, comme ce que nous avons déjà souligné en 3.5 du chapitre 1, est ouvert à l'interprétation selon laquelle Elisée a offert un sacrifice. Dans ce cas, Elisée a placé sa vocation sous le regard de Dieu.

¹⁵⁶ Cf. Chapitre 1, 2.2.4 et chapitre 2, 2.2.1.

¹⁵⁷ Elisée devrait être au courant que le prophète Elie a multiplié l'huile chez la veuve de Sarepta dont il a ressuscité le fils (1 R 17,8-24). A son tour, il multiplie aussi l'huile pour une veuve d'un fils-de-prophète (2 R 4,1-7), et ressuscite le fils de la Shounamite (2 R 4,8-37). Par une telle présentation du rédacteur, nous ne pouvons pas soupçonner qu'il voulait donner l'image d'un disciple parfait qui imite le maître et fait même plus que le maître.

¹⁵⁸ Cela nous rappelle aussi l'expérience des premiers disciples du Christ, c'est-à-dire *demeurer auprès du maître*. Cf. Jn 1,39. 2 R 3,11 nous témoigne aussi indirectement la vie que partagent les deux prophètes, le maître et son disciple. Voir aussi l'étude de Jean Zumstein, *La relation du maître et du disciple dans le bas judaïsme palestinien et dans l'Évangile selon Matthieu*, p. 41-44.

père (cf. 2 R 2,12), et cela traduit justement la « paternité spirituelle » d'Elie envers Elisée. Dans leur relation de maître à disciple, Elie est donc non seulement le maître mais aussi le « père » d'Elisée. Cette nouvelle relation indique aussi l'autorité d'Elie sur d'Elisée.

Elisée a tout quitté pour suivre Elie et se soumet à son autorité, du début de sa vocation jusqu'au départ de son maître au ciel. Cette fidélité d'Elisée à l'autorité du maître se prolonge même par-delà le départ définitif d'Elie, puisque c'est le prophète-disciple qui accomplit les missions du prophète-maître reçues du Seigneur. Concrètement, c'est Elisée qui a annoncé à Hazaël qu'il deviendrait le roi d'Aram (2 R 8,7-15) et a envoyé un des fils-de-prophètes aller oindre Jéhu comme roi d'Israël (2 R 9,1-13), conformément à la demande du Seigneur à Elie sur le mont de Horeb (1 R 19,15-16).

Jusqu'à la fin de sa vie, même par-delà la mort, Elisée est décrit comme un disciple parfait et fidèle à la ligne de son maître. Elie n'a pas connu la mort et est monté au ciel dans le tourbillon, quant à Elisée, même après sa mort, son corps a pouvoir de ressusciter un mort, par simple contact (2 R 13,20-21). Autrement dit, Elisée n'est pas « mort » non plus.

4.3.2 *Géhazi, le disciple qui fait fi de l'autorité de son maître*

En 2 R 5, après la guérison de Naamân et le refus énergique d'Elisée de recevoir quelque présent de la part du général syrien, l'initiative de Géhazi, son mensonge auprès de Naamân (*mon maître m'a envoyé dire...*) et auprès d'Elisée (*ton serviteur n'est allé nulle part...*) traduisent surtout son manque de respect de l'autorité d'Elisée, le prophète-maître. Cette initiative de Géhazi contraste avec l'attitude d'Elisée envers Elie (cf. 1 R 19,20), et aussi avec l'attitude des autres fils-de-prophètes qui demandent la permission à Elisée quand ils entreprennent une affaire :

Les fils-de-prophètes dirent à Elisée : « l'endroit où nous tenons devant toi est trop petit pour nous. Permits que nous allions jusqu'au Jourdain pour y prendre chacun une poutre afin de construire ici un abri pour s'y asseoir. » Il leur répondit : « Allez ! » (2 R 6,1-2)

Dans les récits de 2 R 5, ce qui ressort avec évidence chez Géhazi, c'est son calcul personnel, sa convoitise pour un bien qui ne lui appartient pas, avec comme corollaire de ruiner la réputation de son maître. En effet, l'acte de Géhazi met l'attitude d'Elisée dans la contradiction. Car malgré

l'insistance de Naamân, Elisée s'était déclaré *celui qui se tient debout devant le Seigneur* et avait refusé avec détermination l'offre de Naamân. Maintenant, dans la bouche de Géhazi, c'est comme si Elisée changeait tout à coup d'avis et demandait de l'argent à Naamân. Cette action de Géhazi, impliquant son maître dans une affaire qui ne regarde que lui, viole gravement l'autorité de son maître.¹⁵⁹

Le mensonge de Géhazi est finalement comparable à celui des prophètes fonctionnaires de la cour royale.¹⁶⁰ Ces prophètes professionnels, animés par un esprit de mensonge,¹⁶¹ prophétisent pour faire plaisir au roi. En fin de compte, ces prophètes n'ont aucun intérêt pour la vérité, leur objectif est de rester à la cour, et ils prophétisent en fonction du sentiment personnel du roi. Mais agir ainsi, c'est mettre le roi et son royaume en péril en cas de consultation comme c'est le cas en 1 R 22,6. Dans le cas de Géhazi, son mensonge met en péril la réputation de son maître, mais aussi la foi de ce nouveau converti. De plus, nous voyons qu'un mensonge en engendre un autre. Non seulement il a menti à Naamân, mais aussi par la suite à Elisée son maître (*ton serviteur n'est allé nulle part*). C'est ce mensonge de Géhazi qui a poussé le prophète-maître à dévoiler la vérité et à annoncer les conséquences des actes malhonnêtes de son serviteur infidèle.

Le récit ne nous présente pas la réaction de Géhazi, ce qui pourrait signifier une sorte d'absence de regret de la part de ce dernier. C'est là aussi la différence avec Nb 12 où Myriam et Aaron ont agi par manque de respect vis-à-vis de l'autorité de Moïse.¹⁶² Myriam est frappée de lèpre, blanche comme la neige. Mais dans le cas de Myriam, Aaron a joué le rôle d'intercesseur, même si lui aussi était impliqué dans le même péché que Myriam. Il reconnaît leur péché à eux deux et supplie Moïse de guérir Myriam :

**Oh ! mon seigneur, je t'en prie, ne fais pas retomber sur nous
le péché que nous avons commis, insensés et pécheurs que
nous sommes ! (Nb, 12,11)**

¹⁵⁹ L'acte de Géhazi est très grave, car il n'a pas osé dire qu'il voulait lui-même l'argent de Naamân, mais il a pris son maître en « otage » (*mon maître m'a envoyé dire...*). Pour arriver à cela, il a eu recours au mensonge. Le narrateur du récit montre donc que non seulement le prophète Elisée ne peut pas supporter une telle attitude, mais invite aussi les lecteurs à réagir et à prendre position.

¹⁶⁰ Cf. 1 R 22,18-23.

¹⁶¹ Cf. 1 R 22,22 : J'irai et je serai un esprit de mensonge dans la bouche de tous ses prophètes.

¹⁶² Voir aussi notre étude au chapitre 3, 2.2.8.

Moïse à son tour, intercède en faveur de Myriam. Après sept jours d'exclusion, elle a pu être guérie de sa lèpre et réintégrée dans la communauté (Nb 12,13-14).

L'absence de réaction de la part de Géhazi après la sentence d'Elisée fait sentir aussi aux lecteurs la gravité de son acte. Par conséquent, la rupture de la relation d'Elisée avec Géhazi, le maître avec son disciple/serviteur devient inévitable.¹⁶³

Le fait que Géhazi court derrière quelqu'un d'autre, au lieu de suivre et d'accompagner son maître, montre déjà une trahison de sa part. Elisée constate, par sa puissance prophétique, le mensonge de Géhazi et lui annonce que son choix personnel va entraîner des conséquences graves pour lui et pour ses descendants. L'exercice de l'autorité d'Elisée sur Géhazi aboutit malheureusement à un tel échec. Mais la responsabilité à assumer n'est pas du côté d'Elisée le maître, mais du côté de Géhazi, le disciple qui a trahi son maître.

4.3.3 Le désintéressement exemplaire d'Elisée

La première réaction d'Elisée à son appel montre déjà son désintéressement envers les biens matériels (1 R 19,19-21). Etant un propriétaire riche, il immole les bœufs et fait cuire leur viande avec l'attelage des bœufs et donne à manger aux siens (1 R 19,21). C'est la générosité d'Elisée, mais aussi sa rupture avec le passé, qui est soulignée. D'une vie riche et paisible, Elisée passe à une vie sans lieu fixe, en accompagnant son maître Elie. Au temps du prophète Elie, être prophète n'est pas sans risque. Déjà Elie lui-même était menacé par Jézabel, la femme du roi Achab qui voulait le tuer (1 R 19,2). Les autres prophètes du Seigneur étaient aussi persécutés et devaient se cacher (1 R 18,13). En devenant disciple du prophète Elie, Elisée savait ce qu'il risquait. Il a donc choisi de suivre Elie librement et consciemment.

Au moment d'être enlevé au ciel dans le tourbillon, Elie proposa de récompenser son disciple pour son engagement à sa suite. Mais Elisée le disciple de demanda rien d'autre, sinon l'esprit de son maître. Cela

¹⁶³ Est-ce que le prophète Elisée a pris un autre prophète-disciple pour l'accompagner ? La suite des récits nous le suggère. Par exemple, 2 R 6,15s nous parle d'un disciple/serviteur qui accompagne Elisée à Dothan, mais sans l'avoir nommé. Selon Lemaire : « Dans d'autres versets, apparaît un serviteur anonyme (2 Rois 4,38 ; 6,15.17 ; 9,4) dont le rattachement explicite à Elisée laisse probablement entendre qu'il s'agit aussi de Géhazi ». Cf. André Lemaire, « Joas, Rois d'Israël et la première rédaction du cycle d'Elisée », p. 247. Mais c'est très peu probable, vu la fin de la relation de Géhazi avec Elisée selon 2 R 5,27.

montre que l'intérêt d'Elisée est uniquement focalisé sur la continuité de la mission de son maître. D'Elie, *qui se tient debout devant le Seigneur*,¹⁶⁴ à Elisée, *qui se tient debout devant le Seigneur*,¹⁶⁵ c'est un vrai passage de maître à disciple. C'est un passage d'un *homme de Dieu* à un autre *homme de Dieu*.¹⁶⁶

En 2 R 5, le désintéressement d'Elisée est encore une fois souligné avec insistance par le narrateur. Naamân est venu en Israël avec des présents très importants. Après sa guérison, il voulait les offrir à Elisée en guise de remerciement. Mais Elisée refuse avec détermination, bien qu'il se trouve, avec ses fils-de-prophètes, très probablement dans le besoin.¹⁶⁷ Il voulait montrer ainsi à Naamân que c'est le Seigneur qui l'avait guéri et que le don du Seigneur est gratuit.¹⁶⁸ L'exemple d'Elisée nous montre qu'il est au service du Seigneur et qu'il ne profite pas de son ministère pour s'enrichir lui-même ni enrichir ses communautés des fils-de-prophètes. Une autre occasion dans la vie d'Elisée montre aussi comment le prophète a à cœur sa mission seulement, et non le profit matériel. Quand Elisée se présente à Damas pour annoncer à Hazaël qu'il sera roi, ce dernier *alla trouver Elisée, il avait pris avec lui un présent, tout ce qu'il y avait de meilleur à Damas, la charge de quarante chameaux* (2 R 8,9). Même si le récit ne nous dit pas la réaction d'Elisée vis-à-vis de ces présents somptueux, nous pouvons facilement deviner, selon le contexte, qu'il n'a rien pris d'Hazaël.

Le désintéressement d'Elisée signifie qu'il a choisi de vivre ainsi, dans la simplicité et dans la pauvreté, pour la cause de sa vocation comme prophète. Car le fait qu'il ait réalisé beaucoup de miracles et entretenu une bonne relation avec les rois (2 R 4,13) montre qu'il aurait pu changer sa situation et celle des fils-de-prophètes. Mais son désintéressement témoigne de son attachement au Seigneur. Il voulait ainsi donner un exemple à ses disciples et ramener le peuple de son égarement et qu'il se convertisse au Seigneur.¹⁶⁹ Cette attitude de désintéressement caractérise

¹⁶⁴ Cf. 1 R 17,1 ; 18,15.

¹⁶⁵ Cf. 2 R 3,14 ; 5,16.

¹⁶⁶ Pour Elie, cf. 1 R 17,18.24 ; 2 R 1,9-13. Pour Elisée, cf. 2 R 4,7.9.16.21.22.25.27.40.42 ; 5,8.14.15.20 ; 6,6.9.10.15 ; 7,2.17.18.19 ; 8,2.4.7.8.11 ; 13,19.

¹⁶⁷ Cf. 2 R 4,1-7, 42-44.

¹⁶⁸ Voir notre étude au chapitre 3, 5.4.

¹⁶⁹ Ben Sira rend un éloge au prophète Elisée, mais déplore l'égarément du peuple. Cf. Si 48,15 : *Malgré tout cela le peuple ne se convertit pas, ils ne s'éloignèrent pas de leurs péchés, jusqu'à ce qu'ils soient déportés de leur pays et dispersés par toute la terre.*

donc bien le prophète Elisée. Il a choisi de suivre sa vocation de prophète, et il a renoncé à vivre pour lui-même. Son seul souci est de rester au service du Seigneur tout comme Elie son maître.

Grâce à son désintéressement, Elisée a donc réussi à suivre Elie non seulement tant qu'il était présent, mais aussi après le départ de ce dernier. Cela veut dire que la relation d'Elie à Elisée, de maître à disciple, ne s'arrête pas à l'absence du maître, mais continue dans le même esprit prophétique.

4.3.4 L'avidité de Géhazi : contre-témoignage et exemple d'idolâtrie

Nous avons souligné précédemment que, le refus du présent de Naamân (2 R 5,15-16) démontre avec éloquence le désintéressement et la liberté intérieure du prophète Elisée.¹⁷⁰ Mais ce n'est pas le cas pour Géhazi son disciple. Bien qu'il l'accompagne dans ses déplacements et vive dans l'intimité du prophète,¹⁷¹ il n'a pourtant pas suivi l'exemple de son maître. Géhazi est habité par l'avidité. En accompagnant le prophète Elisée, il n'a pas appris l'esprit de son maître. Son incapacité à ressusciter le fils de la Shounamite traduit peut-être déjà la différence ou même la distance entre lui et son maître.¹⁷² Dans le cas de la guérison de Naamân, sa recherche du bien matériel, à plus forte raison au prix d'un mensonge et en engageant Elisée à son insu, montre bien l'absence de respect envers son maître et son avidité consciente.

L'avidité de Géhazi est dénoncée par Elisée son maître. Avec l'argent qu'il a convoité, il achèterait *des oliviers et des vignes, du petit bétail et du gros bétail, des serviteurs et des servantes* (cf. 2 R 5,26). Cette avidité détourne ainsi Géhazi de sa vocation comme disciple/serviteur du prophète. Il donne même le contre-témoignage d'un prophète qui préfère l'argent à la vérité. « L'avidité est vraiment la cause de tous les maux », souligne ainsi Coulange dans ses études sur la connivence entre Dieu le Très-Haut et les petits.¹⁷³ C'est aussi cette même avidité qui a conduit

¹⁷⁰ Voir notre étude au chapitre 3, 5.4.

¹⁷¹ Cf. 2 R 4,8-37.

¹⁷² « Gehazi is a nullity. Unworthy per se, still he manages to be important because he is close to Elisha ». Cf. Alexander Rofé, « The Classification of the Prophetical Stories », *JBL* 89 (1970), p. 435.

¹⁷³ Cf. Pierre Coulange, *Dieu, ami des pauvres*, p. 156. Cf. aussi 1 Tm 6,9-10 : *Quant à ceux qui veulent s'enrichir, ils tombent dans le piège de la tentation, dans de multiples désirs insensés et pernicieux, qui plongent les hommes dans la ruine et la perte. La racine de tous les maux, en effet, c'est l'amour de l'argent.*

Achab à commettre le meurtre de Naboth et qui est dénoncée par le prophète Elie (cf. 1 R 21).¹⁷⁴

L'avidité amène à l'idolâtrie. C'est à dire, elle détourne le peuple d'Israël de sa fidélité à l'Alliance du Seigneur et l'incite à pratiquer l'injustice. On remplace ainsi le Dieu d'Alliance qui fait route avec son peuple, par la richesse qui détourne le peuple de son attachement au Seigneur.

Cette avidité conduit Géhazi loin de son maître et provoque la rupture avec lui. Le narrateur critique ainsi cette attitude inacceptable chez les prophètes, et met en garde les lecteurs contre le danger de l'attachement aux biens matériels. L'absence du regret de la part de Géhazi peut nous indiquer aussi qu'il n'a pas voulu renoncer au butin qu'il a malhonnêtement obtenu. Finalement, la lèpre qui colle à sa peau et à celle de ses descendants signifie aussi la maladie d'un tel attachement persistant aux possessions matérielles.

5 Conclusion du chapitre

1) La considération du contexte littéraire large des récits étudiés nous montre la complexité rédactionnelle des textes bibliques. Cette démarche nous indique en même temps l'importance de ne pas isoler les récits bibliques, bien qu'ils soient souvent riches en enseignement par eux-mêmes. Le Seigneur se révèle et révèle le destin de son peuple à travers des événements historiques successifs. La naissance des livres des Rois nous apprend surtout que Dieu n'est pas absent de l'histoire de Son peuple. Les livres des Rois sont en même temps les livres des prophètes, une autre manière de dire que Dieu intervient dans l'histoire des hommes à travers ses porte-paroles que sont les prophètes.

2) La rédaction des récits d'Elie et d'Elisée et leur insertion dans les livres des Rois nous montrent que Dieu est à l'œuvre à travers les personnes qu'Il a spécialement choisies. Tels sont les cas d'Elie et d'Elisée. Leur vie (paroles et gestes) constitue des leçons que le Seigneur veut faire passer à tout son peuple. Si les récits les concernant ont pu être sauvegardés, cela est spécialement dû à leurs disciples qui souhaitaient transmettre plus loin une tradition qui fait leur identité.

3) Si les récits d'Elie et d'Elisée ne présentent pas une chronologie nécessairement cohérente, c'est parce que l'intérêt de ces récits est

¹⁷⁴ Même si l'ordre de mettre à mort Naboth est donné par Jézabel, la femme d'Achab, mais la responsabilité et surtout l'avidité d'Achab en est la cause.

ailleurs. Ce qui constitue le cœur et la beauté de ces récits, c'est unité thématique qui les lie. Autrement dit, malgré les récits apparemment disparates, c'est une seule et même histoire qui est racontée en continuité.¹⁷⁵ Elie et Elisée demeurent les serviteurs du Seigneur, ils sont ses porte-paroles.

4) Les exemples d'Elie, Elisée et Géhazi, donnent une leçon qui rejoint celle de deux voies, exprimée particulièrement dans le Psaume 1 : *L'homme juste se plaît à la loi du Seigneur et récite sa loi jour et nuit, il réussit tout ce qu'il fait ; mais les pécheurs sont comme la bale que disperse le vent, et leur chemin se perd.* Car si Elisée a réussi à être le disciple et successeur de son maître Elie, la continuité prophétique s'arrête pourtant à Géhazi, le disciple/serviteur d'Elisée. Chacun a fait son choix, librement. Elisée a choisi de respecter l'autorité de son maître Elie et s'est comporté avec un désintéressement exemplaire vis-à-vis des biens matériels, tandis que Géhazi a fait fi de l'autorité de son maître Elisée et s'est montré d'une avidité sans aucun scrupule. Elisée incarne ainsi l'esprit prophétique de son maître par-delà la disparition de ce dernier, tandis que Géhazi trahit son maître et le quitte de son vivant.

D'une certaine manière, la fin de l'histoire de Géhazi avec Elisée exprime aussi le sort du peuple d'Israël. Bien que choisi par le Seigneur, le peuple élu tourne sans cesse le dos au Seigneur et préfère les idoles. Selon l'idée des rédacteurs deutéronomiste des livres des Rois, l'expérience de l'exil est justement la conséquence de l'infidélité du peuple à l'Alliance du Seigneur.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Non seulement pour les récits d'Elie-Elisée, plus largement, nous pouvons englober encore les récits de Moïse-Josué, et aussi ceux des patriarches, pour constater la grande unité du corps biblique. Voir les études de Bernard Gosse, «Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Josué, Elie et Elisée et l'unification du corpus biblique», *EstBib* 58/4 (2000), p. 513-526.

¹⁷⁶ Infidélité dénoncée déjà par le prophète Elie: Les fils d'Israël ont abandonné ton alliance, ils ont démolé tes autels et tué tes prophètes par l'épée (cf. 1 R 19,10.14).

Conclusion générale

Après la lecture des trois récits choisis et la lecture en miroir des deux exemples contrastés, à savoir Elisée le disciple modèle et Géhazi le mauvais disciple, nous essayons de rassembler tous les éléments rencontrés pour faire une synthèse de la relation de maître à disciple chez les prophètes, à partir des exemples d'Elie, Elisée et Géhazi.

1 À l'origine de la vocation du prophète, l'appel du Seigneur

1.1 L'appel du Seigneur dans le cas d'Elisée comparé aux autres prophètes

Selon les trois récits que nous avons étudiés, il ressort avec évidence, et ce surtout avec Elisée, le prophète est appelé.¹ Autrement dit, ce n'est pas lui qui choisit d'être prophète, et ce n'est pas à lui non plus de choisir son maître. En ce point, l'expérience d'Elisée se rapproche en quelque sorte de celle des autres prophètes écrivains, par exemple d'Amos :

Je n'étais pas prophète, je n'étais pas fils de prophète, j'étais bouvier, je traitais les sycomores; mais le Seigneur m'a pris de derrière le bétail et le Seigneur m'a dit: Va! Prophétise à Israël mon peuple. (Am 7,14-15)

Amos a été appelé par le Seigneur pour être prophète alors qu'il était en train de paître son bétail, tandis qu'Elisée a été appelé quand il était en train de labourer ses champs. Une différence à noter dans ces deux cas. Pour Amos, c'est le Seigneur lui-même qui l'a pris pour aller *prophétiser à Israël*. Il n'est donc pas question d'intermédiaire ni de formation. Dès le moment où Amos a reçu l'appel du Seigneur, il est déjà accrédité comme prophète. En ce sens, il existe une différence entre l'appel d'Amos et celui d'Elisée. « On notera cependant que cette réponse d'Amos affirmant le caractère exceptionnel de sa vocation reconnaît implicitement qu'il y avait habituellement une certaine formation pour devenir prophète. »²

¹ « The prophet is therefore neither designated by a predecessor, nor ordained, nor installed in office, but called. » Cf. Joseph Blenkinsopp, *A History of prophecy in Israel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, p. 35. Mais le constat de Blenkinsopp n'est pas applicable dans le cas d'Elisée. Car appelé à être prophète par le Seigneur ne signifie pas ne pas passer par un intermédiaire.

² Cf. André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, p. 51.

C'est justement le cas d'Elisée. Quand le prophète Elie vient chercher Elisée, le récit ne nous dit pas si ce dernier est déjà prophète, bien qu'Elie ait jeté son manteau sur lui. Ce geste symbolique signifie qu'Elie prend possession d'Elisée.³ La suite du récit découle de ce geste d'Elie. Après qu'Elisée ait reçu son appel signifié par ce geste sans parole, il a quitté les siens et est devenu le disciple/serviteur à la suite d'Elie (1 R 19,21).

C'est là justement que réside la différence entre la vocation d'Amos et celle d'Elisée. Amos entame directement son devoir comme prophète,⁴ tandis qu'Elisée devra d'abord suivre Elie pour être formé comme prophète. Ceci nous conduit à distinguer deux manières de devenir prophète : soit le Seigneur appelle directement quelqu'un à être son prophète et par conséquent, le candidat devient automatiquement prophète, et quelques fois malgré lui⁵ ; soit un prophète-maître appelle et forme son disciple en vue de devenir prophète. Pourtant un point important est à souligner. Même dans le deuxième cas, l'appel du Seigneur est indispensable. En effet, dans le choix d'Elisée comme prophète-disciple, c'est le Seigneur d'abord qui l'a choisi et a communiqué sa décision à Elie, le maître (1 R 19,16).⁶

En résumé, ce ne sont pas les hommes qui choisissent les prophètes ou décident de devenir prophètes, c'est le Seigneur, et lui seul, qui choisit et appelle ses prophètes.⁷ « Une leçon se dégage de l'étude des témoignages prophétiques : le Dieu biblique s'est servi hier, comme il use aujourd'hui encore, d'une extraordinaire diversité de forces. Son appel, et lui seul, fait d'un être humain son porte-parole, et non pas des prédispositions intellectuelles, psychologiques, sociologiques ou autres. »⁸

³ D'une manière analogue, dans le cas d'Amos, c'est le Seigneur qui *prend possession* d'Amos.

⁴ Nous pouvons certainement dire la même chose pour les prophètes Isaïe, Jérémie etc.

⁵ Par exemple Moïse ou Jérémie hésitent à répondre « oui » à l'appel du Seigneur. Cf. Ex 3,11 ; Jr 1,6.

⁶ D'une manière semblable, c'est le Seigneur qui a choisi Saül et puis David et communiqué au prophète Samuel d'aller les oindre comme Rois d'Israël.

⁷ Cf. Jr 1,4-5. Cf. aussi Jn 15,16.

⁸ Cf. Robert Martin-Achard, dans *Les prophètes et les livres prophétiques*, Petite Bibliothèque des sciences bibliques, dirigée par André Paul, Paris, Desclée, 1985, p.26. Zumstein fait remarquer aussi que malgré l'élaboration chrétienne, les péricopes d'appel (des disciples de Jésus) laissent clairement entrevoir que les premiers disciples appartenaient au am ha-arez (Mt 9,9 !) et qu'ils ne possédaient préalablement ni qualité particulière, ni intérêt religieux. Cf. Jean Zumstein, *La relation du maître et du disciple dans le bas judaïsme palestinien et dans l'Evangile selon Matthieu*, p. 109.

1.2 La leçon de la réponse d'Elisée à l'appel du Seigneur

Le travail et les relations familiales d'Elisée nous laissent penser qu'il est un riche propriétaire et qu'il n'aurait pas envisagé de changer de métier si Elie n'était pas venu le chercher. Le Seigneur appelle qui il veut, quand il veut.⁹ En effet, les récits bibliques ne nous racontent pas, par exemple, pourquoi c'est Elisée qui est choisi et non pas un autre pour succéder à Elie. Les récits bibliques ne nous mentionnent aucune qualité requise pour pouvoir être appelé à être prophète. Cela nous invite à considérer la vocation de prophète comme un service et non un pouvoir ou un privilège à convoiter. L'exemple d'Elisée, d'abord comme prophète-disciple et par la suite comme prophète-maître, nous démontre ce point avec éloquence.

Le prophète Elisée n'a pas refusé ou réfuté son appel, même si quelques exégètes pensent que sa demande d'aller dire au revoir à ses parents est comme une sorte d'hésitation.¹⁰ Mais au vu de la suite du texte, une telle interprétation de la réaction d'Elisée n'est pas valable. Par contre, nous avons d'autres exemples dans l'AT où les personnes choisies par le Seigneur commencent par réfuter leur appel. À commencer par Moïse quand il entend l'appel de Dieu:

Qui suis-je pour aller vers Pharaon et faire sortir d'Egypte les fils d'Israël ? (Ex 3,11)

Ou encore la réaction de Jérémie :

Ah, Seigneur Dieu, je ne saurais parler, je suis trop jeune. (Jr 1,6)

Et dans les deux cas, c'est le Seigneur lui-même qui rassure ceux qu'il a choisis et s'engage personnellement à les accompagner et à les soutenir.¹¹ Dans le cas du prophète Elisée, sa réaction à l'appel à être prophète est différente de celle de Moïse ou de Jérémie ; elle nous révèle

⁹ Ce point est surtout proche de ce que nous lisons dans les évangiles sur l'appel des disciples. Jésus a appelé Pierre, André alors qu'ils étaient en train de jeter le filet dans la mer, et ensuite Jacques et Jean alors qu'ils étaient en train d'arranger leurs filets. Cf. Mt 4,18-22 ; Mc 1,16-20 ; Lc 5,1-11.

¹⁰ Voir notre étude au chapitre 1, 2.2.4.

¹¹ Cf. Ex 3,12 : *JE SUIS avec toi* ; Jr 1,7-8 : *Partout où je t'envoie, tu y vas ; tout ce que je te commande, tu le dis ; n'aie peur de personne : je suis avec toi pour te libérer.*

surtout son ouverture à l'appel de Dieu et sa fermeté à assumer sa vocation.¹²

1.3 C'est le Seigneur qui choisit le prophète-disciple pour le prophète-maître

Au chapitre 1, 2.2.4 nous avons eu l'occasion de constater le choix d'Elisée par Dieu lui-même pour succéder à Elie, selon 1 R 19,16. Au chapitre 2, 3.2.1, dans la même ligne nous avons pu approfondir l'expérience de la théophanie d'Elie sur la montagne de Dieu. Elie se déclare le serviteur du Seigneur dès le début de son ministère (1 R 17,1), et se voue à son service sans aucune réserve. Son combat contre le culte de Baal montre son zèle pour la cause du Seigneur. Pourtant il traverse une crise de découragement face à la menace de Jézabel et fuit finalement à la montagne de Dieu. Le Seigneur prend soin de son serviteur, accompagnant sur la route et lui accordant une faveur unique au mont Horeb qui renvoie à celle de Moïse (cf. Ex 34,6-8). Cette rencontre avec le Seigneur est décisive pour la suite de la mission du prophète Elie. Non seulement ce qu'il a fait jusque-là trouve son sens ; en plus, la continuité de sa mission est assurée par la nomination de son successeur. Elie va choisir Elisée comme disciple (1 R 19,19-21) parce que c'est le Seigneur qui a choisi Elisée comme successeur d'Elie (1 R 19,16).

Elie choisit un disciple en vue de lui succéder. Mais nous avons vu que l'initiative vient du Seigneur. Pour que le prophète Elie aille de l'avant, c'est le Seigneur qui se comporte comme maître et indique à Elie le chemin à suivre. L'expérience de la théophanie à l'Horeb est une sorte de formation pour le prophète Elie. Il a ainsi été formé à l'école du Seigneur en se tenant devant lui et en écoutant sa voix. Nous comprenons par là que pour que le prophète Elie soit un vrai maître, il faut qu'il soit d'abord un disciple du Seigneur et qu'il soit formé à son école. Le dialogue sur le mont Horeb entre le Seigneur et Elie nous montre ainsi la pédagogie divine. Le Seigneur écoute Elie, lui témoigne sa proximité¹³, il l'encourage, et lui montre sa voie. Le Seigneur fait confiance à son prophète découragé, il lui confie une nouvelle mission (1 R 19,16).

Après que le prophète Elie se fut plaint d'être seul (1 R 19,10.14), il reçoit du Seigneur l'ordre d'oindre Hazaël comme roi d'Aram, Jéhu comme roi d'Israël, et Elisée comme prophète à sa place. Cette nouvelle

¹² Voir notre étude au chapitre 1,2.2.3.

¹³ *La voix de fin silence* témoigne une présence divine au plus intime de l'homme.

mission que le prophète Elie est chargé d'accomplir montre que tout est dans la main du Seigneur et que, malgré la grande épreuve, l'espérance pour le peuple d'Israël existe, parce que le Seigneur *laissera en Israël sept mille hommes, tous ceux dont les genoux n'ont pas plié devant le Baal et dont la bouche ne lui a pas donné de baisers* (1 R 19,18).

Quand le prophète Elie se plaint d'être seul (*je suis resté moi seul*, cf. 1 R 19,10.14), nous pouvons interpréter cette plainte d'Elie comme une sorte de prière. Il s'adresse au Seigneur pour lui exposer son souci et son inquiétude. Le Seigneur lui répond et lui montre sa présence (1 R 19,11-13)¹⁴. Au cœur de ce dialogue, le Seigneur *nomme* Elisée comme successeur d'Elie. Ceci pour signifier que c'est le Seigneur qui choisit le disciple pour le maître et non pas le maître lui-même. La vocation d'Elisée est donc fondée en Dieu, c'est Dieu qui l'appelle.

Cette leçon est importante, et elle nous permet de comprendre le grand silence en ce qui concerne la formation d'Elisée auprès de son maître Elie. Car la responsabilité du maître n'est pas de fournir au disciple un cahier des charges précis, mais de l'introduire dans la logique du Seigneur. Le Seigneur est celui qui donne la vie et qui fait vivre. Les deux récits de résurrections en 1 R 17, 17-24 et en 2 R 4,18-37 montrent parfaitement cette réalité. Lefebvre insiste ainsi : « Ce qu'Elie a à transmettre, c'est de devenir comme Elie ! Ou plutôt de l'être déjà. C'est pourquoi ce n'est pas Elie qui sélectionne son successeur, mais c'est Dieu qui a vu Elisée et sait qu'il est dans la même 'brèche' qu'Elie, apte aux mêmes trouées. Elie et Elisée ressuscitent chacun un fils en se couchant sur lui... L'enseignement accompli par un maître est de ressusciter. »¹⁵ Même après la mort du prophète, la résurrection est encore possible. Le corps du prophète Elisée reste le moyen efficace qui permet au Seigneur de donner la vie (cf. 2 R 13,20-21).

C'est le Seigneur qui crée le lien entre le prophète maître et le prophète disciple, et c'est lui qui assure l'efficacité de leur message et de leur action. Le prophète maître, malgré son autorité sur son disciple, reste le serviteur fidèle du Seigneur. Si la place de Dieu est ainsi respectée, la continuité de la relation de maître à disciple est garantie.

¹⁴ Cf. Chapitre 2, 3.2.1.

¹⁵ Cf. Philippe Lefebvre, « Le divin Maître. Dieu comme maître et ses humains disciples dans l'Ancien Testament », p. 236.

1.4 Le disciple ne choisit pas son maître, mais il le reçoit du Seigneur

D'après les récits d'Elie et d'Elisée, si c'est le Seigneur qui choisit le disciple pour le maître, cette règle vaut aussi pour le disciple. C'est-à-dire que c'est le Seigneur qui choisit le maître pour le disciple et non pas le disciple lui-même.

Au temps d'Elie, il y avait beaucoup de prophètes.¹⁶ Pourtant Elisée ne faisait pas partie d'eux. Il menait une vie paisible avec sa famille. Mais son cœur était ouvert au Seigneur. La parole d'Isaïe lui convient bien :

Le Seigneur m'a donné une langue de disciple : pour que je sache soulager l'affaibli, il fait surgir une parole. Matin après matin, il me fait dresser l'oreille, pour que j'écoute, comme les disciples ; le Seigneur Dieu m'a ouvert l'oreille. Et moi, je ne me suis pas cabré, je ne me suis pas rejeté en arrière. (Is 50,4-5)

Elisée vivait déjà en bon Israélite, avec une disposition du cœur ouvert à l'appel du Seigneur. C'est pourquoi il a pu tout de suite comprendre le geste d'Elie quand ce dernier a jeté son manteau sur lui (cf. 1 R 19,19). Il a accueilli l'appel qui vient du Seigneur et c'est pour cela qu'il a offert un *sacrifice* avant de partir derrière Elie.¹⁷ Le geste d'Elie traduit son autorité sur Elisée, et Elisée a pris conscience que suivre Elie comme maître correspond à l'ordre du Seigneur. Ce n'est pas lui qui a choisi Elie comme maître, mais c'est Dieu qui lui a envoyé Elie à suivre conformément à l'ordre qu'Elie a reçu du Seigneur (cf. 1 R 19,16).

Considérer ainsi la vocation du prophète-disciple nous aide à comprendre l'attitude d'Elisée après le départ d'Elie au ciel. Tout comme son maître, le disciple se déclare serviteur du Seigneur. Lui aussi est appelé à se tenir debout devant le Seigneur.¹⁸ C'est cela également qu'il veut transmettre à ses disciples spécialement par ses exemples.

2 Les exemples d'Elie, Elisée et Géhazi dans leur relation à Dieu

Jusqu'ici nous avons considéré la vocation du prophète surtout du côté du Seigneur, c'est-à-dire que c'est le Seigneur qui choisit et appelle

¹⁶ Cf. 1 R 18,13.

¹⁷ Voir notre étude au chapitre 1, 3.5.

¹⁸ Cf. 2 R 3,14 ; 5,16.

son prophète, comme maître ou comme disciple. Maintenant, nous essayons de voir ce qu'impliquent pour le prophète ce choix et cet appel du Seigneur, en nous basant sur les exemples d'Elie, Elisée et Géhazi.

2.1 Elie, l'envoyé du Seigneur

À travers les récits (1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18) que nous avons étudiés, l'image du prophète Elie est dépeinte avant tout comme celle d'*un itinérant, d'un envoyé du Seigneur*.¹⁹ Tout ce qu'il dit et fait fait référence au Seigneur et *il est rempli de zèle pour le Seigneur, le Dieu de l'univers*.²⁰ Jusqu'à son départ définitif, il ne cessera pas d'avertir son disciple que c'est le Seigneur qui l'envoie à Béthel, à Jéricho et au Jourdain (2 R 2,2.4.6). Finalement le Seigneur vient le chercher pour le faire monter au ciel (2 R 2,11), mais sa mission n'est pas terminée car il va être envoyé une fois encore avant que ne vienne le jour du Seigneur.²¹

L'exemple du prophète-maître Elie²² est surtout marqué du sceau de sa fidélité indéfectible au Seigneur. Il est son porte-parole itinérant. Partout où il passe, il apporte la Parole du Seigneur.

2.2 Elisée, le thaumaturge du Seigneur

À la différence d'Elie le prophète itinérant, Elisée est surtout décrit comme celui qui reste avec les gens. Sa proximité avec les fils-de-prophètes est soulignée avec force dans les récits. Les miracles qu'il a effectués font de lui un personnage unique, un *thaumaturge* par excellence de l'AT.²³

¹⁹ Voir notre étude aux chapitres 1, 2.2.1 et 2, 2.2.1. Ce que dira Jésus (*le fils de l'homme n'a pas où poser sa tête*, cf. Mt 8,20) lui convient bien aussi. Notons que Jésus déclare aussi sans cesse qu'il est l'envoyé du Père. Cf. Jn 10,36 ; 17,18, 20,21.

²⁰ Cf. 1 R 19,10.14 ; 1 M 2,58.

²¹ Cf. MI 3,23.

²² « Par opposition, on a soutenu que la seule licence honnête, vérifiable, de l'enseignement, de l'autorité didactique, passe par la vertu de l'exemple ». Cf. George Steiner, *Maîtres et disciples*, Editions Gallimard, 2003, p. 13.

²³ En ce sens il est particulièrement proche de Jésus dans les évangiles, qui fait tant de miracles. Dans son étude sur Elisée, Bergen Wesley a pourtant mis en question ce rôle du prophète Elisée. Car selon lui, Elisée doit suivre le combat de son maître Elie contre le culte de Baal, mais les récits des miracles d'Elisée ne correspondent pas à une telle attente. C'est pourquoi l'image d'Elisée comme prophète, surtout dans sa relation avec le Seigneur, est discréditée par ces récits. Cf. J. Bergen Wesley, *Elisha and the End of Prophetism*, (JSOT.Sup 286), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 175-179. Mais nous pensons que sa lecture

Après avoir vécu dans l'intimité du prophète Elie, Elisée est prêt à être *prophète à la place de son maître* (cf. 1 R 19,16). Au moment du départ d'Elie au ciel, Elisée a souhaité une double part de l'esprit de son maître. Il désire ainsi être l'héritier fidèle de son maître. Quand Elie lui répond que *tu demandes une chose difficile* (2 R 2,10), c'est probablement pour signifier aussi que cela ne dépend pas seulement de lui. Ou bien c'est comme s'il lui disait qu'il n'a qu'une seule part de son esprit ; si Elisée demande une double part, cela ne pourrait que venir du Seigneur.²⁴

De fait, Elisée a hérité l'esprit de son maître, et est tout de suite reconnu comme tel par les fils-de-prophètes (cf. 2 R 2,15). Les nombreux miracles d'Elisée sont souvent interprétés comme preuve de la double part de l'esprit d'Elie qu'Elisée a reçue.²⁵ Elie a aussi effectué certains miracles, mais le véritable thaumaturge, selon les récits d'Elie et d'Elisée, est le prophète Elisée. Certains commentateurs pensent même que les récits des miracles réalisés par Elie sont inspirés par ceux d'Elisée.²⁶ Mais leur rôle narratif est surtout de démontrer que le prophète Elisée est le véritable disciple d'Elie.

Les miracles d'Elisée sont nombreux, et le récit de 2 R 5 que nous avons étudié se situe justement parmi ces miracles. A première vue, ces miracles nous présentent Elisée comme un faiseur de miracles. Il est capable de changer des situations désastreuses en accordant une issue heureuse. Il est capable de guérir et même de ressusciter. Mais en regardant de plus près, nous constatons que le prophète Elisée nous présente un autre visage. Il est le *serviteur* du Seigneur. Ceci est surtout tangible dans le récit de 2 R 5. Le bénéficiaire de la guérison, Naamân,

comporte un problème de méthode ou de principe. Car au lieu de laisser parler les récits bibliques, il *attend* que les récits bibliques parlent selon son interprétation préconçue. Nous avons démontré au chapitre 4, 3.2.3 qu'il y a une unité dans la continuité dans les récits d'Elie et d'Elisée.

²⁴ Cette interprétation complètera notre commentaire au chapitre 2, 3.4 qui insistait sur le sens du droit du fils-aîné.

²⁵ Le *Midrach-ha-Gadol* se référant à une source ancienne présente les huit miracles d'Elie et les seize d'Elisée. Un opuscule africain du IV^e ou V^e siècle, intitulé *Sur les miracles d'Elie et d'Elisée*, contient deux listes de miracles : douze pour Elie et vingt-quatre pour Elisée. Pierre Damien (1007-1072), prieur de Fonte Avellana, puis cardinal-évêque d'Ostie, affirme de même qu'Elie se distingua par douze miracles et Elisée par vingt-quatre. Cf. Eliane Poirot, « Elie chez les Pères de l'Eglise », dans *Les figures d'Elie le prophète, CahEv. Sup.* 100 (1997), p. 106, voir aussi p. 87.

²⁶ Cf. par exemple Jacques Vermeulen, « Les miracles d'Elie au temps de la grande sécheresse (1 Rois 17-18) », dans Gerard F. Willems, (éd.), *Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie. Colloque des 10 et 11 novembre 1985 Bruxelles*, Louvain, Peeters, 1988, p. 11-37.

est le premier à voir cela. Après sa guérison, Naamân fait sa profession de foi en reconnaissant le Dieu d'Israël (2 R 5,15). Mais il reconnaît aussi le rôle du prophète Elisée. C'est pourquoi, en guise de remerciement, il a l'intention d'offrir un présent à Elisée et insiste pour qu'il l'accepte. Pourtant Elisée, en se comportant comme prophète du Seigneur, refuse énergiquement. Le prophète enseigne par son exemple, que le don de Dieu est gratuit. On ne peut pas acheter ni corrompre et Dieu et son prophète.

Elisée est le prophète thaumaturge, mais il est surtout et avant tout le serviteur du Seigneur. Ses paroles et sa vie témoignent qu'il est le *thaumaturge du Seigneur*, ou selon la parole de la Shounamite, *c'est un saint homme de Dieu*.²⁷

2.3 Géhazi préfère l'argent au Seigneur

Géhazi est incontestablement le disciple privilégié du prophète Elisée. 2 R 4,8-37 nous montre combien Géhazi a été proche du prophète maître. Géhazi accompagne Elisée dans ses déplacements et il est témoin de la résurrection du fils de la Shounamite.²⁸ S'il incombe au maître d'enseigner à son disciple à opérer une résurrection,²⁹ le récit de la résurrection du fils de la Shounamite nous montre l'incapacité de Géhazi en cette matière. Malgré les indications détaillées du maître, Géhazi ne réussit pas à ressusciter l'enfant. On peut dire que l'esprit de son maître n'est pas en lui.

En 2 R 5, l'arrivée de Naamân donne l'occasion au prophète Elisée de montrer que le Seigneur d'Israël est le Dieu de tous, et qu'il s'occupe aussi des étrangers. La guérison de Naamân est en vue de la gloire du Seigneur. Le récit nous dit qu'après sa guérison Naamân reconnaît tout de suite le Seigneur et le confesse. Le prophète Elisée aussi, reconnaît que le Seigneur a guéri Naamân, et c'est pourquoi, il refuse le présent de Naamân. Pourtant cet exemple, ou cette leçon, n'est pas comprise par son disciple/serviteur Géhazi. Avec son calcul purement matérialiste, il court

²⁷ Cf. 2 R 4,9. Steiner reconnaît aussi que « les saints enseignent en existant ». Cf. George Steiner, *Maîtres et disciples*, p. 14.

²⁸ On peut penser aussi aux disciples privilégiés de Jésus : Pierre, Jacques et Jean. Ils ont été témoins privilégiés de plusieurs scènes : la résurrection de la fille de Jaïre (Mc 21-43 ; Lc 8,40-56), la transfiguration (Mt 17,1-9 ; Mc 9,2-9 ; Lc 9,28-36), à Géthsémani (Mt 26,36-46 ; Mc 14,32-42).

²⁹ Cf. Philippe Lefebvre, « Le Divin Maître. Dieu comme maître et ses humains disciples dans l'Ancien Testament », p. 236.

derrière son propre profit. Il fait fi et du Seigneur et du prophète Elisée son maître. Encore plus grave, pour arriver à ses fins, il engage son maître dans son propos mensonger (*mon maître m'a envoyé dire... 2 R 5,22*). Il ment ainsi à Naamân et réussit à avoir l'argent convoité. Un tel comportement de la part du disciple n'est pas acceptable aux yeux du prophète-maître. Malgré l'avertissement du maître, Géhazi persiste dans son mensonge. Finalement Géhazi quitte Elisée et leur relation de maître à disciple échoue.

L'histoire de Géhazi avec Elisée nous apprend qu'être disciple du prophète engage le disciple à rester fidèle à sa vocation. Il a à apprendre à suivre le maître qui l'oriente vers le Seigneur. Si le disciple se replie sur lui-même, il perd sa vocation. Dans le cas de Géhazi, il est clair que, malgré le bon exemple du maître, le disciple préfère l'argent au Seigneur.³⁰ Au lieu de confesser le Seigneur qui est l'auteur de la guérison de la lèpre de Naamân comme son maître, Géhazi focalise son regard sur l'argent apporté par Naamân. Finalement, en punissant Géhazi, c'est une forme d'idolâtrie que le prophète-maître condamne.³¹

3 Maître et disciple chez les prophètes, une relation à trois³²

Par ce titre, nous voulons montrer qu'à travers les récits bibliques que nous avons étudiés, focalisant notre regard sur la relation de maître à disciple chez les prophètes, nous avons compris que cette relation est une relation ouverte. Autrement dit, ce n'est pas uniquement la relation d'un prophète-maître avec un prophète-disciple. Une telle relation uniquement à deux est une relation fermée, une relation vouée à la stérilité.

³⁰ Dans le NT, Judas a perdu sa vocation à cause de 30 pièces d'argent. Cf. Mt 26,14-16 ; Mc 14,12-16 ; Lc 22,3-6. Jésus dit lui-même : *Nul ne peut servir deux maîtres, ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez pas servir Dieu et argent* (Mt 6,24).

³¹ Au chapitre 2 de notre étude nous avons écrit : « L'Alliance est conclue entre Dieu et son peuple (cf. Ex 24). Mais peu de temps après, il y a déjà la première transgression de cette Alliance de la part du peuple d'Israël : le « veau d'or » (Ex 32,1-6) » Cf. Chapitre 2, 3.2.2. Le prophète Elie déplore sur le mont Horeb que le peuple abandonne l'Alliance du Seigneur (cf. 1 R 19,10.14). Cet abandon de l'Alliance du Seigneur constitue la souffrance du prophète Elie et il le condamne. Ce que fait Géhazi représente finalement l'attitude du peuple d'Israël idolâtre et est désapprouvé par le prophète Elisée.

³² « Il faut que le médiateur au sens du maître spirituel cesse d'être un intermédiaire. Il doit au contraire être au service de l'immédiateté entre le disciple et l'origine, que celle-ci soit désignée comme Dieu, comme Absolu impersonnel ou même comme Vide. » Cf. Claude Geffré, dans Michel Meslin (dir.), *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Cerf, 1990, p. 223.

Dans la passation d'Elie à Elisée, la question de l'esprit d'Elie est invoquée. Mais nous le savons, l'esprit d'Elie n'est pas Elie et il n'appartient pas à Elie non plus.³³ Il est plus grand qu'Elie et Elie le reçoit, de Dieu. Si nous récapitulons la scène, nous voyons trois acteurs : Elie, Elisée, Dieu. Au moment du départ d'Elie, Elisée réclame ce qui fait qu'Elie est Elie, c'est-à-dire le prophète du Seigneur. Elie l'oriente vers le Ciel : *Si tu me vois pendant que je serai pris loin de toi, cela t'arrivera ainsi* (2 R 2,10). Elisée voyait (2 R 2,11). Quand à son tour, il frappe les eaux du Jourdain avec le manteau de son maître Elie, Elisée n'a pas invoqué « *où es-tu Elie* », mais « *où est le Seigneur, le Dieu d'Elie* ». Car alors le Dieu d'Elie est devenu le Dieu d'Elisée. Autrement dit, Elisée ne compte pas uniquement sur la personnalité d'Elie son maître, mais surtout sur le Dieu de son maître.

C'est ainsi qu'Elisée est reconnu comme le disciple d'Elie. La formation d'Elisée comme disciple d'Elie est ainsi achevée au bord du Jourdain. Il peut désormais être prophète à la place d'Elie (cf. 1 R 19,16).

Par contre, ce que nous constatons chez Géhazi dans sa relation avec son maître Elisée est d'un tout autre ordre. Quand, après la guérison de Naamân, Elisée montre par son refus conscient et énergique de l'offre de Naamân, que c'est le Seigneur qui a guéri la lèpre de Naamân, le regard de Géhazi s'arrête uniquement à l'argent de Naamân. Géhazi n'a donc pas vu le Seigneur. Plus tard, quand le prophète Elisée indiquera à son disciple que son esprit était présent là où était son disciple, le disciple ne l'aura pas aperçu une fois de plus. Géhazi, le disciple, a donc non seulement nié son maître, il a aussi nié l'esprit de son maître. Encore plus grave, au lieu de chercher l'esprit de son maître, Géhazi avait à cœur uniquement l'argent de Naamân et sa future position sociale (2 R 5,26).³⁴ Par conséquent, c'est ce remplacement de l'esprit prophétique par l'esprit du monde (ou de la mondanité, symbolisé ici par l'argent) qui fait obstacle à la relation du prophète-maître au prophète-disciple. D'une manière opposée, l'exemple de Géhazi dans sa relation avec Elisée montre avec force combien est fondamentale la place de Dieu dans une relation de maître à disciple chez les prophètes. Quand la place de Dieu

³³ *Tu me demandes une chose difficile*, dit Elie à Elisée. Cf. 2 R 2,10.

³⁴ Cela nous rappelle l'épisode du *veau d'or* en Ex 32 : « *Voici ton Dieu, Israël, celui qui t'a fait monter du pays d'Egypte* » (v. 4). Ce que dit Elisée à Géhazi à la fin de leur relation est significatif, c'est l'argent que Géhazi a obtenu illégalement qui est la cause de cet échec (cf. 2 R 5,26). Mais l'argent en question n'est pas envisagé en tant que moyen commercial ou comme richesse matérielle, mais en tant que *veau d'or* qui a pris la place de Dieu.

n'est pas respectée, l'échec devient inévitable. N'est-ce pas cela aussi la leçon donnée à tout le peuple d'Israël et à tous les lecteurs de ces récits ?

Nous comprenons aussi pourquoi, à l'intérieur même des récits d'Elie et d'Elisée, les interventions d'autres prophètes qui ne sont pas en lien avec Elie et Elisée trouvent place également. Car tout prophète authentique vit dans la dépendance au Seigneur. Il n'y a pas d'absolutisation du prophète. Autrement dit, on ne fait pas d'un prophète une idole, un être indispensable. Le sens de l'émergence de chaque prophète est dans sa relation avec le Seigneur. On se souviendra de lui parce qu'il a été le porte-parole du Seigneur, mais il n'est pas La Parole. Comme porte-parole, il transmet en réalité le message du Seigneur. Dans l'histoire humaine, combien de fois, l'homme est tenté de faire des « veaux d'or » à partir des personnages charismatiques qui ont marqué l'histoire. Mais comme dit le proverbe chinois : quand le sage montre la lune, l'imbécile regarde le doigt. Les exemples d'*Elie avec Elisée* et d'*Elisée avec Géhazi*, et de tous les autres prophètes montrent ainsi que le seul qui demeure indispensable, c'est le Seigneur.³⁵

C'est même le Seigneur lui-même qui annonce par la bouche du prophète Jérémie qu'il est et reste le maître de son peuple :

Des jours viennent - oracle du Seigneur - où je conclurai avec la communauté d'Israël - et la communauté de Juda - une nouvelle alliance. Elle sera différente de l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères quand je les ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte. Eux, ils ont rompu mon alliance; mais moi, je reste le maître chez eux - oracle du Seigneur. Voici donc l'alliance que je conclurai avec la communauté d'Israël après ces jours-là - oracle du Seigneur: je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être; je deviendrai Dieu pour eux, et eux, ils deviendront un peuple pour moi. Ils ne s'instruiront plus entre compagnons, entre frères, répétant: «Apprenez à connaître le Seigneur», car ils me connaîtront tous, petits et grands - oracle du Seigneur. (Jr 31,31-34)

³⁵ Cette remarque est tout aussi valable dans une relation de père-fils: « Il n'y a pas de solution universelle dans la relation père-fils. Seule la perpétuelle recherche de Dieu, de sa présence éclairante, est la clé de toute action faite en vérité et pour l'utilité ». Cf. Philippe Lefebvre, *Le messie en famille, Saül, David, Jésus et leur entourage*, (*Connaître la Bible 19*), Bruxelles, Lumen-Vitae, 2000, p. 25. Nous pouvons certainement élargir aussi cette remarque sur la relation de Moïse avec Josué, d'Elie avec Samuel etc. que nous n'avons pas pu traiter dans notre étude.

Finalement, c'est toujours le Seigneur qui prend l'initiative pour appeler ses prophètes, et pour appeler tous les hommes. Il invite ainsi tous les hommes à se mettre à son école. Cette relation avec lui demeure vitale et irremplaçable. Ceci est valable pour Elie, Elisée et Géhazi, ceci est valable aussi pour tous ceux qui écoutent sa Parole. C'est ce Seigneur devant qui les vrais prophètes se tiennent debout et qu'ils écoutent tous les matins en disciples. C'est sa Voie (ou sa Voix) aussi, finalement, une fois découverte le matin, qui fait que l'homme peut mourir le soir sans regret et heureux.

Ouverture sur le NT et sur la culture chinoise

1 Sur la relation de maître à disciple dans le NT

Les derniers mots en 1 R 19,19-21 nous laissent un horizon à découvrir. Élisée quitte son travail et sa famille, il suit Élie et se met à son service. Quant à son influence dans le NT, nous avons un bel exemple de l'appel des premiers disciples en Mc 1,16-20 (cf. les parallèles Mt 4,18-22 ; Lc 5,1-11), rédigé selon un schéma analogue à celui de l'appel d'Élisée par Elie (1 R 19,19-21).

C'est peut-être en s'inspirant du schéma de l'appel d'Élisée par Elie, que l'auteur évangélique développe sa pensée : Jésus recrute ses disciples comme Elie avait jadis appelé Élisée.¹ Mais il y a plus en Jésus qu'en Elie : alors qu'Elie avait autorisé Élisée à prendre congé des siens avant de le suivre, Jésus ne le permet pas à ses disciples. Il manifeste une autorité plus grande, semblable à celle même de Dieu lorsqu'il appelle ses disciples.² Mais la différence dans le sens inverse existe aussi. Élisée a quitté sa famille ; les récits bibliques ne nous parlent plus de ses liens avec les siens. Mais, selon les Évangiles, après avoir été appelé par Jésus, Pierre garde tout de même sa maison à Capharnaüm (Mt 8,14-15 ; Mc 1,29-31 ; Lc 4,38-39).

À la différence d'Elie et d'Élisée, Jésus agit avec une autorité inouïe :

Pour vous, ne vous faites pas appeler «Maître», car vous n'avez qu'un seul Maître et vous êtes tous frères. N'appeler personne sur la terre votre «Père», car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste. Ne vous faites pas non plus appeler «Docteurs», car vous n'avez qu'un seul Docteur, le Christ. (Mt 23,8-10)

Mais d'une certaine manière, la conclusion générale de notre travail rejoint ce que dit Jésus ici. Finalement, Elie et Élisée tous les deux annoncent chacun à sa manière la venue du Christ, le seul et vrai « maître ». Autrement dit, le maître qu'annonce et attend l'AT, est le Christ. Et là encore, en le suivant, le Christ nous met tout de suite dans

¹ Cf. Timothy A. Friedrichsen, «"Disciple(s)" in the New Testament. Background, Usage, Characteristics and Historicity», *Salesianum* 65/4 (2003), p. 717-739.

² Cf. Claude Coulot, « les figures du maître et de ses disciples dans les premières communautés chrétiennes », *RSR* 59 (1985), p. 1-2.

cette perspective à trois. C'est-à-dire, nous avons le Christ comme maître à suivre, et nous acceptons en même temps le Père et nous entrons ainsi dans une relation filiale avec Lui. Cela devient Père-Christ-Disciple. Le Christ déclarera dans l'Évangile de Jean : *Je suis le Chemin et la Vérité et la Vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi* (Jn 14,6). C'est une image parfaite que le Christ-Maître dépeint pour tous ses disciples. Les disciples sont appelés à suivre le Christ pour aller vers le Père. La relation néotestamentaire de maître à disciple est donc une relation dynamique, et met le disciple en mouvement, vers une communion de vie et d'amour avec Dieu le Père.

Parmi les disciples du Christ, il en existe aussi un qui a trahi son maître pour de l'argent. Ce parallélisme entre Géhazi et Judas est donc frappant. Cela signifie que, pour être disciple du Christ, il faut rester fidèle à cette relation à trois : Père-Christ-Disciple. Quand l'Argent (symbole de toutes les formes d'idolâtrie) prend place dans cette relation, le dynamisme s'arrête et la relation échoue, pour Judas tout comme pour Géhazi. Ainsi, quiconque met sa confiance en l'Argent après être entré en relation avec le Christ, perd le Christ, le vrai maître, et se perd lui-même.

Quelle relation de maître à disciple est voulue par le Christ quand il appelle ses disciples ? Qu'est-ce que le Christ-Maître voulait transmettre à ses disciples ? A la lumière de ce que nous avons découvert à partir d'Elie, Elisée et Géhazi, nous pensons que la continuité est assurée. Mais il faudrait des recherches plus poussées pour mieux explorer ce lien.

2 Sur la relation de maître à disciple dans la culture chinoise

Dans la culture chinoise la place de la relation de maître à disciple est prépondérante.³ Il est intéressant de souligner d'abord la presque contemporanéité des grands savants chinois, tel Lao Tseu (~604 - ~531 avant J.-C.)⁴ et Confucius (551-479 avant J.-C.), et des grands prophètes d'Israël. Nous pensons aussi au concept avancé par Karl Jaspers⁵ : *Achsenzeit* (la période axiale ou tournant axial). La période historique concernée va du 8^{ème} au 3^{ème} siècle avant J.-C. Selon Jaspers, cette

³ Par exemple Confucius est considéré comme le maître par excellence durant plus de deux mille ans dans la culture chinoise. A Taiwan, la fête des « enseignants » (des maîtres) est instituée selon la date de la naissance de Confucius (reconnue par les chercheurs), le 28 septembre. En Chine continentale, la même proposition est faite depuis 2004.

⁴ Dates selon la légende mais peu probables. Voir la présentation plus bas.

⁵ Cf. Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Routledge Revivals Series, Taylor & Francis, 2009.

période se caractérise par l'apparition de modes de pensée totalement nouveaux. C'est à cette époque que sont posées les fondations de la spiritualité et des religions universelles, simultanément mais de façon indépendante. Et ces fondations servent toujours de socle aux religions actuelles. Nous pensons que ce phénomène unique dans l'histoire humaine n'est pas le fruit d'un hasard, mais une invitation à comprendre et à accueillir ces pensées nouvelles comme un don du Ciel à l'humanité. S'il y a les divergences qui distinguent les cultures, il y a aussi les énergies qui les unissent. Ce point correspond surtout à notre conviction. La thématique de la relation de maître à disciple est justement une sorte de pont entre cultures et religions.

La conclusion de notre étude sur la relation de maître à disciple chez les prophètes rejoint une même problématique dans la culture chinoise. Nous proposons ici quelques pistes pour des recherches ultérieures.

2.1 Lao Tseu et Confucius

Lao Tseu (ou Laozi) reste un personnage mystérieux, malgré *Le livre de la Voie et de la Vertu* (ou *Tao Te King*)⁶ qui se rattache traditionnellement à lui. Il est considéré *a posteriori* comme le père fondateur du taoïsme.⁷ Les livres anciens qui nous parlent de lui sont surtout *Tchouang Tseu* (ou Zhuangzi)⁸ et *Les mémoires historiques* de Se-Ma T'sien (ou Sima Qian)⁹. Il serait né dans le royaume de Zhou (周), et serait parti vers l'ouest pour une destination inconnue. Mais ce que l'on peut affirmer, selon Wang Changzhi qui a fait une fine analyse historique, c'est que le personnage de Lao Tseu a réellement existé, et qu'il a une

⁶ Pour une traduction française, cf. Lao Tseu, *Tao Te King*. Texte traduit et présenté par Claude Larre, Variétés Sinologiques 81, Paris, Desclée de Brouwer, 1994. Le petit livre est composé de 81 chapitres avec environ 5000 mots (caractères chinois). En fait, l'édition en 81 chapitres est plutôt artificielle. Elle reflète les préoccupations symboliques et numérologiques de l'époque Han (206 avant J.-C. – 220 après J.-C.). « Ainsi le nombre 81 est 9² et 9 est 3². Or le Trois représente la puissance des souffles (la Voie – la Vertu – les Saints ou bien le Ciel – la Terre – l'Homme par exemple); le Neuf est pour leur organisation; et 81 pour la totalité vivante, où la diversité s'exprime dans l'unité. » Cf. Lao Tseu, *Tao Te King*, p. 13.

⁷ Voir les études de 甘易達 (Yves Raguin) : « 道家与道教 », 台北, 光启出版社, 1989 年 = *Taoïsme et la Religion Taoïste*, Taiwan, Editions de Guang Qi, 1989.

⁸ Du IV^e siècle avant J.-C.

⁹ Ecrites de 109 à 91 avant J.-C. Pour une traduction française, voir Sima Qian, *Les Mémoires Historiques de Se-Ma T'sien* (6 vol.), traduites et annotées par Edouard Chavannes (1865-1918), Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1967-1969.

certain relation avec Confucius.¹⁰ Selon Xie Fuya (谢扶雅), Lao Tseu est considéré comme un des prophètes de la Chine.¹¹

Quant à Confucius, son historicité n'est nullement contestée. Il est né en 551 et mort en 479 avant J.-C. à Qufu dans l'actuelle province du Shandong. Il reste le personnage historique ayant le plus marqué la civilisation chinoise et est considéré comme le premier « éducateur » de la Chine.¹² L'œuvre la plus connue (surtout en Occident) qui se rattache à lui est incontestablement *Les Entretiens*.¹³ Son enseignement a donné naissance au confucianisme, doctrine officielle, orthodoxie d'Etat mise au service de la stabilité dynastique sous les Han.¹⁴

Dans l'histoire de la Chine, Confucius est le premier qui a fait répandre le système de l'enseignement. Il a été lui-même entouré de disciples. Selon Feng Youlan, Confucius ressemble aux sages grecs, et son influence dans l'histoire de la Chine ressemble à celle de Socrate dans l'histoire de la pensée occidentale.¹⁵

Bien que Confucius soit considéré comme le maître par excellence dans la culture chinoise, il a pourtant été lui-même auprès de Lao Tseu pour apprendre (ou se former). Tous les deux se ressemblent et en même temps se distinguent sur bien des points.

¹⁰ 王昌祉: «诸子的我见», 台北, 光启出版社, 1961年 = Changzhi WANG, *Les philosophes chinois, comme je les comprends*, Taipei, Editions de Guang Qi, 1961, p. 206-208.

¹¹ Cf. 谢扶雅: “《老子》书中的基督教价值”, 刘小枫主编, 《道与言, 华夏文化与基督教文化相遇》, 上海, 三联出版社, 1995年 = Fuya XIE, « Les valeurs chrétiennes dans le livre de 'Lao Tseu' », dans Xiaofeng LIU (éd.), *La Voie et le Verbe, la rencontre de la culture chinoise avec la culture chrétienne*, Shanghai, Editions de Sanlian, 1995, p. 366.

¹² 冯友兰: 《中国哲学史》(上册), 上海, 华东师范大学出版社, 2011年 = Youlan FENG, *L'histoire de la philosophie chinoise*, Volume 1, Shanghai, Editions de l'Université Normale de la Chine de l'Est, 2011, p. 35.

¹³ Les traductions françaises des *Entretiens* de Confucius sont nombreuses. Nous en signalons une: *Entretiens de Confucius*, traduit du chinois et présenté par Anne Cheng, Editions du Seuil, 1981. « Bien des passages (des *Entretiens*) attestent qu'il s'agit d'une compilation effectuée longtemps après la mort du Maître, non tant par ses disciples directs que par leurs propres disciples ou arrière-disciples. » Cf. *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 11. Pour une plus large présentation de Confucius dans la langue française, cf. Huanyin YANG, « Confucius », *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée* (Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation), vol. XXIII, n° 1-2, mars-juin 1993, p. 215-223. Pour une version anglaise, nous renvoyons à Lee Dian Rainey, *Confucius and Confucianism: The Essentials*, Wiley-Blackwell, 2010.

¹⁵ Cf. Youlan FENG, *L'histoire de la philosophie chinoise*, p. 35.

2.2 La Voie selon Lao Tseu et selon Confucius

Selon Lao Tseu

La Voie (道) est évidemment un terme très présent et étudié dans la culture chinoise mais aussi en Occident. Nous donnons ici seulement quelques éléments sur la Voie chez Lao Tseu et puis chez Confucius.

L'idée sur laquelle *Le livre de la Voie et de la Vertu* insiste beaucoup est incontestablement la Voie.¹⁶ Cette « Voie donne vie en Un, Un donne vie en Deux, Deux donne vie en Trois, Trois donne vie aux Dix mille êtres, les dix mille êtres adossés au Yin embrassant le Yang. Les souffles qui s'y ruent composent en Harmonie. »¹⁷

En traduisant *Le livre de la Voie et de la Vertu* de Lao Tseu, Larre en fait une brève présentation en suivant le déroulement du livre. Nous en tirons quelques éléments : « La Voie vivante, entre visible et invisible, est un mystère indicible et sans nom... La Voie est là, présente ; elle s'écoule en vide, roulant tous les êtres en son flot profond. Le Ciel/Terre, inépuisablement, vit d'elle ; sachons nous tenir en son centre. Un Esprit, toujours vivant, est là : la vie sort de la Femelle originelle. Mais soyons à l'image du Ciel/Terre : il s'accomplit par son désintéressement. Comme l'eau qui sert tout être et ne dispute rien, sans désirs, violences, richesse, arrogance, telle est la Voie du Ciel... Hélas, les choses ne sont plus ainsi. A l'âge d'or a succédé le temps des hypocrites... Sous un prince selon la Voie, le monde entier s'ordonnerait de lui-même et vivrait dans la tranquillité. Mais à la Vertu supérieure a succédé l'inférieure, loyauté et fidélité ont disparu. L'humilité n'est plus la racine de la noblesse. On recherche honneurs, richesses, divertissements. Ne sait-on donc plus que paradoxalement ce qui est précieux, c'est ce qui n'a rien. La Voie cachée, sans nom, impénétrable aux sots, se révèle aux seuls initiés. Demeurant l'unité d'un couple fécond, elle produit les êtres et protège l'Harmonie qui leur permet de vivre ! Harmonie qui commande douceur et non violence : le fort meurt tôt. Le faible a la vie dure. Ce qui ne voit pas pénétrer ce qu'on voit. La valeur de la vie ne réside pas dans les biens matériels et la longévité passe au-delà de l'existence sensible. Car toute

¹⁶ Cf. 谢扶雅：“《老子》书中的基督教价值”，刘小枫主编，《道与言，华夏文化与基督教文化相遇》，上海，三联出版社，1995年 = Fuya XIE, « Les valeurs chrétiennes dans le livre de 'Lao Tseu' », dans Xiaofeng LIU (éd.), *La Voie et le Verbe, la rencontre de la culture chinoise avec la culture chrétienne*, Shanghai, Editions de Sanlian, 1995, p. 366.

¹⁷ Cf. Lao Tseu, *Tao Te King*. Texte traduit et présenté par Claude Larre, p. 66.

chose, même la vie, ne se réalise parfaitement qu'en intégrant ce que nous appelons son contraire...Le saint loyal, simple et généreux, ne conteste pas, mais suit la Voie du Ciel qui avantage et ne nuit pas. »¹⁸

Selon Confucius

Comme Lao Tseu, Confucius parle beaucoup de la Voie, bien que la notion chez l'un et chez l'autre ne porte pas forcément la même signification.¹⁹

Pour dire simplement, selon Confucius, la Voie peut désigner une relation que l'homme entretient avec le Ciel. Cette relation est vitale pour le bon déroulement de l'histoire humaine. Quand la Voie n'est plus respectée, le monde entre dans un désordre.²⁰

Confucius lui-même développe la différence entre la vie en référence à la Voie et la vie sans la Voie²¹ :

孔子为鲁司寇，与于蜡。既宾事毕，乃出游于观之上，喟然而叹。言偃侍，曰：“夫子何叹也？”孔子曰：“昔大道之行，与三代之英，吾未之逮也，而有记焉。”

“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长。矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地，不必藏于己；力恶其不出于身，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼不作。故外户而不闭，是谓大同。”

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 14-21. Nous voyons bien ici que la Voie selon Lao Tseu n'est pas une théorie à assimiler, mais une réalité à contempler.

¹⁹ Cf. *Entretiens de Confucius*, traduit du chinois et présenté par Anne Cheng, Editions du Seuil, 1981, p. 17.

²⁰ 天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎：« Il y a fort longtemps que la Voie n'est plus suivie, ici-bas. Mais le Ciel va donner au peuple en ce grand homme un héraut de la vérité ». (*Entretiens*, III.27, La traduction de Séraphin Couvreur). Une autre traduction possible : « Il y a longtemps que le monde a perdu la Voie ; aussi le Ciel va-t-il charger votre Maître d'éveiller le monde comme un gong. » Cf. *Entretiens de Confucius*, traduit du chinois et présenté par Anne Cheng, Editions du Seuil, 1981, p. 43.

²¹ Tiré du dialogue entre Confucius et Yanyan. Cf. « 孔子家语 », 礼运第三十二 *Les pensées et la vie de Confucius* : Liyun, 32. Nous donnons d'abord le texte en chinois et puis le traduisons en français.

“今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子。货则为己，力则为人。大人世及以为常，城郭沟池以为固。禹汤文武，成王周公，由此而选，未有不谨于礼。礼之所兴，与天地并。如有不由礼而在位者，则以为殃。”

Confucius, quand il était *SiKou* (officier) dans le royaume de Lu, a participé à un sacrifice de Zha (un sacrifice offert en l'honneur des dieux). Après le départ des invités, il est monté sur le balcon de la maison et a poussé des soupirs sous le coup de l'émotion. Yanyan (disciple de Confucius) qui avait accompagné Confucius, demanda : Maître, pourquoi poussez-vous des soupirs ? Confucius répondit : Quand la Voie était respectée, pendant l'époque des Xia, Shang Zhou (~2000~700 avant J.Ch.), le pays a été gouverné par les élites. Mais je n'ai pas pu vivre à cette époque. Pourtant nous pouvons le savoir à travers les écrits.

Quand la **Voie** était respectée, tout était en commun. On choisissait les personnes compétentes comme responsables de la communauté. Il y avait la confiance sincère et mutuelle, et aussi la fraternité. Les gens ne respectaient pas uniquement leurs propres parents, ni ne s'occupaient seulement de leurs propres enfants. Toutes les personnes âgées pouvaient avoir une fin de vie paisible, et les jeunes pouvaient s'épanouir dans leurs talents. Les veufs, veuves, les orphelins, les handicapés recevaient ce dont ils avaient besoin. Les gens détestaient le gaspillage des biens, et ils n'avaient pas besoin de les mettre dans leur propre maison. Les gens s'inquiétaient quand les gens ne pouvaient pas faire usage de leur force intellectuelle et physique, mais ce n'était pas pour leur propre intérêt. Par conséquent, il n'y avait pas de fraude, de vol des biens qui dérangent le bon ordre de la société. On n'avait pas besoin de verrouiller les portes de la maison. C'était le monde pour tous.

Mais maintenant la **Voie** n'est plus là. Le monde appartient à une seule famille. Les gens respectent uniquement leurs propres parents, et s'occupent seulement de leurs propres enfants. Les gens veulent garder les biens pour eux-mêmes. S'ils font quelque chose, c'est pour leur propre intérêt. Les rois transmettent les biens et le pouvoir à leurs propres descendants, ils construisent les forteresses pour se protéger. Xiayu, Shangtang, Wenwang, Wuwang, Chengwang, Zhougong sont nés à cette époque. Personne d'entre eux ne respecte le rituel. Le rituel est né en même temps que le monde. Si quelqu'un ne respecte pas le rituel mais garde le pouvoir, le peuple le considère comme un malheur.

2.3 Vers un rapprochement ?

On a essayé de rapprocher la Voie (道) de la culture chinoise du Logos (la Parole) du prologue de l'Évangile de Jean. Cela permet de faire le lien entre les deux mondes. Mais les chercheurs mettent en garde de ne pas faire un rapprochement hâtif.²² En tenant compte des résultats de notre étude, nous proposons ici quelques pistes possibles d'un rapprochement.

Des pistes possibles

1) Lao Tseu est un mystique. Sa vie est une vie « extraordinaire ». On ne sait pas d'où il est venu ni où il est allé. Sa vie durant, il a été « solitaire » et détaché de tout. Il a pourtant laissé un héritage qui reste jusqu'à nos jours, spécialement à travers le taoïsme et la religion taoïste. Par contre, Confucius est un homme « ordinaire ». On connaît son origine, ses parents et sa famille. Il a été entouré de disciples. Il a eu beaucoup à faire avec les rois. Après une vie bien remplie, il est mort comme tous les mortels. Il a laissé un grand héritage jusqu'à nos jours. Son enseignement est surtout recueilli par ses disciples et contenu dans les *Entretiens*, et sa pensée a donné naissance au confucianisme. Dans un sens, nous pouvons appeler Confucius le disciple de Lao Tseu, puisqu'il a été disciple auprès de Lao Tseu pour apprendre (ou pour se former). De par leur pensée, nous pouvons en effet constater une certaine continuité entre Lao Tseu et Confucius. Mais en même temps les deux se distinguent en bien des points.

Sans forcer le lien entre eux, nous apercevons tout de même un certain parallèle entre Lao Tseu/Confucius et Elie/Elisée. Elie est bien le mystique dans les livres des Rois. On ne connaît pas son origine, et il est parti directement rejoindre l'invisible. Sa vie durant, il a été solitaire. Il est bien le personnage « extraordinaire ». Son héritage donnera bien plus tard la naissance à l'ordre du Carmel. À côté de lui, Elisée son disciple est bien le personnage « ordinaire ». On connaît son origine et sa famille. Sa

²² Cf. 张子元:《约翰福音引言的“道”与中国之“道”》,刘小枫主编,《道与言,华夏文化与基督教文化相遇》,上海,三联出版社,1995年 = Ziyuan ZHANG, « Le 'Logos' dans le prologue de Saint Jean et la 'Voie' dans la culture chinoise, dans Liu Xiaofeng, (éd.), *La Voie et le Verbe, la rencontre de la culture chinoise avec la culture chrétienne*, Shanghai, Editions de Sanlian, 1995, p. 411-449. L'auteur a surtout démontré la différence radicale entre les deux termes.

vie durant, il a été entouré de disciples. Comme Confucius, il a eu beaucoup à faire avec les rois. Il est mort comme tous les mortels. Si Elie reste toujours le mystique, l'insaisissable, son disciple Elisée est celui que tout le monde peut aborder et imiter. Tel est aussi le cas pour Lao Tseu et Confucius.

Les similitudes sont bien évidentes. La question se pose pourtant en ce qui concerne l'héritage d'Elisée. Car tout comme Confucius qui est considéré comme un « saint » dans l'histoire de la Chine, Elisée lui-aussi est reconnu comme un « saint homme de Dieu », déjà de son vivant (cf. 2 R 4,9). Si Confucius reste encore aujourd'hui le personnage clé dans la civilisation chinoise, que peut-on faire de l'héritage d'Elisée ?

Nous pensons qu'une étude approfondie sur la vie d'Elie et d'Elisée comparée à la vie de Lao Tseu et de Confucius pourra être fructueuse.

2) Un autre point de rapprochement existe. Nous constatons que Lao Tseu et Confucius insistent beaucoup tous les deux sur l'importance de la Voie et déplorent en même temps qu'on ne la respecte pas ou plus. Cette insistance et ce regret chez Lao Tseu et chez Confucius nous fait penser à la plainte d'Elie quand il se trouve sur le mont Horeb : *Je suis passionné pour le Seigneur, le Dieu des puissances: les fils d'Israël ont abandonné ton Alliance, ils ont démolis tes autels et tué tes prophètes par l'épée; je suis resté moi seul, et l'on cherche à m'enlever la vie* (1 R 19,10.14).²³ Bien qu'il soit discret sur ce point, cette Alliance avec le Seigneur paraît présente dans une vie bien ordinaire, celle d'Elisée, c'est-à-dire dans l'existence quotidienne.

Alors peut-on envisager un possible rapprochement entre la notion chinoise de la Voie et celle de l'Alliance biblique²⁴ ?

Ce qui est intéressant dans tels rapprochements, c'est de voir que l'essence des différentes cultures, malgré la distance dans l'espace et dans le temps, reste en communication et surtout reste ouverte pour accueillir l'autre. Et pourquoi pas l'Autre ?

²³ Cf. Bernard Gosse, «Du rejet de Yahvé par Israël au rejet d'Israël et de Juda par Yahvé dans les livres de Samuel et les livres des Rois», *ZAW* 112/4 (2000), p. 550-563.

²⁴ Etant donné que le terme « Alliance » est celui qui traverse tout l'AT et est actualisé dans le NT.

2.4 Annexe : un texte chinois²⁵ à propos du maître et du disciple

师说 (韩愈)

古之学者必有师。师者，所以传道受业解惑也。人非生而知之者，孰能无惑？惑而不从师，其为惑也终不解矣。生乎吾前，其闻道也固先乎吾，吾从而师之；生乎吾后，其闻道也亦先乎吾，吾从而师之。吾师道也，夫庸知其年之先后生于吾乎？是故无贵无贱，无长无少，道之所存，师之所存也。

嗟乎！师道之不传也久矣！欲人之无惑也难矣！古之圣人，其出人也远矣，犹且从师而问焉；今之众人，其下圣人也亦远矣，而耻学于师。是故圣益圣，愚益愚。圣人之所以为圣，愚人之所以为愚，其皆出于此乎？爱其子，择师而教之；于其身也，则耻师焉，惑矣。彼童子之师，授之书而习其句读者，非吾所谓传其道解其惑者也。句读之不知，惑之不解，或师焉，或不焉，小学而大遗，吾未见其明也。巫医乐师百工之人，不耻相师。士大夫之族，曰师曰弟子云者，则群聚而笑之。问之，则曰：“彼与彼年相若也，道相似也，位卑则足羞，官盛则近谄。”呜呼！师道之不复，可知矣。巫医乐师百工之人，君子不齿，今其智乃反不能及，其可怪也欤！

圣人无常师。孔子师郯子、苾弘、师襄、老聃。郯子之徒，其贤不及孔子。孔子曰：“三人行，则必有我师”。是故弟子不必不如师，师不必贤于弟子。闻道有先后，术业有专攻，如是而已。

李氏子蟠，年十七，好古文，六艺经传皆通习之，不拘于时，学于余。余嘉其能行古道，作《师说》以贻之。

A propos du maître et du disciple (Han Yu, 768-824)

Au temps ancien, ceux qui voulaient étudier cherchaient un maître. Le maître, est là pour transmettre la Voie (du confucianisme), expliquer les

²⁵ Daté de 802 après J.-C. Je cite ici aussi ce que dit Younès en 2012 sur la relation de maître-disciple aujourd'hui : « Dans un contexte de diversité, et parfois d'émiettement, la figure du maître fait défaut. Parler de 'maître' et de 'disciple' contraste avec la mentalité de beaucoup de nos contemporains. La figure du maître évoque dans l'esprit de plusieurs une réalité d'un autre âge. D'une façon assez corollaire, la notion de 'disciple' est marquée par un amoindrissement et une infantilisation qui restent de l'ordre de l'inacceptable. Alors qu'elle demeure pour d'autres l'expression d'un rapport privilégié, souhaité, voire recherché. » Cf. Michel Younès, « La transmission à travers relation maître-disciple », actualité d'une problématique », dans Michel Younès (dir.), *Maître et disciple. La transmission dans les religions*, Lyon, Profac, Volume 113, 2012, p. 9.

grands textes, et répondre aux questions. L'homme n'est pas venu au monde avec le savoir. Qui n'a jamais eu de doute ? Avoir le doute sans l'exposer aux maîtres, c'est garder le doute. Celui qui est né avant moi a commencé à étudier avant moi, je peux apprendre avec lui et le prendre comme maître. Celui qui est né après moi, s'il a obtenu un savoir avant moi, je peux apprendre avec lui et le prendre comme maître. Je voulais apprendre la Voie auprès du maître ; s'il est né avant ou après moi, quelle importance ? Par conséquent, peu importe qu'il soit de condition noble ou humble, plus âgé ou plus jeune : là où il y a la Voie, là il y a le maître.

Hélas, apprendre auprès d'un maître n'est plus la coutume aujourd'hui ; il est difficile de penser que les gens n'ont pas de questions ! Les saints de l'ancien temps dépassent les gens simples de beaucoup, mais ils ont quand même eu des maîtres auprès de qui ils ont quêté la Voie. Mais les gens d'aujourd'hui, comparés à ces saints, sont tellement médiocres, et pourtant ils ont honte d'apprendre auprès d'un maître. C'est pourquoi, les saints deviennent de plus en plus saints, les idiots deviennent de plus en plus idiots. C'est peut-être à cause de cela que les saints sont saints et que les idiots sont idiots. Les parents aiment leurs enfants et choisissent les maîtres pour eux. Mais quant à eux-mêmes, ils ont honte d'apprendre auprès d'un maître. Que c'est stupide !

Ceux qui leur apprennent à lire les livres, à connaître les mots et les phrases, ne sont pas les maîtres dont je parle. Les maîtres sont ceux qui transmettent la Voie et répondent à des questions. On demande au maître quand on ne sait pas lire, mais quand on a des questions (existentielles), on ne veut pas demander à un maître. On tient à apprendre les choses moins importantes, mais les plus importantes on les laisse de côté. Je ne vois pas que ce soit intelligent. Les devins (médecins), les musiciens, et les artistes de toutes sortes n'ont pas honte d'apprendre les uns avec les autres. Mais chez les mandarins, quand on parle de maître et de disciple, ils s'en moquent. Quand on leur demande : « pourquoi vous moquez-vous d'eux ? » Ils disent : « ceux qui apprennent et ceux qui enseignent ont presque le même âge ; les vertus et les savoirs sont presque identiques, comment peut-on appeler maître un autre ? Prendre ceux qui ont une position inférieure comme maître, c'est une honte. Prendre ceux qui ont une position supérieure comme maîtres, c'est comme pour les flatter. » Hélas, les mœurs et les coutumes d'apprendre auprès d'un maître ne sont plus là. Les devins (médecins), les musiciens, les artistes, les mandarins les méprisent. Leur savoir n'est même pas comparable à celui de ces gens-là. N'est-ce pas étrange !

Les saints n'ont pas de maîtres fixes. Confucius a été disciple auprès de Tanzi, Changhong, Shixiang, Lao Tseu. Pourtant les gens comme Tanzi, leur vertu et leur savoir ne sont pas meilleurs que ceux de Confucius. Confucius dit : quand on est ensemble à plusieurs, l'un d'entre eux peut sûrement m'apprendre quelque chose.²⁶ C'est pourquoi, le disciple n'est pas nécessairement moins que le maître, et le maître n'est pas nécessairement plus que le disciple. Quelqu'un a acquis la Voie avant ou après toi, on est spécialisé dans un domaine ou dans un autre, c'est tout.

Li Pan, le fils de Monsieur Li, âgé de 17 ans, aime les grands classiques, et il a déjà appris les six grands livres²⁷ et les commentaires. Li Pan n'est pas enfermé dans les mauvaises mœurs d'aujourd'hui (c'est-à-dire : refus de se former auprès d'un maître). Il n'a pas honte de se mettre à l'écoute d'un maître et il est venu chez moi pour apprendre. J'apprécie qu'il puisse suivre les bons exemples de nos anciens et j'écris ce texte-ci en son honneur.

²⁶ Littéralement : quand on est trois à marcher ensemble, l'un des trois peut sûrement être mon maître.

²⁷ 《诗 Le Canon des Poèmes》, 《书 Le Canon de l'Histoire》, 《礼 Le Livre des Rites》, 《乐 Le Canon de la musique》, 《易 Le Livre des Mutations》, 《春秋 Les Annales des Printemps et des Automnes》.

Ouvrages utilisés

1 Bibles

Elliger Karl, Wilhelm Rudolph (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.

Rahlf's Alfred (éd.), *Septuaginta* (LXX), Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1935.

Weber R., Fischer B., Gribomont J., Sparks H.F.D., and Thiele W. (éd.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem* (Vulgate), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983.

Dhorme Edouard, *La Bible*, Ancien Testament, I, Paris, Gallimard, 1956.

Osty Emile et Trinquet Joseph, *La Bible. Premier et Deuxième Livre des Rois*, Paris, Editions Rencontre, 1970.

Bible de Jérusalem, 1998.

Nouvelle Bible Segond, 2002.

Traduction Œcuménique de la Bible, 2010.

2 Liste des ouvrages et articles consultés

Abadie Philippe, « L'enlèvement d'Elie, une symbolique prophétique », *MoBi* 133 (2001), p. 41-44.

Abadie Philippe, «La "légende noire" du roi Achab», dans : *Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert s.j. offert par la Faculté de Théologie de Lyon*, (*LivRoul* 25), Abadie Philippe (éd.), Bruxelles, Éditions Lessius, 2006, p. 117-135.

Abadie Philippe, « Sur la terre du prophète Elie (1 R 12 - 2 R 17) », *Bib* 57, (mars 2007), p. 4-31.

Abadie Philippe, *L'histoire d'Israël entre mémoire et relecture*, Paris, Cerf, 2009.

Abadie Philippe, « D'Elie à Elisée : une impossible transmission ? », dans Younès Michel (dir.), *Maître et disciple. La transmission dans les religions*, Lyon, Profac Théo, 2012.

- Ackerman Jane, « Stories of Elijah and Medieval Carmelite Identity », *History of Religions*, Vol. 35, No. 2 (Nov., 1995), p. 124-147.
- Aletti Jean-Noël, Gilbert Maurice, Ska Jean-Louis, de Vulpillières Silvie, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf, 2005.
- Alexandre Jean, «Des enfants et du pain. Deux récits de purification dans le cycle d'Élisée. II Rois 2,19-25 et 4,38-44», *Foi et Vie* 104 (2005), p. 36-47.
- Alt A, « Die literarische Herkunft von 1 R 19,19-21 », *ZAW* 32 (1912), p. 123-125.
- Anderson Arnold Albert, *2 Samuel*, (WBC 11), Dallas, Word Books, 1989.
- Anthonioz Stéphanie, *Le prophétisme biblique, de l'idéal à la réalité*, Paris, Cerf, 2013.
- Arnold Daniel, *Elie, entre le jugement et la grâce. Commentaire de 1 Rois 17 à 2 Rois 2*, St-Légiers, Editions Emmaüs, 2001.
- Arnold Daniel, *Elisée, précurseur de Jésus-Christ. Commentaire de 2 Rois 2-9*, St-Légier, Editions Emmaüs, 2002.
- Arnold Daniel, «Regard biblique sur les biens matériels», *Hokhma* 92 (2007), p. 70-84.
- Asurmendi Jésus, «Portrait d'un prophète. Fougueux et solitaire, Elie est bien l'homme du feu de Dieu», *MoBi* 58 (1989), p. 5-7.
- Asurmendi Jésus, «Le sacrifice d'Elie au Carmel», *MoBi* 58 (1989), p. 8-11.
- Asurmendi Jésus, «Damas et la Bible. Le prophète Élisée et Damas», *MoBi* 98 (1996), p. 34-36.
- Asurmendi Jésus, «Elisée et la guerre. 2 R 3:4-27», *Biblical Interpretation* 13/1 (2005), p. 1-12.
- Auld A. Graeme, «Prophecy», dans *The Biblical World*. Volume I, Barton John (éd.), London, Routledge, 2002, p. 88-106.
- Barthélemy Dominique, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*, (OBO 50/1), Fribourg, Éditions universitaires - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Bauer Uwe F.W., «Eine Geschichte von Elisa und seinen Schülern, die aus dem Rahmen fällt (II Kön 6,1-7)», *ThZ* 62/1 (2006), p. 1-9.

- Bauks Michaela, Christoph Nihan (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, sous la direction de Michaela Bauks et Christoph Nihan, Genève, Labor et Fides, 2008.
- Baumgart Norbert Clemens, *Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2 König 5)*, (ETS 68), Benno-Verl., Leipzig, 1994.
- Bechmann Ulrike, *Die Sklavin des Naaman*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2004.
- Beck Martin, *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben*, (BZAW 281), Berlin, Walter de Gruyter, 1999.
- Becking Bob, «Elisha: 'Sha' is my God'», *ZAW* 106 (1994), p. 113-116.
- Begg Christopher T., «Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses': Some Observations», *JBL* 109 (1990), p. 691-693.
- Ben Zvi Ehud, «Prophets and Prophecy in the Compositional and Redactional Notes in I-II Kings», *ZAW* 105 (1993), p. 331-351.
- Benzinger I., *Die Bücher der Könige*, (Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament 9), Mohr Sibeck, Tübingen, 1899.
- Bergen Wesley J., *Elisha and the End of Prophetism*, (JSOT.Sup 286), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- Blenkinsopp Joseph, *Une histoire de la prophétie en Israël, depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique*, traduit par Maurice Desjardins, c.s.c., (LD 152), Paris, Cerf, 1993.
- Blenkinsopp Joseph, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Library of Ancient Israel, Louisville, KY, Westminster John Knox, 1995.
- Blenkinsopp Joseph, *A History of prophecy in Israel*, Revised and Enlarged, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.
- Bodi Daniel, «Le prophète critique la monarchie: le terme *nasi* chez Ézéchiel», dans Lemaire André (éd.), *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient*, (LD.HS), Paris, Cerf, 2001, p. 249-257.
- Böhler Dieter - Himbaza Innocent - Hugo Philippe (éd.), *L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, (OBO 214), Fribourg, Academic Press - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

- Briend J. et Seux M.-J. (éd.), *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris, Cerf, 1977.
- Briend Jacques, «Elie et Moïse», *MoBi* 58 (1989), p. 30-31.
- Briend Jacques, *Dieu dans l'Écriture*, (LD 150), Paris, Cerf, 1992.
- Briquel-Chatonnet Françoise, «Les guerres araméennes et assyriennes dans les livres des Rois : l'événement et sa place dans l'histoire du salut», dans Grimal Nicolas - Baud Michel (éd.), *Événement, récit, histoire officielle. L'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques*, (EtEg 3), Paris, Cybèle, 2003, p. 49-61.
- Brodie Thomas L., O.P., *The Crucial Bridge, The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels*, Colleagueville, Minnesota, The Liturgical Press, 2000.
- Bronner Leah, *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship*, Pretoria Oriental Series VI, Leiden, 1968.
- Brown F., Driver S.R., Briggs C.A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1951².
- Brueggemann Walter, *1 & 2 Kings*, (SHBC 8), Macon, Smyth & Helwys Publishing, 2000.
- Brueggemann Walter, «A Brief Moment for a One-Person Remnant (2 Kings 5,2-3)», in *BTB* 31 (2001), p. 53-59.
- Buis Pierre, *Le livre des Rois*, CahEv 86, 1993.
- Buis Pierre, *Le livre des Rois* (Sources Bibliques), Paris, Gabalda, 1997.
- Burnett Joel S., «"Going Down" to Bethel. Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History», *JBL* 129/2 (2010), p. 281-297.
- Burney C. F., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, Oxford, Clarendon, 1903.
- Carlson R. A., «Elie à l'Horeb», *VT* 19 (1969), p. 416-439.
- Carlson R. A., «Élisée – le successeur d'Élie», *VT* 20 (1970), p. 385-405.
- Carroll R. P., «The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel», *VT* 19 (Oct., 1969), p. 400-415.
- Cazelles Henri, *Histoire politique d'Israël, des origines à Alexandre le Grand*, Paris, Desclée, 1982.
- Cocagnac Maurice, *Les symboles bibliques*, Paris, Cerf, 1999.

- Cogan Mordechai - Tadmor Hayim, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, (AB 11), New York, Doubleday, 1988.
- Cogan Mordechai, *I Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, (AB 10), New York, Doubleday, 2001.
- Cohn Robert L., «The Literary Logic of 1 Kings 17-19 », *JBL* 101 (1982), p. 333-350.
- Cohn Robert L., « Form and Perspectives in 2 Kings V », *VT* 33 (1983), p. 171-184.
- Cohn Robert L., *2 Kings*, Berit Olam, Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 2000.
- Col., *Elie le prophète, selon les écritures et les traditions chrétiennes*, Les études Carmélitaines, Desclée de Brouwer, 1956.
- Col., «Le passage du témoin. Etude du cycle d'Elie (1 R. 17-19,21 et 2 R. 1-2)», *SémBib* 65 (1992), p. 19-41.
- Col., *Le Saint Prophète Elisée. D'après les Pères de l'Eglise*, (SpOr 59), Béguines-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1993.
- Collins Terence, *The Mantle of Elijah. The Redaction Criticism of the Prophetic Books*, (BiSe 20), Sheffield, JSOT Press, 1993.
- Coote Robert B. (ed.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1992.
- Coulot Claude, *Matériaux pour une étude de la relation 'maître-disciple' dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Thèse non publiée soutenue à la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg, 1979.
- Coulot Claude, « Recherches sur les récits bibliques de vocation », *SémBib* 24 (1981) 37-41.
- Coulot Claude, «L'investiture d'Elisée par Elie (1 R 19,19-21)», *RSR* 57 (1983), p. 81-92.
- Coulot Claude, « les figures du maître et de ses disciples dans les premières communautés chrétiennes », *RSR* 59 (1985), p. 1-11.
- Coulot Claude, «"Si quelqu'un me sert, qu'il me suive!" (Jn 12,26a)», *RSR* 69/1 (1995), p. 47-57.
- Cras Alban, *La Symbolique du vêtement dans la Bible*, Paris, Cerf, 2011.
- Crüsemann Frank, *Elia - die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1Kön 17 - 2Kön 2)*, Kaiser Taschenbücher 154, Gütersloh, Chr. Kaiser, 1997.

- Davies T. Wytton, « Bible Leprosy », *The Old and New Testament Student*, Vol. 11, No. 3 (Sep., 1890), The University of Chicago Press, p. 142-152.
- de la Source Isabelle (Soeur), *Lire la Bible avec les Pères*. Tome 5. *Rois et prophètes (1 Rois 12 à 22, 2 Rois, Chroniques, Amos, Osée, Isaïe, Michée, Sophonie)*, Paris, Médiaspaul, 2003.
- Delorme Jean et Briend Jacques, « Les premiers livres historiques », dans Henri Cazelles (dir.), *Introduction à la Bible*, Tome II, Paris, 1973.
- Dever William G., « Archaeology and the Question of Sources in Kings », dans : *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception*, (VT. Sup 129) (FIOTL 5), Lemaire, André - Halpern, Baruch (éds), Leiden / Boston, Brill, 2010, p. 517-538.
- DeVries Simon J., *1 Kings*, (WBC 12), Waco, Texas, 1985.
- Dietrich Walter, « Prophetie im deuteronomistischen Geschichtswerk », dans : *The Future of the Deuteronomistic History*, (BETHL 147), Römer, Thomas Christian (éd.), Leuven, Leuven University Press, 2000, p. 47-65.
- Dolbeau F. - Poirot É., « Sur les miracles d'Élie et d'Élisée (CPL 1155e) », dans : *Prophètes, apôtres et disciples dans les traditions chrétiennes d'Occident. Vies brèves et listes en latin*, (Sh 92), Dolbeau, François, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2012, p. 91-120.
- Elstein David, « The Authority of the Master in the Analects », *Philosophy East and West*, Vol. 59, No. 2 (Apr., 2009), p. 142-172.
- Evans Craig A., « Luke's Use of the Elijah/Elisha Narratives and the Ethic of Election », *JBL* 106 (1987), p. 75-83.
- Feldman Louis H., « Josephus' Portrait of Elisha », *NT* 36 (1994), p. 1-28.
- Fillion L.-CL., *La Sainte Bible commentée*, Tome II, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1925.
- Finkelstein Israel et Silberman Neil Asher, *La Bible dévoilée: les nouvelles révélations de l'archéologie*, Gallimard, Paris (Bayard Editions, 2002, pour la traduction française), 2010.
- Flavius Josèphe, *Les antiquités juives*, volume IV, livres VIII et IX, établissement du texte, traduction et notes par Etienne Nodet, Paris, Cerf, 2005.
- Fohrer Georg, *Elia*, (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 53), Stuttgart, Zwingli Verlag, 1968².

- Frevel Christian, «Geschichten von Unheil, Heil und Heilung. Elischa und Damaskus», *WUB* 2/1 (1997), p. 40-43.
- Friedrichsen Timothy A., «"Disciple(s)" in the New Testament. Background, Usage, Characteristics and Historicity», *Salesianum* 65/4 (2003), p. 717-739.
- Fritz Volkmar, *Das erste Buch der Könige*, (ZBK.AT), Zürich, Theologischer Verlag, 1996.
- Gangloff Frédéric, «L'homme d'Elohim (אֱלֹהִים (ה) אִישׁ)», *BN* 100 (1999), p. 60-70.
- Gangloff Frédéric, «Élisée: un "homme d'Elohim" pour un temps sans prophètes», *Positions Luthériennes* 49/1 (2001), p. 1-16.
- Gauthier Lucien, *Introduction à l'Ancien Testament*, Tome I, Lausanne, 1939³.
- Gene Rice, *Nations under God: a commentary on the Book of 1 Kings*, (International Theological Commentary), Michigan, Grand Rapids, 1990.
- Gibert Pierre, «Origines et fin de la monarchie. La dimension judiciaire de l'historiographie des Livres de Samuel et des Rois», dans : *Le jugement dans l'un et l'autre Testament. I. Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, (LeDiv 197), Bons, Eberhard (éd.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 117-132.
- Gibert Pierre, *Comment la Bible fut écrite, introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament*, Bayard, 2011.
- Gilbert Maurice, *Il a parlé par les prophètes, thèmes et figures bibliques*, Bruxelles, Lessius, 1998.
- Gilbert Maurice, « A l'école de la sagesse. La pédagogie des sages dans l'ancien Israël », *Gregorianum* 85, 1 (2004), p 20-41.
- Gilmour Rachele, «A note on the horses and chariots of fire at Dothan», *ZAW* 125/2 (2013), p. 308-313.
- Glover Neil, «Elijah versus the Narrative of Elijah: The Contest between the Prophet and the Word», *JSOT* 30/4 (2006), p. 449-462.
- Goldman Yohanan A.P., «La relation à Dieu, base d'une éthique sociale et économique selon la Torah (Dt 24,6-7,10-13)», *Hokhma* 86 (2004), p. 81-111.
- Goldman, Yohanan A.P., «Le Seigneur est fidèle à son Alliance. Continuité et rupture dans l'histoire d'Israël d'après la forme longue du

- livre de Jérémie (TM Jr 31,31-37; 17,1-4; 11,7-8)», dans : Schenker Adrian - Hugo Philippe (éd.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes*, (MdB 52), Genève, Labor et Fides, 2005, p. 199-219.
- Goldman Yohanan A.P., «Le texte massorétique de Qohélet, témoin d'un compromis théologique entre les 'disciples des sages' (Qoh 7,23-24; 8,1; 7,19)», dans : Goldman Yohanan A.P. - van der Kooij Arie - Weis Richard D. (éd.), *Sôfer Mahîr. Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by Editors of "Biblia Hebraica Quinta"* (VT. Sup 110), Leiden / Boston, Brill, 2006, p. 69-93.
- Gosse Bernard, «Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Josué, Elie et Elisée et l'unification du corpus biblique», *EstBib* 58/4 (2000), p. 513-526.
- Gosse Bernard, «Du rejet de Yahvé par Israël au rejet d'Israël et de Juda par Yahvé dans les livres de Samuel et les livres des Rois», *ZAW* 112/4 (2000), p. 550-563.
- Gray John, *I & II Kings. A commentary*, (OTL), London, 1970².
- Gregory Russell Inman, *Elijah's Story Under Scrutiny: A Literary-Critical Analysis of 1 Kings 17-19*, Ann Arbor, U.M.I., 1988.
- Grottanelli Cristiano, « Le Rituel et les prophètes bibliques », *Archives de sciences sociales des religions* 85 (1994), p. 69-84.
- Grottanelli Cristiano, «Healers and Saviors of the Eastern Mediterranean in Preclassical Times», dans : *Kings & Prophets. <I>Monarchic Power, Inspired Leadership, & Sacred Text in Biblical Narrative</I>*, Grottanelli, Cristiano, New York, Oxford University Press, 1999, p. 127-145.
- Grünwaldt Klaus - Schroeter Harald (éd.), *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch* (Herm. 4), Rheinbach-Merzbach, CMZ-Verlag, 1995.
- Gruson Philippe - Mentre Mireille - Garcia Martinez F., «Damas et la Bible. Les épreuves de la fraternité», *MoBi* 98 (1996), p. 29-34
- Guillaume Philippe, «Miracles miraculously repeated. Gospel Miracles as Duplication of Eliyah-Elisha's», *BN* 98 (1999), p. 21-23.
- Harvey John, «The Structure of the Deuteronomistic History», *SJOT* 20/2 (2006), p. 237-258.
- Hauser Alan Jon - Russell Gregory, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis*, (JSOT. Sup 85), Sheffield, Almond Press, 1990.

- Hengel Martin, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1968.
- Hentschel Georg, *Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung*, (ETS 33), Leipzig, 1977.
- Hentschel Georg, *1 König*, (Die Neue Echter Bibel), Würzburg, 1984.
- Hentschel Georg, *2 König*, (Die Neue Echter Bibel), Würzburg, 1985.
- Himbaza Innocent et Schenker Adrian (éd.), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C.*, (OBO 233), Fribourg, Academic Press - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Hobbs T. R., *2 Kings*, (WBC 13), Waco, Texas, 1985.
- Hubbard Robert L. Jr., *The Book of Ruth*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1991.
- Hugo Philippe, «"J'ai ouvert la bouche pour YHWH" (Jg 11,36). Parole et identité dans le voeu de Jephthé», dans : *L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 214), Böhler Dieter - Himbaza Innocent - Hugo Philippe (éd.), Fribourg, Academic Press - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 112-127.
- Hugo Philippe, *Les deux visages d'Elie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, (OBO 217), Fribourg/Göttingen, Academic Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Jacobs Mignon R. and Person Jr. Raymond F. (éd.), *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013.
- Jamieson-Drake David W., *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archeological Approach*, (JSOT. Sup 109), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.
- Jaruzelska Izabela, «Les prophètes face aux usurpations dans le royaume du Nord», *VT* 54/2 (2004), p. 165-187.
- Jones Gwilym H., *1 and 2 Kings. Volume II. 1 Kings 17:1-2 Kings 25:30*, (NCBC), Grand Rapids, W. B. Eerdmans - London, Marshall Morgan & Scott, 1984.

- Joüon Paul, « Le costume d'Elie et celui de Jean-Baptiste », *Bib* 16 (1935), p. 74-79.
- Joüon Paul, *Ruth, Commentaire philologique et exégétique*, Biblical Institute Press, 1986².
- Joüon Paul, s.j., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1923 (1965 : deuxième édition corrigée ; 2007 : troisième réimpression).
- Keil Carl Friedrich, *Die Bücher der Könige*, Giessen, Brunnen Verlag, 1988.
- Keller Carl-A., *Tu m'as fait prophète. Le ministère prophétique dans l'Ancien Testament*, Aubonne, Editions du Moulin, 1989.
- Ketterer Eliane et Poirot Eliane, *Les figures d'Elie le prophète, CahEv. Sup* 100 (1997).
- Kilunga Godefroid Bambi, *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète. Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la "Septante"*, (OBO 254), Fribourg, Academic Press - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Kim Jean Kyoung, «Reading and Retelling Naaman's Story (2 Kings 5)», *JSOT* 30/1 (2005), p. 49-61.
- Kissling Paul J., *Reliable Characters in the Primary History. Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, (JSOT.Sup 224), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- Kongzi (孔子), *Entretiens de Confucius*, traduit du chinois par Anne Cheng, Editions du Seuil, 1981.
- Lacocque André, *Ruth*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- Lamb David T., «'A prophet instead of you' (1 Kings 19.16): Elijah, Elisha and Prophetic Succession», dans: *Prophecy and Prophets in Ancient Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, (LHB.OTS 531), Day, John (éd.), New York/London, T&T Clark, 2010, p. 172-187.
- Larsson Gerhard, «The Chronology of the Kings of Israel and Judah as a System», *ZAW* 114/2 (2002), p. 224-235.
- Lao Tseu, *Tao Te King*. Texte traduit et présenté par Claude Larre, (Variétés Sinologiques 81), Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

- Lasine Stuart, «“Go in peace” or “Go to Hell”? Elisha, Naaman and the Meaning of Monotheism in 2 Kings 5», *SJOT* 25/1 (2011), p. 3-28.
- Lefebvre Philippe, *Le messie en famille, Saül, David, Jésus et leur entourage*, (Connaître la Bible 19), Bruxelles, Lumen-Vitae, 2000.
- Lefebvre Philippe, *Livres de Samuel et récits de résurrection. Le messie ressuscité "selon les écritures"*, (LD 196), Paris, Cerf, 2004.
- Lefebvre Philippe, «Peut-on suivre un accompagnement spirituel auprès de Jésus-Christ?», *LV* 54/3 (2005), p. 18-26.
- Lefebvre Philippe, «"Allons chez Celui-qui-voit" (1 Samuel 9,9). Des racines à l'accompagnement spirituel dans l'Ancien Testament?», *LV* 54/3 (2005), p. 5-17.
- Lefebvre Philippe, «La prophétie de l'Emmanuel», *LV* 57/2 (2008), p. 76-79.
- Lefebvre Philippe, « Le divin Maître. Dieu comme maître et ses humains disciples dans l'Ancien Testament », dans G. Bedouelle, Chr. Belin, S. de Reyff (éd.), *La tradition rassemblée, Journée d'études de l'Université de Fribourg*, (Studia Fribourgensia, Series Historica 6), Academic Press Fribourg, 2011, p. 215-236.
- Lehnart Bernhard, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija – und Elischa-Überlieferungen*, (VT.Sup 96), Leiden / Boston, Brill, 2003.
- Lemaire André, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, (OBO 39), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht - Fribourg, Ed. Universitaires, 1981.
- Lemaire André, « Sagesse et écoles », *VT* 34 (1984), p. 270-281.
- Lemaire André (auteur) - Heldenbrand, Samuel W. (trad.), «Toward a Redactional History of the Book of Kings», dans : *Reconsidering Israel and Judah. Recent Studies on the Deuteronomistic History*, (SBTS 8), Knoppers, Gary N. - McConville, J. Gordon (éds), Winona Lake, Eisenbrauns, 2000, p. 446-461. = "Vers l'Histoire de la Rédaction des Livres des Rois", *ZAW* 98 (1986), 221-236.
- Lemaire André, «The Sage in School and Temple», dans : *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Gammie, John G. - Perdue, Leo G. (éd), Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, p. 165-181.
- Lemaire André, «Joas, roi d'Israël et la première rédaction du cycle d'Elisée», dans : *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers*

- read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989 (BETHL 94)*, Brekelmans, Christianus Henricus W. - Lust, Johan (éd.), Leuven, University Press, 1990, p. 245-254.
- Lemaire André, «Chars et cavaliers dans l'ancien Israël», *Trans 15* (1998), p. 165-182.
- Lemaire André, «Achab, l'exil d'Élie et les Arabes», dans : *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient (LD.HS)*, Lemaire, André (éd.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, p. 133-144.
- Lemaire André, *Naissance du monothéisme, point de vue d'un historien*, Paris, Bayard, 2003.
- Lemaire André - Halpern Baruch (éds.), *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception, (VT.S 129) (FIOTL 5)*, Leiden/Boston, Brill, 2010.
- Lemaire André, *Histoire du peuple hébreu*, Paris, 2011⁸.
- Lenhardt Pierre, «Voies de la continuité juive, aspects de la relation maître-disciple d'après la littérature rabbinique ancienne », *RSR 66/4* (1978), p. 489-516.
- Lévêque Jean, «Le portrait d'Elie dans l'éloge des Pères (Si 48,1-11)», dans : *Ce Dieu qui vient. Etudes sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire, (LD 159)*, Kuntzmann, Raymond (éd.), Paris, Cerf, 1995, p. 215-229.
- Lévêque Jean, «Elie dans l'Ancien Testament», dans *CahEv. Sup 100* (1997), p. 5-14.
- Levin Christoph, «Erkenntnis Gottes durch Elija», *ThZ 48* (1992), p. 329-342.
- Levin Christoph, «Erkenntnis Gottes durch Elia», dans Levin Christoph, *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament, (BZAW 316)*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2003, p. 158-168.
- Levin Christoph, «Nach siebzig Jahren. Martin Noths Überlieferungsgeschichtliche Studien», *ZAW 125/1* (2013), p. 72-92.
- Levine Nachman, «Twice as Much of Your Spirit: Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha», *JSOT 85* (1999), p. 25-46.

- Lindblom Johannes, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, Blackwell, 1973.
- Long Burke O., *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*, (FOTL 9), Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1984.
- Long, Burke O., *2 Kings*, (FOTL10), Grand Rapids, Eerdmans, 1991.
- MacDonald John, «The Status and Role of the Na'ar in Israelite Society», *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 35, No. 3 (Jul., 1976), pp. 147-170.
- Marguerat Daniel (éd.), *La Bible en récits, l'exégèse à l'heure du lecteur*, Genève, Labor et Fides, 2005².
- Marx Alfred, «Mais pourquoi donc Elie a-t-il tué les prophètes de Baal (1 Rois 18,40)?», *RHPR* 78/1 (1998), p. 15-32.
- Masson Michel, «L'expérience mystique du prophète Elie : “*qol demama daqqa*” », dans *RHR* 208 (1991), p. 243-272.
- Masson Michel, *Elie, ou appel du silence*, Paris, Cerf, 1992.
- Masson Michel, «Rois et prophètes dans le cycle d'Elie », dans André Lemaire (dir.), *Prophètes et Rois, Bible et Proche-Orient, LD.HS*, Paris, Cerf, 2001, p. 119-131.
- McConville J. Gordon, «Narrative and Meaning in the Books of Kings», *Bib* 70 (1989), p. 31-49.
- McKenzie Steven L., *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, (VT.Sup 42), Leiden, E.J. Brill, 1991.
- Mehl Roger, «La relation maître-disciple », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 66^e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1961), p. 424-435.
- Meinhold Arndt, «Mose und Elia am Gottesberg und am Ende des Prophetenkanons», *LEQACH. Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum* 2 (2002), p. 22-38.
- Meslin Michel (dir.), *Maîtres et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Cerf, 1990.
- Mommer Peter, «Der Diener des Propheten. Die Rolle Gehasis in der Elisa-Überlieferung», dans : *Gottes Recht als Lebensraum. Festschrift für Hans Jochen Boecker*, Mommer Peter - Schmidt Werner H. - Strauss Hans - Schwab Eckart (éd.), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1993, p. 101-115.

- Monloubou L. et Du Buit F.M., *Dictionnaire biblique universel*, Paris, Desclée, 1984.
- Montgomery James A., *A critical and exegetical commentary on the Books of Kings*, (ICC), Edinburgh, 1951.
- Moore Rick Dale, *God Saves. Lessons from the Elisha Stories*, (JSOT. Sup 95), Sheffield, JSOT Press, 1990.
- Murtonen A., « The Use and Meaning of the Words *lebârek* and *berâkâh* in the Old Testament », *VT* 9 (1959), p. 158-177.
- Nault François, « Religion et violence. La critique de l'économie religieuse dans le cycle d'Élie (1 Rois 17,1 à 19,20) », *ETR* 78/2 (2003), p. 181-202.
- Neher André, *Prophètes et prophéties*, Paris, Petite Bibliothèque Payot 272, 2009.
- Nelson Richard Donald, *First and Second Kings*, (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta, John Knox Press, 1987.
- Nocquet Dany, *Le « livret noir de Baal »*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- Noll K.L., « Is the Book of Kings Deuteronomistic? And Is It a History? », *SJOT* 21/1 (2007), p. 49-72.
- Noth Martin, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I : Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*. Geisteswissenschaftliche Klasse 18, Max Niemeyer Verlag, Halle (3^{ème} éd., Tübingen, Niemeyer, 1967), 1943.
- Noth Martin, *The history of Israel*, New York, Harper, (Traduction française: *Histoire d'Israël*, Paris, Payot, 1970), 1960.
- O'Brien D.P., « "Is this the Time to Accept...?" (2 Kings V 26B): Simply Moralizing (LXX) or an Ominous Foreboding of Yahweh's Rejection of Israel (MT)? », *VT* 46/4 (1996), p. 448-457.
- O'Brien Mark A., « The Portrayal of Prophets in 2 Kings 2 », *Australian Biblical Review* 46 (1998), p. 1-16.
- Olley John W., « YHWH and His Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings », *JSOT* 80 (1998), p. 25-51.
- Omanson Roger L. and Ellington John E., *A handbook on 1-2 Kings*, Volume 1 and 2, UBS Handbook Series, 2008.

- Otto Susanne, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen*, (BWANT 152), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2001.
- Otto Susanne, «The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History», *JSOT* 27/4 (2003), p. 487-508.
- Overholt Thomas W., «Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy », *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 35, No. 3 (Sep., 1967), pp. 241-249.
- Overholt, Thomas W., «Elijah and Elisha in the Context of Israelite Religion», dans Reid Stephen Breck (éd.), *Prophets and Paradigms. Essays in Honor of Gene M. Tucker*, (*JSOT.Sup* 229), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 94-111.
- Parker Julie Faith, *Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle*, Brown Judaic Studies, Providence, Brown University, 2013.
- Pénicaud Anne, «La purification de Naaman, II, Rois, 5,1-27», *SémBib* 113 (2004), p. 21-47.
- Pichon Christophe, «La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie», dans Riaud Jean (éd.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, (*LD* 213), Paris, Cerf, 2007, p. 85-101.
- Poirot Eliane, *Elie, archétype du moine. Pour un ressourcement prophétique de la vie monastique*, (SpOr 65), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1995.
- Poirot Eliane, *Les prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne*, Collection Monastica, Brepols, 1997.
- Parzen Herbert, «The Prophets and the Omri Dynasty », *The Harvard Theological Review*, Vol. 33, No. 2 (Apr. 1940), p. 69-96.
- Price Ira M., «The Schools of the Sons of the Prophets », *The Old Testament Student*, Vol. 8, N° 7 (Mar., 1889), The University of Chicago Press, p. 244-249.
- Provan Iain W., *1 and 2 Kings*, (*NIBC* 7), Peabody, Hendrickson Publishers - Carlisle, Paternoster Press, 1999.
- de Pury Albert, Römer Thomas, Macchi Jean-Daniel (éd.), *Israël construit son histoire, l'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 1996.

- Quesnel Michel et Gruson Philippe (dir.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- von Rad Gehard, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome 2, *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, traduit par Goy A., Genève, Lohor et Fides, 1965.
- Rainey Lee Dian, *Confucius and Confucianism: The Essentials*, Wiley-Blackwell, 2010.
- Reymond Philippe, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf, 1991.
- Richelle Matthieu, «Élie et Élisée, auriges en Israël: une métaphore militaire oubliée en 2 R 2,12 et 13,14», *RB* 117/3 (2010), p. 321-336.
- Richelle Matthieu, *Le testament d'Élisée, texte massorétique et Septante en 2 Rois 13.10-14.16*, (CahRB 76), Pendé, J. Gabalda et C^{ie}, 2010.
- Robert A. et Feuillet A. (dir.), *Introduction à la Bible*, Tome I, Desclée & Cie, 1959².
- Robert L. Kohn, «Form and Perspectives in the 2 Kings V », *VT* 33 (1983), p. 171-184.
- Rofé Alexander, «The Classification of the Prophetical Stories », *JBL* 89 (1970), p. 427-440.
- Rofé Alexander, *The Prophetical Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and History* (PPFBR), Jerusalem, Magnes Press, 1988.
- Rofé Alexander, «Elisha at Dothan (2 Kings 6:8-23): Historico-literary Criticism Sustained by the Midrash», dans : *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Chazan, Robert - Hallo, William W. - Schiffman, Lawrence H. (éds), Winona Lake, Eisenbrauns, 1999, p. 345-353.
- Rogland Max, «Elijah and the 'Voice' at Horeb (1 Kings 19): Narrative Sequence in the Masoretic Text and Josephus», *VT* 62/1 (2012), p. 88-94.
- Roi Micha, «1 Kings 19: A 'Departure on a Journey' Story», *JSOT* 37/1 (2012), p. 25-44.
- Römer Thomas, *La première histoire d'Israël, l'école deutéronomiste à l'œuvre*, (Le monde de la Bible 56), Genève, Labor et Fides, 2007.

- Römer Thomas, Schmid Konrad (éd.), *Les dernières rédactions du pentateuque, de l'hexateuque et de l'ennéateuque*, Leuven, 2007.
- Römer Thomas, Macchi Jean-Daniel, Nihan Christoph (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, (Le Monde de la Bible 49), Genève, Labor et Fides, 2009².
- Romerowski S., « Que signifie le mot ḥesed? » *VT* 40 (1990), p. 89-103.
- Roncace Mark, « Elisha and the Woman of Shunem: 2 Kings 2.8-37 and 8.1-6 Read in Conjunction », *JSOT* 91 (2000), p. 109-127.
- Šanda A., *Die Bücher der Könige*, Würzburg, Echter, 1912.
- Satterthwaite Philip E., « The Elisha Narratives and Coherence of 2 Kings 2-8 », *TynB* 49/1 (1998), p. 1-28.
- Schäfer-Lichtenberger Christa, « 'Josua' und 'Elischa' - eine biblische Argumentation zur Begründung der Autorität und Legitimität des Nachfolgers », *ZAW* 101 (1989), p. 198-222.
- Schenker Adrian, *Chemins Bibliques de la non-violence*, Editions C.L.D., 1987.
- Schenker Adrian, *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, (CahRB 48), Paris, J. Gabalda et C^{ie}, 2000.
- Schenker Adrian, *Douceur de Dieu et violence des hommes, le quatrième chant du serviteur de Dieu*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2002
- Schenker Adrian et Hugo Philippe (éd.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, l'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes, (Le monde de la Bible 52), Genève, Labor et Fides, 2005.
- Schenker Adrian « L'institution des dieux et des religions. L'unicité de Dieu dans la Bible », dans Mies Françoise (éd.), *Bible et sciences des religions*, Namur, Lessius, 2005, p. 17-40.
- Schenker Adrian, « La cause de la chute du royaume d'Israël selon le texte massorétique et selon la Septante ancienne. Une différence et ses conséquences pour l'histoire du texte des Livres des Rois », dans : *Traduire la Bible hébraïque. De la Septante à la Nouvelle Bible Segond / Translating the Hebrew Bible. From the Septuagint to the Nouvelle Bible Segond (ScBi.E/I 15)*, David, Robert - Jmbachian, Manuel M. (éds), Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 151-171.

- Schenker Adrian, « Histoire du texte de l'Ancien Testament », dans Römer Thomas, Macchi Jean-Daniel et Nihan Christophe (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009², p. 42-50.
- Schenker Adrian, *Une bible archétype ? Les parallèles de Samuel-Rois et des chroniques*, L'écriture de la Bible 3, Paris, Cerf, 2013.
- Schmidt N. F. & Nel P. J., « Theophany as type-scene in the Hebrew Bible », in *Journal for Semitics* 11(2002), p. 256-281.
- Schmitt Hans-Christoph, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Gütersloh, 1972.
- Schmitt Armin, « "Elija stieg zum Himmel auf". Der verklarte Tod des Elija nach 2 Kön 2,1-18 », *Bibel und Kirche* 61/1 (2006), p. 27-33.
- Schniedewind William and Sivan Daniel, « The Elijah-Elisha Narratives: A Test Case for the Northern Dialect of Hebrew », *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 87, No. 3/4 (Jan. - Apr., 1997), p.303-337.
- Seow Choon-Leong, «The First and Second Books of Kings», dans : *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes. Volume Three*, Nashville, Abingdon Press, 1999, p. 3-295.
- Shields Mary E., «Subverting a Man of God, Elevating a Woman: Role and Power Reversals in 2 Kings 4», *JSOT* 58 (1993), p. 59-69.
- Ska Jean-Louis, *L'Ancien Testament expliqué à ceux qui n'y comprennent rien ou presque*, Paris, Bayard, 2012.
- Smend Rudolf, « Das Wort Jahwes an Elia », *VT* 25 (1975), p.525-543.
- Smend Rudolf, «Der biblische und der historische Elia», dans : *Zur ältesten Geschichte Israels. Gesammelte Studien. Band 2 (BEvTh 100)*, Smend, Rudolf, München, Kaiser, 1987, p. 229-243.
- Soggin J. A., *Histoire d'Israël et de Juda*, (LivRoul 19), Bruxelles, 2004.
- de Souza Elias Brasil, «Some Theological Reflections on the Elijah-Elisha Narrative», *Hermen.* 6 (2006), p. 65-79.
- Sprinkle Joe M., «Deuteronomic "Just War" (Deut 20,10-20) and 2 Kings 3,27», *ZAR* 6 (2000), p. 285-301.
- Stade Bernhard, Schewally Friedrich, *The Books of Kings. Critical Edition of the Hebrew Text, (SBOT 9)*, Leipzig, 1904.

- Steimann Jean, « La geste d'Elie dans l'Ancien Testament », in *Elie le prophète*. Vol. 1. *Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes* (Etudes carmélitaines), DDB, Paris, 1956, p. 93-115.
- Steinmann Jean, *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, Lectio Divina 23, Les éditions du Cerf, 1959.
- Stipp Hermann-Josef, *Elischa - Propheten - Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text*, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 24, St. Ottilien, EOS Verlag, 1987.
- Sweeney Marvin A., *I & II Kings. A Commentary*, (OTL), Louisville London, Westminster John Knox Press, 2007.
- Tabor James D., « 'Returning to the Divinity': Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses », *JBL* 108 (1989), p. 225-238.
- Thiel Winfried, « Die Erkenntnisaussage in den Elia- und Elisa-Überlieferungen », dans : *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag*, Vieweger, Dieter - Waschke, Ernst-Joachim (éd.), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1995, p. 255-269.
- Thiel Winfried, « Character and Function of Divine Sayings in the Elijah and Elisha Traditions », dans : *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, (*JSOT.Sup* 243), Reventlow, Henning Graf (éd.), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 189-199.
- Thiel Winfried, *Könige*, Biblischer Kommentar: Altes Testament IX/2.1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000.
- Thiel Winfried, « Gebete in der Elia- und Elisa-Tradition », dans : *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag (BZAW)*, Witte, Markus (éd.), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2004, p. 439-447.
- Trebolle Barrera, Julio, « Histoire du texte des livres historiques et histoire de la composition et de la rédaction deutéronomistes avec une publication préliminaire de 4Q481a, "Apocryphe d'Elisée" », dans : *Congress Volume, Paris 1992 (VT.Sup* 61), Emerton, John Adney (éd.), Leiden, E.J. Brill, 1995, p. 327-342.
- Van Cangh Jean Marie, « Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament », dans : J.-M. van Cangh (éd.), *La mystique* (Relais-Études 4), Paris, Desclée, 1988, p. 29-45.

- Vanderhooft David S. - Halpern, Baruch, «The Editions of Kings in the 7th-6th Centuries B.C.E.», *HUCA* 62 (1991), p. 179-244.
- de Vaux Roland, « Le cycle d'Elie dans les livres des Rois », dans *Elie le prophète*. Vol. 1. *Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes* (Etudes carmélitaines), Paris, DDB, 1956, p. 53-89.
- de Vaux Roland, *Les livres des Rois*, Paris, Cerf, 1958².
- de Vaux Roland, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Tome II, *Institutions militaires, Institutions religieuses*, Paris, Cerf, 1960.
- de Vaux Roland, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Tome I, *Le nomadisme et ses survivances, Institutions familiales, Institutions civiles*, Paris, Cerf, 1961.
- de Vaux Roland, *Histoire ancienne d'Israël*, Tome I, Paris, J. Gabalda, 1971.
- Vermeulen Jacques, « L'affaire du veau d'or (Ex 32,34). Une clé pour la 'question deutéronomiste' ? », *ZAW* 97 (1985), p. 1-23.
- Wagner Siegfried, «Elia am Horeb. Methodologische und theologische Überlegungen zu 1 Reg 9», dans : *Ausgewählte Aufsätze zum Alten Testament* (BZAW 240), Wagner, Siegfried (auteur) - Mathias, Dietmar (éd.), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1996, p. 213-225.
- Walsh Jerome T., *1 Kings*, (*Berit Olam*), Collegeville, The Liturgical Press, 1996.
- Weippert Helga, « Die 'deuteronomistischen' Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königesbücher », *Bib* 53 (1972), p. 301-339.
- Werlitz Jürgen, *Die Bücher der Könige*, (NSK.AT 8), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002.
- Westermann Claus, *Théologie de l'Ancien Testamen*, traduit de l'allemand par Jeanneret Lore, Genève, Labor et Fides, 1985.
- Wiarda Timothy, *Peter in the Gospels. Pattern, Personality and Relationship*, (WUNT.2 127), Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- Wilkins Michael J., *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel As Reflected in the Use of the Term Μαθητής* (Supplements to Novum Testamentum 59), Leiden, E.J. Brill, 1988.
- Willmes Bernd, « Eine folgenreiche Begegnung (I Reg 19,19-21) », *BN* 60 (1991), p. 59-93.

- Willems Gerard F. (éd.), *Élie le prophète. Bible, tradition, iconographie*. Colloque des 10 et 11 novembre 1985 Bruxelles (Publications de l'Institutum Iudaicum), Louvain, Peeters, 1988.
- Williams James G., « Prophetic 'father': a brief explanation of the term 'sons of the prophets' » *JBL* 85.3 (Sept. 1966), p. 344-348.
- Wilson Robert R., «The Former Prophets: Reading the Books of Kings», dans : *Old Testament Interpretation. Past, Present, and Future. Essays in Honor of Gene M. Tucker*, Mays, James Luther - Petersen, David L. - Richards, Kent Harold (éd.), Nashville, Abingdon Press, 1995, p. 83-96.
- Wiseman Donald J., *1 and 2 Kings. An Introduction and Commentary, (TOTC)*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1993.
- Wyatt Stephanie, «Jezebel, Elijah, and the Widow of Zarephath: *A Ménage à Trois* that Estranges the Holy and Makes the Holy the Strange», *JSOT* 36/4 (2012), p. 435-458.
- Younès Meihel (dir.), *Maître et disciple. La transmission dans les religions*, Lyon, Profac Théo, 2012.
- Ziegler Yael, « 'As the Lord Lives end as Your Soul Lives' : An Oath of Conscious Deference », *VT* 58 (2008), p. 117-130.
- Zumstein Jean, *La relation du maître et du disciple dans le bas judaïsme palestinien et dans l'Évangile selon Matthieu*, Lausanne, Institut des sciences bibliques, 1971.
- 冯友兰: « 中国哲学史 » (上册), 上海, 华东师范大学出版社, 2011 年 = Fen Youlan, *L'histoire de la philosophie chinoise*, Volume 1, Shanghai, Editions de l'Université Normale de la Chine de l'Est, 2011.
- 甘易逢 (Yves Raguin): « 道家与道教 », 台北, 光启出版社, 1989 年 = *Taoïsme et la Religion Taoïste*, Taiwan, Editions de Guang Qi, 1989.
- 谢扶雅: «“老子”书中的基督教价值», 刘小枫主编, «道与言, 华夏文化与基督教文化相遇», 上海, 三联出版社, 1995 年 = Xie Fuya, « Les valeurs chrétiennes dans le livre de 'Lao Tseu' », dans Liu Xiaofeng (éd.), *La Voie et le Verbe, la rencontre de la culture chinoise avec la culture chrétienne*, Shanghai, Editions de Sanlian, 1995, p. 366-371.

王昌祉：《诸子的我见》，台北，光启出版社，1961年 = Wang Changzhi, *Les philosophes chinois, comme je les comprends*, Taipei, Editions de Guang Qi, 1961.

张子元：《约翰福音引言的“道”与中国之“道”》，刘小枫主编，《道与言，华夏文化与基督教文化相遇》，上海，三联出版社，1995年 = Zhang Ziyuan, « Le ‘Logos’ dans le prologue de Saint Jean et la ‘Voie’ dans la culture chinoise, dans Liu Xiaofeng, (éd.), *La Voie et le Verbe, la rencontre de la culture chinoise avec la culture chrétienne*, Shanghai, Editions de Sanlian, 1995, p. 411-449.

Index des passages bibliques

Genèse

2,7 · 94
2,24 · 36
5,22 · 97
5,24 · 83, 97
8,1 · 94
14,23 · 152
18,16-33 · 74
18,22 · 14
19,27 · 14
25,25 · 23
25,29-34 · 91
27,29 · 91
31,13 · 34
35,16 · 107
41, 32 · 55
43,33 · 90

Exode

2,11-12 · 77
2,6 · 77
3 · 63, 66, 68, 73, 75, 77, 81, 206,
207
3,2 · 63, 81
3,5 · 75
3,12 · 69
4,18 · 127
14 · 47, 48, 56, 80, 82
14,21 · 47
14,6 · 80
19 · 68, 69, 75, 81
19,5 · 69
19,16-19 · 69
20,2-17 · 69

20,19 · 73, 75
20,20 · 75
20,21 · 75
24 · 25, 39, 66, 68, 70, 71, 72, 75,
81, 214
24,11 · 75
24,13 · 25, 39
24,17 · 66, 72
24,18 · 75
28,35 · 39
30,26 · 34
32,1-6 · 71, 214
32, 11-14 · 74
32,25-29 · 71
32,34 · 72, 249
32,35 · 74
33 · 63, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
77, 78, 79
33,12-17 · 70
33,17 · 74
33,18 · 72, 78
33,18-23 · 72
33,19 · 74, 77, 79
33,20 · 63, 70
33,22 · 72
34, 6 · 75
34,6 · 73, 208
34,7 · 76
34,9 · 74, 76
34,27-28 · 76
34,29-30 · 76

Lévitique

4,6 · 122
9,24 · 63
13,45-46 · 111

Nombres

3,6 · 39
11,16-30 · 42
11,28 · 39
12 · 104, 113, 128, 134, 156, 157,
199, 200
12,10 · 134, 157
12,1-16 · 104
12,11 · 199
12,14-15 · 157
14,14 · 63
27 · 42, 91, 92
34,10-12 · 82

Deutéronome

3,25-27 · 82
5,5 · 14
6,4-6 · 67
6,13 · 85, 151
10,8 · 152
12, 5-6 · 128
12,13-14 · 128
18,15-18 · 188
18,18-20 · 188
20,1 · 48
21,15-17 · 91
21,17 · 47, 52, 90
31 · 42
32,8-9 · 147
34 · 56

Josué

1,1 · 25
1,2 · 82
3,15-17 · 47
4,20 · 56
7,21 · 23
17,16 · 80

22,10 · 106

Juges

1,19 · 80
6,24 · 106
8,19 · 151
13,25 · 94
18,6 · 127
19,3 · 22

Rut

1,8 · 87
1,15 · 148
1,16-17 · 86, 87, 147
2,10 · 88
2,12 · 87
3,9 · 35

1 Samuel

1,17 · 127
1,19 · 192
2,16 · 106
5-6 · 131, 147
5,6 · 131
9,7-8 · 149, 152
9,15-10 · 33
10,5 · 191, 192
11,7 · 22
13,5 · 80
14,39 · 151
16,13 · 94
19,18-24 · 192
20,3 · 85
24 · 35

2 Samuel

4,2-3 · 88
4,9 · 151
7,16 · 89
8,4 · 80
15,1 · 80
15,19-21 · 88
15,20 · 89
15,21 · 86
16,1 · 22
17,23 · 91
18,2 · 89
24,22 · 25
24,25 · 106

1 Rois

1,29 · 151
2,13 · 108
3,10 · 93
3,5 · 47
5,9 · 92, 93
6-7 · 174
8,11 · 39
8,27 · 64
9,19 · 80
9,1-9 · 173
11,19 · 118
11,29-39 · 35
12,28 · 74
14,19 · 173
14,3 · 149, 152
16,29-34 · 182, 185
17 · 14, 28, 33, 34, 38, 46, 53, 54,
55, 66, 82, 85, 94, 100, 106, 137,
143, 144, 152, 162, 173, 174,
177, 178, 180, 182, 185, 197,
201, 208, 209

17,1 · 14, 33, 34, 46, 54, 82, 85,
106, 152, 177, 180, 182, 185,
201, 208
17,3 · 56
17,5 · 28
17,8-9 · 144
17,15 · 144
18 · 30, 32, 50, 55, 63, 66, 76, 77,
94, 106, 177, 183, 188, 190, 200,
210
18,12 · 50
18,13 · 32
18,19 · 66
18,38-39 · 63
19 · 8, 14, 15, 17, 19, 20, 22, 23,
25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 45, 47,
49, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 65, 67,
68, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 83, 84,
85, 90, 94, 96, 98, 100, 101, 116,
129, 130, 134, 153, 160, 177,
181, 182, 183, 185, 186, 187,
188, 190, 194, 195, 196, 197,
198, 200, 204, 206, 208, 209,
210, 211, 212, 214, 215, 218,
226, 234
19,2 · 200
19,4 · 67
19,9-18 · 31
19,11-13 · 66, 209
19,15-16 · 33
19,15-18 · 48
19,16 · 15, 19, 20, 31, 32, 33,
40, 79, 90, 98, 188, 194, 197,
206, 208, 210, 212, 215
19,18 · 23, 209
19,19 · 19, 26, 32, 33, 53, 100,
208, 218
19,19-21 · 8, 14, 15, 17, 19, 20,
22, 25, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 37,
39, 42, 43, 45, 52, 53, 59, 85, 96,

100, 101, 116, 153, 160, 182,
183, 185, 187, 195, 196, 197,
200, 208, 211, 218, 234
19,20 · 59, 84, 195
19,21 · 53, 195, 197, 200
20,1-42 · 180
20,13-34 · 185
20,21 · 80
20,23-25 · 48
20,35 · 190
20,35-43 · 192
21 · 181, 183, 203
22 · 130, 162, 183, 192, 199

2 Rois

1 · 42, 46, 177, 180, 181, 183, 201
2 · 8, 14, 15, 17, 20, 23, 28, 34, 35,
36, 38, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 50,
52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
62, 63, 64, 65, 78, 79, 80, 81, 82,
84, 85, 86, 90, 91, 95, 96, 97, 99,
100, 101, 106, 109, 112, 116,
121, 126, 132, 151, 160, 176,
178, 180, 181, 182, 183, 185,
186, 187, 188, 190, 192, 193,
195, 196, 197, 211, 212, 215,
245
2,1 · 51, 53, 56, 78, 96, 101, 188
2,1-18 · 8, 14, 15, 17, 36, 40, 42,
43, 45, 53, 62, 64, 65, 78, 79, 82,
95, 96, 97, 100, 101, 109, 116,
126, 132, 176, 180, 183, 185,
187, 188, 193, 195, 196, 197,
211
2,2 · 53, 195, 211
2,3 · 53, 64, 79
2,5 · 192
2,7 · 46
2,9 · 54, 58, 59, 85, 197
2,9-10 · 54

2,11 · 78, 211, 215
2,12 · 81, 198
2,13 · 23, 195
2,13-14 · 23
2,15 · 195
2,16-18 · 96
2,19 · 43, 180
2,23 · 59
2,25 · 59
3,4-27 · 181
3,11 · 15, 21, 38, 41, 197
3,12 · 35, 38
3,14 · 14, 106, 201, 210
4 · 15, 46, 59, 61, 85, 99, 100, 108,
120, 122, 133, 137, 138, 141,
149, 150, 154, 175, 183, 184,
186, 190, 191, 192, 193, 194,
197, 201, 202, 209, 213, 226
4,1 · 183, 190, 194, 197, 201
4,8-10 · 149
4,8-37 · 15, 154, 183, 197, 202,
213
4,29-31 · 154
4,30 · 46, 85
4,38 · 59, 120, 184, 190, 191, 192,
193, 194
4,38-41 · 192
4,42-44 · 120, 149
5 · 8, 14, 15, 17, 22, 29, 57, 80, 99,
100, 101, 104, 108, 112, 113,
114, 116, 117, 118, 119, 120,
127, 128, 129, 130, 131, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 150, 151, 153, 154,
155, 156, 157, 158, 159, 160,
176, 181, 184, 187, 192, 194,
195, 196, 198, 200, 201, 202,
212, 213, 215
5,9 · 131
5,15 · 156, 213

5,16 · 156
5,19-27 · 113
5,20 · 195
5,22 · 214
5,23 · 195
5,26 · 144
5,27-29 · 37
6,1 · 100, 184, 190, 191, 192, 193,
198
6,1-7 · 100,184
6,5 · 150
6,17 · 48, 63, 81
6,32 · 191
7,6 · 48
8,1 · 15, 122, 154, 184, 194
8,1-6 · 155
8,4 · 99, 111, 134, 154, 155, 157,
174, 175, 176
8,7-15 · 181, 184, 198
8,8-9 · 150
8,9 · 201
8,13-15 · 34
9 · 34, 43, 99, 108, 162, 173, 181,
184, 192, 194, 198
10,2 · 80
10,18-27 · 185
10,29 · 74
13 · 38, 43, 49, 81, 121, 162, 173,
174, 181, 182, 184, 185, 194,
198, 209
13,18-19 · 185
15,5 · 111
17,1,23 · 169
18,24 · 80
20,1 · 91
23 · 170, 173, 174
25 · 174

1 Chroniques

12,19 · 94
18,22 · 130
22,14 · 109
25,1 · 192
27,1 · 39

2 Chroniques

11,15 · 74
18,13 · 151
21,12 · 43
27,3 · 131

Néhémie

3,27 · 131

Ester

Est 1,10 · 39

1 Maccabées

2,58 · 211

Job

1,3 · 22
33,4 · 94
38,1 · 45, 62
40,6 · 45

Psaumes

27,13 · 74
50,3 · 45
104 · 94
104,3 · 80
113 · 143

113,8 · 143
139 · 64

Proverbes

1,8 · 48
14,31 · 143
23,10-11 · 143

Qohélet

12,7 · 94

Sagesse

15,11 · 94

L'Ecclésiastique

48,9 · 63, 81
48,15 · 201

Isaïe

32,14 · 131
38,1 · 91
50,4-5 · 9, 210
57,15 · 143

Jérémie

1,4-5 · 206
1,6 · 206, 207
4,2 · 85, 151
23,30-33 · 130
31,31-33 · 83
31,31-34 · 216
45,1 · 176

Ezéchiël

8,1 · 191

16,8 · 35
17,8 · 23
33,11 · 151

Osée

8,4-7 · 74
9,7 · 94

Amos

7,14-15 · 205

Jonas

3,6 · 23
4,8 · 67

Nahum

1,3 · 45

Zacharie

9,14 · 45
11,3 · 23
13,4 · 23

Malachie

3,23 · 211

Les Actes des Apôtres

2,2-4 · 98

Mattieu

4,18-22 · 37, 207, 218
6, 24 · 156
8,14-15 · 218
17,1-9 · 213

17,1-13 · 71
19,5 · 36
20,23 · 79
23,8-10 · 218
26,36-46 · 213

Marc

1,16-20 · 207, 218
1,29-31 · 218
9,2-9 · 213
9,2-13 · 71
14,32-42 · 213

Jean

1,39 · 197
4, 21-24 · 128
15,16 · 31, 206

Luc

4,16-30 · 33
4,38-39 · 218
5,27-29 · 37
9,28-36 · 71, 213
9,31 · 56
10,42 · 93
16,13 · 156
24,47-48 · 98
24,51 · 56, 97

Épître aux Romains

11,2 · 34, 96
11,2-4 · 34
11,4 · 96
11,6 · 96

Épître aux Hébreux

11,5 · 83

Index des noms propres

A

Abadie · 22, 45, 56, 57, 230
Alt · 26, 27
Anderson · 89, 231
Arnold · 51, 54, 85, 89, 231
Artus · 82

B

Barr · 64
Barthélemy · 107, 140, 231
Baumgart · 114, 115, 118, 119,
127, 232
Bechmann · 115, 116, 117, 118,
119, 121, 123, 134, 159
Begg · 97, 232
Blenkinsopp · 205, 232
Blochat · 98
Briend · 19, 20, 65, 66, 67, 73, 74,
161, 162, 163, 171, 172, 173,
174, 178, 233, 235
Brodie · 181, 182, 233
Brueggemann · 62, 112, 113, 119,
233
Buis · 22, 23, 37, 42, 45, 49, 50,
56, 57, 81, 85, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 114, 116, 120,
121, 129, 139, 148, 155, 156,
164, 168, 174, 180, 233
Buit · 62, 80, 82, 145, 243
Burnett · 54, 233
Burney · 106, 107, 108, 109, 137,
233

C

Carlson · 50, 54, 55, 56, 233
Carroll · 82, 178, 233
Cazelles · 20, 161, 171, 172, 173,
178, 233, 235
Chouraqui · 66, 108
Cocagnac · 80, 233
Cogan · 15, 94, 104, 111, 117,
175, 234
Cohn · 51, 62, 72, 114, 131, 150,
178, 234
Collins · 162, 234
Confucius (孔子) · 9, 178, 191,
219, 220, 221, 222, 223, 224,
225, 226, 229, 239, 245
Coulange · 143, 159, 202
Coulot · 16, 20, 25, 26, 33, 35, 37,
218, 234
Cross · 165, 166, 167, 169

D

de Pury · 163, 164, 165, 166, 169,
171, 244
de Vaux · 20, 22, 24, 25, 33, 39,
45, 47, 48, 49, 72, 81, 90, 91,
106, 107, 108, 120, 151, 161,
189, 190, 249
Delcor · 88
Delorme · 20, 65, 161, 162, 171,
172, 173, 174, 178, 235
DeVries · 30, 32, 190, 235

Dhorme · 66, 104, 105, 106, 107,
108, 110, 120, 121, 127, 144,
230
Dietrich · 165, 166, 171, 235
Dillard · 43

E

Eissfeldt · 155, 164, 194

F

FENG (冯友兰) · 221
Fichtner · 171
Fischer · 87, 230
Fohrer · 30, 164, 235
Friedrichsen · 218, 236

G

Gazelles · 65
Geffré · 9, 10, 196, 214
Gilbert · 16, 32, 153, 165, 231,
236
Gosse · 39, 204, 226, 237
Gray · 35, 45, 46, 47, 48, 50, 62,
72, 81, 106, 108, 111, 113, 116,
122, 128, 147, 156, 164, 175,
177, 237
Grottanelli · 24, 237
Gruson · 82, 237, 245
Gunkel · 86

H

Hamp · 63
Haulotte · 22
He 11,5 · 83
Hobbs · 39, 45, 46, 47, 48, 79,
105, 108, 110, 112, 125, 143,
193, 238

Hubbard · 86, 87, 238
Hugo · 24, 136, 137, 141, 232,
237, 238, 246

J

Jamieson-Drake · 172, 238
Jaspers · 219
Jeremias · 64
Josèphe · 39, 235
Joüon · 23, 87, 104, 106, 108, 109,
239

K

Kanuf · 162, 165
Kim · 114, 119, 239
Kissling · 37, 132, 239
Kuntz · 65

L

Lacocque · 54, 86, 87, 88
Lacoque · 54, 86, 239
Lamb · 30, 239
Lao Tseu (老子) · 219, 220, 221,
222, 223, 225, 226, 229, 239,
250
Lasine · 127, 240
Lefebvre · 10, 13, 160, 209, 213,
216, 240
Lehnart · 19, 20, 174, 240
Lemaire · 12, 14, 15, 16, 65, 80,
141, 145, 155, 162, 163, 164,
167, 169, 171, 172, 173, 175,
176, 177, 191, 193, 194, 200,
205, 232, 235, 240, 241, 242
Lenhardt · 181, 241
Lévêque · 178, 179, 180, 241
Levin · 163, 241

Levine · 22, 31, 36, 38, 95, 241,
245

Lindblom · 191, 242

Lohfink · 165, 171, 172

M

Macchi · 73, 162, 163, 165, 166,
169, 171, 244, 246, 247

MacDonald · 108, 242

Mangenot · 190

Marx · 24, 242

McKenzie · 166, 178, 242

Michaux · 20

Monloubou · 62, 80, 145, 243

Montgomery · 15, 32, 39, 45, 101,
164, 243

N

Neher · 95, 191, 243

Neil · 83, 235, 236

Nelson · 86, 129, 243

Nihan · 73, 162, 163, 165, 166,
232, 246, 247

Noth · 72, 163, 164, 166, 169, 243

O

O'Brien · 131, 137, 141, 150

Osty · 68, 81, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 120, 133,
189, 230

Overholt · 130, 244

P

Parker · 119, 244

Pénicaud · 112, 114, 124, 244

Poirot · 47, 180, 190, 212, 235,
239, 244

Q

Quesnel · 82, 245

R

Raguin · 10, 220, 250

Renaud · 71, 241

Rengstorf · 11, 12, 191

Reymond · 5, 22, 24, 25, 104, 106,
245

Rice · 40, 236

Richelle · 49, 121, 136, 141, 177,
178, 194

Rofé · 174, 176, 177, 180, 202,
245

Römer · 73, 162, 163, 164, 165,
166, 167, 168, 169, 170, 171,
172, 173, 174, 178, 186, 235,
244, 245, 246, 247

Roncace · 15, 246

S

Schawe · 160

Schenker · 11, 13, 86, 89, 136,
137, 141, 145, 146, 147, 165,
179, 232, 237, 238, 246, 247

Schmidt · 62, 176, 242, 247

Schmitt · 37, 113, 247

Schwally · 137

Seters · 166, 173

Ska · 27, 161, 165, 170, 171, 179,
231, 247

Smend · 66, 165, 166, 247

Sockman · 32

Sonnet · 27

Stade · 137, 247

Steinmann · 24, 248

Sweeney · 22, 39, 45, 46, 47, 79,
110, 113, 120, 122, 167, 170,
248

Zumstein · 16, 21, 36, 197, 206,
250

T

Tabor · 97, 248
Tadmor · 15, 94, 104, 111, 117,
175, 234

V

van Canghai · 72, 248
Vermeylen · 72, 165, 212, 249
von Rad · 54, 65, 120, 153, 166,
245

W

WANG (王昌祉) · 221
Weippert · 164, 168, 249
Wénin · 27
Westermann · 62, 164, 249
Wilkins · 12, 16, 191, 192, 249
Williams · 190, 192, 250
Willmes · 22, 249
Wiseman · 35, 250

X

XIE (谢扶雅) · 221, 222

Y

Younès · 10, 23, 45, 227, 230, 250

Z

Zenger · 65, 87
ZHANG (张子元) · 225
Ziegler · 46, 250

Table des matières

PRÉFACE	1
AVANT-PROPOS	3
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	5
INTRODUCTION GÉNÉRALE	9
1 LE CHOIX ET L'INTÉRÊT DU THÈME	9
2 LE CHOIX DES RÉCITS BIBLIQUES	11
2.1 PEUT-ON PARLER DE LA RELATION DE MAÎTRE À DISCIPLE DANS L'AT ?	11
2.2 LES PROPHÈTES, MAÎTRE ET DISCIPLE FACE AU SEIGNEUR	13
2.3 1 R 19,19-21, 2 R 2,1-18 ET 2 R 5 : DES RÉCITS EN MIROIR	14
2.4 LES ÉTUDES PRÉCÉDENTES	16
3 MÉTHODE ET ORGANISATION DE TRAVAIL	17
CHAPITRE 1 ELIE ET ELISÉE, COMMENCEMENT D'UNE RELATION DE MAÎTRE À DISCIPLE: ÉTUDE DE 1 R 19,19-21	19
1 INTRODUCTION	19
1.1 LA PRÉSENTATION DE LA PÉRICOPE	19
1.2 LES CONTOURS DU RÉCIT	20
1.3 TRADUCTION LITTÉRALE, NOTES ET COMMENTAIRES	21
2 ANALYSE DU RÉCIT	25
2.1 LA STRUCTURE DU TEXTE	26
2.2 UNE LECTURE NARRATIVE	27
2.2.1 <i>Élie, le prophète itinérant</i>	28
2.2.2 <i>Élie, le prophète en action</i>	28
2.2.3 <i>Élisée, le disciple bien disposé</i>	29
2.2.4 <i>Le dialogue entre Élisée et Élie</i>	30
3 ÉTUDE APPROFONDIE DU RÉCIT : ENTRER EN RELATION DE MAÎTRE À DISCIPLE	32
3.1 QUESTIONS PRÉLIMINAIRES	32
3.2 ONCTION DU PROPHÈTE ELISÉE ET SON INVESTITURE	33
3.3 DÉPENDANCE DU MAÎTRE	36
3.4 SÉPARATION AVEC LES SIENS	36
3.5 LE REPAS D'ADIEU	37

3.6	CHANGEMENT D'HÉRITAGE	38
3.7	SERVIR LE MAÎTRE	38
4	CONCLUSION	40
CHAPITRE 2 ÉLISÉE, DISCIPLE ET HÉRITIER DE L'ESPRIT D'ÉLIE : ÉTUDE DE 2 R 2,1-18		
1	INTRODUCTION	42
1.1	PRÉSENTATION DE LA PÉRICOPE	42
1.2	TRADUCTION LITTÉRALE, NOTES ET COMMENTAIRES	43
2	ANALYSE DU RÉCIT	50
2.1	STRUCTURE DU TEXTE	50
2.2	UNE LECTURE NARRATIVE	53
2.2.1	<i>Élie, prophète itinérant et envoyé de Dieu</i>	53
2.2.2	<i>Élisée, disciple reconnu</i>	57
2.2.3	<i>Les fils-de-prophètes, témoins de la succession d'Élisée à Elie</i>	60
2.2.4	<i>Conclusion</i>	61
3	ETUDE APPROFONDIE DU RÉCIT	61
3.1	QUESTIONS PRÉLIMINAIRES	62
3.2	2 R 2,1-18, UN RÉCIT THÉOPHANIQUE	64
3.2.1	<i>Elie et la théophanie de l'Horeb</i>	65
3.2.2	<i>Moïse et la théophanie sur la montagne de Dieu</i>	68
3.2.3	<i>Rapprochement des expériences d'Elie et de Moïse</i>	75
3.2.4	<i>Elie-Élisée et la théophanie au bord du Jourdain</i>	78
3.2.5	<i>Conclusion : les graciés (privilégiés) de Dieu</i>	83
3.3	L'ATTACHEMENT D'ÉLISÉE À SON MAÎTRE	84
3.3.1	<i>L'insistance d'Élie</i>	84
3.3.2	<i>L'attachement d'Élisée à Élie</i>	85
3.3.3	<i>Générosité suscite générosité selon l'exemple de Ruth</i>	86
3.3.4	<i>L'attachement d'Ittaï à David</i>	88
3.3.5	<i>Conclusion : attachement à un homme ? à Dieu ?</i>	89
3.4	DOUBLE PART D'ESPRIT D'ÉLIE	90
3.4.1	<i>Le droit du fils aîné</i>	91
3.4.2	<i>La demande d'Élisée comparée à celle de Salomon</i>	92
3.4.3	<i>L'esprit d'Elie</i>	94
3.4.4	<i>Conclusion : Élisée, héritier de l'esprit d'Elie</i>	95
4	CONCLUSION : ELIE ET ELISÉE, MAÎTRE ET DISCIPLE	95
CHAPITRE 3 ELISÉE ET GÉHAZI, LA RUPTURE D'UNE RELATION DE MAÎTRE ET DISCIPLE : ÉTUDE DE 2 R 5		
		99

1	INTRODUCTION	99
1.1	PRÉSENTATION DU RÉCIT	99
1.2	TRADUCTION LITTÉRALE, NOTES ET COMMENTAIRES	101
2	ANALYSE DU RÉCIT	112
2.1	STRUCTURE DU RÉCIT	112
2.1.1	<i>Un récit avec Naamân comme fil rouge ?</i>	112
2.1.2	<i>Un récit à double finale ?</i>	112
2.1.3	<i>Différentes propositions</i>	113
2.2	UNE LECTURE NARRATIVE	116
2.2.1	<i>Introduction : présentation de Naamân lépreux (v. 1)</i>	116
2.2.2	<i>La petite fille à la maison de Naamân (v. 2-3)</i>	117
2.2.3	<i>Naamân en route vers sa guérison (v. 4-8)</i>	119
2.2.4	<i>Naamân devant la maison d'Elisée (v. 9-13)</i>	121
2.2.5	<i>Naamân dans le Jourdain – guérison (v. 14)</i>	123
2.2.6	<i>Naamân dans la maison d'Elisée (v. 15-19a)</i>	124
2.2.7	<i>Géhazi en route vers de l'argent (v. 19b-24)</i>	128
2.2.8	<i>Géhazi à la maison d'Elisée (5,25-27a)</i>	132
2.2.9	<i>Conclusion : présentation de Géhazi lépreux (5,27b)</i>	134
2.3	CONCLUSION	134
3	CRITIQUE TEXTUELLE : ÉTUDE NOTAMMENT DES DIFFÉRENCES TEXTUELLES ENTRE LE TM ET LA LXX	136
3.1	ÉTAT DE LA QUESTION	136
3.2	ÉTUDE DES DIFFÉRENCES TEXTUELLES EN 2 R 5	137
3.2.1	<i>Elisée (la LXX) ou l'homme de Dieu (TM)?</i>	137
3.2.2	<i>Naamân a-t-il salué Géhazi ?</i>	138
3.2.3	<i>Où Géhazi a-t-il déposé son butin ?</i>	138
3.2.4	<i>Dialogue d'Elisée avec Géhazi (2 R 5,26-27)</i>	139
3.2.5	<i>Conclusion</i>	141
4	ÉTUDE APPROFONDIE ET ÉLARGIE DE 2 R 5	141
4.1	QUESTIONS PRÉLIMINAIRES	141
4.2	DIEU ET LES PETITS	142
4.2.1	<i>Les grands et les petits selon 2 R 5</i>	142
4.2.2	<i>La préférence de Dieu pour les petits</i>	143
4.3	PROFESSION DE FOI DE NAAMÂN	144
4.3.1	<i>La foi monothéiste ?</i>	145
4.3.2	<i>Parallélisme avec le cas de Ruth (Rt 1,16)</i>	147
4.3.3	<i>Conclusion : Naamân, exemple d'un converti dans un pays étranger</i>	148
4.4	GRATUITÉ DU DON DE DIEU ET LA LIBERTÉ DES PROPHÈTES	148

4.4.1	<i>Le prophète peut-il être rémunéré pour son service ?</i>	148
4.4.2	<i>Elisée, l'homme de Dieu libre</i>	151
4.4.3	<i>Conclusion : Elisée, le serviteur fidèle et témoin de la gratuité du don de Dieu</i>	153
4.5	ELISÉE ET GÉHAZI, LA RUPTURE D'UNE RELATION DE MAÎTRE ET DISCIPLE	153
4.5.1	<i>Géhazi dans l'histoire de la Shounamite et celle de Naamân</i>	154
4.5.2	<i>Quelle est la faute de Géhazi selon 2 R 5 ?</i>	155
4.5.3	<i>Conséquence de la faute de Géhazi : la rupture de sa relation avec son maître Elisée</i>	157
4.5.4	<i>Conclusion : Géhazi à l'opposé d'Elisée</i>	157
5	CONCLUSION DU CHAPITRE	158
	CHAPITRE 4 MAÎTRE ET DISCIPLE À PARTIR DES RÉCITS ÉTUDIÉS : CONTEXTE LITTÉRAIRE ET ÉTUDE DE COMPARAISON	160
1	INTRODUCTION	160
2	CONTEXTE LITTÉRAIRE : DES LIVRES DES ROIS AUX RÉCITS D'ELIE ET D'ELISÉE	161
2.1	LES LIVRES DES ROIS DANS L'AT	161
2.2	LES LIVRES DES ROIS SONT AUSSI DES LIVRES DES PROPHÈTES	161
2.3	L'HISTOIRE DE LA RÉDACTION DES LIVRES DES ROIS	162
2.3.1	<i>À propos de l'Histoire Deutéronomiste</i>	163
2.3.2	<i>Les étapes de la rédaction de l'Histoire Deutéronomiste et spécialement des livres des Rois</i>	165
2.3.3	<i>Les auteurs des livres des Rois en lien avec l'Histoire Deutéronomiste</i>	171
2.3.4	<i>Sources des livres des Rois et ses compositions</i>	173
2.4	LA RÉDACTION DES RÉCITS D'ELIE ET D'ELISÉE ET LEUR INSERTION DANS LES LIVRES DES ROIS	174
2.4.1	<i>Géhazi et la rédaction des récits d'Elisée</i>	175
2.4.2	<i>La rédaction des récits d'Elie</i>	177
2.4.3	<i>L'insertion des récits d'Elie et d'Elisée dans les livres des Rois</i>	178
3	LES RÉCITS D'ELIE ET D'ELISÉE, UNE APPROCHE SYNCHRONIQUE	179
3.1	PRÉSENTATION GÉNÉRALE DES RÉCITS D'ELIE ET D'ELISÉE	180
3.2	L'UNITÉ ET LA CONTINUITÉ DANS LES RÉCITS D'ELIE ET D'ELISÉE	181
3.2.1	<i>Structure des récits d'Elie et d'Elisée</i>	182
3.2.2	<i>Les récits en blocs</i>	185
3.2.3	<i>L'unité dans la continuité</i>	186

4	ETUDE DE COMPARAISON : L'INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE SUR LA RELATION DE MAÎTRE À DISCIPLE À PARTIR D'ELISÉE, MODÈLE DU BON DISCIPLE ET DE GÉHAZI, MODÈLE DU MAUVAIS DISCIPLE	187
4.1	ETAT DE LA QUESTION	188
4.2	MAÎTRE ET DISCIPLE À L'ÉCOLE DES FILS-DE-PROPHÈTES	188
4.2.1	<i>À propos des écoles des fils-de-prophètes</i>	189
4.2.2	<i>Elisée et les fils-de-prophètes</i>	193
4.3	ELISÉE LE BON DISCIPLE D'ÉLIE FACE À GÉHAZI LE MAUVAIS DISCIPLE D'ELISÉE, UNE LECTURE EN MIROIR	195
4.3.1	<i>Elisée, le disciple qui sait respecter l'autorité de son maître</i>	196
4.3.2	<i>Géhazi, le disciple qui fait fi de l'autorité de son maître</i>	198
4.3.3	<i>Le désintéressement exemplaire d'Elisée</i>	200
4.3.4	<i>L'avidité de Géhazi : contre-témoignage et exemple d'idolâtrie</i>	202
5	CONCLUSION DU CHAPITRE	203
	CONCLUSION GÉNÉRALE	205
1	À L'ORIGINE DE LA VOCATION DU PROPHÈTE, L'APPEL DU SEIGNEUR	205
1.1	L'APPEL DU SEIGNEUR DANS LE CAS D'ELISÉE COMPARÉ AUX AUTRES PROPHÈTES	205
1.2	LA LEÇON DE LA RÉPONSE D'ELISÉE À L'APPEL DU SEIGNEUR	207
1.3	C'EST LE SEIGNEUR QUI CHOISIT LE PROPHÈTE-DISCIPLE POUR LE PROPHÈTE-MAÎTRE	208
1.4	LE DISCIPLE NE CHOISIT PAS SON MAÎTRE, MAIS IL LE REÇOIT DU SEIGNEUR	210
2	LES EXEMPLES D'ELIE, ELISÉE ET GÉHAZI DANS LEUR RELATION À DIEU	210
2.1	ELIE, L'ENVOYÉ DU SEIGNEUR	211
2.2	ELISÉE, LE THAUMATURGE DU SEIGNEUR	211
2.3	GÉHAZI PRÉFÈRE L'ARGENT AU SEIGNEUR	213
3	MAÎTRE ET DISCIPLE CHEZ LES PROPHÈTES, UNE RELATION À TROIS	214
	OUVERTURE SUR LE NT ET SUR LA CULTURE CHINOISE	218
1	SUR LA RELATION DE MAÎTRE À DISCIPLE DANS LE NT	218
2	SUR LA RELATION DE MAÎTRE À DISCIPLE DANS LA CULTURE CHINOISE	219
2.1	LAO TSEU ET CONFUCIUS	220

2.2 LA VOIE SELON LAO TSEU ET SELON CONFUCIUS	222
2.3 VERS UN RAPPROCHEMENT ?	225
2.4 ANNEXE : UN TEXTE CHINOIS À PROPOS DU MAÎTRE ET DU DISCIPLE	227
OUVRAGES UTILISÉS	230
1 BIBLES	230
2 LISTE DES OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTÉS	230
INDEX DES PASSAGES BIBLIQUES	252
INDEX DES NOMS PROPRES	259
TABLE DES MATIÈRES	263

**More
Books!** 



yes
I want morebooks!

Oui, je veux morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at

www.get-morebooks.com

Achetez vos livres en ligne, vite et bien, sur l'une des librairies en ligne les plus performantes au monde!

En protégeant nos ressources et notre environnement grâce à l'impression à la demande.

La librairie en ligne pour acheter plus vite

www.morebooks.fr

VDM Verlagsservicegesellschaft mbH

Heinrich-Böcking-Str. 6-8

D - 66121 Saarbrücken

Telefax: +49 681 93 81 567-9

info@vdm-vsg.de

www.vdm-vsg.de

