

L'HOMME D'ELOHIM (אִישׁ אֱלֹהִים)

Frédéric Gangloff - Beirut, Lebanon

L'expression אִישׁ אֱלֹהִים (l'homme d'Elohim) se rencontre rien moins que 78 fois dans L'Ancien Testament. La plupart des références se dénombrent dans la littérature deutéronomiste. Ça et là des personnages célèbres portent ce titre (Moïse, David, Samuel, Elie, Elisée), ainsi que d'autres moins réputés (Shemayah, Yigdalyahou), et ceux qui préfèrent carrément l'anonymat. Tous ont ceci en commun qu'ils sont étroitement liés à la divinité d'une manière ou d'une autre, tout en exerçant une charge spécifique et donc différente de celle de leurs coreligionnaires. Malheureusement, la fonction réelle et la portée de leur ministère demeurent encore une énigme alors que certaines tentatives visant à clarifier le problème ont été vouées partiellement à l'échec¹.

De surcroît, le mince matériau comparatif issu du proche-orient ancien qui nous est parvenu atteste bien de l'existence d'un tel office, mais de par sa nature ambiguë, ne contribue en aucune manière à une meilleure connaissance du phénomène. Ainsi אִישׁ אֱלֹהִים a été rapproché de l'arabe dū 'lōhin "possesseur d'un démon, esprit", qui désignerait un médium ou un être "possédé" par le dieu². A. Haldar renvoie au sumérien *lu-dingir-ra* (akk: *amēl illi*), "homme du dieu", et l'interprète comme un homme consacré au service cultuel d'une déité³. Dans un registre identique, J. Lindblom comprend אִישׁ אֱלֹהִים dans le sens d'un homme qui est en communion permanente avec la divinité, et hérite de ses caractéristiques en se voyant doter de pouvoirs surnaturels⁴. Toujours est-il que, si certaines similitudes

¹ Notamment en ce qui concerne la répartition géographique; אִישׁ אֱלֹהִים a été identifié comme un phénomène exclusivement éphraïmite, cf. R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia, 1980), pp. 202-206; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, (Philadelphia, 1983), pp. 76-77; D.L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, in coll. : "JSOT.S", Vol. 17, (Sheffield, 1981).

² Cf. G. Hölscher, *Die Propheten*, (Berlin, 1914), p. 127.

³ Cf. A. Halder, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, (Uppsala, 1945), pp. 29s & 126s. L'on pourrait aussi mentionner un sceau phénicien avec l'inscription suivante : "A Ba'al Yaton, l'homme de Dieu qui dépend de Melqart", in : E. Lipinski, *North Semitic Texts from the First Millennium B.C.*, in coll. : "OTL", (London, 1978), p. 247.

⁴ Cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, (Oxford, 1962), p. 60s. Durant le règne du roi hittite Mursillius II, un *homme de Dieu* (Shuniyanza) a été prié de venir et de révéler la cause de la peste qui s'était abattue sur le royaume, cf. R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites*, (Louvain-la-Neuve, 1980), pp. 113, 160, 209 et A. Kammenhuber, *Orakel Praxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern*, (Heidelberg, 1976), pp. 16-23.

indéniables existent entre le **איש אלהים** extra-biblique et son pendant biblique, leur fonction précise et propre à chacun reste à déterminer.

A la lumière de ces données incomplètes, il convient d'agir avec circonspection lorsque l'on s'apprête à étudier ce concept en se limitant, dans un premier temps, à l'évolution que le terme **איש אלהים** a subi d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament⁵. Pour ce faire, nous tenterons de suivre une démarche diachronique qui, dans la mesure du possible, est le mieux à même de matérialiser les différentes significations que la formule **איש אלהים** a revêtue de part en part des diverses périodes rédactionnelles (post-exilique, exilique, deutéronomiste, pré-exilique).

Dans un deuxième temps, la question est de savoir si **איש אלהים** est réellement synonyme de prophète (**נביא**) — ce qui reviendrait à affirmer que les deux sont interchangeables comme cela a souvent été le cas — ou si au contraire, nous ne sommes pas en présence de deux fonctions différentes qui n'auraient fusionné que tardivement sous la plume de l'éditeur deutéronomiste.

1. "L'homme d'Elohim" dans les écrits post-exiliques

1.1 La bénédiction de Moïse «**איש אלהים** — l'homme d'Elohim —»

(Dtn 33,1 // Jos 14,6)

Le prologue à ce poème, considéré par la plupart des exégètes comme ayant été inséré tardivement dans le Deutéronome, attribue à Moïse un titre insolite : "l'homme d'Elohim". Bien qu'une notice en Dtn 34,10 affirme que le ministère de Moïse représente la quintessence du prophétisme et de la loi, cette expression unique ne laisse pas d'étonner dans un tel contexte. En effet, l'hypothèse de G. Von Rad⁶ qui assimile "l'homme d'Elohim" à un prophète, contemplant sa mort imminente et proférant un oracle qui concerne le future des différentes tribus est séduisante à bien des égards, mais ne semble pas devoir s'imposer. Le verset 1 placé comme un en-tête du poème met en scène un Moïse rappelant les oeuvres du Seigneur en faveur de son peuple (vv. 2-5; 26-29); le centre du chapitre est composé d'une série de paroles en forme de prière ou de testament illustrant l'installation des tribus en Canaan (vv. 6-25).

⁵ En fait très peu d'études ont été consacrées à **איש אלהים**, cf. N.P. Bratsiotis, **איש אשר**, in : *TDOT*, (Grand Rapids, 1974), Vol. 1, pp. 233-235; A. Gonzales, "Hombre de Dios", in : *Cult Bibl*, 120/ 1954, pp. 143-148; R. Hallevey, "Man of God", in : *JNES*, 17/1958, pp. 237-244; A. van Selms, "De vitdrukking 'Man von God' in de Bybel", in : *Hervormde Theologische Studies*, 15/1959, pp. 133-149.

⁶ G. Von Rad., *Deuteronomy. A Commentary*, in coll. : "OTL", (Philadelphia, 1966), pp. 204-205.

Le long titre «Ceci est la bénédiction que Moïse, l'homme d'Elohim, prononça sur les fils d'Israël avant sa mort», inséré à la manière des Psaumes au début du poème, ne réfère pas tant au caractère visionnaire de Moïse, mais plutôt à une relation intime entre le serviteur dévoué et son Dieu personnel. Quant bien même la rédaction deutéronomiste exalte la figure prééminente de Moïse, tantôt dépeint comme l'archétype du maître de la loi (Dtn 4, 1; 6,1; 31,12; 33,4), du prophète (נביא) idéal (Dtn 34, 10-12; 18, 15-22), tantôt celle de l'intercesseur souffrant (Dtn 9, 7-29; 10, 10-11)⁷, il n'en demeure pas moins que "איש אלהים" dans ce contexte ne renvoie à aucune de ces catégories. Il est donc raisonnable d'admettre qu'elle ressemble davantage à une expression figée tardive mettant l'accent soit sur le caractère exceptionnel de Moïse, soit se prête à un titre honorifique rehaussant la portée théologique de la bénédiction. D'ailleurs, en Jos 14,⁶⁸ la mention Moïse "l'homme d'Elohim" semble se rapporter à la même thématique. Elle accorde un cachet d'authenticité aux paroles prononcées par Moïse au sujet de la tribu de Caleb et légitime sa revendication a posteriori du territoire d'Hébron⁹.

1.2 Prière de Moïse "l'homme d'Elohim" (Ps 90,1)

Selon la majorité des commentateurs, ce Psaume daterait de la période post-exilique tout en combinant éventuellement des éléments plus anciens¹⁰. Le titre attribuant ce psaume à Moïse est unique dans l'intégralité du psautier, et paraît insolite à bien des égards. Néanmoins, à la lumière de Dtn 33,1, l'expression "Moïse, l'homme d'Elohim", pourrait évoquer dans ce contexte la facette méconnue du musicien, chanteur et compositeur (cf. Ex 15, 1; Dtn 31, 19.30; 32,1). Dès lors, placée sous le patronage de "l'homme d'Elohim", poète et conteur — à l'instar de David —, l'autorité du Psaume se voit inmanquablement renforcée.

⁷ Cf. A.H.J., Gunneweg, "Das Gesetz und die Propheten", in : *ZAW*, 102/1990, pp. 179-180; P.D. Miller, "Moses My Servant. The Deuteronomic Portrait of Moses", in : *Interpre*, 41/1987, pp. 245-255; L. Peritt, "Moses als Prophet", in : *EvTh*, 31/1971, pp. 588-608; H. Schmid, *Mose: Überlieferung und Geschichte*, (Berlin,1968); G.W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God*, in : coll. : "JSOTS", Vol. 57, (Sheffield, 1988), 254 pp.

⁸ «Les fils de Juda vinrent trouver Josué à Gilgal, Caleb fils de Yefouné, le Kenizite lui dit "Tu sais ce que Yhwh a dit à Moïse, l'homme d'Elohim, à mon sujet et à ton propos à Qadesh-Barnéa».

⁹ Ce passage est habituellement interprété comme une étymologie de la tribu de Caleb; J.A. Soggin., *Joshua*, in coll. : "OTL", (Philadelphia, 1972), p. 170ss; R.G. Boling, *Joshua*, in coll. : "AB", Vol. 6, (New York, 1982), p. 358s; M. Noth, *Das Buch Josua*, in coll. : "HAT", 2 ed., (Tübingen, 1963), p. 55s. Dans le livre de Josué, Moïse porte le titre "Serviteur de Yhwh" (עבד יהוה) (Jos 1.1.2.7.15; 8,31.33; 9,24;11,12.15; 12,6; 13,8; 18,7; 22,4).

¹⁰ Cf. H.J. Krauss, *Psalmen*, in coll. : "BKAT", Vol. 15/2, 3 ed, (Neukirchen-Vluyn, 1966), p. 629; A. Weiser, *The Psalms*, in : coll. : "OTL", (London, 1962), p. 595s; M. Dahood, *Psalms II, 51-100*, in coll. : "AB", Vol. 17, (New York, 1968), p. 322.

1.3 La loi de Moïse, "l'homme d'Elohim" (Esr 3,2 // II Chr 30,16)¹¹

Dans la mouvance du courant deutéronomiste, ces deux passages insistent sur son rôle primordial de législateur agréé par Yhwh¹². Dans les deux cas de figure, l'épithète "homme d'Elohim" assigné à Moïse par des traditions post-exiliques ne renvoie plus guère à une quelconque fonction prophétique, mais à une image "anti-héroïque" d'un personnage éminent, qui est avant tout au service de Dieu. Ce dévouement exemplaire à la volonté divine est exprimé à travers les divers portraits de Moïse, décrit comme un serviteur fidèle, un compositeur habile et celui qui enseigna scrupuleusement la loi.

1.4 David, "l'homme d'Elohim" (Nah 12,24.36 // II Chr 8,14)

La description de David comme "l'homme d'Elohim" semble se rapporter à une tradition inhérente à une guilde lévitique de musiciens, contemporains du second Temple dont David serait l'éponyme¹³. Ce faisant, il serait responsable de l'organisation du clergé, et de la formation des musiciens¹⁴, associés à l'appareil culturel idéal préconisé par le Chroniste. Comme auparavant avec Moïse, le qualificatif "איש אלהים" est destiné à fonder la haute antiquité de la fonction lévitique et — à fortiori — sa légitimité divine, sans toutefois ranger David parmi les prophètes¹⁵.

Par conséquent, il n'est guère surprenant que beaucoup de passages tardifs appliquent à des personnages charismatiques tels Moïse et David le titre honorifique: "homme d'Elohim". Ce dernier souligne, on ne peut mieux, le respect révérenciel que les traditions postérieures leur vouent, et garantit en même temps l'authenticité de certaines institutions post-exiliques.

¹¹ Par l'entremise de leur vertueux père, selon I Chr 23,14, les fils de Moïse "homme d'Elohim", ont accédé au lévirat.

¹² Cf. E. Nielsen, "Moses and the Law", in : *VT*, 32/1982, pp. 87-98. Un excursus traite du même sujet (Moïse, l'homme de Dieu) termine l'ouvrage de Coats. Pour Esdras et Chroniques, voir les principaux commentaires : J.M., Meyers, *Ezra-Nehemiah*, in coll. : "AB", (New York, 1965), pp. 26-27; A. H. J., Gunneweg, *Ezra*, in coll. : "KAT", Vol. 19/1, (Gütersloh, 1985), p. 72; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, in coll. : "OTL", (Philadelphia, 1988), p. 97s; S. Japhet, *I & II Chronicles*, in coll. : "OTL", (Louisville, 1993), p. 415.

¹³ Cf. C.E. Hauer, "David and the Levites", in : *JStOT*, 23/1982, pp. 33-54.

¹⁴ Cf. S. de Vries, "Moses and David as Cult Founders in Chronicles", in : *JBL*, 107/1988, pp. 619-639.

¹⁵ Contra Blenkinsopp, op. cit., pp. 340-341; Japhet, op. cit., p. 629; J.D., Newsome, "Toward a New Understanding of the Chronicler and his Purposes", in : *JBL*, 94/1975, pp. 203-204. Voir l'opinion divergente de D.L. Petersen, op. cit., pp. 41-43.

2. "L'homme d'Elohim" dans les traditions exiliques et deutéronomistes

2.1 Shemaya, "L'homme d'Elohim" (I Reg 12,22 // II Chr 11,2)

Shemaya n'apparaît brièvement que dans ces deux passages, ainsi que dans II Chr 12, 5.7.15¹⁶, à l'occasion de l'expédition menée par Sheshonq pendant laquelle il décrète un jeûne solennel. Il n'est dès lors pas possible de préciser davantage la fonction de "l'homme d'Elohim" à la lumière de ces maigres indices. L'on pourrait tout au plus suggérer prudemment, que l'éditeur deutéronomiste avait à sa disposition une ancienne tradition judéenne relatant le ministère de Shemaya (l'homme d'Elohim), et sa démarche ponctuelle auprès du roi Roboam. Tradition qu'il a ensuite remodelée afin de livrer sa propre interprétation théologique et politique du schisme¹⁷.

2.2 Elie, "l'homme d'Elohim" (I Rois 17, 18.24; II Rois 1, 9.10.11.12.13)

En I Rois 17, 18.24, "אִישׁ אֱלֹהִים" semble avoir été emprunté à la tradition éliséenne et projeté postérieurement sur Elie¹⁸. En fait, les deux récits de résurrection (I R 17, 17-24 et II R 4,18-37) recèle de nombreux traits communs. Cependant, dans le cadre de la résurrection du fils de la Shounamite, Elisée n'invoque jamais le nom de Dieu ni ne prononce aucune parole, contrairement à Elie, qui prie et invoque le nom du Seigneur sans lequel aucun miracle ne serait possible. De la même manière, alors qu'en II R 4 le récit se termine de façon lapidaire, la veuve phénicienne en I R 17, une fois le prodige accompli, s'empresse de célébrer l'authenticité du ministère prophétique d'Elie.

Ainsi, bien que les visées théologiques des deux traditions diffèrent radicalement, il n'est pas interdit de penser que la fonction de thérapeute propre à Elisée, "l'homme d'Elohim", en même temps que le titre, fut secondairement greffée par la rédaction deutéronomiste sur le cycle d'Elie, dans le but d'accentuer le prestige de ce dernier. Dans la perspective de l'édition deutéronomiste favorable à Elie, le disciple ne pouvait raisonnablement surpasser le maître.

¹⁶ En II Chr 12, 5.7.15, Shemaya est appelé אִישׁ.

¹⁷ Cf. A. Frisch, "Shemaiah the Prophet versus King Rehoboam : Two Opposed Interpretations of the Schism (I Kings 12 : 21-24)", in : *VT*, 38/1988, pp. 466-468.

¹⁸ Ce mécanisme rédactionnel a été démontré par H. C. Schmitt, *Elisa...*, p. 95ss; H. Schmoldt, "Wiederaufnahmen in I Reg 17", in : *ZAW*, 97/1985, pp. 423-426; A. Schmitt, "Die Totenerweckung in 1 Kön XVII 17-24 : Eine form- und gattungskritische Untersuchung", in : *VT*, 27/1977, pp. 454-474; R. Kilian, "Die Totenerweckungen Elias und Elisae, eine Motivwanderung?", in : *BZ*, 10/1966, pp. 44-56, considère que la tradition d'Elisée dépend du cycle d'Elie. B. Becking, "Touch for Health... Magic in II Reg 4,31-37 with a Remark on the History of Yahwism", in : *ZAW*, 108/1996, pp. 34-54.

Quoi qu'il en soit, parmi ces deux récits se dégage un caractère saillant de "l'homme d'Elohim" qu'il convient de souligner; il possède le don de guérison. En outre, de par son statut ambivalent "l'homme d'Elohim" peut, au gré des circonstances, dispenser le bonheur et la prospérité ou être à l'origine d'épidémies et de malédictions. Notez bien que cette fonction spécifique de "l'homme d'Elohim" est quasi-inconnue des prophètes "classiques".

Dans II R 1,9.10.11.12.13, "אִישׁ אֱלֹהִים" pourrait être interprété comme un sobriquet attribué par l'officier à Elie, l'identifiant à un membre des confréries d'extatiques qui parcourent le pays¹⁹. D'autant plus que le cinquantenaire, foudroyé par le feu du ciel, aura appris à ses dépens que l'on ne se moque pas impunément de "l'homme d'Elohim". Mis à part les nombreux contacts littéraires de ces deux passages avec le cycle d'Elisée évoqués précédemment²⁰, un autre aspect de "l'homme d'Elohim" se manifeste dans la crainte qu'il inspire au peuple. Intime de la divinité, "l'homme d'Elohim" à l'encontre du "prophète", possède des pouvoirs surnaturels et entend être traité avec tous les égards dû à son rang.

2.3 Les "hommes d'Elohim" anonymes (1Sam 2,27; I Rois 20,28; II Chr 25,7-9; I Rois 13,1-31 // II Rois 23, 16-18).

L'oracle d'un "homme d'Elohim" en 1 Sam 2,27 à l'intention du prêtre Eli condamne le clergé de Silo — tradition indépendante de celles conservées dans le Pentateuque — et proclame l'avènement de la dynastie Sadocite (cf. I R 2,26-27)²¹. Dans cet épisode, "l'homme d'Elohim" remplit la fonction habituellement assignée au prophète et ne s'en démarque guère. Cette manière inhabituelle de désigner "un prophète" pourrait évoquer un archaïsme volontairement introduit par la rédaction deutéronomiste, selon laquelle le Nabi n'entrerait véritablement en scène qu'après le ministère de Samuel.

Dans le cadre d'une nouvelle campagne d'Aram contre Israël (I R 20,28), un "homme d'Elohim" prédit la victoire à Akhab. Il semble difficile de déterminer avec

¹⁹ Suggestion déjà émise par J. Gray, *I & II Kings*, in coll. : "OTL", (London, 1964), p. 414. Il attire également notre attention sur le jeu de mots אִישׁ אֱלֹהִים et אֱשׁ אֱלֹהִים.

²⁰ L'on pourrait aussi citer l'épisode du cycle d'Elisée en II Reg 6, 8-23 où le serviteur voit la montagne pleine de chevaux et de chars de feu entourant Elisée, après quoi les Araméens sont frappés d'aveuglement. Notons qu'en II Reg 2,23-25, Elisée maudit les enfants qui s'étaient moqués de son crâne chauve; l'insigne de sa qualité "d'homme d'Elohim".

²¹ Cf. H.J. Stoebe, *Das Erste Buch Samuelis*, in coll. : "KAT", Vol. 8/2, (Gütersloh, 1973), p. 117s; H.W. Hertzberg, *I & II Samuel*, in coll. : "OTL", (London, 1964), p. 37; W. Brueggemann, *First and Second Samuel*, in coll. : "Interpretation", (Louisville, 1990), pp. 23-24; J. Mauchline, *1 and 2 Samuel*, in coll. : "New Century Bible", (London, 1971), p. 54, identifie "l'homme d'Elohim" à un saint homme, exerçant une influence bien plus grande sur Israël que le texte ne laisse apparaître au premier abord.

certitude si l'homme en question est le même qu'aux vv. 13 et 22. De toute manière, ce passage ne fournit pas de nouvelles données susceptibles d'élucider la question de la fonction de "l'homme d'Elohim".

D'après II Chr 25,7-9, lorsque le roi Amasias voulut recruter cent mille fantassins d'Israël pour affronter les Edomites, un "homme d'Elohim" le dissuada d'enrôler dans son armée régulière des mercenaires Ephraïmites. Ce passage étrange avec la mention d'un prophète également anonyme au verset 15 est unique au sein des Chroniques qui, habituellement, nomment les prophètes individuels. Cette anomalie a conduit certains commentateurs à conclure au caractère fictif des deux émissaires, insérés par le Chroniste dans le dessein d'exposer sa propre vision théologique et idéologique²². En l'occurrence, une forte tendance "anti-Israélite" au service d'un exclusivisme Judéen. Si cette hypothèse se confirme, l'anonymat de "l'homme d'Elohim", dans ce cas, renforcerait son inauthenticité²³.

La narration de la prophétie contre Béthel par "un homme d'Elohim" et sa rencontre avec un vieux prophète (I R 13, 1-31 // II R 23, 16-18) met en relation étroite les termes "איש אלהים", et Nabi tout en les distinguant. Ce passage déroutant a fait l'objet de maintes études dans l'espoir de découvrir sa réelle signification²⁴. Qu'il s'agisse d'une sorte de midrash prophétique élaboré sur le modèle d'une saga par la rédaction deutéronomiste, ou d'un matériau ancien n'a que peu d'intérêt, dans la mesure où cela n'influe aucunement sur une meilleure compréhension de la charge de "l'homme d'Elohim".

Pourtant, il convient de noter que l'oracle de "l'homme d'Elohim" s'accompagne d'un signe concret — l'autel se fend — et d'un acte magique — la main du roi Jéroboam voulant s'abattre sur "l'homme d'Elohim", s'est brusquement desséchée —.

²² Cf. H.G.M. Williamson, 1 and 2 Chronicles, in coll. : "NCBC", (Grand Rapids-London, 1982), p. 328; Idem, Israel in the Book of Chronicles, (Cambridge, 1977); S. Japhet, The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought, in coll. "ET", (Frankfurt-Bern, 1989), pp. 308-324; T. Willi, Die Chronik als Auslegung, in coll. : "FRLANT", Vol. 106, (Göttingen, 1972), pp. 190-193; R.L., Braun, "A Reconsideration of the Chronicler's Attitude toward the North", in : IBL, 96/1977, pp. 59-62.

²³ Selon R.B., Dillard, 2 Chronicles, in coll. : "WBC", (Waco, 1987), p. 197, les deux références anonymes monteraient, au contraire, une certaine réticence de la part du Chroniste à introduire des éléments imaginaires qui ne proviendraient pas d'une tradition historique.

²⁴ L'explication souvent mise en avant y voit une parabole prophétique permettant de discerner la vraie prophétie du faux prophète, cf. D.V., Van Winkle, "I Kings XIII : True and False Prophecy", in : VT, 39/1989, pp. 31-43; T.B., Dozeman, "The way of the Man of God from Judah : True or False Prophecy in the Pre-Deuteronomistic Legend of 1 Kings 13", in : CBO, 44/1982, pp. 379-393; W. Gross, "Lying Prophet and disobedient Man of God in 1 Kings 13 : Role Analysis as an Instrument of Theological Interpretation of an Old Testament Narrative Text", in : Semeia, 15 (1979), pp. 97-135; F.L., Hossfeld & I. Meyer, Prophet gegen Prophet : eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema : Wahre und falsche Propheten, (Freiburg, 1973); U. Simon, "1 Kings 13 : A Prophetic Sign. Denial and Persistence", in : HUCA, 47/1976, pp. 81-117.

Cette démonstration de force corrobore l'aspect magique et quasi-sacral inhérent à "l'homme d'Elohim", par rapport à la passivité du vieux prophète. Les deux termes ne semblent donc pas identiques et témoignent d'une distinction pré-deutéronomiste entre "l'homme d'Elohim" de Juda et le prophète de Béthel²⁵. Distinction qui fut peu à peu occultée par la rédaction deutéronomiste dans le souci d'uniformiser l'histoire du "prophétisme".

2.4 Yigdalyahou, "l'homme d'Elohim" (Jér 35,4)²⁶

Le chapitre 35 du livre de Jérémie rapporte un dialogue entre Jérémie et les Rékabites ponctué par une action symbolique. Le prophète les conduit au Temple dans la salle des fils de Hanân, fils de Yigdalyahou, "l'homme d'Elohim", qui se trouve à côté de la salle des princes, au-dessus de la salle de Maaseyahou, fils de Shalloum, gardien du seuil. Aussi surprenant que cela puisse paraître, cette expression ne sert jamais à désigner les prophètes "littéraires" ni les envoyés charismatiques ordinairement flanqués du titre Nabi. Ainsi cette mention, certes unique, pourrait attester tout de même l'existence d'un office de "l'homme d'Elohim", qui exercerait peut-être un service similaire mais néanmoins distinct du ministère prophétique "classique". A moins que ses relations privilégiées avec le Temple ne renvoie à une confrérie de fonctionnaires cultuels pratiquant peut-être la divination dans des locaux réservés à cet usage. L'on ne saurait donc écarter d'emblée l'hypothèse de la survivance de la charge de "l'homme d'Elohim," séparée du ministère prophétique, qui serait encore en vogue jusqu'à la fin du 7^e siècle en Juda.

2.5 "L'homme d'Elohim" dans l'épisode de Saül et les ânesses (1 Sam 9, 6.7.8.10)

1 Samuel 9, 1-10 prélude à l'histoire de la rencontre entre Saül et Samuel (v.14s) et relate la présence d'un "homme d'Elohim" dans le pays de Çouf. De nombreux commentateurs ont souligné l'antériorité des versets 1-10 par rapport à 14-27 — l'apparition du "voyant" appartiendrait à un antique récit folklorique indépendant, mettant en scène un "homme d'Elohim" anonyme²⁷—. Cette théorie posée, il s'ensuit

²⁵ Cf. Gray, op. cit., pp. 299-300 en arrive à une vue opposée et considère le Nabi comme un membre d'une confrérie prophétique à caractère extatique, alors que "l'homme d'Elohim" se rapproche plutôt du prophète classique.

²⁶ L'on pourra consulter avec profit les commentaires suivants : W. Rudolph, Jeremia, in coll. : "HAT", Vol. 1/12, (Tübingen, 1958), 2 ed; A. Weiser, Das Buch des Propheten Jeremia, in coll. : "ATD", (Göttingen, 1955); H. Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches, in coll. : "BZAW", Vol. 132, (Berlin-New York, 1973); J. Bright, Jeremiah, in coll. : "AB", (New York, 1965), p. 189; J.A. Thompson, The Book of Jeremiah, in coll. : "NICOT", (Grand Rapids, 1980), p. 617.

²⁷ Cf. Stoebe, op. cit., pp. 200-202; Hertzberg, op. cit., pp. 81-82; I. Hylander, Der literarische Samuel-Saul Komplex, (Uppsala, 1932), pp. 139-142; B.C. Birch, "The Development of the Tradition on the

que les vv. 1-10 représenteraient un stade pré-deutéronomiste, témoin de l'évolution du terme **איש אלהים**. L'on pourrait en déduire de cette ancienne tradition, que la spécificité de "l'homme d'Elohim" réside précisément dans ses dons de prédiction et de clairvoyance et non dans sa capacité à proférer un quelconque oracle²⁸. Du reste, ce dernier divulgue ses informations en échange d'un salaire conséquent, proportionnel à sa réputation. Il en découle de ce passage que la différence entre "l'homme d'Elohim" et "le prophète" est nettement accentuée. Le premier est présenté comme un visionnaire professionnel qui perçoit les choses cachées au commun des mortels. Ultérieurement lors de la rédaction deutéronomiste, Samuel fut substitué au voyant anonyme (vv. 14-27) dans le but d'annoncer à Saül sa royauté future. L'intention première du Deutéronomiste est d'assimiler les différentes fonctions de "l'homme d'Elohim" et du "voyant" au prophétisme, en établissant une continuité historique et chronologique artificielle par l'entremise de Samuel²⁹.

3. "L'homme d'Elohim" dans les traditions pré-deutéronomistes

3.1 Elisée "l'homme d'Elohim"

De tous les personnages de l'Ancien Testament, Elisée est le plus fréquemment appelé **איש אלהים**. Les passages qui conservent la trace de nombreuses anecdotes et actions d'éclat dont l'acteur principal est Elisée, se trouvent rassemblés dans l'historiographie deutéronomiste (2 Rois 2-13). Cet ensemble narratif est constitué d'une série de légendes ou hagiographies qui ont été amplement analysées et classifiées selon des critères littéraires et historiques³⁰. D'une manière générale, il a été établi que la plupart de ces récits ont été préservés et collectés par des groupes prophétiques associés à l'activité de "l'homme d'Elohim", puis intégrés à l'historiographie deutéronomiste³¹. Il est dès lors tout à fait naturel que ces récits miraculeux attribuent massivement à Elisée le titre **איש אלהים**.

Anointing of Saul in 1 Sam 9 : 1-10 : 16", in : *IBL*, 90/1971, p. 56 & 67; T.L., Fenton, "Deuteronomistic Advocacy of the *Nabi* : 1 Samuel IX 9 and Questions of Israelite Prophecy", in : *VT*, 47/1997, pp. 23-42; P. Kyle - Mc Carter, *1 Samuel* (Garden City, 1980), p. 149ss.

²⁸ Contra Fenton, loc. cit., p. 30 «Since *Ish elohim* is a general term and often interchangeable with *Nabi* (...)».

²⁹ Cf. 1 Samuel 9, 9 : «Autrefois, en Israël, on avait coutume de dire quand on allait consulter Dieu "Venez, allons trouver le voyant", car le prophète d'aujourd'hui, on l'appelait autrefois le voyant».

³⁰ Cf. A. Rofé, "The Classification of the Prophetic Stories", in : *IBL*, 89/1970, pp. 427-440; Idem "Classes in the Prophetic Stories : Didactic Legends and Parables", in : *SVT*, Vol. 26, (Leiden, 1974), pp. 143-164; B.O. Long, "The Social Setting for Prophetic Miracle Stories", in : *Semeia*, 36/1975, pp. 46-63; H. J. Stipp, *Elischa-Propheten-Gottesmänner : Die Kompositionsgeschichte des Elischa-Zyklus und verwandte Texte*, (St Ottilien, 1987); P.E. Satterthwaite, "The Elisha Narratives and Coherence of 2 Kings 2-8", in : *TynB*, 49/1998, pp. 1-28.

³¹ Cf. H.C. Schmitt, *Elisa*; H. Schweizer, *Elisha in den Kriegen*, (München, 1974).

Par exemple, Elisée se hâte au secours de la veuve d'un membre d'une confrérie prophétique en l'aidant — par le truchement du miracle de l'huile coulant à flots de manière ininterrompue jusqu'à remplir le nombre requis de jarres — à effacer ses dettes (2 Rois 4: 1-7). Apostrophé comme le "saint homme d'Elohim" par la Shunamite (2 R 4:9), il lui prédit la naissance imminente d'un fils alors qu'elle était stérile, afin de la récompenser de son hospitalité. Cherchant à canaliser l'effet bénéfique de la présence de "l'homme d'Elohim", la Shunamite lui aménage une demeure sur son propre toit; une initiative malheureuse qui se retournera contre elle puisque son fils mourra subitement. Contre la volonté de son mari, elle se rend auprès d'Elisée, en ayant déposé préalablement son fils sur la couche de "l'homme d'Elohim". Celui-ci paraît surpris de sa requête lorsqu'il déclare que le Seigneur ne lui a pas révélé cet incident. Tout indique que "l'homme d'Elohim", à l'instar du "voyant", est sensé prévoir les événements futurs (2 Rois 4: 25,27). En tout état de cause, il ressuscitera le fils après un rituel magique impliquant un contact physique avec le cadavre du mourant, un mouvement de va-et-vient dans la maison, le septuple éternuement, ainsi que l'ouverture des paupières (2 Rois 4:8-37).

D'autre part, lors d'une famine, "l'homme d'Elohim" assainit un potage empoisonné qu'un de ses disciples bien intentionné avait préparé, en le saupoudrant de farine (2 R 4: 38-41). Il nourrit une centaine de personnes avec vingt pains d'orge et du blé nouveau tout en laissant des restes (2 R 4: 42-44). Il guérit Naaman le Syrien atteint de lèpre et maudit son serviteur, coupable d'avarice et de fraude, en transférant sur ce dernier la lèpre du premier nommé (2 R 5), après qu'il ait eu la "vision" de la scène qui vient de se dérouler (2 R 5: 26-27)³². Alors que les "fils de prophètes" sont occupés à couper des arbres pour construire un nouvel abri, l'un d'eux perd malencontreusement le fer de hache qui tombe à l'eau. Immédiatement "l'homme d'Elohim", après avoir taillé un morceau de bois, le jette à l'endroit incriminé et fait surnager le fer (2 R 6:6). A plusieurs reprises "l'homme d'Elohim" a su prédire le mouvement des troupes araméennes et de fait avertir le roi d'Israël de leurs positions exactes (2 R 6: 8-10)³³. Paradoxalement, il se rend à Damas et dans un état de transe passive l'amenant jusqu'à l'effusion de larmes, il annonce à Hazaël qu'il régnera bientôt sur Aram (2 R 8: 7-13)³⁴. Son aura et sa puissance légendaire

³² Cf. R.L. Cohn, "Form and Perspective in 2 Kings V", in : *VT*, 33/1983, pp. 171-184; F. Smith-Florentin, "Histoire de la guérison et de la conversion de Naaman", in : *Foie et Vie*, 69/1970, pp. 29-43.

³³ P. Labarbera, "The Man of War and the Man of God : Social Satire in 2 Kings 6 : 8-7 : 20", in : *CBO*, 46/1984, pp. 637-651; J.M. Miller, "The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars", in : *JBL*, 85 (1966), pp. 441-454.

³⁴ Cf. E. Ruprecht, "Entstehung und zeitgeschichtlicher Bezug der Erzählung von der Designation Hasaels durch Elisa (2 Kön 8 : 7-15)", in : *VT*, 28 (1978), pp. 73-82.

perdurèrent au-delà de sa mort puisqu'un homme enseveli accidentellement dans sa tombe, toucha ses ossements et reprit vie (2 R 13:20-21).

Il en ressort de cet aperçu, que le terme **איש אלהים** propre à Elisée n'est en aucun cas équivalent au ministère prophétique dit "classique". "L'homme d'Elohim" n'a pas de message à transmettre ni ne sert d'intermédiaire entre son dieu et le peuple. **איש אלהים**, comme le terme désignatif d'Elisée, laisse entrevoir une fonction très complexe qui touche à la fois aux domaines variés du devin, du voyant, du thérapeute, du faiseur de miracle, du magicien et de l'extatique; autant de sujets "tabous" qui seront dénigrés par la censure deutéronomiste comme constituants de la prophétie soi-disant "primitive".

Au terme de cette brève enquête, nous avons tenté de suivre l'évolution que la signification du terme **איש אלהים** a subie, et que nous proposons de récapituler succinctement :

1) Elisée "l'homme d'Elohim" représente un stade anté-deutéronomiste où l'accent est mis sur des phénomènes paranormaux (transe, extase, mysticisme, danse, perception extra-sensorielle), et sur l'expérience du divin. "L'homme d'Elohim" recherche bien plus à être "saisi" par l'esprit divin et à atteindre l'union parfaite avec son dieu, qu'à proclamer la volonté divine. Il est dépeint comme un initié aux mystères divins : vocation spirituelle, état de transe, guérisseur, le seul capable de restituer des objets de valeur égarés, un voyageur dans la dimension supra-terrestre et un voyant. En cumulant toutes ces aptitudes, Elisée ressemble en tous points à la figure du chaman.

2) Sous l'impulsion de la rédaction deutéronomiste, **איש אלהים** va perdre sa spécificité et être ré-interprété comme "l'ancêtre" du prophète (Nabisme). Il sera vidé de son contenu et réduit à sa plus simple expression, jusqu'à disparaître complètement en étant remplacé par le terme Nabi, jugé plus approprié en la circonstance. Peut-être était-il plus conforme à l'idéologie deutéronomiste, et surtout moins suspect qu' **איש אלהים** "d'hétérodoxie".

3) Au sein des écrits post-exiliques, "l'homme d'Elohim" ne renvoie à aucune des catégories précédentes, mais exprime simplement une formule de vénération ou de respect désignant le serviteur idéal de Dieu.

Une meilleure appréciation de l'importance de "l'homme d'Elohim" pourrait contribuer à une "réhabilitation" de la prophétie "primitive", longtemps dépréciée au profit d'une "authentique" prophétie "classique".