
Jézabel l'éternelle reine maléfique

Entre histoire et récit : personne, personnage, figure

Mémoire réalisé par
Manfroid Salvatore

Promoteur
Régis Burnet

Lecteurs
Geert Van Oyen
Matthieu Richelle

Année académique 2020-2021
Master en études bibliques, à finalité de recherche

Table des matières

REMERCIEMENTS.....	3
SIGLES ET ABREVIATIONS	4
INTRODUCTION.....	5
LES JEZABEL CONTEMPORAINES : KAMALA HARRIS ET MEGHAN MARKLE.....	5
PROBLÉMATIQUE	8
DÉFINITION ET PLAN	9
MÉTHODOLOGIE.....	9
CHAPITRE 1 JEZABEL, LA PERSONNE	12
ÉTAT DE LA RECHERCHE	12
JEZABEL DANS LA BIBLE HEBRAÏQUE	13
1 R 16, 31-33	13
1 R 18, 4-19	15
1 R 19, 1-18	16
1 R 21.....	17
2 R 9-10	18
JEZABEL, CIBLE DES DEUTERONOMISTES ?	19
1 R 21, RECIT POUR UNE JUSTIFICATION DE L'HISTOIRE DE JEHU.....	22
<i>David et Achab</i>	27
<i>Interprétation théologique</i>	29
LA REDACTION ANTI-JEZABEL.....	30
JEZABEL LA PHENICIENNE, PERSONNE OU CREATION LITTERAIRE ?	31
<i>Le rôle d'une reine phénicienne</i>	32
<i>Le rôle de Jézabel</i>	34
<i>Jézabel, manipulatrice ou bonne conseillère ?</i>	36
<i>Les bienfaits d'un mariage politique</i>	38
CONCLUSION PARTIELLE ET CONSTRUCTION HYPOTHETIQUE DE LA JEZABEL HISTORIQUE	39
CHAPITRE 2 JEZABEL, LE PERSONNAGE	40
L'EMPLACEMENT DU RECIT	41
COMPARAISON DE TM ET LXX DU RECIT DE LA VIGNE DE NABOTH.....	41
<i>Tableau synoptique des traductions</i>	42
<i>Notes</i>	45
DIFFERENCES MAJEURES ET IMPACTS NARRATIFS.....	47
<i>Achab, complice ou pas ? (v.16)</i>	48
Impact narratif.....	49
<i>Actif ou passif ? (V. 20^{TM-LXX})</i>	50
Impact narratif.....	51
<i>Jézabel, séductrice ou perverse ? (V. 25^{TM-LXX})</i>	51
Impact narratif.....	52
<i>Jézabel, coupable ou pas ? (V. 27^{TM-LXX})</i>	52
Impact narratif.....	55
<i>Le malheur viendra sur la dynastie d'Achab ou pas ? (V. 29^{TM-LXX})</i>	55

Impact narratif.....	56
COMPARAISON DU RECIT DE LA MORT DE JEZABEL EN 2 R 9, 30-33 TM-LXX-VG	57
CONCLUSION PARTIELLE.....	60
CHAPITRE 3 JEZABEL, LA FIGURE	61
LES JEZABEL SYMBOLIQUES DE LA LITTERATURE CHRETIENNE PRIMITIVE	61
LA JEZABEL DU LIVRE DE L' APOCALYPSE.....	61
<i>Contexte de la lettre à Thyatire</i>	62
JÉZABEL, CETTE FEMME QUI SE DIT PROPHÉTESSE	63
<i>Influence de 1-2 Rois ?</i>	66
LE MOTIF DE LA LETTRE : 1 R 21 ET Ap 2	69
AMBROISE DE MILAN (339-397).....	69
<i>Contexte d' Ambroise</i>	70
EXEGESE D' AMBROISE.....	71
<i>Utilisation des figures bibliques</i>	73
DE NABUTHAI	74
<i>Datation</i>	74
<i>Genre littéraire : Homélie ou diatribe ?</i>	74
CONTENU DE <i>DE NABUTHAE</i>	75
ANALYSE DE PASSAGES CHOISIS.....	77
<i>La femme et l'or : par. 26</i>	77
Commentaire :.....	78
<i>Jézabel, visage de l'avarice : par. 41-42</i>	78
Commentaire :.....	79
<i>Jézabel coupable de la non-pénitence d'Achab : par. 71</i>	79
Commentaire :.....	80
IMPLICATIONS DES PERSONNAGES DE 3 RG 20 DANS L' ŒUVRE GENERALE D' AMBROISE	80
L' IMPERATRICE JUSTINE, LA NOUVELLE JEZABEL	82
<i>La « jézabélisation » de la mauvaise impératrice</i>	83
CONCLUSION PARTIELLE.....	84
CONCLUSION.....	86
BIBLIOGRAPHIE	90

Remerciements

Ce mémoire de maîtrise constitue l'aboutissement de mon Master en études bibliques à la faculté de théologie de l'UCLouvain. Ces deux années m'ont fait découvrir le monde fascinant de la Bible, qui ne cesse de m'étonner. La faculté de théologie m'a accueilli avec une telle hospitalité que je me suis immédiatement senti chez moi et où j'ai rapidement découvert que mes intérêts et ma formation parallèle se rencontraient dans la diversité des études bibliques. Écrire sur un tel sujet m'a permis d'utiliser diverses compétences que j'ai acquises durant ma formation de master, en partant de la critique textuelle jusqu'à l'histoire de la réception. Un grand merci à mon promoteur, le professeur Régis Burnet qui a été patient et présent tout au long de ce parcours, avec qui j'ai pu discuter de sujets qui allaient au-delà du mémoire. C'est lui qui m'a conseillé, corrigé et qui a répondu à la plupart de mes questions et qui m'a aussi proposé des opportunités pour la suite de la formation. Je remercie également les professeurs qui ont contribué à ma réflexion pour ce mémoire, mais aussi pour tout autres sujets tout au long de cette formation. Je pense notamment aux professeurs G. Van Oyen, M. Richelle, J.-C. Haelewyck, J.-M. Auwers, H. Ausloos, B. Bourguine, E. Gaziaux, H. Derroitte, mais aussi aux professeurs émérites D. Luciani et P. Bogaert qui n'a pas hésité à me recevoir à l'abbaye de Maredsous, mais aussi et surtout un énorme merci à Pascale Hoffmann qui a toujours été présente, encourageante et professionnelle. J'aimerais aussi remercier mes amis étudiants, Pierre-Édouard Detal (assistant), Denis Druart, Arnaud Rousseau et David Mbombo avec qui j'ai eu beaucoup d'échanges qui ont contribué à ma réflexion. Et finalement, je remercie mon épouse Antonella, qui a supporté, enduré et partagé tous ces sacrifices que nous avons faits pour aller au bout de cette formation. Mais qui a aussi passé des heures à la relecture et à la correction de ce mémoire et m'a encouragé et donné la force de continuer et de persévérer dans les moments de doute. Chacune de ces personnes méritent d'être mises à l'honneur. Merci à tous.

Sigles et abréviations

<i>AOAT</i>	<i>Alter Orient und Altes Testament</i>
<i>AOTC</i>	<i>Abingdon Old Testament Commentaries</i>
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
<i>BWANT</i>	Beiträge zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latina</i>
<i>Dtr</i>	(un ou le rédacteur) Deutéronomiste
<i>dtr</i>	deutéronomiste (adjectif)
<i>EP</i>	<i>Epistula (Lettre)</i>
<i>Exp. Lc</i>	<i>Expositio Evangelii secundum Lucam</i>
<i>FRLANT</i>	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i>
<i>HALOT</i>	<i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (KOEHLER et BAUMGARTNER 1996-2000)</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>Joüion</i>	Joüion (grammaire de l'hébreu biblique)
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOTSup</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series</i>
<i>LXX</i>	Septante
<i>LXX^B</i>	Codex Vaticanus
<i>LXX^L</i>	Texte antiochien (ou recension lucianique) de la Septante
<i>NIGTC</i>	<i>The New International Greek Testament Commentary Series</i>
<i>OBO</i>	<i>Orbis biblicus et orientalis</i>
<i>OLA</i>	<i>Orientalia lovaniensia analecta</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse</i>
<i>THAT</i>	<i>Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive</i>
<i>TM</i>	Texte Massorétique
<i>TOB</i>	Traduction œcuménique de la Bible
<i>Vg</i>	Vulgate
<i>VL</i>	Vetus Latina
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die altesttestamenliche Wissenschaft</i>

Introduction

De toutes les femmes de la Bible, Jézabel est peut-être celle qui a la plus mauvaise réputation. Comme le note ironiquement Janet H. Gaines: « *Jezebel's immorality is infamous; she is ... the Queen of Tarts, the Slut of Samaria ... the Sultana of Slut ... Our Lady of the Golden Bull* ». ¹ Pour certaines églises évangéliques, il existe un esprit de Jézabel encore actuel, qui corrompt et induit les chrétiennes dans le désir de pouvoir. En 1993, les sénateurs américains Jesse Helms et Edward « Ted » Kennedy ont débattu sur la question de savoir si les étrangers atteints du sida devaient se voir accorder le droit d'entrer aux États-Unis. Alors que la discussion politique s'enflammait, le conservateur Helms de Caroline du Nord, s'écrie : « *Let me adjust my hearing aid. It could not accommodate the decibels of the Senator from Massachusetts. I can't match him in decibels or Jezebels* ». ² Ce genre d'attaque est traditionnel dans le milieu politique américain. En 1993, Kennedy s'était remarié et réformé, et l'idée d'un Kennedy plus calme devenait de plus en plus acceptée par les Américains. C'était donc le bon moment pour son opposant, Helms, de rappeler aux gens le passé « peu glorieux » de son adversaire Kennedy. Pour Helms, Jézabel représente le pouvoir archétypal, apportant de nouvelles idées et de nouvelles lois. Il entendait donc dans les paroles de Kennedy, l'écho de la voix de Jézabel.

Les Jézabel contemporaines : Kamala Harris et Meghan Markle

Très récemment, en janvier 2021, une nouvelle insulte « jézabélienne » a encore eu lieu deux jours après que Kamala Harris ait été assermentée en tant que première vice-présidente des États-Unis. Le pasteur principal de la First Baptist Church de Lindale au Texas, Tom Buck, a twitté le 22 janvier 2021 : « *Je ne peux pas imaginer qu'un juif vraiment croyant veuille que ses filles s'identifient à Jézabel simplement parce qu'elle était une femme au pouvoir* ». Quelques jours précédant l'inauguration, Buck avait cité des passages de l'Écriture sur les « malfaiteurs », en critiquant la position du président Joe Biden concernant le droit à l'avortement. Il a depuis enfoncé le clou au flot de critiques, toujours sur Twitter : « *Je m'y tiens à 100%. Jézabel, qui gouvernait comme une impie, devrait-elle être un modèle simplement parce qu'elle était au pouvoir ? C'est pareil pour cette Kamala Harris, cette blasphématrice* ».

¹ GAINES J., *Music in the Old Bones, Jezebel through the Ages*, Southern Illinois University Press, Carbondale/Edwardsville, 1999, p. 27.

² HELMS J., « Jesse's World », dans *Newsweek*, 5 décembre 1994, p. 24.

qui gouverne et qu'on ne doit pas admirer parce qu'elle a le poste qu'elle a ». Buck n'était pas le seul prédicateur baptiste du sud à se référer à Kamala Harris comme à une Jézabel, des semaines plus tôt, avant l'insurrection du 6 janvier 2021 au Capitole américain, Steve Swofford, chef de la première église baptiste de Rockwall près de Dallas, avait fait une déclaration similaire dans un sermon : « *Et si quelque chose arrivait au président Biden et que Jézabel devait prendre le relais ?* » il ajouta « *Jézabel Harris, n'est-ce pas son nom ?* ». La référence à Jézabel aux États-Unis est très spécifique, elle est devenue une figure profondément enracinée, symbolisant le désir de « pouvoir » et comme qualificatif pour ceux qui revendiquent vouloir être différents et penser autrement que ce que propose la culture américaine, surtout pour tout ce qui concerne les hiérarchies raciales et de genre.

Swofford et Buck sont tous deux membres de la Southern Baptist Convention, un réseau comprenant 50 000 églises et institutions religieuses. Selon le Pew Research Center³, il s'agit de la plus grande dénomination protestante des États-Unis, comptant 14,8 millions de membres en 2018. Taxer Kamala Harris de « Jézabel », signifie plusieurs choses. Aux États-Unis, Jézabel est devenue une insulte raciale contre les femmes noires sexuellement libérées ou libertines. Une injure née pendant l'esclavage, qui a été ensuite prolongée avec les lois Jim Crow (lois mises en place dans certains États du sud entre 1877 et 1964 pour entraver l'effectivité des droits constitutionnels des Afro-Américains, acquis au lendemain de la guerre de Sécession), et qui continue d'être utilisée aujourd'hui. David Pilgrim, professeur de sociologie à la Ferris University du Michigan, observe qu'il est de plus en plus facile de trouver des références à ces femmes noires, en particulier des jeunes, représentées comme des Jézabel, et dont « la seule valeur est d'être une marchandise sexuelle ».⁴ Dans son livre de 2019 intitulé « *Jezebel's War With America : The Plot to Destroy Our Country and What We Can Do to Turn the Tide* » Michael Brown écrit que Jézabel est « *revenue d'entre les morts, ou peut-être même, que son esprit n'a jamais disparu* ».⁵ L'utilisation abusive de ce nom, censé salir les femmes est d'ailleurs soulevée dans le livre « *Jésus féministe* », publié en 2013 par Sarah Bessey. Dans cette invitation à revisiter la bible selon la vision des personnages féminins, elle regrette notamment que « *lorsqu'une femme fait preuve de leadership, elle est accusée d'avoir cet esprit de Jézabel* ». Et elle ajoute : « *J'attends impatiemment le jour où les femmes qui ont des qualités de meneuses d'équipes et de la perspicacité, du talent, des appels et des penchants prophétiques*

³ consulté le 10 avril à 11h06.

⁴ PILGRIM D., *The Jezebel Stereotype*, [En ligne], <<http://fir.ferris.edu:8080/xmlui/handle/2323/4778>>, consulté le 10 avril à 11h57.

⁵ BROWN M. L., *Jezebel's War with America: The Plot to Destroy Our Country and What We Can to Turn the Tide*, Frontline, New York, 2019.

*seront appelées et célébrées comme une Déborah, la juge biblique, plutôt que d'être réduites au silence comme des Jézabel. »*⁶

Encore plus récemment un pasteur conservateur du Mississippi a qualifié cette fois-ci Meghan Markle de « Jézabel narcissique » qui transforme le prince Harry en « pauvre ». Le pasteur Shane Vaughn a fait ces remarques dans une vidéo diffusée sur sa chaîne YouTube⁷ (il est suivi par plus de 112 000 abonnés) ainsi que sur son compte Twitter⁸ :

*« Meghan Markle était une actrice américaine qui n'a jamais trouvé la célébrité, qui n'a jamais trouvé ce qu'elle désirait : l'attention. Elle est entrée dans une famille établie depuis mille ans ou plus et a fait des ravages dans cette famille. Savez-vous ce que la Bible dit des épouses étrangères ? Elles tournent le cœur de l'homme et le conduit dans une autre direction, vers d'autres dieux, vers d'autres cultures tout comme Meghan est entrée dans la culture britannique et elle essaie de transformer Harry en un américain. Derrière cette femme se trouve le prince Harry, mon cœur se brise pour toi mon fils, et je prie tous les soirs que Dieu rattrape ton cœur et te donne « l'épine dorsale » d'un homme et que tu agisses comme un prince au lieu d'un pauvre qui se laisse prendre le contrôle de sa maison. Arrêtez de laisser Jézabel vous conduire loin de votre famille, de votre héritage ! Juste pour qu'elle puisse pleurer en parlant de suicide, personne ne veut qu'elle se suicide, elle est juste narcissique, elle s'aime trop pour se suicider. »*⁹

À la lecture de ces quelques lignes, on peut constater que l'insulte jézabélienne ne tourne pas autour de la question religieuse, mais de pouvoir. Pour Patricia Hill Collins, le lien entre Jézabel et la femme noire est révélateur, cela représente la volonté de la société blanche d'opprimer les minorités.¹⁰ À l'époque de l'esclavage légalisé, il était opportun de considérer les femmes noires comme des Jézabel, des « prostituées aux appétits sexuels démesurés ». Les hommes blancs propriétaires d'esclaves ont donc concocté un raisonnement « tordu » pour violer les femmes noires. La logique de l'homme blanc indiquait que, si les femmes noires étaient par nature surexcitées, elles devaient également être particulièrement fertiles. La fécondation de leurs femmes esclaves était un moyen gratuit d'acquérir la prochaine génération d'esclaves et évitait aux propriétaires d'esclaves un voyage coûteux vers la vente aux enchères. Ce sujet est très présent dans la recherche actuelle, surtout dans le domaine psychologique.¹¹

⁶ BESSEY S., *Jesus Femisit*, Howard Books, New York, 2013, p. 139-140.

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=vg9SdrUPTjI> consulté le 10 avril à 10h15.

⁸ <https://twitter.com/rightwingwatch/status/1369325554021830666> consulté le 10 avril à 10h25.

⁹ Traduction faite à partir de la vidéo YouTube de Tom Buck (voir référence plus haut).

¹⁰ COLLINS P. H., *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics en Empowerment*, Routledge, New York, 1991, (Perspectives on Gender, 2), p. 77.

¹¹ LEATH S. et al., « A Qualitative Exploration of Jezebel Stereotype Endorsement and Sexual Behaviors Among Black College Women », dans *Journal of Black Psychology*, vol. 1, 2021, p. 1-40. HAYDEN Wendy, « From Lucifer

En associant un taux de natalité accru aux femmes noires, à Jézabel, les propriétaires d'esclaves justifiaient « l'avantage économique » de leurs agressions sexuelles sur les femmes noires. Pour P. Collins, les romans tels que *The Wooing of Jezebel Pettyfer* sont plus qu'une lecture légère et inoffensive. Ils sont de dangereux pourvoyeurs de la violence de la société à l'égard des femmes de couleur.¹²

Problématique

Écrire l'histoire n'est jamais tâche facile, surtout lorsqu'elle est teintée de plusieurs interprétations et de différents points de vue. Au moment où ces lignes sont écrites, nous vivons une crise sanitaire mondiale. Et qu'on le veuille ou non cette situation influence notre lecture des textes bibliques. Certains voient au travers de cette pandémie Covid-19 des accomplissements prophétiques ou apocalyptiques, pendant que d'autres utilisent les textes de manières erronées (*eiségèse*) pour mener à bien leurs slogans politiques. Il y a donc pour l'exégète un lien intrinsèque entre le texte biblique et la société qui l'environne. Une triple question fondamentale se pose alors : est-ce que l'exégèse du texte a pour but d'influencer la société ? Est-ce la société qui influence la lecture et l'exégèse du texte ? Ou alors, est-ce un mariage entre les deux questions ? Cette réflexion nous conduit à la problématique de ce mémoire : pourquoi le nom de Jézabel représente-t-il un symbole aussi négatif ? Que ce soit au niveau de la question politique, religieuse, ethnique ou de genre, Jézabel représente une figure négative d'une idée ou d'une personne étrangère voulant s'inclure dans une société.

Le destin littéraire de Jézabel est bien connu : la reine de Samarie ne peut être que la protagoniste d'un roman « noir » dont magie, sexualité, ruse et violence sont les ingrédients principaux. Le sujet principal de ce mémoire tournera autour d'une enquête historique qui en établit les contours réels ou, du moins, qui aide à comprendre à partir de quelles pièces s'est construit un des portraits les plus sombres de l'historiographie biblique dans la Bible hébraïque et plus particulièrement en 1 R 21TM et dans sa traduction la Bible grecque 3 Rg 20^{LXX}, mais également comment ce portrait a été reçu et interprété pour ensuite devenir une figure symbolique, dans le livre de l'Apocalypse et dans certaines œuvres d'Ambroise de Milan. Pour ce faire, nous diviserons ce travail en trois grands chapitres que nous nommerons : personne, personnage et figure.

of Jezebel: Invitational Rhetoric, Rhetorical Closure, and Safe Spaces in Feminist Sexual Discourse Communities », dans *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 51, n° 2, 2021, p. 79-93.

¹² COLLINS P. H., *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics an Empowerment*, op. cit.

Définitions et plan

Personne/personnage : La notion de personne renvoie, en première approche, à l'idée du sujet humain lui-même – entité proprement réelle, définie par son existentialité. La notion de personnage convoque d'abord l'idée d'un être de fiction, par définition dépourvu d'existence réelle ; elle désigne une personne imaginaire, généralement « mise en action dans un ouvrage dramatique ».¹³ Le sociologue E. Goffman, souligne qu'une personne est le sujet d'une biographie, un personnage est la transposition fictionnelle d'un tel sujet.¹⁴ L'histoire d'un personnage dans un récit n'a rien à voir avec celle qu'un individu réel porte en lui : elle se réduit pour toujours aux informations que l'auteur dudit récit a décidé d'y placer. Les difficultés commencent avec le cas du « personnage historique ». Il provoque déjà des craquements dans la structure de l'antinomie, car on perçoit d'emblée qu'il prend place dans l'inconfortable entre-deux. Cette fois, en effet, le personnage adhère à une personne bien réelle qui, par son action, se projette (ou comme Jézabel se trouve projetée malgré elle) sur le plan d'une destinée collective. Il est donc la face vouée au récit de la vie d'une personne lestée de toute son existentialité et dont on retiendra les traits pouvant alimenter une narration de haute volée et de longue portée. À condition de majorer la part de cette projection narrative, il est certes toujours possible de réduire l'écart en attirant le personnage historique du côté des êtres de fiction.

Figure : Nous parlerons de figure pour évoquer la manière dont un personnage construit, faisant partie d'un récit, et ce qu'il représente, a été lu, compris, et utilisé comme figure symbolique. Car, dès le premier temps du christianisme, la figure de Jézabel fût revêtue de masques théologiques négatifs qui recouvrirent ses traits. L'enjeu est de présenter à la fois l'humanité d'une figure royale étrangère adoratrice du dieu Baal et une figure spirituelle négative affranchie des contraintes de l'espace et du temps, de sorte que son nom soit encore utilisé aujourd'hui pour exprimer le mal absolu en version féminine. Nous avons donc à faire ici à un dispositif d'emboîtement complexe : à la personne de Jézabel, disparue et inconnaissable, vient se substituer un personnage « *historico-théologico-religieux* » qui ne nous apparaît qu'à travers les masques symboliques patiemment modelés comme nous le verrons, par les auteurs bibliques et Ambroise de Milan.

Méthodologie

Premièrement, nous nous intéresserons à Jézabel en tant que personne. La reconstruction historique d'une époque présente déjà toute une série de problèmes, mais ces problèmes

¹³ Dictionnaire historique de la langue française, Paris, Le Robert, 1998.

¹⁴ Goffman E., *Frame analysis*, Les cadres de l'expérience, trad. Fr. I. Joseph, Paris Minuit, 1991, 136-137.

semblent s'accroître si cette reconstruction se concentre sur une seule figure, même avec une histoire de réception particulièrement importante. Bien sûr, il est tout aussi obligatoire ici d'évaluer les données textuelles et le panorama historique dans son ensemble, mais la concentration historique sur une seule figure féminine de la Bible hébraïque donne une attention particulière à la tradition biblique. Il ne s'agit cependant pas d'un a priori méthodologique mais plutôt d'un fait dû à la nature de notre enquête. Pour ce faire, nous diviserons ce chapitre en deux parties, dans la première nous analyserons ce que la Bible hébraïque¹⁵ et plus particulièrement 1-2 Rois raconte sur Jézabel. Ce qui nous aidera à comprendre la rédaction « anti-Jézabel », opérée par les rédacteurs deutéronomistes.¹⁶ La deuxième partie de ce premier chapitre sera dédiée à l'histoire. Étant donné que nous n'avons pas de preuve tangible sur l'existence même de Jézabel en tant que personne historique, nous étudierons le rôle des femmes et reines phéniciennes, l'importance des mariages politiques au 9^e siècle, mais également les bénéfices qu'il y avait pour Israël de coopérer avec Tyr et Sidon à cette époque. Ce qui nous permettra de dresser un portrait hypothétique de la Jézabel historique.

Le deuxième chapitre sera dédié au personnage de Jézabel. Le fait que notre vision de Jézabel soit si négative découle de plusieurs facteurs, ne prétendant pas être exhaustif, ce mémoire mettra en lumière quelques aspects qui ont contribué au ternissement de l'image de Jézabel. Nous nous focaliserons donc sur le récit de la vigne de Naboth en 1 R 21, en citant bien sûr quelques excursions en 2 R 9. Ce chapitre est central pour comprendre la construction négative du personnage. Nous comparerons sous forme de synopse le texte massorétique¹⁷ au texte de la LXX^B (ou *Vaticanus*) et la LXX^L (*Antiochienne*). Sur base de cette comparaison, nous relèverons les variantes importantes qui impactent la narration. Ensuite, nous nous intéresserons à la stratégie narrative de chaque version, ce qui nous permettra de dresser deux portraits différents de Jézabel, la JézabelTM de 1 R 21 et la Jézabel^{LXX} de 3 Rg 20. Comme mentionné ci-dessus, nous analyserons et comparerons également les deux récits de la mort de Jézabel en 2 R 9, 30-33 et 4 Rg 9, 30-33, afin de mettre en lumière les différences majeures qui ont servi à construire le « personnage diabolique ».

Dans le troisième chapitre, comme nous l'avons déjà mentionné, l'enjeu est de présenter à la fois l'humanité d'une figure royale étrangère adoratrice du dieu Baal et une figure spirituelle négative affranchie des contraintes de l'espace et du temps, de sorte que son nom soit encore utilisé aujourd'hui pour exprimer le mal absolu en version féminine. Nous diviserons ce

¹⁵ Que nous nommerons dorénavant BH.

¹⁶ Que nous nommerons dorénavant Dtr.

¹⁷ Que nous nommerons dorénavant TM.

chapitre en deux parties. Dans la première, il sera question d'étudier le personnage de Jézabel dans le livre de l'Apocalypse. Nous étudierons notamment le contexte de la lettre à Thyatire l'environnement de l'auteur et ses oppositions, ce qui nous permettra de comprendre comment et pourquoi il a utilisé le nom de Jézabel pour nommer la représentante prophétesse de l'opposition. Nous verrons également, que plusieurs allusions faites à la Jézabel de Thyatire, trouvent leurs échos dans les livres de 1-2 Rois. Dans la deuxième partie, nous aborderons Ambroise de Milan, évêque influent qui a participé au ternissement et à la construction de l'image négative de Jézabel. Nous étudierons son contexte de pauvreté, mais également ses opposants et plus principalement la « jézabélisation » de l'impératrice Justine, mère de l'empereur Valentinien II. Sans vouloir être exhaustif, nous analyserons quelques écrits d'Ambroise, comme par exemple l'homélie *De Nabuthae* qui traite principalement une grosse partie de notre corpus de 1 R 21 « la vigne de Naboth ». Mais également quelques excursus se trouvant dans d'autres écrits tels que les *Epistula* ou les écrits de Paulin au sujet d'Ambroise dans la *Vita Ambrosii*.

Ce mémoire ne prétend pas vouloir être exhaustif sur tous les passages traitant la caractérisation du personnage de Jézabel dans la Bible hébraïque. Nous parcourrons principalement 1 R 16, 18, 19 ; 2 R 9-10, pour ensuite nous focaliser sur 1 R 21. Pourquoi 1 R 21 ? Car c'est un chapitre central pour la construction du personnage de Jézabel, considéré comme un récit dtr, nous verrons qu'il a été créé, comme le suppose la majorité des exégètes pour justifier le coup d'État de Jéhu en 2 R 9-10.

Hypothèse de travail : La réflexion de ce mémoire permettra d'éprouver une hypothèse de travail, à savoir que le contexte d'un rédacteur, traducteur, exégète, l'amène à remodeler le sens du texte sur lequel il prend appui. Un tel rédacteur ou traducteur est avant tout un lecteur qui interprète le texte en étant influencé par son propre contexte, ce qui a un fort impact sur sa compréhension de l'histoire et, par la suite, la façon dont il va « retransmettre » le récit, ou le modifier. Nous tenterons également de démontrer que tous les contextes que nous étudierons, dans lesquels le nom de Jézabel est utilisé sont toujours des contextes d'opposition.

Chaque chapitre se terminera par une conclusion partielle, ce qui nous permettra d'avancer, de finaliser, et de comprendre chaque étape. Car chaque « élément » reçu, contribuera à la construction de la section qui suit. Enfin, dans la conclusion nous verrons si l'hypothèse de travail s'avère convaincante et nous conclurons en reprenant chaque point important des conclusions précédentes, qui nous permettront de répondre à la question de départ : pourquoi le nom de Jézabel représente-t-il un symbole aussi négatif ?

Chapitre 1 Jézabel, la personne

Depuis sa rédaction, la Jézabel biblique est récupérée par les féministes engagées et dénoncée par les fondamentalistes. Ces extrêmes contrastés manquent souvent d'une évaluation judicieuse de preuves concrètes. En s'appuyant sur les textes bibliques et l'archéologie, ce premier chapitre adopte une vision « panoramique » en examinant les lois phéniciennes, l'importance des mariages politiques entre différents États, mais également le rôle des femmes royales dans la culture de Jézabel. Cette approche nous aidera à comprendre le contexte des lois israélites, qui ont été données en « opposition », aux lois voisines, les lois israélites étaient souvent restrictives, notamment à l'égard des femmes, de la parure et du polythéisme. Il y a donc un énorme contraste et un discours d'opposition entre deux cultures voisines. Le fait que notre vision de Jézabel soit si négative découle en grande partie de la manière dont ces lois l'ont dépeinte.

État de la recherche

Si l'on examine les études sur l'histoire d'Israël publiées au cours des dernières décennies, on se rend compte que la figure historique de Jézabel tend à passer de plus en plus au second plan. Dans les ouvrages les plus anciens - malgré les différents points de vue sur la dynastie des Omrides - Jézabel était dépeinte comme un personnage historique puissant et bien réel.¹⁸ Mais depuis quelques années, la Jézabel de l'histoire est devenue un personnage construit dans l'univers narratif. La raison de cet effacement de la figure historique est le regard critique porté sur les questions diachroniques à l'intérieur du livre des Rois et surtout la thèse savante d'une rédaction deutéronomiste. Des passages qui étaient auparavant considérés comme contenant du matériel historique sont maintenant attribués à la rédaction, ce qui signifie souvent la négation de presque toute historicité. Par exemple, contrairement aux études plus anciennes, les récentes histoires d'Israël de N. P. Lemche, J. H. Hayes et J. M. Miller nuancent tout noyau historique dans les déclarations concernant la figure de Jézabel.¹⁹ J. A. Soggin va plus loin en postulant que la figure de Jézabel pourrait être une figure littéraire fusionnée avec une femme phénicienne anonyme d'Achab.²⁰ D. Kinet va même au-delà de ces considérations et déclare

¹⁸ PRUIN D., *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt*, Freiburg/Göttingen, Iniversitätsverlag/Vandehoeck & Ruprecht, 2006, (OBO, 222), 59-118.

¹⁹ LEMCHE N.P., *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield, JSOT Press, 1988, (Biblical Seminar, 5), p. 157-159; MILLER J.M. et HAYES J.H., *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia, Westminster Press, 1986, p. 250-294.

²⁰ SOGGIN J.A., *Introduction to the History of Israel and Judah*, London, SCM Press, 1999, p. 235.

que la Jézabel biblique n'est qu'une fiction littéraire, ce qui signifierait que le nom exact de la femme phénicienne d'Achab serait inconnu.²¹ La personne historique devient une figure littéraire qui peut être déplacée dans le domaine de la « fiction », y compris son nom.

Jézabel dans la Bible hébraïque

Ne pouvant pas être exhaustif sur tous les passages où intervient Jézabel, nous focaliserons notre recherche sur les points qui ont servi à ternir son image. Pour ensuite, plus précisément, mettre le focus sur 1 R 21, qui nous servira de champ de travail et d'interprétation pour notre étude.

1 R 16, 31-33

Jézabel est mentionnée pour la première fois en 1 R 16, 31, juste après la présentation rédactionnelle du roi Achab : « *Achab, fils d'Omri, fit ce qui est mal aux yeux du Seigneur, plus que tous ses prédécesseurs. Et comme ce n'était pas assez pour lui d'imiter les péchés de Jéroboam, fils de Nevath, il prit pour femme Jézabel, fille d'Ithobaal, roi des Sidoniens ; il alla servir le Baal, et se prosterna devant lui.* » Dès le départ, Achab est placé dans la catégorie de ceux qui « font le mal ». Accusé d'apostasie, il est situé dans la lignée de Jéroboam, coupable selon le Dtr d'avoir rompu le lien avec la dynastie davidique et d'avoir créé deux lieux de culte à Bethel et à Dan. Les principales fautes d'Achab sont d'avoir épousé Jézabel, fille d'Ithobaal, roi des Sidoniens, d'avoir érigé un autel pour Baal et d'avoir fabriqué un mât d'Ashérah.²² Gray explique que le nom de Jézabel est une parodie, signifiant « pas de noblesse », « où est le prince ? »²³ (un cri cultuel connu dans les textes d'Ougarit) ou « fumier » (perversion du titre de Baal), et suggère qu'Achab a épousé Jézabel au début du règne du roi Omri pour marquer le traité politique et économique entre Israël et Sidon.²⁴ Selon la théologie dtr, son mariage avec Achab est interprété dans la catégorie des mariages mixtes à éviter, car ils sont porteurs de risques, de mélanges et de contaminations pour le peuple d'Israël (Dt 7,3). L'interprétation des noms sémitiques présente plusieurs difficultés. Puisque le nom de Jézabel semble sortir tout droit de la fiction, mais qu'en même temps la thèse de Jézabel en tant que figure littéraire et l'interprétation de son nom semblent s'influencer mutuellement, il paraît judicieux de

²¹ KINET D., *Geschichte Israels*, Würzburg, Echter-Verlag, 2001, (NEB.AT, 2), p. 113.

²² LEMAIRE A., *Naissance du monothéisme : point de vue d'un historien*, Paris, Bayard, 2003, p. 65-72.

²³ GRAY J., *I and II Kings: A Commentary*, Philadelphia, Westminster John Knox, 1971, p. 368.

²⁴ WISEMAN D.J., *1 and 2 Kings: An introduction and Commentary*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, p. 163.

commencer ici par quelques considérations.²⁵ Étymologiquement, son nom pourrait être selon certains spécialistes, une distorsion péjorative : Jézabel, זְבֻל, « *izabel* », pourrait d'abord signifier זָבֻל, « *zēbūl* », prince ou *ʾi-zēbūl* « où est le prince ? ».²⁶ Cette signification renvoie au mythe de Baal et à son expression liturgique. En examinant de plus près, nous pouvons considérer le mot comme un composé de deux éléments différents dont la deuxième partie doit être déterminée comme זָבֻל « *zbl* ». Suivant le sens de זָבֻל « *zbl* » au *yiqtol qal* יִזְבְּלֵנִי « *iezbuleni* » qui signifie « s'élever », ou encore le dérivé « lieu de résidence exalté ».²⁷ Dans la littérature mythologique ougaritique, le titre de « prince » est attaché à plusieurs dieux, mais principalement à Baal.²⁸ L'interprétation « où est le prince Baal » est assez populaire dans les études sur ce sujet.²⁹

Nelson considère 1 R 14, 21-16, 34 comme une histoire paradigmatique.³⁰ La nature de ces chapitres en fait le centre d'un réseau de jugements évaluatifs négatifs. En Israël, le roi est toujours le point de mire de la désobéissance. La loyauté d'Israël envers Dieu atteint son point le plus bas avec Achab. Dans le langage dtr, l'installation d'une Ashérah est un crime commun. Cependant, Achab reflète une apostasie supplémentaire en construisant une Ashérah et un temple pour Baal. Le narrateur cite cette preuve pour donner l'impression qu'Achab a été le pire roi d'Israël jusqu'à présent. Wiseman indique que les formules d'introduction habituelles sur Achab sont considérées comme les conséquences et l'apogée du mal opéré par la dynastie des omrides. Par son mariage avec Jézabel, Achab a introduit officiellement le culte de Baal à côté de celui de Yahvé. Jézabel est donc dès le départ présentée avec hostilité en raison de son appartenance religieuse.

²⁵ KOSELLECK R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, p. 281.

²⁶ LIPINSKI E., *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leiden, Peeters, 1994, (OLA, 64), p79-82.

²⁷ KOEHLER L., BAUMGARTNER W. et STAMM J. J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, Brill, 2001, p. 239.

²⁸ ANDERSON J. S., *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*, New York, Bloomsbury T&T Clark, 2015, (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 617), p.47-53.

²⁹ TIMM S., *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9 Jahrhundert vor Christus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, (FRLANT, 124), p. 241; TRIBLE P., « The Old Couple: Elijah and Jezebel », dans, BÜCHMANN C. et SPIEGEL C. (éd.), *Out of the Garden. Women Writers on the Bible*, New York, Fawcett Columbine, 1994, p. 166-179.

³⁰ NELSON R.D., *First and second Kings (Interpretation)*, Louisville, John Knox Press, 1987, p. 100-101.

Rice remarque que les chapitres 1 R 17, 18 et 19 sont centrés sur une grande sécheresse qui a duré environ trois ans.³¹ La confrontation entre Élie et les prophètes de Baal et la fin de la sécheresse font partie de l'action du chapitre 18. Tribble affirme que le chapitre 18, 3-6 est un court récit de retour et de rencontre.³² Au chapitre 18, 1-2, la Parole de Dieu ordonne à Élie de se rendre chez Achab. Le v. 4 contient une référence condamnatoire envers Jézabel en témoignant de son pouvoir sur les prophètes de Dieu. La référence au fait que Jézabel a tué les prophètes du Seigneur dans le v. 4 fait partie de la révélation progressive du caractère de Jézabel. Elle amplifie également son image négative déjà établie dans la formule introductive. Le v. 4 est répété au v. 13. Au v. 4, le narrateur informe le lecteur que pendant que Jézabel tuait les prophètes du Seigneur, le fidèle personnage d'Abdias en cachait cent dans deux grottes et les nourrissait de pain et d'eau « *ainsi, lorsque Jézabel avait fait supprimer les prophètes du Seigneur, Ovadyahou avait pris cent prophètes, les avait cachés par cinquante dans deux cavernes et les avait ravitaillés en pain et en eau.* ». Au v. 13, Abdias rapporte la même information à Élie. Un commentaire intéressant est fait par Gray quand il observe que le v. 4 est la première référence explicite dans les livres des Rois à des associations de prophètes.³³ C'est aussi la première référence explicite à une résistance prophétique organisée à l'assimilation du culte de Baal. Nelson remarque que le contexte nécessaire d'hostilité a été établi par le v. 4.³⁴ La violence qu'Abdias anticipe contre lui-même est parallèle à la violence meurtrière de Jézabel contre les prophètes de Dieu. Le contraste entre Abdias et Jézabel porte sur le fait de nourrir les prophètes. Alors qu'Abdias a nourri les prophètes de Dieu, Jézabel a nourri les prophètes de Baal. Cela est indiqué au v. 19 où Élie demande à Achab de convoquer également à l'assemblée du mont Carmel les 450 prophètes qui mangent à la table de Jézabel « *Maintenant fais rassembler près de moi Israël tout entier sur le mont Carmel, ainsi que les quatre cents prophètes du Baal et quatre cents prophètes d'Ashérah qui mangent à la table de Jézabel.* ». Rice fait remarquer que manger à la table du roi ou de la reine était subventionné par l'État.³⁵ Jézabel était si agressive qu'elle a encouragé le culte de Baal et d'Ashérah aux frais de l'État. Tribble dit qu'en citant le grand nombre de prophètes de Jézabel, Élie témoigne de son

³¹ RICE G., *I Kings: Nations under God: A commentary on the book of I Kings*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, (International Theological Commentary), p. 140.

³² TRIBBLE Phyllis, « Exegesis for storytellers and other strangers », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 114, n° 1, 1995, p. 3-19.

³³ GRAY J., *I and II Kings: A Commentary*, op. cit, p. 389.

³⁴ NELSON R.D., *First and second Kings (Interpretation)*, op. cit, p. 1987.

³⁵ RICE G., *I Kings: Nations under God: A commentary on the book of I Kings*, op. cit, p. 149.

zèle religieux.³⁶ En précisant que ces prophètes mangent à sa table, Élie suggère son indépendance économique ainsi que ses ressources. Cet épisode tel qu'il est raconté laisse au lecteur une image de plus en plus négative de Jézabel, une conscience de sa violence meurtrière qui ne connaît pas de limites.

1 R 19, 1-18

1 R 19, 1-18 est le dernier des trois actes décrits par Rice, à savoir la sécheresse comme défi à la religion cananéenne au chapitre 17 ; la confrontation entre Élie et les chefs de la religion cananéenne et la fin de la sécheresse au chapitre 18 ; et la fuite d'Élie et son examen de conscience après sa victoire au chapitre 19, 1-18.³⁷ Wiseman indique qu'il n'est pas certain que l'historien ait eu l'intention de raconter les événements dans un ordre chronologique. Jézabel a envoyé un messenger parce qu'elle avait peur d'affronter Élie en personne, avec une forte malédiction faisant référence aux dieux.³⁸ Rice suggère que le rapport d'Achab à Jézabel au v. 1 était une grande opportunité pour lui de prendre position pour Dieu.³⁹ Au lieu de cela, il cède passivement au désir de vengeance de Jézabel, qui s'exprime par son vœu de prendre la vie d'Élie. Achab lui rend des comptes, comme si le pouvoir religieux et politique lui était attribué. Pour la première fois, le narrateur attribue la parole à Jézabel au v. 2. Ce discours affirme le développement de son personnage dans le récit. Le résultat de son message de menace à Élie est la fuite de celui-ci vers Beer-Sheba en Judée. Le rôle et l'importance de ses dieux sont soulignés par la force de ses paroles au v. 2. Le serment qu'elle prononce, « *Que les dieux me fassent ceci et encore cela si demain, à la même heure, je n'ai pas fait de ta vie ce que tu as fait de la leur !* », est parallèle au premier discours d'Élie au chapitre 17, 1. Ici, Élie et Jézabel sont opposés en ce qui concerne leur appel à leurs dieux. La force de caractère de Jézabel est révélée dans ce récit non pas comme un trait positif, mais comme un trait négatif. Elle est montrée comme étant intrépide dans sa vengeance et capable d'une violence extrême pour atteindre son objectif d'établir le culte de Baal. Elle est donc présentée comme porteuse de mort et de violence et apparaît sous la plume du Dtr comme un personnage sans aucune nuance enfermée dans l'image d'une femme étrangère puissante à fuir et rejeter. Il est également intéressant de voir que son mari Achab lui raconte les actions d'Élie sans nécessairement agir, comme s'il se trouvait dans une position de neutralité entre Élie et Jézabel. On trouve donc dans ce chapitre une reine

³⁶ TRIBLE P., « Exegesis for storytellers and other strangers », *art. cit.*

³⁷ RICE G., *I Kings: Nations under God: A commentary on the book of I Kings*, *op. cit.*, p. 140.

³⁸ WISEMAN D.J., *1 and 2 Kings: An introduction and Commentary*, *op. cit.*, p. 171.

³⁹ RICE G., *I Kings: Nations under God: A commentary on the book of I Kings*, *op. cit.*, p. 157.

entreprenante, qui donne des ordres et établit des actes sans nécessairement avoir l'autorisation du roi.

1 R 21

Selon Nelson, 1 R 21,1-15 est un épisode de tyrannie royale.⁴⁰ Dans son examen centré sur l'analyse littéraire du chapitre, il voit Jézabel comme le moteur principal du récit et Achab comme le centre de l'attention, bien que Naboth soit également fortement présent.⁴¹ Le serment de Naboth introduit une complication dans l'intrigue, car il ne veut pas que le vignoble donné par Dieu à ses ancêtres soit transformé en potager. Lorsqu'Achab se met en colère et boude, Jézabel prend l'initiative. Les paroles de Jézabel à Achab au v. 7 peuvent être une question rhétorique, une indication sarcastique sur sa royauté ou une prédiction. Nelson ajoute que Jézabel s'est littéralement emparée de l'autorité royale en écrivant des lettres au nom d'Achab.⁴² La répétition du contenu de sa lettre et la répétition de « Naboth » est une technique narrative qui communique un accomplissement précis. Les mots du v. 10, « lapidez-le à mort », clarifient le but de sa mascarade juridique. Les deux témoins ont déformé le refus de Naboth en une utilisation abusive du nom de Dieu. Aux versets 10 et 13-15, la mention de la lapidation devient un refrain. Tribble explique que les paroles de Jézabel à Achab au v. 15 l'ont libéré pour qu'il agisse afin de réaliser son désir.⁴³ Le fait que Jézabel annonce à Achab que Naboth est mort omet les détails de son rôle dans cette affaire. Ce récit dépeint Jézabel comme un personnage plus actif. Elle rejette la tradition israélite de la propriété foncière car elle est enracinée dans un autre ensemble de valeurs concernant la royauté et la propriété foncière. Elle élabore un cadre juridique sous couvert de piété pour voler la terre de Naboth. La question du contraste apparaît également dans cette histoire. Tout comme Jézabel a planifié la mort de Naboth, Élie parle de sa mort par une parole de jugement de Dieu. Le langage dtr prend le dessus dans cette condamnation. Rice dit que Jézabel est désignée au v. 23 pour être dévorée par les chiens et donc privée d'un enterrement correct, ce qui était une honte majeure pour le peuple dans l'antiquité.⁴⁴

⁴⁰ NELSON R.D., *First and second Kings (Interpretation)*, op. cit, p. 140. La situation est présentée dans les vv. 1-2. La réaction d'Achab au serment de Naboth est un refus de manger au v. 4 ; au v. 7, Jézabel insiste pour qu'il mange ; le sang d'Achab sera léché par les chiens et Jézabel sera mangée par les chiens ; ceux qui appartiennent à Achab mourront en ville et seront mangés par les chiens et les oiseaux se nourriront de ceux qui meurent à la campagne.

⁴¹ *Ibid*, p. 140.

⁴² *Ibid*, p. 142.

⁴³ TRIBBLE P., « Exegesis for storytellers and other strangers », art. cit, p. 12.

⁴⁴ RICE G., *I Kings: Nations under God: A commentary on the book of I Kings*, op. cit, p. 179.

2 R 9,1-16 explique l'attribution de l'onction royale sur Jéhu et la proclamation de sa royauté sur Israël. Wiseman pense que lorsque les prophètes ont achevé l'onction de Jéhu, il a élargi la déclaration divine en inversant 7-10.⁴⁵ Cela a défini la mission de Jéhu : mettre fin à la maison d'Achab. L'accent est mis sur le fait que Yahvé est un Dieu vengeur qui utilise un agent humain en la personne de Jéhu comme vengeur du sang. Nous observons à nouveau l'occurrence de la répétition au v. 7. La parole divine, par l'intermédiaire du prophète envoyé par Élisée, revient sur l'acte de violence de Jézabel contre les prophètes et les serviteurs de Yahvé. Le v. 10 est une répétition de la prophétie d'Élie prononcée en 1 R 21, 23 à l'égard de Jézabel et crée une tension dans le récit car la question se pose de savoir si Jézabel survivra à la Parole du Seigneur.

D'ailleurs, en 2 R 10, 13 c'est elle qui semble être désignée comme גְּבִירָה « la puissante, la grande dame ou la reine mère ».⁴⁶ Pour plusieurs exégètes, ce terme sert souvent de point de départ de leur réflexion historique sur Jézabel, et postulent l'existence d'une fonction de גְּבִירָה « reine mère » en Judée (et en Israël). Ainsi, ce titre serait utilisé pour limiter ou marquer les actions de Jézabel.⁴⁷ Un présupposé est utilisé comme une clé externe pour déverrouiller l'énigme de Jézabel. Depuis les publications de G. Molin⁴⁸ et de H. Donner⁴⁹, les chercheurs ont discuté du fait que le terme hébreu גְּבִירָה désigne une fonction spéciale, généralement mais pas exclusivement, souvent occupée par les mères des rois judéens.⁵⁰ Il y a peu d'accord sur la nature exacte de cette fonction, sur le statut ou sur les devoirs qui y sont liés.⁵¹ Il serait intéressant de comparer la *Gébirah* présente chez les rois de Juda avec les mères des rois dans

⁴⁵ WISEMAN D.J., *1 and 2 Kings: An introduction and Commentary*, op. cit, p.220.

⁴⁶ Halot 173. Le terme apparaît 15 fois dans la BH, en 1 R 15, 13 et son parallèle en 1 Ch 15, 16, Asa renvoie sa mère au terme גְּבִירָה « *Gebirah* » parce qu'elle avait fait une image abominable pour *Asherah*. Jr 29, 2 indique que le roi Jéconiah et la *Gébirah*, les eunuques, les dirigeants de Juda, les artisans et les forgerons étaient partis de Jérusalem, dans ce cadre, la *Gébirah* pourrait probablement être assimilée à *Nehushta* de 2 R 24, 12-16.

⁴⁷ AHLSTRÖM G.W., *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, op. cit, p. 587; TIMM S., *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9 Jahrhundert vor Christus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, (FRLANT, 124), p. 291-303; WHITE Marsha, « Naboth's Vineyard and Jehu's Coup: The Legitimation of a Dynastic Extermination », dans *Vetus Testamentum*, vol. 44, n° 1, 1994, p. 66-76.

⁴⁸ MOLIN Georg, « Die Stellung der Gebira in Staate Juda », dans *Theologische Zeitschrift*, vol. 10, 1954, p. 161-175.

⁴⁹ DONNER H., « Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament », dans, VON KIENLE Richard (éd.), *Festschrift J. Friedrich*, Heidelberg, Winter, 1959, p. 105-145.

⁵⁰ KIESOW A.C., *Löwinnen von Juda. Frauen als Subjekte politischer Macht in der jüdischen Königszeit*, Münster, LIT Verlag, 2000, (Theologische Frauenforschung in Europa, 4), p. 96-134.

⁵¹ ANDREASEN N.E., « The Role of the Queen Mother in Israelite Society », dans *CBQ*, vol. 45, 1983, p. 179-194. MOLIN G., « Die Stellung der Gebira in Staate Juda », art. cit.

les cultures voisines (empire hittite, Assyrie, Ougarit).⁵² G. Molin pense qu'il est possible qu'une Jézabel ambitieuse ait pu créer pour elle-même une position similaire à la *Gébirah* judéenne, mais il ne postule pas l'existence continue de la fonction. Selon lui, le comportement de Jézabel à l'égard de Jéhu correspond tout à fait à une telle fonction.⁵³ Andreasen suppose que Jézabel a résidé en tant que *Gébirah* en Samarie, et qu'elle a fonctionné en tant que telle pendant que Joram restait à Jezréel.⁵⁴

Ackerman déclare : « *En bref, il est tout à fait possible que Jézabel ait participé à un culte d'Ashérah pendant qu'elle était la reine d'Achab, à la fois dans le cadre de ses responsabilités conjugales et de ses obligations d'État.* »⁵⁵ La construction savante d'une *Gebirah* ne peut pas être utilisée pour éclairer le contexte de l'apparition de Jézabel. Néanmoins, il apparaît clairement que plusieurs femmes de la Bible hébraïque et du Proche-Orient ancien pouvaient occuper des positions d'autorité. Cependant, cette autorité semble avoir été limitée à la famille et aux actions politiques.

Jézabel, cible des deutéronomistes ?

Nous allons maintenant examiner de plus près la question de la Jézabel historique dans la couche la plus ancienne du texte 2 R 9-10, un texte que l'on pourrait dater de l'époque de Jéhu et donc relativement proche chronologiquement des événements qu'il rapporte, à savoir l'anéantissement de la dynastie Omride et le meurtre d'Achazia, roi de Juda. Ce qui est étrange, c'est que nous lisons ici une version assez différente de la mort de Naboth en 2 R 9, 25-26 (selon la TOB) :

« Jéhu dit à son écuyer Bodqar : enlève-le et jette-le dans le champ qui était la propriété de Naboth d'Israël. Souviens-toi : lorsque nous étions ensemble sur un char, toi et moi, à la suite d'Achab, son père, le Seigneur prononça contre lui un oracle : Je l'ai bien vu, et il n'y a pas longtemps, le sang de Naboth et le sang de ses fils – oracle du Seigneur. Je te le ferai payer dans cette propriété – oracle du Seigneur ! Maintenant donc, enlève Joram et jette-le dans cette propriété, selon la parole du Seigneur. »

⁵² MOLIN G., « Die Stellung der Gebira in Staate Juda », *art. cit.* DONNER Herbert, « Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament », *art. cit.*

⁵³ MOLIN G., « Die Stellung der Gebira in Staate Juda », *art. cit.*, p. 173.

⁵⁴ ANDREASEN N.E., « The Role of the Queen Mother in Israelite Society », *art. cit.*, p. 186.

⁵⁵ ACKERMAN S., « The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel », dans *JBL*, vol. 112, 1993, p. 385-401.

Nous pouvons y relever 6 éléments importants :

1. Dans ce récit on ne parle pas de la vigne de Naboth, comme en 1 R 21 mais d'une propriété (נִכְלָה), un terrain, une parcelle.
2. Dans le récit de 1 R 21, la propriété semblait être à côté du palais du roi, alors qu'ici, Joram doit atteler son char pour aller retrouver Jéhu dans la propriété de Naboth v. 25.
3. Jéhu parle du crime « contre Naboth et ses fils » ceci est également mentionné au singulier en 3 Rg 20^{LXX}, mais est absent dans 1 R 21TM (nous le verrons dans le prochain chapitre).
4. Jéhu affirme avoir été présent avec son écuyer Bidqar au moment où l'oracle contre Achab a été prononcé, mais prononcé par qui ? le nom d'Élie ici n'est pas mentionné en 2 R 9, 25-26. Et la présence de Jéhu est inexistante en 1 R 21.
5. Le crime semble avoir été perpétré dans le secret et seul Yhwh a vu le sang de Naboth et ses fils couler.
6. Jézabel n'est pas mentionnée à propos du crime de Naboth, ni le procès public mis en scène, alors qu'elle est une référence importante dans le récit de sa mort. Elle est juste évoquée ici comme une débauchée et une sorcière.

Il y a donc deux versions du crime contre Naboth où Jézabel ne joue pas le même rôle. Pour Nelson, 2 R 9, 17-10, 36 est structuré en sept actes violents. Le meurtre de Jézabel 9, 30-37 est le troisième acte.⁵⁶ Il s'ouvre sur le personnage de Jézabel, qui s'arrange les cheveux et regarde par la fenêtre. Il fait également remarquer que cette toilette finale pourrait être évaluée comme un reflet représentant l'idolâtrie dont il est question dans 1 R 9, 22. Son apparition à la fenêtre pourrait être interprétée comme l'octroi d'une audience.⁵⁷ Une autre interprétation consiste à voir dans son acte final une sorte de préparation séduisante à l'amour, dans l'espoir que Jéhu s'empare du harem de Joram. Wiseman n'est pas d'accord sur ce point. Il suggère que Jézabel ne se comportait pas nécessairement de manière coquette et que sa question « Es-tu venu en paix ? » pouvait être sincère et non sarcastique.⁵⁸ Sa demande peut avoir été faite dans l'espoir d'un accord. Le fait que Jézabel regarde par la fenêtre ne signifie pas nécessairement qu'elle s'est comportée de manière impudique comme une prostituée. La référence de Jézabel à Zimri pourrait être de l'ironie, car elle se moque de Jéhu en disant qu'il a peu de chances de survivre à son accès au trône. C'est une allusion aux événements décrits dans 1 R 16, 8-20. Après que Jéhu ait ordonné que Jézabel soit jetée par la fenêtre et qu'elle soit piétinée par les

⁵⁶ NELSON R.D., *First and second Kings (Interpretation)*, Louisville, John Knox Press, 1987, p. 203.

⁵⁷ AHLSTRÖM G.W., *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, op. cit, p. 595-596.

⁵⁸ WISEMAN D.J., *1 and 2 Kings: An introduction and Commentary*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, p. 223.

chevaux, il est entré dans le palais pour manger et boire. Nelson dit que les mots de Jéhu « cette femme maudite » (v 34) sont en accord avec ceux de Dieu et du narrateur.⁵⁹

La mort horrible de Jézabel est décrite avec des détails graphiques sans la moindre trace de compassion. Assassinée par défenestration du palais de Yizréel, sur les ordres de Jéhu qui piétine son cadavre, pour ensuite être mangée par les chiens de sorte qu'on ne retrouve que son crâne, ses pieds et les paumes de ses mains à enterrer. On trouve donc deux oracles annonçant cette mort, l'un par Élie en 1 R 21, 23 et l'autre en 2 R 9, 10, au moment où un jeune prophète anonyme envoyé par Élisée vient oindre Jéhu comme roi, il dit : « *quant à Jézabel, les chiens la mangeront dans la propriété d'Yzréel, sans que personne puisse l'ensevelir.* » Mais revenons sur le symbolisme de l'apparition de Jézabel à la fenêtre. Pour Weippert, l'existence d'une fenêtre d'audience – qui est connue en Égypte – est difficile à déterminer archéologiquement.⁶⁰ Nous n'avons pas de scène similaire à notre récit dans la BH ; ainsi l'apparition de Jézabel demeure la seule preuve littéraire.

Cependant, cette symbolique existe bel et bien dans la culture cananéenne. Il existe des textes, des objets et des représentations comme celle que l'on trouve en 2 R 9, 30 (TOB) : « *Jéhu était sur le point d'entrer à Yzréel, quand Jézabel, orna sa tête, puis se pencha à la fenêtre.* » Au moment de sa mort, Jézabel est dépeinte comme une dame à la fenêtre.⁶¹ Il s'agit d'une plaquette d'ivoire d'Arslan Tash qui fait partie des collections du Musée du Louvre.⁶² On y voit, au centre, une tête féminine de face, elle est placée dans un encadrement à trois bandeaux qui l'entoure sur trois côtés. Enfin, sous la tête, il y a une barrière dont les balustres sont ornés de petits chapiteaux lotiformes. Selon O. Callot, il s'agirait des principaux éléments qui permettraient peut-être de restituer le Saint des Saints du temple de Kition : un *naïskos*⁶³ abritant la représentation de la divinité et, en avant, une barrière de protection. Ce qui est sûr d'après lui, c'est que ces ivoires sont originaires de Phénicie et qu'ils représentent l'image type de ce que devrait être le Saint des Saints dans les temples consacrés à une divinité féminine et qui devaient exister dans plusieurs sanctuaires orientaux à l'époque phénicienne. Ceci rappelle les mythes liés à *Asherah*, l'attente du retour après le sacrifice de la divinité, comme le cri de son nom. Ce qui bascule par la fenêtre, ce n'est donc pas seulement une reine, mais la mise à

⁵⁹ NELSON R.D., *First and second Kings (Interpretation)*, op. cit, p. 203.

⁶⁰ WEIPPERT H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, vol. 1, Munich, Beck, 1988, (Handbuch der Archäologie, 2), p. 523-540.

⁶¹ MCKINLAY J., « Negotiating the Frame for Viewing the Death of Jezebel », dans *BibInt*, vol. 10, 2002, p. 305-323.

⁶² CALLOT O., « Une “dame à la fenêtre” à Kition », n° 32, 2002, (Cahiers du Centre d'Études Chypristes), p. 185-190.

⁶³ Un Naïskos est un édicule conçu pour encadrer la statue ou la représentation d'un défunt ou d'une divinité.

terre d'une divinité avec une parodie de festin sacré avec des chiens. C'est l'option des porteurs de vérité de l'orthodoxie judéenne cherchant à débarrasser le monde d'Ashérah et de sa puissance, c'est donc le divin féminin qui est précipité par la fenêtre.

1 R 21, récit pour une justification de l'histoire de Jéhu

Considéré comme un récit pré-deutéronomiste, 1 R 21 a été lu comme un des exemples les plus frappants de l'opposition entre la culture cananéenne et la culture israélite. Plusieurs auteurs interprètent ce passage comme « *a clash between Israelite and Canaanite ideas of Kingship, citizenship and property* ». ⁶⁴ Sur le plan foncier, Jézabel représenterait l'arbitraire monarchique des cités cananéennes, tel qu'Ougarit et les villes phéniciennes le reflètent. La monarchie israélite serait enracinée dans une tradition juridique tenant compte des droits familiaux et de ceux des clans et tribus, « *La terre du pays ne sera pas vendue...* » Lv 25, 23 ; ou encore « *... chacun sous sa vigne et sous son figuier...* » 1 R 5, 5 et Mi 4, 4. Soggin voit aussi dans cette première partie un texte pré-Dtr où se confrontent des coutumes foncières opposées. ⁶⁵ Cette interprétation repose sur un présupposé théologique, la différenciation religieuse nette entre Israël et Canaan. ⁶⁶ 1 R 21 serait encore une attaque adressée spécifiquement à la monarchie du roi Achab. De Vries pense que ce chapitre, en dressant un portrait polémique de Jézabel, est caractéristique de l'époque de Jéhu. Ceci est confirmé par P. Garuti, qui sous forme de tableau, dresse ce qui lui semble refléter les deux strates rédactionnelles ⁶⁷ :

« L'histoire de l'assassinat de Naboth est au centre de deux récits, les deux étant construits pour justifier la fin de la dynastie d'Achab. Dans le premier récit, qui est le plus ancien selon majorité des exégètes, Jéhu justifie l'extermination de toute la famille de son maître par le fait que celui-ci avait exterminé la famille de Naboth pour s'emparer de sa vigne (cf. 2 R 9-10). Dans cette version, tout se passe à Samarie. Dans la deuxième rédaction, Jézabel joue un rôle très important et seul Naboth est jugé et lapidé à Yizréel (cf. 1 R 21). Dans cette version, Achab devait aussi être puni, mais il se

⁶⁴ ANDERSEN F. I., « The Socio-Juridical Background of the Naboth Incident », dans *JBL*, vol. 85, 1996, p. 46-57.

⁶⁵ SOGGIN Jan Alberto, « Jezabel, oder die fremde Frau », dans, CAQUOT André et DELCOR Matthias (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, (AOAT, 212), p. 453-459.

⁶⁶ DE VAUX R., *Les institutions de l'Ancien Testament. Tome I*, Paris, Cerf, 1989, p. 251-252.

⁶⁷ GARUTI P., *Le dossier Jézabel : l'imaginaire de la « femme royale » entre Bible hébraïque, cultures hellénisées et monde romain*, Leuven, Peeters, 2017, (Cahiers de la Revue biblique, 90), p. 5.

repent et le châtement est transféré aux jours de son fils Joram. Le fond commun des deux récits est évidemment le coup d'État de Jéhu (841 avant notre ère). Le conflit religieux Yhwh contre Baal reste en arrière-plan, mais constituera une base d'interprétation pour les lecteurs et rédacteurs ultérieurs. Nous pouvons trouver ci-dessous un tableau récapitulatif reprenant les deux étapes rédactionnelles. »

Élisée contre Achab entre Samarie et le Nord (1)		Élie contre Jézabel entre Carmel et Yizréel (2)
Achab et Jézabel vivent à Samarie <i>Achab fait tuer Naboth et ses fils</i> <i>Yhwh maudit Achab et ses fils</i> Le sang d'Achab est lavé à Samarie	Achab 874-853	Jézabel tue les prophètes de Yhwh Élie tue les prophètes de Baal Élie reçoit l'ordre d'oindre Jéhu <i>Jézabel fait condamner Naboth à Yizréel</i> <i>Élie maudit Achab dans la vigne de Naboth</i> <i>Le sang d'Achab sera lapé par les chiens</i> <i>Repentir du roi : le malheur est renvoyé dans les jours de son fils</i>
Ochozias meurt à Samarie	Ochozias 853-852	
Élisée envoie oindre Jéhu Jéhu tue Joram près du champ de Nabot	Joram 852-841	Joram est soigné de ses blessures à Yizréel
Jéhu fait tuer 70 fils d'Achab à Samarie Jéhu massacre les fidèles de Baal à Samarie	Jéhu 841 -	Jéhu s'installe à Yizréel Jéhu tue Jézabel à Yizréel et le corps est dévoré par les chiens Les têtes des fils d'Achab sont portées à Jéhu à Yizréel

Ce tableau proposé par P. Garuti⁶⁸, met en évidence les deux perspectives par lesquelles les récits de 1-2 Rois représentent le coup d'État de Jéhu et le rôle joué par les deux versions de l'histoire de Naboth que la critique a mise en évidence. À gauche, nous retrouvons les données tirées principalement de 2 R, en italique nous avons les notices relatives à Naboth et sa vigne. À droite, il y a les éléments relatés de 1 R. Dans cette relecture, le conflit entre le prophète Élie et Jézabel culmine dans la malédiction après l'affaire de la vigne de Naboth. Cet épisode relèverait de la propagande des partisans de Jéhu qui cherchent à justifier le massacre des descendants d'Achab en 2 R 9.⁶⁹ Oeming affirme que les vv. 17-20 émanent d'un milieu prophétique qui place le crime d'Achab sous le jugement divin. Pour Jones, il s'agit là vraisemblablement d'une polémique ancienne, née dans les cercles prophétiques, contre la reine-mère Jézabel, alors que celle-ci jouissait encore de prérogatives certaines en Israël. Würthwein voit en 1 R 21, 1-16 une nouvelle qui montre comment une royauté respectueuse des droits des hommes libres est devenue une royauté absolutiste sous influence étrangère, une influence qui a été dénoncée par les prophètes Amos, Isaïe et Michée. Cependant, plusieurs auteurs remettent en cause l'ancienneté du récit de 1 R 21. McKenzie attribue cette histoire au Dtr. Pour sa part, Rofé voit dans cette histoire très violente une polémique contre les femmes étrangères, reflétant l'époque d'Esdras/Néhémie.⁷⁰

Rappelons-le, Esdras 9-10 se déroule dans l'enceinte du Temple et décrit comment, après que les chefs se soient plaints à Esdras des mariages mixtes qui avaient eu lieu parmi les prêtres et les chefs qui sont « le peuple du pays », Esdras a immédiatement pris la posture du deuil dans le repentir et le jeûne, incitant les chefs à adopter le plan consistant à rassembler toute la communauté pour faire un pacte afin de faire divorcer les femmes étrangères, et de bannir leurs enfants. L'épisode se termine par une longue liste contenant les noms des prêtres qui ont commis l'infraction et par la représentation d'offrandes de culpabilité dans le Temple. Le récit de la vigne de Naboth est donc pour Rofé entièrement post-Dtr et reflète les problèmes fonciers et sociaux de l'époque perse en Juda. L'auteur remarque que 1 R 21 et 2 R 9, 21-26 racontent deux événements différents. Dans l'un, c'est Jézabel qui est la principale actrice ; dans l'autre c'est Achab. De plus les lieux ne sont pas identiques dans les deux récits. 1 R 21 serait donc une « extension » commentant 2 R 9. Il appuie sa démonstration sur des expressions qui appartiennent plutôt à l'hébreu tardif. Le texte fait passer la culpabilité du roi Achab à la

⁶⁸ *Ibid*, p. 8.

⁶⁹ DE VRIES S. J., *1 Kings*, Word Books, Waco, Tx, 1985, (Word biblical commentary, 12), p. 252-257.

⁷⁰ ROFÉ A., « The Vineyard of Naboth: the Origin and the Message of the story », dans *Vetus Testamentum*, vol. 38, 1988, p. 89-104.

reine Jézabel associée aux « homme libres », cette expression est empruntée à l'araméen, ces hommes libres apparaissent seulement dans le « mémoire de Néhémie », et dans les papyri d'Éléphantine. Ils refléteraient la situation socio-politique du 5^e siècle avant notre ère, et également les problèmes de l'époque de Néhémie au sujet des mariages avec des femmes étrangères et les difficultés rencontrées avec une couche sociale supérieure. L'expression « roi de Samarie » à la place de « roi d'Israël » refléterait la situation d'Israël après 722. Ou encore le fait que le verbe דבר « *davar* » est employé seul, il est suivi de לְאֵמֹר au v. 2, ce qui constitue une utilisation exceptionnelle selon Rofé. Ces arguments sont-ils suffisants pour dater à une époque tardive l'ensemble du passage ? Il est difficile de donner un avis sur cette question, qui de plus n'est pas réellement le propos de ce mémoire.

Cependant, ne pourrait-on pas penser comme P. Buis, que le vocabulaire plus tardif traduit plutôt une adaptation et actualisation du récit à l'époque postexilique ?⁷¹ Comme le démontre Cronauer, une enquête auprès d'une sélection de spécialistes concernant leurs opinions et leurs délimitations du schéma narratif de l'histoire de Naboth est déjà révélatrice.⁷² Ces spécialistes se répartissent généralement en deux grandes catégories. La première est celle qui voit un schéma narratif pour l'ensemble du chapitre.⁷³ La seconde catégorie est constituée de ceux qui considèrent que seule la première partie du chapitre (vv. 1-16 ou l-20a) constitue la couche la plus ancienne de la tradition et l'utilisent donc comme limite pour leurs schémas narratifs⁷⁴ :

⁷¹ BUIS P., *Le livre des Rois*, Paris, Gabalda, 1993, (sources bibliques), p. 169.

⁷² CRONAUEUR P.T., *The Stories about Naboth the Jezreelite: A Source, Composition, and Redaction Investigation of 1 Kings 21 and Passages in 2 Kings 9*, London/New York, T&T Clark, 2005, (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 424), p. 113-118.

⁷³ SCHLÖGL P.N., *Die Bücher des Könige, Die Bücher des Chronik.*, vol. 3, Vienna, Verlag von Mayer, 1911, (Kurzgefasster Wissenschaftlicher Kommentar zu den Heiligen Schriften des Alten Testaments, 1), p. 172; SNAITH N.H., *The First and Second Books of Kings (Introduction and Exegesis)*, vol. 12 : 3, New York, Abingdon Press, 1951-1957, (The Interpreter's Bible), p. 172-178; DE VAUX R., « Le Cycle d'Élie dans les Livres des Rois », dans *Les Études Carmélitaines*, vol. 1, 1956, p. 53-89; LONG B.O., *1 Kings: With an Introduction to Historical Literature*, Eerdmans, Grand Rapids, 1984, (Forms of Old Testament Literature, 9), p. 223; WALSH Jerome T., « Methods and Meaning: Multiple Studies of 1 Kings 21 », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 111, n° 2, 1992, p. 193-211; WALSH Jerome T., *1 Kings*, Liturgical Press, Collegeville, 1996, (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry), p. 316-341.

⁷⁴ GRESSMANN H., *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels [von Samuel bis Amos und Hosea]*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910, p. 271-273; WELTEN P., « Nabot's Weinberg (1 Könige 21) », dans *Evangelische Theologie*, vol. 33, 1973, p. 18-32; WÜRTHWEIN E., « Naboth-Novelle eine Elia-Wort », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 75, 1978, p. 375-397; WÜRTHWEIN E., *Die Bücher der Könige 1. Kon. 17-2 Kon. 25*, vol. 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, (Das Alte Testament Deutsch, 11), p. 248-251; ZAKOVITCH Y., « The Tale of Nabot's Vineyard: 1 Kings 21 », dans, WEISS M. (éd.), *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation*, Jerusalem, Magnes, 1984, p. 379-405; ROFÉ A., « The Vineyard of Naboth: the Origin and the Message of the story », dans *Vetus Testamentum*, vol. 38, 1988, p. 89-104; SCHAAK T., *Die Ungeduld des Papiers: Studien zum alttestamentlichen Verständnis des Schreibens anhand des Verbums katab im Kontext administrativer Vorgänge*, Berlin, De Gruyter, 1998, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 262), p. 51-52.

Structure selon le TM

0 21, 1 Introduction

A 21, 2-3 Dialogue entre Achab et Naboth

B 21, 4-7 Achab et Jézabel dans leur chambre

C 21, 8-10 Jézabel écrit les lettres

C' 21, 11-14 Les ordres écrits de Jézabel sont exécutés

B' 21, 15 Jézabel rapporte à Achab la mort de Naboth

A' 21, 16 Achab prend possession de la vigne

La deuxième section se divise en deux parties

17-24 l'oracle d'Élie

25-29 les réactions d'Achab

Le passage de 1 R 21, 1-20 comporte peu de vocabulaire appartenant à la phraséologie dtr, alors que la seconde partie vv. 21-29 est marquée par le style Dtr.⁷⁵ Cependant, l'expression בְּנֵי-בְלִיָּעַל « *filis de Bélial* », se retrouve fréquemment dans l'histoire dtr, elle est connotée négativement et est traduite de différente manière.⁷⁶ Elle contient l'idée d'un irrespect total et d'un détournement de la loi. Elle est l'indice d'une adaptation dtr dans laquelle Jézabel déroge à la loi israélite. L'appropriation du récit de 1 R 21, 1-20 par Dtr indiquerait qu'il utilise une source ancienne. Car 1 R 21, 1-20 est une narration pré-Dtr dans laquelle il convient de maintenir la figure de Jézabel. Comme nous le verrons, il y a deux niveaux d'interprétation, selon le TM de la figure de Jézabel en 1 R 21 : les vv. 1-16 et le v. 23. Admettons l'hypothèse que les vv. 1-20 se liraient sur le même plan que 2 R 9,37 qui aurait été composé de la même main. À la ruse de Jézabel et à sa prise de pouvoir en 1 R 21 répondront plus tard la ruse et la prise de pouvoir de Jéhu en 2 R 9-10.⁷⁷ 1 R 21 pourrait être un récit polémique sur la manière de régner du couple Achab/Jézabel. Comme tel, ce récit convient à la légitimation de Jéhu et de sa dynastie. Jéhu s'oppose à la maison d'Achab et à Jézabel à la manière d'Élie. Le récit de 1 R 21, 1-20, en tant que critique contre l'arbitraire de la royauté, permet de mieux comprendre l'acharnement de Jéhu en 2 R 9-10 contre la reine-mère, la maison d'Achab et le type de

⁷⁵ *Ibid*, p. 169.

⁷⁶ DE VRIES S. J., *1 Kings*, op. cit, p. 252.

⁷⁷ OTTO S., *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001, (BWANT, 152), p. 143. Le personnage de Naboth et sa propriété sont mentionnés à plusieurs reprises en 2 R 9, 21, 25, 26, comme le lieu où prend fin la dynastie d'Omri, et un type de royauté inaugurée par Achab. Dans cette histoire primitive, le compositeur a soin de raconter la complicité d'Achab et de Jézabel dans le forfait commun et fait intervenir Élie dans une opposition radicale à la maison d'Achab, une opposition qui connaît un dénouement seulement en 2 R 9-10.

monarchie « baaliste » qu'ils représentent. Nous pouvons donc émettre l'hypothèse que le récit de 1 R 21 prépare l'action future de Jéhu et participe à la légitimation de sa prise de pouvoir.

David et Achab

Pour Cronauer, il est clair qu'il existe une relation directe entre 1 R 21 et 2 R 9 qui sert de rédaction apologétique de Jéhu. Elle a été construite par l'historien Dtr selon le modèle « prophétie-réalisation », et dans le cadre de l'édition approfondie des textes et traditions reçus lors de la préparation de son histoire complète. Pour Cronauer, la question s'est posée à l'historien de savoir comment associer les anciens fragments de Naboth en 2 R 9, 25, qui critiquaient clairement le roi Achab pour le meurtre de Naboth, avec sa propre liste d'accusations et de condamnations d'Achab provenant d'autres sources, à savoir les récits du cycle d'Élie que l'on trouve en 1 R 17-19. La solution qu'il a trouvée a été d'emprunter un cadre narratif à une autre de ses histoires qui critiquaient également un roi pour le vol injuste d'un « bien » qui appartenait à un autre homme et qui impliquait également le meurtre injuste du propriétaire de ce « bien ». Et cette histoire est celle de David et Bethsabée en 2 Sm 11, 2-12-15. En empruntant cette histoire l'historien Dtr a pu commencer à créer son texte de 1 R 21. Il faut l'admettre, comme le démontre le tableau ci-dessous, le cadre narratif représente une structure similaire parfaite entre les deux récits.

<i>Ligne</i>	<i>Le cadre narratif</i>	<i>2 Samuel 11, 2-12, 5</i>	<i>1 R 21, 1-29</i>
		DAVID	ACHAB
1	L'objet du désir est énoncé	11, 2-4a : Bethsabée	vv. 1-2 : Le vignoble de Naboth
2	Une première complication survient	11, 5 : Bethsabée est enceinte de David, mais mariée à Urie	v. 3 : Le refus de Naboth
3	Une deuxième complication survient	11, 6-13 : Urie refuse de rentrer chez lui et de coucher avec sa femme.	v. 4 : Achab est replié sur lui-même, déprimé et incapable de fonctionner.
4	Communication d'un plan de résolution des complications	11, 14-15 : David écrit à Joab et lui communique son plan pour faire tuer Urie.	vv. 8-10 : Jézabel écrit des lettres au nom d'Achab pour communiquer son plan de faire tuer Naboth.
5	La résolution des complications	11, 16-17 : Le plan est mis à exécution et Urie est tué.	vv. 11-13 : Le plan est mis à exécution et Naboth est tué.
6	Communication de l'accomplissement de l'action	11, 18-25 : Joab envoie un messenger à David la nouvelle de la mort d'Urie	v. 14 : Les anciens et les nobles se rendent à Jézabel en disant que l'acte a été accompli.
7	La prise de possession de l'objet désiré	11, 26-27 : Lorsque Bethsabée apprend la nouvelle de la mort d'Urie,	vv. 15-16 : En apprenant la mort de Naboth, Achab prend possession de la vigne.

		pleure et David la prend pour femme	
8	Le mécontentement de Yhwh et la notification de l'envoi d'un prophète par Yhwh	11, 24e-12, 1 : YHWH est mécontent et envoie Nathan à David	21, 17-18 : YHWH appelle et envoie Élie vers Achab.
9	Une première accusation	12, 1b-6 : La parabole de la brebis volée + l'auto-accusation de David	21, 19a : l'accusation d'un crime civil 21, 20b : l'accusation d'un crime cultuel
10	Une deuxième accusation	12, 7-10 : Nathan accuse David au nom de YHWH	21, 20b : l'accusation d'un crime cultuel 21, 20b-24 : Je ferai venir le malheur sur toi, je te balaierai, j'exterminerai d'Achab tout mâle, esclave ou libre, en Israël...
11	La condamnation	12, 10-12 : L'épée ne se ne s'éloignera jamais... Je ferai venir le malheur sur toi. . .	21, 20b-24 : Je ferai venir le malheur sur toi, je te balaierai, j'exterminerai d'Achab tout mâle, esclave ou libre, en Israël....
12	Un jugement évaluatif	*****	21, 25-26 : Il n'y a eu personne qui se soit vendu pour faire ce qui est mauvais aux yeux de Yahvé comme Achab, que Jézabel, sa femme, a incité à faire. Il a fait très mal en allant après les idoles, comme l'avaient fait les Amorites, que Yahvé a chassés devant le peuple d'Israël.
13	Le repentir du coupable	12, 13a : David admet son péché.	21, 27 : Achab se repent et met un sac, etc.
14	Le transfert de la punition à la progéniture	12, 13b-23 : Nathan dit à David : « Le Seigneur a ôté ton péché ; tu ne mourras pas. Néanmoins, parce que par cette action, tu as méprisé le Seigneur, l'enfant qui te qui te sera né mourra. »	21, 28-29 : « Parce qu'il s'est humilié devant moi, je ne ferai pas venir le malheur à ses jours, mais aux jours de son fils, je ferai venir le malheur sur sa maison. »

Comme nous pouvons le constater, 2 Sm 11, 2-12, 5 et 1 R 21 et plus précisément les vv. 17-29, correspondent parfaitement. Dans les deux récits, c'est le roi qui est confronté à un prophète, qui est accusé et condamné pour meurtre et appropriation de biens. Dans les deux récits, le roi se repent et la punition est transmise à un autre. Dans cette perspective, le cadre n'a pas besoin de 1 R 21, 1-16 et n'a pas besoin de Jézabel. En fait, la présence de Jézabel « casse » ou « complique » le cadre lorsqu'on l'élargit ensuite pour inclure les vv. 1-16, 29.

Cela met en évidence le fait qu'il y a une rupture majeure entre l'histoire de la vigne de Naboth en 1 R 21, 1-16 et l'histoire des accusations et des condamnations d'Achab dans les vv. 17-29. Mais que vient faire Jézabel dans cette histoire ? Nous pouvons émettre l'hypothèse que le personnage Jézabel a subi une construction particulière plus tardive, lié au culte de Baal.

Interprétation théologique

Quant à l'interprétation théologique de 1 R 21, l'affirmation posée par Jézabel sur le véritable roi au v. 7 (trad. Litt.) : אֱתָהּ עַתָּה תַּעֲשֶׂה מְלֹכָה עַל־יִשְׂרָאֵל « ... toi maintenant, tu fais un drôle de roi sur Israël... », est essentielle, car elle interroge sur qui est dieu d'Israël. La réponse apportée par Jézabel et la contestation malheureuse de cette prérogative royale par Naboth sont une indication que le dieu tutélaire de la monarchie d'Achab n'est pas Yhwh, mais bien le dieu de Jézabel : Baal. La continuité thématique relevée en 1 R 17-18 et 1 R 21 cache une continuité littéraire. En effet, comme nous verrons au chapitre suivant, la LXX et le TM ne situent pas l'épisode de la vigne de Naboth à la même place dans le livre des Rois. Dans la LXX, l'histoire de Naboth suit directement 1 R 17-19, alors que dans le TM, elle suit 1 R 20 et est donc située entre les guerres araméennes. Cette incertitude sur la place de 1 R 21 est un indice du travail de composition et de rédaction au tour de ces traditions, comme nous le verrons plus précisément dans le chapitre suivant. La différence de position de de récit dans la LXX et le TM n'implique pas automatiquement une indépendance de l'histoire de la vigne de Naboth qui aurait été reliée postérieurement à un cycle d'Élie déjà existant. Il est vrai qu'à première lecture, le récit se distingue des autres textes du cycle d'Élie. Selon McKenzie, la figure d'Élie dans 1 R 21 ne ressemble pas à celle des récits de 1 R 17-19, il s'agirait selon lui, d'une tradition différente. Élie n'est plus un faiseur de miracles, mais un prophète dans la lignée de Samuel, 1 Sm 13, 11-14 ou de Nathan 2 Sm 12, 1-15.⁷⁸ Ce qui pourrait soutenir l'hypothèse de Cronauer. Même s'il n'est plus question de Baal, le conflit décrit en 1 R 21 est encore une lutte religieuse qui oppose un représentant du Yahvisme (Naboth) au couple Achab/ Jézabel.

⁷⁸ MCKENZIE S., *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, Brill, Leiden, 1991, p. 84.

La rédaction anti-Jézabel

Dans le récit de 1 R 21, comme nous l'avons vu ci-dessus, Jézabel joue un rôle éminent et est responsable de la spoliation qui frappe Naboth. Mais selon certaines théories, elle n'apparaîtrait pas nécessairement dans les récits primaires, elle serait donc une construction plus tardive ayant un but précis. Cette lecture stigmatise Jézabel en tant que figure du pouvoir royal et dénonce son pouvoir arbitraire en matière religieuse et sociale. Ces mentions refléteraient à nouveau l'inimitié des cercles prophétiques à l'encontre de l'absolutisme royal d'Achab et Jézabel. C'est ce comportement de Jézabel comme nous l'avons vu précédemment (les prophètes qui mangent avec Jézabel) que 1 R 18, 19 met aussi en cause. La cohérence de la présentation de Jézabel dans ces mentions permet de penser qu'à un stade ancien, la polémique contre Baal est bien liée à une contestation de l'autoritarisme royal des Omrides. Dans le cycle de Jéhu, comme mentionné en 2 R 9, 22, lors de la confrontation avec Jéhu et Joram le fils de Jézabel, explicite le motif de révolte de Jéhu et de son coup d'État : « *Comment ! La paix, alors que continuent les débauches et les innombrables sorcelleries de ta mère Jézabel ?* ». Dans ce verset, Jézabel est qualifiée de débauchée et de sorcière, l'appartenance de cette mention au récit originel est peu discutée. Ce verset a une double fonction : rappeler la complicité et les liens de sang entre Joram et Jézabel, et puis disqualifier les actes de Jézabel. Les deux termes utilisés « prostitution et sorcellerie » rappellent les liens entre Jézabel et le culte de Baal. Ce passage ne fait pas explicitement référence au récit de la vigne de Naboth.

Dans le chapitre 1 de son livre intitulé « Le dossier Jézabel », P. Garuti examine comment l'épisode de la vigne de Naboth est au centre de l'intrigue de deux récits que l'on trouve dans 1-2 Rois : le massacre de la dynastie des Omrides par Jéhu en 2 R 9-10 et le projet de Jézabel de faire condamner et lapider Naboth (1 R 21). Garuti se concentre sur une série de thèmes réunis dans ces textes : les droits (de propriété) ancestraux ; les échanges culturels entre les cultures aristocratiques, y compris la Phénicie ; Jézabel comme « *anti-modèle* » pour les femmes ; l'association symbolique entre le sang et la récolte des vignes. Garuti définit son approche méthodologique comme « émique ». Influencé par le structuralisme de Lévi-Strauss, il recherche la cohérence « situationnelle » des textes étudiés, notamment en ce qui concerne leurs « figures » littéraires. Garuti conclut en énumérant les influences et dépendances potentielles entre les productions culturelles anciennes.⁷⁹

⁷⁹ GARUTI P., *Le dossier Jézabel, op. cit.*, p. 5-15.

Jézabel la Phénicienne, personne ou création littéraire ?

L'existence de Jézabel (si elle a effectivement existé) n'est attestée que dans la BH, et plus tard dans le Talmud, qui s'appuie sur la Bible. La BH peut être considérée, du point de vue historique, comme une anthologie sélective, contenant des textes écrits sur une longue période, mais achevée à la fin du premier millénaire avant notre ère.⁸⁰ L'archéologie fournit de nombreux documents datant du deuxième âge du fer (vers 970-586 avant notre ère), période qui englobe l'existence de Jézabel au 9^e siècle. En ce qui concerne l'ennemi juré de Jézabel, Jéhu, l'obélisque noir représente cinq scènes d'hommage, dont la deuxième scène qui pourrait bien lui être attribuée.

Pour Achab, l'inscription monolithe de Kurkh de Shalmaneser III,⁸¹ mentionne « Achab Israël », ce qui prouve qu'il aurait pu être un personnage historique réel.⁸²

Concernant l'existence ou non de Jézabel, il existe un certain nombre de données archéologiques sur la Phénicie. Plus important encore, il existe même des données relatives à la Samarie, son foyer conjugal. L'histoire des fouilles de Samarie est longue et étendue (depuis le début du 20^e siècle), c'est pourquoi on se concentrera sur les fouilles faites à partir de 1990, car elles tournent autour de Jezréel. David Ussishkin, professeur à l'Université de Tel-Aviv, et John Woodhead, de l'École britannique d'archéologie de Jérusalem, ont poursuivi les fouilles du site de Jezréel de 1990 à 1996, les sondages ayant été effectués au préalable par Nehemia Zori et Manfred Oeming. Après les travaux d'aménagement, des fouilles de sauvetage ont été menées par Ora Yogev, Pinchas Porat, Oded Feder et Soshana Agadi pour le compte du Département des Antiquités.⁸³ Bien que rien n'ait encore été découvert qui affirme solidement l'existence de Jézabel dans l'histoire, on peut soutenir qu'il existe un élément de preuve : un sceau sur lequel est inscrit le nom YZBL - qui peut être lu comme « Jézabel » en hébreu. Le sceau est grand (3,17 cm de haut en bas) par rapport à d'autres sceaux de ce calibre qui ont été fouillés, et il est en pierre.⁸⁴ Il a été - et est toujours - très controversé, car il provient d'une collection privée et n'a pas de provenance, ce qui signifie que les chercheurs n'ont aucune idée

⁸⁰ SPERLING S. D., « Monotheism and Ancient Israelite Religion », dans, SNELL Daniel C. (éd.), *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 408-420.

⁸¹ WALSH J. T., *Ahab: The Construction of a King (Interfaces)*, Liturgical Press, Collegeville, 2006, p. 5.

⁸² WOOD B. G., « Israelite Kings in Assyrian Inscriptions », dans *Bible and Spade*, vol. 24, n° 2, p. 38-42.

⁸³ USSISHKIN D., « The Necropolis from the Time of the Kingdom of Judah at Silwan, Jerusalem », dans *The biblical Archeologist*, vol. 33, n° 2, 1970, p. 33-46.

⁸⁴ KORPEL M., « Fit for a Queen: Jezebel's Royal Seal », dans *Biblical Archaeology Review*, vol. 34, n° 2, 2008, p. 32-37.

de l'endroit où il a été déterré à l'origine, ni même de son authenticité. Sur des milliers d'exemples de ces sceaux inscrits en hébreu, seuls 35 appartiennent à des femmes.

Les spécialistes qui préconisent de lire l'inscription comme étant « Jézabel »⁸⁵ expliquent que les deux dernières lettres, "BL", imitent l'écriture phénicienne⁸⁶, fournissant un lien important avec la patrie de Jézabel et rendant le sceau plus susceptible d'être le sien. Tenant compte de ces considérations, il serait peu probable que le nom de Jézabel soit artificiel. Même si l'on ne veut pas utiliser le sceau comme preuve extérieure, il est possible d'interpeller le nom dans le contexte des noms sémitiques occidentaux. Par conséquent, si nous privilégions l'idée que le sceau appartient à la Jézabel de la Bible, nous avons peut-être une preuve tangible de son existence grâce à l'archéologie. Mais encore une fois, cela reste hypothétique et rien ne peut affirmer avec certitude son existence.

Le rôle d'une reine phénicienne

Dans cette section, nous analyserons quelques sources qui nous permettront de créer le profil type d'une reine phénicienne. Une fois le portrait réalisé, il sera plus facile de comprendre ce qui est reproché à Jézabel du point de vue de l'idéologie dtr. Pour comprendre un système, il est nécessaire de s'en extraire, afin d'avoir une vue « panoramique » de la problématique. Les Phéniciens n'ont laissé derrière eux aucune épigraphie historique ni aucun code de loi écrit, et les informations que nous possédons à leur sujet sont généralement de nature religieuse. Leur deux grandes institutions politiques, le palais et le temple, étaient respectivement la maison du roi et la maison de la divinité, mais elles étaient souvent fusionnées en un seul établissement, accueillant le roi de la cité du dieu Melqart.⁸⁷ Les femmes de la maison royale étaient très influentes, l'épouse et les filles du roi occupaient le poste de prêtresses de Baal, tandis que le roi était le prêtre d'Astarté.⁸⁸ L'amalgame entre religion et royauté est un thème populaire dans tout le Proche-Orient ancien, que ce soit en Égypte ou en Mésopotamie, tout comme pour le roi phénicien, les monarques étaient considérés comme les représentants des dieux sur terre. Dans les sources phéniciennes, il était simplement appelé Baal, ce qui signifie « seigneur », « maître » ou « mari ».⁸⁹ Le roi était l'intermédiaire entre les mortels et les immortels, et il

⁸⁵ AVIGAD N., « The Seal of Jezebel », dans *Israel Exploration Society*, vol. 14, n° 4, p. 274-276.

⁸⁶ DONNER H. et RÖLLIG W., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, vol. 1, 2nd édition, Wiesbaden, Harrassowitz, 1966.

⁸⁷ AUBET M., *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies, and Trade*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 119.

⁸⁸ *Ibid*, 119.

⁸⁹ *Ibid*, 123.

devait rendre des comptes en cas de colère des dieux. En ce qui concerne ce double rôle en Phénicie, le temple et le palais conservaient un pouvoir presque absolu, surtout si l'on garde à l'esprit que la fonction de grand prêtre était entre les mains du roi lui-même, ou de membres de la famille royale.⁹⁰ Flavius Josèphe a noté que le père de Jézabel, le roi Ithobaal, détenait un pouvoir absolu et était « prêtre d'Astarté ».⁹¹ Ainsi, de nombreux spécialistes actuels acceptent l'idée que Jézabel elle-même ait reçu la position de prêtresse de Baal.⁹² D'après les quelques informations disponibles, selon les lois phéniciennes, les femmes de Phénicie semblaient jouir d'une liberté considérable, notamment en matière de religion et de commerce.

Les femmes pouvaient avoir un engagement sacerdotal dans la sphère religieuse, devenant prêtresses, pouvant résider à l'intérieur du temple, et étaient autorisées à prendre part aux cérémonies sacrées.⁹³ Elles contribuaient de manière significative à l'économie locale, en particulier dans le travail artisanal tel que le tissage et la fabrication textile.⁹⁴ On trouve également des informations concernant leur statut dans la société sur des tophets, partie centrale des sanctuaires à l'air libre et lieu des sacrifices de l'Orient sémitique présent dans les religions phéniciennes, libyques ou puniques et sur une stèle votive (petit monument funéraire ou l'on peut présenter des offrandes), une femme identifiée par sa profession comme « marchande de la ville ».⁹⁵ Sur un sarcophage phénicien fouillé, on peut voir une scène de banquet dans laquelle des femmes de l'élite phénicienne, sont à table avec des hommes, s'allongent sur des canapés et jouent de la musique pour leurs maris.⁹⁶ Les femmes étaient fortement impliquées dans le culte, assistant et participant aux processions religieuses et à la présentation des offrandes aux dieux, travaillant dans le temple en tant que personnel, y compris les prêtresses, les médiums, les lectrices de présages, les interprètes de rêves et les prostituées sacrées du temple.⁹⁷ Lorsque les Phéniciens commandaient des œuvres d'art, nous voyons des femmes participer aux activités de leur cités et être présentées de manière confiante et respectée, toutes partageant et

⁹⁰ *Ibid*, 122.

⁹¹ JOSÈPHE F., *Contre Apion*, Livre I, 18, §121.

⁹² KROEGER C. et EVANS M. (éd.), *The IVP Women's Bible Commentary: An Indispensable Resource for all who Want to View Scripture through Different Eyes*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2002, p. 197; STONE M., *When God was a woman*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978, p. 177; WILLIAMS A., *Jezebel. Whore? She is Everywhere! An anthology of Writing in Womanist/Feminist Spirituality*, vol. 2, iUniverse edition, Bloomington, 2008, p. 14.

⁹³ RAWLINSON G., *History of Phoenicia*, Longrass, Green, and Co, Oxford, 1889, 350.

⁹⁴ MARKOE G., *Peoples of the Past: Phoenicians*, British Museum, London, 2000, p. 92.

⁹⁵ MARKOE G., *Peoples of the Past: Phoenicians*, op. cit, p. 92.

⁹⁶ RAWLINSON G., *History of Phoenicia*, op. cit, 727.

⁹⁷ *Ibid*.

interagissant dans la même sphère que leurs hommes.⁹⁸ Après ces quelques lignes, il est plus facile de comprendre ce qui est rapproché à Jézabel, nous pouvons en retirer 3 points :

1. Elle vient d'une culture religieuse polythéiste, et de ce point de vue, il n'y a pas de problème d'adorer plusieurs dieux. Ce qui est « blasphème » pour le monolâtre/monothéiste, ne l'est pas pour le polythéiste.
2. Les reines dans la culture phénicienne jouent un rôle majeur dans la vie religieuse, ce qui est considéré comme « insulte » du point de vue Dtr « prêtresse de Baal », est un titre de noblesse du point de vue phénicien.
3. Le temple et le palais ne faisaient qu'un en Phénicie, il y avait donc un pouvoir absolu de la part du roi ou du couple royal. Encore une fois, de ce point de vue, nous pouvons comprendre la stupéfaction de Jézabel lorsqu'Achab lui raconte que Naboth a refusé de lui vendre la vigne, d'où sa réponse en 1 R 21, 7 (trad. Litt.) « ... *toi maintenant, tu fais un drôle de roi sur Israël...* ».

Au vu de ce que nous venons d'apprendre, nous allons maintenant analyser quel était le rôle de Jézabel en tant que reine phénicienne, selon la Bible hébraïque.

Le rôle de Jézabel

Selon certains spécialistes, étudier les récits de la BH pour expliquer les rôles des femmes au quotidien est problématique, car la BH a été écrite par des hommes, pour des hommes. C'est un produit de son époque, écrit pour les monothéistes yahvistes.⁹⁹ Mais la littérature biblique couvre cependant un éventail considérable de sujets liés aux femmes, comme la sexualité, les codes de loi restrictifs, en comparaison avec d'autres pays du Proche-Orient ancien, qui ont tous leurs propres codes de loi. Elle propose également une vision de la femme « idéale », tel Pr 31, ou encore le livre de Ruth « la femme étrangère, convertie au Yahvisme ». Dans cette société patriarcale, une femme idéale, est une femme qui respecte et honore son mari, qui entretient sa maison et éduque ses enfants dans les lois de Yhwh. Malheureusement une mauvaise interprétation des textes bibliques, qui de plus, est parfois devenue normative, a conduit les religions ultérieures à réprimer les femmes, en les confinant à la vie domestique et en limitant leur participation à la sphère religieuse et publique.¹⁰⁰ Comme l'illustre 1-2 Rois, les actes, les coutumes et le comportement de Jézabel en tant que « femme

⁹⁸ HOLST S., *Phoenicians: Lebanon's Epic Heritage*, Cambridge & Boston Press, Cambridge, 2005, 48.

⁹⁹ FINKELSTEIN I. et SILBERMAN N., *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, The Free Press, New York, 2001, p. 223.

¹⁰⁰ GRUBER M., « Women in the Ancient Levant », dans, VIVANTE Bella (éd.), *Women's Roles in ancient Civilisations: A Reference Guide*, Greenwood Press, Westport, 1999, p. 117.

étrangère » ont été évalués et condamnés. Ils ont été jugés à l'aune des normes culturelles et culturelles, des peurs et des préjugés de la part des auteurs Dtr, plutôt que d'adopter une approche anthropologique émique¹⁰¹ (sa fonction à l'intérieur de la société). Dans les livres des Rois Jézabel apparaît comme une femme machiavélique, une meurtrière, qui suit un dieu différent, voulant éloigner le roi et le royaume de Yhwh, provoquant la chute de la dynastie des Omrides. Mais selon Gary Beckman, il y a deux points à garder à l'esprit lorsqu'on aborde les religions polythéistes :

*« Premièrement, contrairement aux « religions du livre », qui sont fondées sur un ou plusieurs textes faisant autorité, les polythéistes traditionnels ne possèdent pas d'énoncé écrit unique et légitime (et légitimant) de leurs croyances, pas d'« écriture ». Ils ne sont donc pas centrés sur des dogmes dont l'acceptation est obligatoire pour tous les membres de la communauté. Dans ces conditions, l'hérésie est aussi impossible que l'orthodoxie ».*¹⁰²

Cela nous amène au deuxième point, à savoir que :

*« Typiquement, les sociétés polythéistes n'avaient pas besoin de rédiger des explications théoriques pour ceux qui ne participaient pas déjà au système : les anciens savaient ce qu'ils faisaient lorsqu'ils « faisaient » de la religion et ne s'adonnaient pas à la prose, une activité qui aurait nécessité la composition de propagande religieuse et de catéchisme. »*¹⁰³

Il existe les preuves substantielles de l'existence de ces religions païennes et polythéistes, principalement chez les Égyptiens, les Mésopotamiens et les Grecs, qui ont conservé une quantité remarquable de documents méticuleux, dont la mythologie et les listes de rois qui ont survécu jusqu'à nos jours. L'émergence du monothéisme a eu pour conséquence un nouveau système politique et culturel liant la religion à la terre. Un État religieux intolérant créant un espace entre les autres peuples et les autres croyances. Dans ce système, il n'y a pas de place pour celui qui ne pense pas ou ne croit pas comme « le système ». C'est ce qu'on appelle le particularisme, au travers duquel un peuple « élu », évolue et tente directement ou indirectement de convertir les autres à leur système. Pour le Dtr, il y a le « nous et eux », une séparation qui vient de la part de Dieu de manière légitime et se transmet dans la filialité. Nous pouvons imaginer que dans ce cadre, une reine étrangère et de plus qui possède une autre

¹⁰¹ BROSIUS M., *Women in Ancient Persia, 559-331 BC*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 1.

¹⁰² BECKMAN G., « How Religion was Done », dans, SNELL D. (éd.), *A Companion to the Ancient Near East*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, p. 367.

¹⁰³ *Ibid*, p. 367.

croyance n'est pas la bienvenue, et pourtant, selon la tradition de sa culture, elle n'était pas en faute.

Jézabel, manipulatrice ou bonne conseillère ?

Le livre des Rois possède une méthode très particulière en ce qui concerne le développement des personnages. Si l'on prend le cas d'Achab et Jézabel, les portraits qui ont été peints par l'auteur ont entaché les perceptions historiques de deux des figures les plus importantes de l'histoire d'Israël. Le point de vue de l'auteur sur ce qui faisait l'importance d'un roi à son époque est très différent de celui de la recherche historique moderne. L'auteur ignore les réalisations sociales, militaires et politiques du roi et juge uniquement d'un point de vue religieux. Par conséquent, le livre des Rois devient une histoire avec des éléments historiques lus dans les lignes de son propre commentaire théologique. On pourrait dire que la religion et l'État ne font qu'un, ou plus précisément que la religion façonne l'État. Les récits prophétiques révèlent les positions critiques des prophètes envers les rois, et vice-versa, mais ne sont pas toujours clairs sur la manière d'interpréter les messages moraux avec les politiques de l'État de l'époque.¹⁰⁴ Si on prend par exemple l'installation du dithyrambe par le roi Achab, on se rend compte que c'était une tactique politique qui s'est avérée très précieuse pour la nation vulnérable d'Israël à cette époque. Pendant les années de sécheresse dues à la pluie et à la guerre, Achab a pu construire l'infrastructure d'Israël. Lorsqu'Israël est devenu officiellement un « État monothéiste », le pays a été en proie à des années de guerre auxquelles il n'aurait pas pu survivre pendant ces années de sécheresse.¹⁰⁵ Ainsi quel que soit le responsable de la sécheresse en Israël, les décisions politiques prises par le roi Achab à l'époque ont peut-être sauvé Israël de la destruction.

Avec le règne d'Ithobaal, les rois de Tyr entrent dans l'histoire. Ce roi était un contemporain du roi Achab d'Israël, avec lequel il a contracté un mariage diplomatique en lui donnant sa fille Jézabel (1 R 16, 31). Achab était contemporain de Shalmaneser III et a participé à la bataille de Qarqar en tant que membre de la coalition anti-assyrienne. Bien que contemporain et allié d'Achab, le roi de Tyr n'est pas mentionné dans les sources extrabibliques contemporaines et n'apparaît que dans des textes classiques. Dans la BH, il est désigné comme le roi des Sidoniens, ce qui a conduit Katzentstein à suggérer que l'unification de Sidon et Tyr

¹⁰⁴ GOTTWALD N., *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Augsburg Fortress publishers, Minneapolis, 1985, p. 341.

¹⁰⁵ ALBERTZ R., « Social History of Ancient Israel. », dans *Understanding the History of Ancient Israel*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 347-363.

aurait eu lieu sous son règne.¹⁰⁶ Les anciens mariages arrangés, en particulier les mariages royaux, manquaient souvent des éléments d'une véritable relation. Un véritable partenariat est assez rare, quelles que soient les circonstances, sans parler des mariages arrangés. Cependant, malgré leurs obstacles personnels, il y a des raisons de croire que Jézabel et Achab étaient en fait très amoureux.¹⁰⁷ Ils représentaient les multiples aspects d'un partenariat modèle. Certains biblistes pensent qu'Achab n'était que la marionnette et que Jézabel était la méchante marionnettiste. Jézabel dirigeait la politique intérieure, la politique étrangère et la théologie de la nation avec la permission d'Achab, qui était tellement accro à sa femme.¹⁰⁸ Elle est ridiculisée pour sa réplique « C'est le moment de te montrer roi d'Israël » (1 R 21, 7), comme si elle se moquait de sa faiblesse.

Mais comme nous l'avons vu à la section précédente, le roi est tout puissant selon la culture de Jézabel, il est important de garder à l'esprit cette position quand nous lisons ce verset. Bien sûr, il est facile d'interpréter Jézabel comme une épouse vindicative, qui défie la masculinité de son mari afin de le manipuler pour qu'il participe à ses propres projets. Cela est raisonnable si l'on se base sur la construction du personnage de la reine jusqu'à présent dans l'histoire. Cependant, en tenant compte de ce que nous avons établi sur le parti pris et les intentions de l'auteur, pourquoi cette image de prostituée ne pourrait-elle pas être remplacée par celle d'une femme qui s'inquiète pour son mari alors qu'il est assis dans un état de dépression (1 R 21, 4). En changeant la lentille dans laquelle le lecteur regarde le texte, on passe de l'image d'une sirène séduisante à celle d'une épouse loyale et aimante dont le souci de son mari lui permet de placer les désirs et les intérêts d'Achab au-dessus de tout.¹⁰⁹ Là encore, si l'on considère le texte sous cet angle, l'image de la prostituée disparaît.

Les discours de la BH contre les influences immorales des épouses étrangères n'ont de sens que si ces femmes restent attachées aux valeurs religieuses de leur pays d'origine. De nombreuses femmes qui contribuent à détourner l'allégeance de leurs maris à Yhwh restent anonymes.¹¹⁰ Leurs péchés ne sont pas aussi bien illustrés que ceux de Jézabel. C'est la reine d'Achab, qui a un nom et un récit pour démontrer comment elle exerce une influence malsaine et négative sur son époux, ce qui la rend unique parmi les épouses bibliques de convenance politique.

¹⁰⁶ KATZENSTEIN H. J., *The History of Tyre. 2nd rev. ed.*, Ben Gurion University of the Negev Press, Jerusalem, 1997, p. 133-134.

¹⁰⁷ LEITH M. J. « First lady Jezebel: despite her bad reputation, her marriage to King Ahab was actually a model partnership Author. », dans *Biblical Review*, vol. 20, n° 4, 2004, p. 8-46.

¹⁰⁸ WIESEL É., *Five Biblical Portraits: Theology*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990, p. 97.

¹⁰⁹ HAZLETON L., *Jezebel: The Untold Story of the Bible's Harlot Queen*, Doubleday, New York, 2009, p. 112.

¹¹⁰ MEYERS C., *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in context*, Oxford Up, New York, 1988, p. 184.

Les relations de la Phénicie avec les royaumes d'Israël et de Juda ont été étudiées par Françoise Briquel-Chatonnet, qui a passé en revue toutes les sources écrites ainsi que les archives archéologiques traitant du sujet.¹¹¹ Si les données épigraphiques, qu'elles soient phéniciennes, hébraïques ou araméennes, n'apportent pas grand-chose à l'étude de ces relations, ce sont cette fois-ci les données littéraires, principalement la BH et les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe, ainsi que *Contre Apion* qui fournissent les informations les plus substantielles. Les relations politiques et diplomatiques entre les deux royaumes étaient le résultat de leur coopération économique. Les épisodes les plus connus de ces relations se trouvent dans les livres des Rois, de Samuel et des Chroniques. Le mariage entre Achab et Jézabel était une alliance politique, ce qui signifiait des relations avantageuses et l'accès aux sources méditerranéennes de métaux précieux tels que l'or et l'argent (si nous prenons les textes bibliques comme faits historiques) pour l'approvisionnement desquels Salomon et Hiram entretenaient une flotte commune (1 R 9, 26-28 ; 2 Ch 8, 17-18).¹¹² Une fois tous les trois ans, la marine de Tarsis apportait à la marine d'Hiram de l'or, de l'argent, de l'ivoire, des singes et paons, ce qui donne une idée de la puissance et du prestige des Phéniciens au 10^e siècle.¹¹³ Il convient de rappeler que Jézabel n'a pas eu son mot à dire dans l'affaire du mariage, puisque c'est son père et Achab qui ont conclu la « transaction ».¹¹⁴ Grâce à son mariage avec Jézabel, Achab a hérité de relations avec des pays étrangers et de marchandises telles que le cèdre et l'ivoire, ainsi que d'artisans à sa disposition. En d'autres termes, il s'agissait pour lui d'un mariage très bénéfique.¹¹⁵ Nous ne saurons jamais ce que Jézabel elle-même pensait de ce mariage, mais les femmes royales étaient généralement préparées à des unions diplomatiques internationales. Il convient également de rappeler qu'Achab a engendré 70 fils, tous vivant à Samarie (2 R 10,1), ce qui signifie, si nous considérons que cette information est historiquement exacte, qu'il a dû avoir des relations sexuelles avec plusieurs femmes et qu'il avait soit d'autres épouses que Jézabel, soit plusieurs concubines. Selon le Dtr, le fait de marier une femme étrangère n'est pas un problème, si celle-ci agit comme Ruth la Moabite, qui a adopté une nouvelle identité, qu'elle soit ethnique ou religieuse, Rt 1, 16 « ... où tu iras j'irai, où tu logeras

¹¹¹ BRIQUEL-CHATONNET F., *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Judah*, Leuven, Peeters, 1992.

¹¹² LIVERANI M., *International Relations in the Ancient Near East*, Wiltshire, Antony Rowe Limited, 2001, p. 72-72.

¹¹³ MOSCATI S., *The World of the Phoenicians*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1965, p. 14.

¹¹⁴ MARKOE G., *Peoples of the Past: Phoenicians*, op. cit, p. 38.

¹¹⁵ SADER H., *The History and Archaeology of Phoenicia*, SBL Press, Atlanta, 2019, p. 129-130.

je logerai, ton peuple sera mon peuple et ton Dieu sera mon Dieu. » L'application du Ps 45, 11 est donc de mise ici « *écoute, (ma) fille, vois et tends l'oreille, oublie ton peuple et la maison de ton père, et le roi s'éprendra de ta beauté ; puisqu'il est ton Seigneur, prosterne-toi devant lui.* »¹¹⁶ C'est clair si une femme veut adhérer et être acceptée par le peuple d'Israël, elle doit oublier d'où elle vient. Ceci reste idéologique, car comme nous l'avons vu, un mariage international introduit automatiquement des pratiques étrangères dans la nouvelle patrie, dans les domaines tels que le culte et les arts.

Conclusion partielle et construction hypothétique de la Jézabel historique

À la fin de notre enquête, nous n'avons que quelques contours de la Jézabel historique, mais cela ne signifie pas que la personne ait été complètement absorbée par la figure littéraire. Selon celle-ci, Jézabel était très probablement une princesse phénicienne dont la patrie n'était pas si différente d'Israël sur le plan culturel et cultuel. Afin d'assurer les bons contacts entre les deux pays, elle a épousé un roi d'une dynastie israélite et est devenue elle-même la mère de deux futurs rois. Elle était un personnage important de la dynastie des Omrides, et naturellement, sa mort est décrite en détail. Ensuite, les époques ultérieures ont fini par utiliser son nom et surtout son origine étrangère comme point de départ de la croissance de la tradition. Ici, les rédacteurs ultérieurs commencent à la tenir pour responsable de la mauvaise voie prise par la maison d'Omri et créent l'image d'une reine puissante. Dans 1 R 21, elle agit en tant qu'épouse d'Achab, dans 1 R 18 et 19, elle agit de manière indépendante. Le confinement de ses actions à la maison dans 2 R 9 et 1 R 21 est élargi dans 1 R 17-19 en faveur du portrait d'une reine toute puissante. En même temps, ces traits fournissent des indications au lecteur des textes suivants - c'est ainsi que se dessine l'image de la plus puissante et de la plus horrible des femmes de la Bible hébraïque. Selon les rédacteurs ultérieurs, Jézabel a fait un mauvais usage de ce pouvoir et n'est donc pas seulement responsable de son destin cruel, mais aussi des actes qui ont conduit à la mort de son fils et à la fin de la dynastie Omride : Jézabel est celle qui a détruit Israël (1 R 9,22-23). Sa fin brutale est peut-être devenue le destin de la figure historique mais plus certainement de la figure littéraire de Jézabel.

En tant que femme étrangère, pratiquant une foi différente, et qui d'un point de vue non-religieux a été victime de la société patriarcale dominée par des nationalistes radicaux. Cette affirmation ne se veut pas péjorative, car c'est un phénomène que l'on peut également observer

¹¹⁶ Verset cité de la Bible Osty.

aujourd'hui, lorsqu'un peuple ou une personne possède une idéologie ou une foi religieuse différente de la « religion dominante » d'un pays, il devient une cible. Cette forme d'intolérance existe dans tous les pays où la religion est unie à l'État. Avec des luttes constantes entre la religion et la politique des nations, une personnalité étrangère disposant d'autant de pouvoir chez elle provoquerait certainement un énorme tollé, comme ce fut le cas en Israël au 9^e siècle avant notre ère. Lorsqu'une révolte provoqua la fin de la dynastie d'Omri, Jézabel servit de bouc émissaire au nouveau roi Jéhu, qui rendit la reine responsable de toutes infidélités d'Israël.¹¹⁷

En conclusion, Jézabel est caractérisée dans les livres des Rois comme une étrangère sans scrupules. Dans la formule d'introduction du roi Achab, Jézabel est présentée comme l'épouse d'Achab et la fille d'Ithobaal. Le principal mal d'Achab est son mariage avec Jézabel. Cela la dépeint immédiatement sous un jour très négatif, qui ne quittera pas le lecteur au fil du récit. Ses actes de meurtre, de violence, de vol et son soutien à d'autres divinités suscitent la répulsion. Du point de vue de ses mœurs d'origine, elle était entière. Ce qu'on lui reproche dans la BH, était un signe de noblesse dans sa culture. Malheureusement, Jézabel ne peut être connue que telle qu'elle est présentée dans ces récits, et le lecteur ne peut que s'y référer. Kam fait remarquer que la personne Jézabel se perd dans la rhétorique.¹¹⁸ Ce n'est que si l'on va au-delà des stéréotypes que l'on peut trouver la femme que personne ne semble avoir pleurée.

Chapitre 2 Jézabel, le personnage

Ce chapitre est central pour comprendre la construction négative du personnage. Nous comparerons sous forme de synopsis le texte massorétique¹¹⁹ au texte de la LXX^B (ou *Vaticanus*) et la LXX^L (*Antiochienne*). Sur base de cette comparaison, nous relèverons les variantes importantes qui impactent la narration. Ensuite, nous nous intéresserons à la stratégie narrative de chaque version, ce qui nous permettra de dresser 2 portraits différents de Jézabel, la JézabelTM de 1 R 21 et la Jézabel^{LXX} de 3 Rg 20. Ensuite, nous analyserons et comparerons également les deux récits de la mort de Jézabel en 2 R 9, 30-33 et 4 Rg 9, 30-33, afin de mettre en lumière les différences majeures qui ont servies à construire le « personnage diabolique ». A la fin de ce chapitre, nous verrons quel portrait de Jézabel se dégage des deux formes du texte et les motifs - théologiques - , qui ont conduit à la modifier.

¹¹⁷ HENS-PIAZZA G., « A Woman's place is in the Bible », dans *U.S. Catholic*, 2006, p. 30-33.

¹¹⁸ KAM R. S., *Their stories, our stories: Women of the Bible*, New York, Continuum, 1995, p. 139.

¹¹⁹ Que nous nommerons dorénavant TM.

L'emplacement du récit

Tout d'abord la première grande différence concerne le positionnement des chapitres de l'histoire de la vigne de Naboth entre le TM et la LXX.

L'ordre selon le TM	L'ordre selon la LXX
A) Élie donne l'onction à Élisée (fin 19)	A) Élie donne l'onction à Élisée (19)
B) Deux victoires contre la Syrie (20)	B) La vigne de Naboth (20)
C) La vigne de Naboth (21)	C) Défaite par la Syrie (21)
D) Défaite de la Syrie : mort d'Achab (22)	D) Défaite de la Syrie : mort d'Achab (22)

Comme nous le constatons ci-dessus, dans le TM nous trouvons le récit de la vigne de Naboth au chapitre 21, entre les deux guerres araméennes. Les chapitres 20 et 22 se retrouvent donc séparés. La LXX place le récit à la suite de la vocation d'Élisée (3 Rg 19, 19-21) et avant le récit des victoires contre les Araméens, ce qui a pour effet de regrouper le Cycle d'Élie (LXX 17 à 20) et les guerres araméennes (LXX 21-22). Les spécialistes reconnaissent depuis longtemps que ces deux chapitres vont de pair.¹²⁰ Pour McKenzie l'ordre des chapitres tel qu'il est présenté dans le TM est secondaire, car l'affirmation que l'on retrouve en 22, 1 « *On resta trois ans sans guerre entre Aram et Israël* », présuppose la préséance directe du récit de guerre du chapitre 20TM. De plus, les récits des chapitres 20 et 22 sont totalement indépendant du cycle d'Élie. Les prophètes du chapitre 20 sont anonymes, tandis que dans le chapitre 22 nous avons la mention du prophète Michée, qui est le prophète principal de ce chapitre.¹²¹ Nous pouvons penser que l'ordre des chapitres selon la LXX est le plus cohérent.

Comparaison de TM et LXX du récit de la vigne de Naboth

Afin de pouvoir faire une comparaison claire, nous établirons une synopse des deux formes conservées de la vigne de Naboth. Les différences majeures sont en italique ; les *plus*

¹²⁰ MCKENZIE S., *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, Brill, Leiden, 1991, p. 88.

¹²¹ *Ibid*, p.88-93. Ces pages décrivent l'histoire de la recherche approfondie concernant les chapitres 20 et 22 du TM.

du TM ou de la LXX sont en gras, et les *moins* sont représentés par des petits tirets. Les mots entre parenthèses, sont des ajouts pour permettre de comprendre le texte. Les petites lettres (a-p) renvoient aux *notes* qui se trouve après le tableau ci-dessous.

Tableau synoptique des traductions

LXX (TM) 19	TM 20 (LXX 21)
(Élie à l'Horeb : appel d'Élisée)	(Guerres araméennes : victoires du roi d'Israël contre Ben-Hadad. Le roi d'Israël accorde la vie sauve à Ben-Hadad qui s'est humilié devant lui (v. 31-32) ; mais un prophète le lui reproche et annonce le châtiment : « vie pour vie ». 43. Et le roi d'Israël s'en alla ; au sujet de sa maison^a , (il était) troublé et irrité et il rentra en Samarie.
LXX 20	TM 21
1. Et ----- [v.16 milieu] une vigne appartenait à Nabuthai de Yizréel, --- ----- près de l'<i>aire</i>^c d'Achab, roi de Samarie. 2. Et Achab s'adressa à Nabuthai disant : donne-moi ta vigne, et elle sera pour moi un jardin de légumes, car elle est proche ---- de ma maison, et je te donnerai ----- une autre vigne, meilleure qu'elle. S'il plaît à tes yeux, je te donnerai de l'argent en échange de cette vigne tienne, et elle sera pour moi un jardin de légumes^e. 3. Et Nabuthai dit à Achab : que mon Dieu me garde de donner l'héritage de mes pères à toi. 4. Et l'esprit d'Achab <i>devint</i> ----- troublé, ----- ----- ----- et il se coucha sur son lit et il voila sa face et il ne mangea pas de pain. 5. Et Jézabel, sa femme, vint près de lui et elle lui dit : pourquoi ton esprit est troublé et ne manges-tu pas de pain ?	1. Et il y eut après ces choses, une vigne appartenait à Nabot de Yizréel, qui (était) à Yizréel^b, près du <i>palais</i> d'Achab, roi de Samarie. 2. Et Achab s'adressa à Nabot disant : donne-moi ta vigne, et elle sera pour moi un jardin verdoyant, car elle est proche, près de ma maison, et je te donnerai à sa place une ----- vigne meilleure qu'elle. Si c'est mieux à tes yeux, je te donnerai de l'argent en échange de cela. ----- ----- 3. Et Nabot dit à Achab : que YHWH me garde de donner l'héritage de mes pères à toi. 4. Et. ----- Achab entra dans sa maison, troublé et irrité à cause de ce que lui avait dit Nabot de Yizréel, et il lui avait dit : Je ne te donnerai pas l'héritage de mes pères^f. Et il se coucha sur son lit et il détourna sa face et il ne mangea de pain. 5. Et Jézabel, sa femme, vint près de lui et elle lui dit : Pourquoi ton esprit est-il troublé et ne manges-tu pas de pain ?

6. Et il lui dit : J'ai parlé à Nabuthai de Yizréel disant : donne-moi ta vigne pour de l'argent. ---- Si tu veux, je te donnerai une autre vigne à sa place. Et il a dit : Je ne te donnerai pas l'héritage de mes pères^g. 7. Et Jézabel, sa femme, lui dit : toi maintenant ainsi fais-tu un roi sur Israël. Lève-toi, mange du pain et <i>sois maître de toi</i>. Moi, je te donnerai la vigne de Nabuthai de Yizréel. 8. Et elle écrivit une lettre au nom d'Achab et elle signa de son sceau et elle envoya la lettre aux anciens et aux hommes libres ----- ----- habitant avec Nabuthai. 9. Et il était écrit dans les lettres disant : Jeûnez un jeûne, et faites asseoir Nabuthai en tête du peuple. 10. Et faites asseoir deux hommes fils d'impiesⁱ [face à lui et qu'ils portent en témoignage contre lui disant : <i>il a béni Dieu et le roi.</i> Et qu'ils le fassent sortir et qu'ils le lapident. Et qu'il meure. 11. Et firent les hommes de sa ville, les anciens et les hommes libres qui habitaient dans sa ville, comme Jézabel leur (en) avait envoyé (l'ordre), comme il était écrit dans les lettres qu'elle leur avait envoyées. 12. Il convoquèrent un jeûne et ils firent asseoir Nabuthai en tête du peuple. 13. Et vinrent les deux hommes, fils d'impiesⁱ], et ils s'assirent face à lui et ils témoignèrent contre lui, ----- ----- disant : <i>Il a béni Dieu et le roi.</i> Et ils le firent sortir hors de la ville et ils le lapidèrent avec des pierres, et il mourut. 14. Et ils envoyèrent à Jézabel disant : Nabuthai a été lapidé et il est mort. 15. Et il y eut, lorsque Jézabel entendit, ----- <i>elle</i> dit à Achab : Lève-toi, prends possession de la vigne de Nabuthai de Yizréel qui <i>ne te (l') a pas donnée</i> pour de l'argent, car	6. Et il lui dit : J'ai parlé à Nabot de Yizréel et je lui ai dit : donne-moi ta vigne pour de l'argent ou, si tu veux, je te donnerai une ----- vigne à sa place. Et il a dit : Je ne donnerai pas ma vigne^g. 7. Et Jézabel, sa femme, lui dit : toi maintenant ----- tu fais un drôle de roi sur Israël. Lève-toi, mange du pain, et <i>que ton cœur soit satisfait</i>. Moi je te donnerai la vigne de Nabot de Yizréel. 8. Et elle écrivit des lettres au nom d'Achab et elle signa de son sceau et elle envoya les lettres aux anciens et aux hommes libres qui (étaient) dans sa ville^h, habitant avec Nabot. 9. Et elle écrivit dans les lettres disant : Convoquez un jeûne, --- faites asseoir Nabot en tête du peuple. 10. Et faites asseoir deux hommes fils de Bélial face à lui et ils porteront témoignage contre lui disant : <i>Tu as béni Élohim et le roi.</i> Et ils le feront sortir et ils le lapideront, et il mourra. 11. Et firent les hommes de sa ville, anciens et hommes libres qui habitaient dans sa ville, comme Jézabel leur (en) avait envoyé (l'ordre), comme (il était) écrit dans les lettres qu'elle leur avait envoyées. 12. Ils convoquèrent un jeûne et ils firent asseoir Nabot en tête du peuple. 13. Et vinrent les deux hommes, fils de Bélial, et ils s'assirent face à lui et ils témoignèrent contre lui^j, ces hommes de Bélial, contre Nabot, face au peuple^k, disant : <i>Nabot a béni Élohim et le roi.</i> Et ils le firent sortir hors de la ville et il le lapidèrent avec des pierres, et il mourut. 14. Et il envoyèrent à Jézabel disant : Naboth a été lapidé et il est mort. 15. Et il y eut, lorsque Jézabel entendit que Nabot avait été lapidé et était mort, <i>Jézabel</i> dit à Achab ; Lève-toi, prends possession de la vigne de Nabot de Yizréel qui <i>a refusé</i> de te la donner pour de l'argent, car
--	---

Nabuthai ne vit plus, mais il est mort. 16. Et il y eut, lorsque Achab entendit que Nabuthai de Yizréel était mort, il déchira ses vêtements et revêtit un sac.¹ Et il y eut après cela^m, et se leva et descendit Achab à la vigne de Nabuthai de Yizréel pour prendre possession. 17. Et le Seigneur parla à Élie le Thesbite disant : 18. Lève-toi et descends à la rencontre d'Achab, roi d'Israël, qui est à Samarie. Voici, il (est) dans la vigne de Nabuthai, car il est descendu là pour en prendre possession. 19. Et tu lui parleras disant : ceci dit le Seigneur : puisque tu as assassiné et que tu as pris possession, pour cela, --- ----- ceci dit le Seigneur : en tout lieu où les porcsⁿ et les chiens ont léché le sang de Nabuthai, là les chiens lècheront ton sang, et les prostituées se laveront dans ton sang^o. 20. Et Achab dit à Élie : Vraiment, tu m'as trouvé, mon ennemi. Et il dit : j'ai trouvé. Parce que tu as été vendu pour rien^p pour faire le mal devant le Seigneur, pour l'irriter^q, 21. ceci dit le Seigneur^r : voici que je fais venir sur toi les maux et je brûlerai derrière toi et j'exterminerai d'Achab celui qui urine contre le mur, le « maintenu » et le « délaissé », en Israël. 22. Et je ferai de ta maison comme de la maison de Jéroboam, fils de Nebat, et comme de la maison de Basa, fils d'Achia, pour les irritations dont tu as irrité, et tu as fait pécher Israël. 23. Et ----- à Jézabel, le Seigneur parla disant : Les chiens la dévoreront ----- sur l'avant-mur^t de Yizréel. 24. Le mort (de la famille) d'Achab en ville, les chiens (le) mangeront. Son mort aux champs, les oiseaux des cieux, (le) mangeront. 25. Seulement, (ce fut) en vain^u ----- que Achab fut vendu pour faire le mal devant le Seigneur, comme l'avait perverti Jézabel, sa	Nabot ne vit plus, mais il est mort. 16. Et il y eut, lorsque Achab entendit que Nabot ----- était mort, ----- ----- [v.1, début] Achab se leva pour descendre à la vigne de Nabot de Yizréel pour en prendre possession. 17. Et la parole de YHWH fit à Élie le Thishbi disant : 18. Lève-toi, descends à la rencontre d'Achab, roi d'Israël, qui est à Samarie. Voici, (il est) dans la vigne de Nabot, où il est descendu là pour en prendre possession. 19. Et tu lui parleras disant : ainsi dit YHWH : Tu as assassiné et, <i>de plus</i>, tu as pris possession. Et tu diras disant : Ainsi dit YHWH : dans le lieu où ----- les chiens ont léché le sang de Nabot, les chiens lècheront ton sang, à toi aussi. 20. Et Achab dit à Élie : m'as-tu trouvé, mon ennemi ? Et il dit : j'ai trouvé. Parce que tu t'es vendu ----- Pour faire le mal aux yeux de YHWH, ----- 21. ----- voici que je fais venir sur toi le malheur et j'« incendierai » ta succession et je retrancherai pour Achab celui qui urine contre le mur, « serviteur ou homme libre^s », en Israël. 22. Et je ferai de ta maison comme la maison de Jéroboam, fils de Nebat, et comme de la maison de Basha, fils d'Ahiya, pour la colère dont tu m'as irrité, et tu as fait pécher Israël. 23. Et aussi à Jézabel, YHWH parla disant : Les chiens ----- dévoreront Jézabel sur l'avant-mur de Yizréel. 24. Le mort (de la famille) d'Achab en ville, les chiens (le) mangeront. Le mort aux champs, les oiseaux des cieux (le) mangeront. 25. Seulement, il n'y en eut pas comme Achab pour se vendre en vue de faire le mal aux yeux de YHWH, lui qu'avait séduit Jézabel, sa
--	---

femme. 26. Et il fut tout à fait abominable en allant après les idoles, selon tout ce qu'avait fait l'Amorite que le Seigneur avait exterminé devant les fils d'Israël. 27. Et ----- pour le fait que Achab s'était humilié devant le Seigneur^w, et il allait pleurant^w, et il déchira sa tunique, et il ceignit son corps d'un sac, et il jeûna, et il <i>s'était entouré</i> d'un sac le jour où Jézabel (<i>ou il</i>)^x avait frappé Nabuthai de Yizréel et son fils^y. [voir ce v., ligne 4] 28. Et la parole du Seigneur fut par la main de son serviteur Élie au sujet d'Achab, et le Seigneur dit : 29. As-tu vu Achab s'est humilié devant moi ? [v.27 ligne 3] Je ne ferai pas venir le malheur en ses jours ; mais au jours de son fils, je ferai venir le malheur. -----	femme. 26. Et il fut tout à fait abominable en allant après les idoles, selon tout ce qu'avaient fait les Amorites que YHWH avait dépossédés devant les fils d'Israël. 27. Et il y eut ; lorsque Achab entendit^v ces paroles, [voir v.29 ligne 3] [voir fin de ce v.] et il déchira ses vêtements, et il mit un sac sur sa chair, et il jeûna ; et il <i>se couchait</i> sur un sac ----- ----- et il allait « <i>at</i> »^w. 28. Et la parole de YHWH (fut) à Élie <i>le Tishbi</i> ----- disant : 29. As-tu vu que Achab s'est humilié devant moi ? Puisqu'il s'est humilié devant moi, je ne ferai pas venir le malheur en ses jours ; aux jours de son fils, je ferai venir le malheur sur sa maison^z.
LXX 21 (TM 20) (Guerres victorieuses contre Aram : indulgence vis-à-vis de Ben-Hadad ; annonce du châtement : « vie pour vie »).	TM (LXX) 22 (Défaites devant Aram ; mort d'Achab, enterré à Samarie).

Notes

Comme le note P. Bogaert, la version grecque de l'épisode de la vigne de Naboth appartient à la section γγ des Règles telle qu'elle a été délimitée par H. St J. Thackeray et reconnue par les chercheurs actuels. Les variantes du groupe lucianique ou antiochien (boc2e2) dans cette section sont d'interprétation délicate et ne seront pas traitée entièrement dans ce mémoire. Cette traduction et ces notes sont clairement influencées par les travaux de P. Bogaert et McKenzie qui ont travaillé le sujet en profondeur.¹²²

¹²² BOGAERT P.-M., « Le repentir d'Achab d'après la Bible hébraïque (1 R 21) et d'après la Septante (2 Règles 20) », dans, WILLEMS Gérard F. (éd.), *Élie le prophète : Bible, tradition, iconographie*, Peeters, Leuven, 1988, p. 39-57. MCKENZIE S., *1 Kings 16 - 2 Kings 16*, Kohlhammer, Berlin, 2019, (International exegetical commentary on the Old Testament), p. 178-191.

- a. Il est intéressant de constater que le ch. 20TM se termine en mettant le focus sur la maison d'Achab. Il peut être question de la maison d'Achab (lieu d'habitation) que l'on retrouve en 21, 2TM « près de ma maison » ou alors de la maison d'Achab (sa descendance). Quoiqu'il en soit, une chose est certaine, Achab s'inquiète bien au sujet de sa maison.
- b. Comme le souligne Bogaert, la précision « *qui était à Yizréel* » du TM se rapporte à Naboth plutôt qu'à la vigne, car l'expression souligne vraisemblablement la distinction entre la résidence d'Achab, Samarie et celle de Naboth.
- c. La LXX construit la demande d'Achab selon un schéma concentrique en reprenant à la fin les termes du début. Pour Bogaert cette construction est purement littéraire.
- d. Le « plus » du TM se compose en trois parties : 1. « Achab entra dans sa maison ». 2. L'irritation d'Achab est exprimée dans les mêmes termes qu'en 20, 43TM et reprend encore comme objet sa maison. La LXX écrit : « *L'esprit d'Achab devint troublé* ». 3. La suite, qui rappelle la cause de l'irritation d'Achab.
- e. La LXX parle de « *l'héritage de mes pères* » et le TM de « *ma vigne* », alors qu'au v. 2 la LXX précisait « *cette vigne la tienne* ».
- f. Du v. 10b au v. 13a, le Vaticanus a une longue omission. Bogaert fait remarquer qu'il est frappant d'observer que l'omission laisse intacte la suite logique de la narration : une forme courte de la narration pourrait selon lui avoir existé. Il fait également remarquer que si l'on observe que l'hébreu *qir 'û-tsom* a été traduit par *Νηστεύσατε νηστείαν* au v. 9 et *ἐκάθισαν* au v. 12 démontre un léger indice que ce passage a été restitué après coup dans les autres témoins grecs.
- g. L'anticipation de la pénitence d'Achab est une des caractéristiques majeures pour notre comparaison. Bogaert et Gooding, insistent sur le fait que cette comparaison doit être étudiée en relation avec le « plus » du v. 27, ce que l'on fera dans la section suivante.
- h. La mention des porcs ici et en 22, 38 (récit de la mort d'Achab) est propre à la LXX. Pour Bogaert, l'absence de cette mention dans le TM n'est pas volontaire, il s'agit simplement d'une omission qui s'observe également en 2 S 17, 8.
- i. La mention des prostituées tend à accentuer la ressemblance avec le récit de la mort d'Achab en 22, 38 (TM et LXX).
- j. Ce point est important pour notre propos, au niveau grammatical. Il sera développé dans la section suivante.
- k. On remarquera ici que la différence entre l'hébreu *chël* « avant-mur » et *chélèq* « part », « lopin de terre », utilisé en 2 R 9, 10 et 36 dans le même contexte, d'après Bogaert, il y a une ressemblance trop nette pour que l'un des deux ne soit à l'origine de l'autre.
- l. La majorité des témoins grecs lit *πλὴν ματαίως* au début du verset : le groupe lucianique lit *πλὴν οὐκ ἦν ὡς ἐπραθη* proche de l'hébreu et compréhensible. Pour Bogaert, *πλὴν ματαίως* doit être une double traduction de l'hébreu *rq*, qui vocalisé *raq* est rendu par *πλὴν* et qui, vocalisé *réq* est rendu quelques fois par *ματαίως*. Comme ce *ματαίως* est la meilleure explication de *μάτην* au v. 20, il faut conjecturer l'existence d'un texte sans *πλὴν*, peut-être : *ματαίως Α. ὡς ἐπραθη* « ce fut en vain (que) Achab (se vendit) lorsqu'il se vendit ».

- m. Le grec anticipe au v. 27 deux propositions : « Achab s'était humilié devant le Seigneur » et « il allait pleurant ». L'omission au v. 29^{LXX} des mots « puisqu'il s'est humilié devant moi » s'explique en effet par leur déplacement en tête du v. 27TM (l'hypothèse inverse n'est pas à retenir, une fois admis que l'anticipation de la pénitence d'Achab est secondaire). Sur Achab pleurant, dans la LXX, voir 18, 45^{LXX} et le texte lucianique de 21, 43^{LXX}.
- n. Les manuscrits lucianiques, qui ne peuvent ici s'inspirer de l'hébreu reçu (TM), précisent l'auteur du meurtre, Jézabel, ce qui abonde dans le sens de la LXX et de son modèle hébreu.
- o. D'après les manuscrits lucianiques, Naboth a ici un fils. D'après 2 R 9, 26TM et ^{LXX}, il a des fils.
- p. « Sur sa maison », on retrouve encore ici la mention de la maison d'Achab, comme à la fin du ch 20TM. La LXX ne mentionne pas cette précision, omission ou ajout de la part du rédacteur du TM ? Ce point sera également abordé dans la section suivante.

Différences majeures et impacts narratifs

Cette section a pour objectif de traiter les différences majeures, (1) qui impactent la narration, (2) et qui aident à la « construction négative » du personnage de Jézabel. Cinq versets (16, 20, 25, 27 et 29) démontrent les grandes différences qui impactent la narration. Les LXX dépeignent un Achab pas si méchant que ça, plutôt faible que méchant, qui est affligé par les crimes de Jézabel, qui s'en veut, et qui se repent rapidement de ses méfaits.

Avant d'entamer l'analyse des différences, il est important de restituer brièvement le cadre et le moment déclencheur de l'intrigue. La concision confère à ce récit un aspect stylisé, voire caricatural, et ce choix narratif est au service de la clarté du propos. Pour A. Wénin, il s'agit précisément de mettre en lumière le jeu caché de personnages malfaisants qui s'abritent sous le voile d'apparences insoupçonnables, ce que le récit donne de voir grâce, entre autres, aux potentialités de la fiction.¹²³

La première scène suit immédiatement l'exposition (v. 2-4). Achab s'adresse à Naboth, la demande paraît très correcte et la contrepartie כֶּרֶם טוֹב (une meilleure vigne) ou par défaut la somme d'argent qui y correspond est intéressante et généreuse.¹²⁴ Cette demande d'Achab est l'élément déclencheur de la tension narrative ; car le lecteur se demande comment va réagir Naboth. Et sans suspense, Naboth refuse car cette vigne est un héritage de ses pères et, comme tel, il ne peut pas être aliéné parce qu'une loi l'interdit (Lv 25, 23- 28 ; Nb 36, 7-9). Face à ce

¹²³ WENIN A., « Personnages humains et anthropologique dans le récit biblique », dans, WENIN André et FOCANT Camille (éd.), *Analyse narrative et Bible : 2e colloque international du RRENAB*, Louvain-la-Neuve, avril 2004, Leuven, Peeters, 2005, p. 48.

¹²⁴ WALSH J. T., *1 Kings*, Liturgical Press, Collegeville, 1996, (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry), p. 318.

refus, malgré sa frustration, le roi ne manifeste aucune forme d'insistance. Le narrateur précise : « *Achab vint vers sa maison, sombre et irrité* ». La focalisation interne opérée par le narrateur dans la suite du récit fait comprendre qu'Achab n'a pas du tout retenu le motif religieux avancé par Naboth. On peut d'ailleurs le voir lorsqu'il rumine au v. 4 « *...et il a dit : je ne te donnerai pas l'héritage de mes pères.* » Comme le fait remarquer Wénin, « *le narrateur le montre s'enfermant dans l'inaction (il se couche), refusant toute relation (il se tourne vers le mur) et repoussant ses repas, dans une sorte de désir de mort. On dirait que le désir frustré l'envahit au point qu'il ne voit plus comment vivre tant qu'il reste insatisfait* ». ¹²⁵ À partir de là, nous comprenons l'intrigue, Achab désire la vigne de Naboth, et celui-ci refuse de lui vendre. Nous allons maintenant nous intéresser aux versets qui contribuent au ternissement et qui mettent en valeur les mauvaises actions de Jézabel.

Achab, complice ou pas ? (v.16)

21,15-16TM : « *Et il y eut, lorsque Jézabel entendit que Nabot avait été lapidé et était mort, Jézabel dit à Achab ; Lève-toi, prends possession de la vigne de Naboth de Yizréel qui a refusé de te la donner pour de l'argent, car Nabot ne vit plus, mais il est mort. 16. Et il y eut, lorsque Achab entendit que Nabot était mort, Achab se leva pour descendre à la vigne de Nabot de Yizréel pour en prendre possession.* »

20,15-16^{LXX} : « *Et il y eut, lorsque Jézabel entendit, elle dit à Achab : Lève-toi, prends possession de la vigne de Nabuthai de Yizréel qui ne te (l') a pas donnée pour de l'argent, car Nabuthai ne vit plus, mais il est mort. 16. Et il y eut, lorsque Achab entendit que Nabuthai de Yizréel était mort, **il déchira ses vêtements et revêtit un sac.** Et il y eut après cela, et se leva et descendit Achab à la vigne de Nabuthai de Yizréel pour prendre possession.* »

Le v. 16 est étroitement lié au v. 15, tant par son emplacement que par son contenu. Ce verset commence avec exactement la même phrase que le v. 15 « Et il y eut », ce qui indique la dépendance du v.16 au v. 15. Il y a d'autres éléments qui sont clairement associés au v. 15 sur le plan thématique et peut-être sur le plan rédactionnel. Par exemple, l'idée de « se lever » (קום) se retrouve dans des versets clairement associés à Jézabel (v. 7 et v. 15). Les différents témoins du v. 16 indiquent la manière dont les différentes versions ont traité cette difficulté et ont peut-être conservé des lectures hébraïques différentes. L'apparat critique de la BHS indique que les LXX conservent une lecture plus longue que le TM (Ⲅ + nonn vb ; c'est-à-dire que la LXX contient des verbes supplémentaires), cette courte note ne rend pas justice à la complexité du

¹²⁵ WENIN A., « Personnages humains et anthropologique dans le récit biblique », *art. cit.*, p. 49.

matériel supplémentaire trouvé dans la LXX. La LXX^B conserve un ajout complet de deux phrases au v. 16 :

καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν Ἀχααβ ὅτι τέθνηκεν Ναβουθαι ὁ Ἰεζραηλῆτης, καὶ διέρρηξεν τὰ ἱμάτια ἑαυτοῦ καὶ περιεβάλετο σάκκον, καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα καὶ ἀνέστη καὶ κατέβη Ἀχααβ εἰς τὸν ἀμπελῶνα Ναβουθαι τοῦ Ἰεζραηλῆτου κληρονομήσαι αὐτόν.

« *Et il y eut, lorsque Achab entendit que Nabuthai de Yizréel était mort, il déchira ses vêtements et revêtit un sac. Et il y eut après cela, et se leva et descendit Achab à la vigne de Nabuthai de Yizréel pour prendre possession.* »

La LXX^L est assez similaire à quelques différences près mais qui ne changent pas le sens :

Και εγενετο ως ηκουσεν Αχααβ οτι τεθνηκε Ναβουθαι διερρεξε τα ιματια αυτου και περιεβαλετο σακκον και εγενετο μετα ταυτα και ανεστη Αχααβ και κατεβη εις τον αμπελωνα Ναβουθαι του Ιεζραηλιτου του κληρονομησαι αυτον

« *Et il y eut, lorsque Achab entendit que Nabuthai était mort, il déchira ses vêtements et revêtit un sac. Et il y eut après cela, et se leva et descendit Achab à la vigne de Nabuthai de Yizréel pour prendre possession.* »

La VL soutient également la lecture conservée dans les LXX et traduit également : *conscidit vestimenta sua, et cooperuit se cilicio* « *il déchira ses vêtements et revêtit (un) sac* » *Et factum est, cum audisset Achab, quia mortuus est Nabuthe, conscidit vestimenta sua, et cooperuit se cilicio. Et factum est post haec, et surrexit, et descendit Achab ad vineam Nabuthe Jezraelitae, possidere eam.*

Impact narratif

Il est intéressant de constater que contrairement au TM qui présente un Achab complice ou même à l'origine de la mort de Naboth, la LXX lui attribue formule de repentance. Dans le TM la réaction du roi pourrait confirmer l'idée que Jézabel a été habilement manipulée par ce dernier. En effet, la logique en pareille circonstance voudrait qu'Achab cherche à s'informer des raisons du décès de Naboth ; au contraire, il se comporte plutôt comme s'il attendait impatiemment la nouvelle de sa mort. Wénin dira, « *Mais pourquoi Achab chercherait-il à savoir comment le pauvre Naboth est mort ? Ne le sait-il pas, lui dont l'attitude a provoqué Jézabel pour l'entendre promettre qu'elle allait lui donner cette vigne qui manquait à son bonheur ?* »¹²⁶ Les autres témoins LXX^B, LXX^L et la VL proposent une vue sous un autre angle. Les actions de Jézabel étaient inconnues d'Achab, et causent même un profond regret chez

¹²⁶ WENIN A., « Personnages humains et anthropologique dans le récit biblique », dans, WENIN A. et FOCANT C. (éd.), *Analyse narrative et Bible : 2e colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004*, Leuven, Peeters, 2005, p. 54.

celui-ci. On peut donc dire que les LXX conservent un aspect de cette histoire qui indique qu’Achab ne savait pas ce que Jézabel préparait et, bien qu’il ait fini par prendre possession de la vigne, il a d’abord regretté la mort de Naboth et peut-être les actions secrètes de Jézabel. On peut donc émettre l’hypothèse que cet élément de l’histoire absent au TM, serait un ajout servant à la diffamation de Jézabel et qu’il ne faisait pas initialement partie du récit de base.

Actif ou passif ? (V. 20^{TM-LXX})

וַיֹּאמֶר אַחָאב אֶל-אֵלִיהוּ הַמְצֵאתָנִי אֹיְבִי וַיֹּאמֶר מִצֵּאתִי יְעֹן הִתְמַכְרָהּ לַעֲשׂוֹת הָרָע בְּעֵינֵי יְהוָה:

« Et Achab dit à Élie : M’as-tu trouvé, mon ennemi ? Et il dit : j’ai trouvé. Parce que **tu t’es vendu** pour faire le mal aux yeux de Yhwh. »

καὶ εἶπεν Αχασαβ πρὸς Ηλιου Εἰ εὔρηκάς με, ὁ ἐχθρός μου; καὶ εἶπεν Εὔρηκα, διότι μάτην πέπρασαι ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐνώπιον κυρίου παροργίσαι αὐτόν.

« Et Achab dit à Élie : Vraiment, tu m’as trouvé, mon ennemi. Et il dit : j’ai trouvé. Parce que **tu as été vendu** en vain, pour faire le mal devant le Seigneur, pour l’irriter. »

Premièrement, on retrouve dans le TM *ya·an* employé sous une forme causale¹²⁷ associé à *hiṭ-mak-ker-chā* avec la forme réfléchie *Hitpael* + le pronom suffixe de la deuxième personne du singulier : « *parce que tu t’es vendu* ». Selon le sens grammatical, c’est Achab lui-même qui s’est vendu. Cette construction a pour but de démontrer qu’Élie a trouvé Achab parce qu’il s’est vendu, on peut donc voir que pour le rédacteur, Achab a pour but de faire le mal aux yeux de Yhwh. Bien que Jézabel soit la « séductrice-tentatrice », il y succombe et fait le choix de se vendre. Contrairement au grec qui traduit ce verset par « ... Εὔρηκα, διότι μάτην πέπρασαι ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐνώπιον κυρίου παροργίσαι αὐτόν ». On retrouve ici πέπρασαι : 2^e p. sg. de l’indicatif parfait passif du verbe *πιπράσκω*, donc : « tu as été vendu », ou pour rendre la valeur « résultative » du parfait : « tu te trouves avoir été vendu ».¹²⁸ Pour le traducteur/rédacteur de ce verset, il est clair qu’Achab subit l’action, le passif montre clairement qu’il ne s’est pas vendu volontairement contrairement au TM mais il a bel et bien été vendu.

¹²⁷ Joüon §170f.

¹²⁸ VAN DE VORST Ch, *Grammaire Grecque*, De Boeck, Bruxelles, 1996, p. 208. Les temps primitifs de *πιπράσκω* se trouve sous le n° 248. Ce point de grammaire découle d’une conversation avec le professeur J.-M. Auwers.

Impact narratif

Après l'oracle divin, la narration enregistre immédiatement la confrontation entre Élie et Achab. C'est la deuxième fois qu'une joute verbale prend place entre les deux personnages (cf. 1 R 18, 17-18), et le scénario est le même : Achab attaque en premier mais reste bref, et Élie rétorque, dans un style élaboré. La question rhétorique d'Achab : « *tu m'as trouvé, mon ennemi ?* » laisse penser qu'il est surpris par la présence de ce dernier dans le vignoble, mais en même temps, elle montre qu'il sait qu'il n'est pas là par hasard et que c'est pour lui qu'il vient. La répartie d'Élie confirme d'ailleurs cette idée dans la mesure où elle lui signifie que sa mascarade est dévoilée : « *je t'ai retrouvé car tu t'es vendu pour faire le mal aux yeux du Seigneur* ». Selon le TM, Achab s'est vendu en abandonnant le pouvoir aux mains de Jézabel alors qu'elle venait de lui faire une promesse qui ne pouvait se réaliser autrement qu'en abusant de ce pouvoir ; et le roi en était bien conscient.¹²⁹ Pour la LXX, cela reste dans la continuité du v. 16, le verbe *πέπρασαι* dans sa forme passive, confirme que Jézabel est au contrôle de l'histoire. Achab n'est pas au courant et de nouveau subit l'action. Cette différence impacte fortement la narration, car le sujet subit l'action.

Jézabel, séductrice ou perverse ? (V. 25^{TM-LXX})

רק לא־הָיָה כְּאַחָאָב אֲשֶׁר הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה אֲשֶׁר־הִסְתָּה אֹתוֹ אִיזָבֶל אִשְׁתּוֹ

« Seulement, il n'y en eut pas comme Achab pour **se vendre** en vue de faire le mal aux yeux de YHWH, lui qu'avait **séduit** Jézabel, sa femme. »

πλὴν ματαίως Αχασαβ ὥς ἐπράθη ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐνώπιον κυρίου, ὥς μετέθηκεν αὐτὸν Ἰεζαβελ ἡ γυνὴ αὐτοῦ·

« Seulement, (ce fut) en vain que Achab **fut vendu** pour faire le mal devant le Seigneur, comme l'avait **perversi** Jézabel, sa femme. »

Il n'y a pas de problème textuel majeurs au v. 25, cependant au niveau de la grammaire on retrouve un argument supplémentaire qui atteste la différence que nous avons vu au v. 20. L'indicatif aoriste actif *μετέθηκεν*, indique que c'est Jézabel qui a perversi Achab. C'est donc encore une fois Achab qui subit l'action, le choix de traduire *הִסְתָּה* « séduit » par *μετέθηκεν* « perversi », nous donne une indication supplémentaire sur la compréhension de l'histoire par

¹²⁹ WENIN A., « Personnages humains et anthropologique dans le récit biblique », *art. cit.*, p. 55.

le traducteur et son intention rhétorique. Son but n'est pas seulement de traduire le texte, mais de le remodeler. Le verbe séduire, propose une invitation à changer d'idée, une tentation, être séduit c'est répondre favorablement à une invitation. Nous pouvons peut-être y trouver un écho du récit de la création (Gn 3), où le tentateur séduit et l'humain succombe. Alors que le verbe pervertir propose une action concrète, il n'y a pas de processus, le constat est fait et Achab est bel et bien perverti, être perverti c'est être trompé, utilisé et transformé par quelqu'un.

Impact narratif

Tout d'abord il est important de signaler que le propos d'Élie n'a rien à voir avec la sentence prononcée par le Seigneur. Alors que les propos de ce dernier étaient clairement focalisés sur le meurtre de Naboth, les paroles d'Élie n'en font aucun cas et soulignent plutôt la similitude entre la sanction d'Achab et celle subie par Jéroboam et Basha, suggérant que la faute d'Achab est la même que celles de ces fondateurs des deux premières dynasties d'Israël (cf. 1 R 12, 28-30 ; 14, 9, 16 ; 15, 34 ; 16, 2). De plus, la condamnation d'Élie s'étend à toute la famille d'Achab, incluant Jézabel et sa descendance, tandis que celle du Seigneur se limitait au roi. Concernant les différences textuelles, nous pouvons voir que sans le TM les accusations d'Élie contre Achab sont confirmées par le narrateur qui, à son tour, résume le péché d'Achab à son idolâtrie, et pointe du doigt Jézabel comme étant l'incitatrice du roi. Ainsi tous deux responsables, à des niveaux différents, Jézabel « l'influenceuse » qui séduit et Achab qui répond favorablement à la tentation. Pour la LXX c'est encore différent, Achab « fut vendu » pour faire le mal par Jézabel qui « l'avait perverti ». Dans cette version Achab semble être la victime du plan de sa femme, au-delà d'une simple influence, elle semble être manipulatrice.

Jézabel, coupable ou pas ? (V. 27^{TM-LXX})

וַיְהִי כַשְׁמַע אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיַּשְׁם־שָׁק עַל־בְּשָׂרוֹ וַיָּצוּם וַיִּשְׁכַּב בְּשָׁק וַיִּהְיֶה אֵס:

« Et il y eut ; lorsque Achab entendit ces paroles, et il déchira ses vêtements, et il mit un sac sur sa chair, et il jeûna ; et il se couchait sur un sac et il allait. »

καὶ ὑπὲρ τοῦ λόγου, ὡς κατενύγη Αἰσαβὰ ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἐπορεύετο κλαίων καὶ διέρρηξεν τὸν χιτῶνα αὐτοῦ καὶ ἐζώσατο σάκκον ἐπὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ ἐνήστευσεν καὶ περιεβάλετο σάκκον ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ἧ ἐπάταξεν Ναβουθαὶ τὸν Ἰσραηλίτην,

« *Et pour le fait que Achab s'était humilié devant le Seigneur, et il allait pleurant, et il déchira sa tunique, et il ceignit son corps d'un sac, et il jeûna, et il s'était entouré d'un sac le jour où Jézabel (ou il) avait frappé Nabuthai de Yizréel et son fils.* »

Ce verset est l'un des versets qui conservent des lectures contestées parmi les différents manuscrits hébreux comme l'indique l'apparat critique de la BHS¹³⁰. Le désaccord porte sur le radical propre du verbe **וַיֵּלֶךְ** « *et il allait* ». Le TM retient cette lecture, mais d'autres manuscrits (Kennicott 89, 15, 224 et de Rossi 305, 440, 782)¹³¹, retiennent le hitpael **וַיִּתְהַלֵּךְ** « *et il alla d'un air abattu* ». En raison des différences distinctes entre le TM, La LXX^B, la LXX^L et la VL, il vaut la peine de les comparer en synopse.

TM	LXX ^B	LXX ^L	VL
וַיֵּלֶךְ כְּשֶׁמַע אַחָאב אֶת- הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיִּשָּׂם-שָׂק עַל-בִּשְׂרָו וַיֵּצֵאם וַיִּשְׂכַּב בְּשָׂק וַיֵּהָלֶךְ :טא	καὶ ὑπὲρ τοῦ λόγου, ὥς κατενύγη Αχααβ πὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἐπορεύετο κλαίων καὶ διέρρηξεν τὸν χιτῶνα αὐτοῦ καὶ ἐζώσατο σάκκον ἐπὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ ἐνήστευσεν καὶ περιεβάλετο σάκκον ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ἣ ἐπάταξεν Ναβουθαι τὸν Ιεζραηλίτην καὶ επορεύθε	Ἀλλ' ὑπερ του λογου ὡς κατενυχθη Αχααβ απο προσωπου κυριου καὶ επορευθη κλαιων καὶ δερρηξε τον χιτωνα αυτου καὶ εξωσατο σακκον επι το σωμα αυτου καὶ ἐνηστευσε καὶ περιεβαλετο σακκον εν τη ημερα η <u>επαταξεν Ιεζαβελ</u> <u>Ναβουθαι τον</u> <u>Ιεζραηλιτην και τον</u> <u>υιον αυτου</u>	...ecce rex commotus est ante faciem Domini, & ibat plorans, & conscidit vestimenta sua, & operuit se cilicio, & erat indutus sacco ex illo die, quo interfecit Nabuthe Jezraelitam.

Comme le montre le tableau, il y a des ajouts et omissions significatifs dans les LXX, ainsi que dans la VL du v. 27. Les LXX et la VL contiennent tous deux une lecture indiquant qu'Achab a pleuré, un élément absent du TM. P. Hugo dédie tout une section sur les pleurs d'Achab dans son livre « *Les deux visages d'Élie...* » :

« *Les pleurs sont une réalité anthropologique profonde qui exprime de nombreuses nuances de la sensibilité humaine : on peut pleurer de tristesse, mais également de joie ; la douleur physique peut nous arracher des larmes et des plaintes, mais aussi le deuil, l'humiliation, la honte, la peur. Mais les pleurs sont aussi une attitude spirituelle : le*

¹³⁰ a v 27 6 alit || b pc Mss וַיֵּלֶךְ

¹³¹ KENNICOTT B., *Vetus Testamentum Hebraicum, cum variis lectionibus*, E typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1776, p. 642.

croyant pleure son péché. Si LXX montre Achab à trois reprises en train de pleurer, cela a une profonde signification dans la construction de son personnage. »¹³²

Il répertorie trois endroits où l'on trouve Achab en train de pleurer : 3 Rg 18, 45 ; 20, 27 et 21,43. Contrairement à Bogaert et Gooding qui estiment que la LXX présente une forme secondaire du récit qui a pour but de mettre en évidence le repentir d'Achab pour améliorer son image¹³³, Hugo, à la suite de Schenker émet l'hypothèse inverse : la forme attestée par le TM est le fruit d'une intervention éditoriale de nature théologique et narrative.¹³⁴

En outre, les témoins grecs et latins n'incluent pas de traduction de la phrase « *et il se couchait sur un sac et il allait* ». Au lieu de cela, ils lisent « *et il s'était entouré d'un sac le jour (où Jézabel-LXX^L) avait frappé Nabuthai de Yizréel et son fils* ». Il y a un désaccord sur la question de savoir qui était réellement responsable du meurtre de Naboth, Achab ou Jézabel ? Pour la LXX^L, il n'y a pas de doute, c'est Jézabel « *Jézabel avait frappé Nabuthai de Yizréel et son fils* ». La LXX^B et la VL soutiennent que c'est Achab qui a frappé Naboth. L'omission du TM est difficile à expliquer si l'on suppose une erreur de scribe. L'une des raisons en est que partout dans le TM, Achab est toujours tenu pour responsable de la mort de Naboth, celui-ci étant simplement « influencé » par Jézabel, comme nous l'avons vu dans l'analyse des vv. 20 et 25. À ce stade, nous pouvons émettre deux hypothèses pour expliquer ces différences (1) soit le TM a été modifié pour omettre toute indication qu'Achab a éprouvé de la peine pour la mort de Naboth et que les actions de Jézabel lui étaient inconnues. Cela crée un portrait présentant le roi Achab comme un roi boudeur, qui n'a pas de remords. (2) Ou alors les ajouts ont été apportés par le traducteur/rédacteur grec pour ternir l'image de Jézabel, ce qui crée cette fois-ci un portrait d'Achab repentant. Pour McKenzie, le plus de la LXX^B est une glose destinée à expliquer qu'Achab s'est repenti non seulement des péchés d'apostasie détaillés dans les vv. 25-26 mais aussi du meurtre de Naboth.¹³⁵ Il dira aussi que le plus de la LXX^L reflète une élaboration plus poussée de la glose en attribuant le meurtre à Jézabel et en incluant le fils de Naboth comme victime, en accord avec 2 R 26 « *Je l'ai bien vu, et il n'y a pas longtemps, le*

¹³² HUGO P., *Les deux visages d'Élie : Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, Academic Press Fribourg/Vandenhoeck&Ruprecht, Fribourg/Göttingen, s.d., (OBO, 217), p. 287.

¹³³ BOGAERT P.-M., « Le repentir d'Achab d'après la Bible hébraïque (1 R 21) et d'après la Septante (2 Règles 20) », *art. cit*;cit ;DING D.W., « Ahab according to the Septuagint », dans ZAW, vol. 76, 1964, p. 269-280.

¹³⁴ SCHENKER A., *Älteste Textgeschichte des Königsbücher : Die hebräische Vorlage des ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform des Königsbücher*, vol. 199, Academic Press Fribourg/Vandenhoeck&Ruprecht Göttingen, Fribourg/Göttingen, 2004, (OBO), p. 86-107. HUGO P., *Les deux visages d'Élie : Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, *op. cit*, p. 291-297.

¹³⁵ MCKENZIE S., *1 Kings 16 - 2 Kings 16*, *op. cit*.

sang de Naboth et le sang de ses fils, oracle du Seigneur, Je te le ferai payer dans cette propriété, oracle du Seigneur ! »¹³⁶

Impact narratif

Après une pause descriptive opérée par le narrateur, le récit se poursuit avec la réaction d'Achab aux paroles d'Élie (v. 27TM) : « *quand Achab entendit ces paroles, il déchira ses vêtements, se mit un sac à même la peau et jeûna ; il dormait sur ce sac et marchait à pas lent* » (version TOB). Cette série d'actes posés par le roi dans le TM signifie que la situation est grave ; c'est en général un signe de deuil ou de profonde tristesse (cf. Gn 37, 29, 34 ; Jg 11, 35 ; 2 S 1, 11 ; 3, 31 ; etc.) De même, ceindre un sac et jeûner indique que le roi a pris la mesure de la menace qui pèse sur lui et veut l'éloigner. À ce stade, le lecteur ignore si Achab a pris conscience de sa faute et si son comportement traduit une réelle conversion. Quoi qu'il en soit, l'image qu'il donne de lui-même est celle d'un homme humble, qui craint le Seigneur. Pour le lecteur, le comportement d'Achab est un coup de théâtre dans la mesure où ce n'est pas du tout ce qu'il attend de celui qui, jusqu'ici, n'a affiché que du mépris vis-à-vis de la loi et de la mort de Naboth. Pour la LXX, cela semble logique et cela reste dans la continuité de la manière dont le récit construit le personnage d'Achab, comme le dit Hugo « *Si la LXX montre Achab à trois reprises en train de pleurer, cela a une profonde signification dans la construction de son personnage.* »¹³⁷ Comme le suggère Gooding, il ne s'agit plus ici d'un coup de théâtre mais d'une réelle repentance.¹³⁸ Le lecteur grec pourrait être compatissant envers Achab, car il avait déjà fait acte de repentance en apprenant la mort de Naboth au v. 16, et ici, de plus, il pleure quand il entend le jugement. Et plus encore, au-delà du simple fait de déculpabiliser Achab, la LXX^L rajoute « *Jézabel avait frappé Nabuthai de Yizréel et son fils* », ce qui confirme parfaitement le repentir d'Achab et la culpabilité de Jézabel.

Le malheur viendra sur la dynastie d'Achab ou pas ? (V. 29^{TM-LXX})

הֲרָאִיתָ כִּי־נִכְנַע אַחָאָב מִלִּפְנֵי יְעֹן כִּי־נִכְנַע מִפְּנֵי לֹא־אֲבִי הָרָעָה בְּיָמָיו בְּיָמָיו בָּנוּ אֲבִיָּה הָרָעָה עַל־בֵּיתוֹ

« *As-tu vu que Achab s'est humilié devant moi ? Puisqu'il s'est humilié devant moi, je ne ferai pas venir le malheur en ses jours ; aux jours de son fils, je ferai venir le malheur sur sa maison.* »

¹³⁶ Verset selon la TOB.

¹³⁷ HUGO P., *Les deux visages d'Élie : Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, op. cit, p. 287.

¹³⁸ GOODING D. W., « Ahab according to the Septuagint », art. cit.

Ἐώρακας ὥς κατενύγη Ἀχααβ ἀπὸ προσώπου μου; οὐκ ἐπάξω τὴν κακίαν ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ἐπάξω τὴν κακίαν.

« As-tu vu Achab s'est humilié devant moi ? Je ne ferai pas venir le malheur en ses jours ; mais au jours de son fils, je ferai venir le malheur. »

Cette fois-ci le plus se trouve dans le TM avec la précision עַל-בֵּיתוֹ « sur sa maison ». Le rédacteur précise que le malheur viendra au temps de son fils, « sur sa maison », comme à la fin de 1 R 20TM. D'après Bogaert, l'insistance sur la maison peut tenir à deux causes, l'une immédiate et l'autre plus générale.¹³⁹

« La cause immédiate, c'est que la maison est matériellement le lieu de la complicité d'Achab et Jézabel ; c'est donc cette maison qui doit être punie. À cela s'ajoute que la vigne est attenante au palais, probablement celui de Samarie. Cette cause immédiate est englobée dans une perspective dynastique plus générale. Les mots « sur sa maison » restreignent la portée du châtement, donc ils l'étendent. La LXX dit simplement que le châtement viendra au temps du fils : Achab sera donc épargné ; elle peut expliquer par ailleurs la mort violente d'Achab en dépit de cette promesse, car la condamnation d'Achab par un fils de prophète pour sa clémence à l'égard de Ben-Hadad suit l'épisode de la vigne de Naboth. Le TM, lui, en limitant à la dynastie la restriction de la punition, n'en fait pas bénéficier Achab. Quoi qu'il en soit de ce raisonnement un peu subtil, les mots sur lesquels il s'appuie ne peuvent être primitifs. Les quatre cas où le TM est seul à mentionner la « maison » ne peuvent avoir été repérés, puis systématiquement éliminés par le traducteur grec ; en revanche, ils peuvent avoir été ajoutés. L'insistance du TM à mentionner la « maison » d'Achab à la fin des ch. 20 et 21 relève à coup sûr d'une intention particulière. »

Ce qui nous conduit à émettre l'hypothèse d'une source proto-massorétique inconnue, les deux témoins que nous possédons proposent des constructions et des buts différents.

Impact narratif

La réaction d'Achab au jugement divin est si spectaculaire qu'elle amène le Seigneur à revoir sa sanction. L'expression « Achab s'est humilié devant moi » revient deux fois dans ce seul verset ; cela confirme, certes, surtout pour le TM, le caractère inattendu du geste. Élie est victime ici de sa rage contre Achab, car s'il s'en était tenu à la sanction formulée par le Seigneur,

¹³⁹ BOGAERT P.-M., « Le repentir d'Achab d'après la Bible hébraïque (1 R 21) et d'après la Septante (2 Règles 20) », art. cit.

le roi n'aurait peut-être pas réagi comme il le fait. En reformulant son châtement pour le rendre vigoureux et de surcroît collectif, il provoque une réaction qu'il ne souhaitait peut-être pas, puisque le geste d'humilité d'Achab lui vaut le report de son châtement à la génération suivante. Ce renvoi signifie clairement que les deux condamnations avec peine capitale dont Achab a écopé jusqu'à présent (cf. 1 R 20, 42TM, 21, 19TM) sont pour l'instant abrogées.

Comparaison du récit de la mort de Jézabel en 2 R 9, 30-33 TM-LXX-Vg

Nous allons maintenant comparer le récit de la mort de Jézabel sous trois formes différentes, TM-LXX-Vg. Cette scène est très importante car elle met en évidence la construction diabolique et divine de Jézabel.

TM	LXX	Vg
וַיָּבֹא יְהוּא יֶזְרְעֶאלָה וְאִיִּנְכָּל שְׁמָעָה וַתֵּשֶׁם בַּפֹּה עֵינֶיהָ וַתִּיטֹב אֶת־רֹאשָׁהּ וַתִּשְׂקֶה בַּעַד הַחֲלוֹן: וַיְהִי אֲכָא בַּשָּׁעַר וַתֹּאמֶר הַשָּׁלוֹם זִמְרִי הֲרָג אֲדָנָיו: וַיֵּשָׂא כְּנִיז אֶל־הַחֲלוֹן וַיֹּאמֶר מִי אַתָּה מִי וַיִּשְׁקִיפוּ אֵלָיו שְׁנַיִם שְׁלֹשָׁה סָרִיסִים: וַיֹּאמֶר שְׁמָעָה [שְׁמָטָה] וַיִּשְׁמָטוּהָ וַיִּזְמַדְמָה אֶל־הַקִּיר וְאֶל־הַסּוּסִים וַיִּרְמָסוּהָ:	Καὶ ἦλθεν Ιου εἰς Ιεζραελ· καὶ Ιεζαβελ ἤκουσεν καὶ ἐστιμίσατο τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς καὶ ἠγάθουνεν τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ διέκυψεν διὰ τῆς θυρίδος. καὶ Ιου εἰσεπορεύετο ἐν τῇ πόλει, καὶ εἶπεν Εἰ εἰρήνη, Ζαμβρι ὁ φονευτὴς τοῦ κυρίου αὐτοῦ; καὶ ἐπῆρεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εἰς τὴν θυρίδα καὶ εἶδεν αὐτήν καὶ εἶπεν Τίς εἶ σύ; κατὰβηθι μετ' ἐμοῦ. καὶ κατέκυψαν πρὸς αὐτὸν δύο εὐνοῦχοι· καὶ εἶπεν Κυλίσατε αὐτήν· καὶ ἐκύλισαν αὐτήν, καὶ ἐρραντίσθη τοῦ αἵματος αὐτῆς πρὸς τὸν τοῖχον καὶ πρὸς τοὺς ἵππους, καὶ συνεπάτησαν αὐτήν.	Venitque Jehu in Jezrahel. Porro Jezabel, introitu ejus audito, depinxit oculos suos stibio, et ornavit caput suum, et respexit per fenestram ingredientem Jehu per portam, et ait: Numquid pax potest esse Zambri, qui interfecit dominum suum? Levavitque Jehu faciem suam ad fenestram, et ait: Quæ est ista? et inclinaverunt se ad eum duo vel tres eunuchi. At ille dixit eis: Præcipitate eam deorsum: et præcipitaverunt eam, aspersusque est sanguine paries, et equorum ungulæ conculcaverunt eam.

Selon A. Létourneau, à travers ces fenêtres continuent de circuler, malgré tout et non sans grande part d'ambiguïté, des significations qui ont pu contribuer à la sexualisation de Jézabel, à sa diabolisation d'un point de vue biblique. En effet, déesses, prêtresses de cultes

étrangers et prostituées continuent de hanter le sens de cette représentation féminine.¹⁴⁰ Dans cette brève synthèse, reprise à la fin de son article en termes de polysémie, A. Létourneau résume les interprétations courantes de cette figure de « femme à la fenêtre »¹⁴¹ : déesse, prêtresse et prostituée. La narration ajoute : reine. Jézabel ne se montre à la fenêtre que dans les tout derniers instants de sa vie. La tradition nous en a transmis le récit avec un certain nombre de variantes :

2 R 9, 30-33TM : « *Jéhu rentra à Yizréel. Jézabel, l'ayant appris, se farda les yeux, se para la tête et regarda par la fenêtre. Quand Jéhu franchit la porte, elle dit : « Cela va-t-il bien, Zimri, assassin de son maître ? » Jéhu leva la tête vers la fenêtre et dit : « Qui est avec moi, qui ? » et deux ou trois eunuques se penchèrent vers lui. Il dit : « Jetez-la en bas. » Ils la jetèrent en bas, et il jaillit de son sang sur le mur et sur les chevaux, et il lui passa sur le corps. »*

Comme le démontre P. Garuti, le texte massorétique spécifie qu'elle s'embellit les yeux avec de la « poudre fine ».¹⁴² Le mot פִּינָה, est rare et probablement d'origine étrangère.¹⁴³ Jézabel se rend au balcon et doit être précipitée près de l'avant-mur de la ville. La salutation de la reine évoque Zimri. Celui-ci était un officier de Basha, fils d'Ahiyya, roi sur Israël à Tirça. Basha avait trahi et tué le roi légitime, Nadab, fils de Jéroboam. Zimri assassina à son tour son maître et régna à sa place sept jours, avant de périr dans l'incendie du palais royal (cf. 1 R 16, 9-20). Omri, chef de l'armée, fut proclamé roi d'Israël. Ce rappel donne toute son ambiguïté à la phrase : elle peut aussi souhaiter au nouvel usurpateur, Jéhu, un règne d'aussi courte durée que celui de Zimri, mais aussi lui proposer une alliance, voire une union, qui pourrait en légitimer le pouvoir.¹⁴⁴ Jéhu invite les courtisans à se ranger de son côté en demandant « *Qui est avec moi, qui ?* » Deux ou trois eunuques lui suffirent pour en finir avec la reine. Pour les massorètes, Jéhu piétine son corps. Ce détail, et un certain nombre de parallèles verbaux avec d'autres textes bibliques et mésopotamiens, pour Trebolle Barrera¹⁴⁵ Jézabel commence à être perçue ici comme une hypostase du monstre primordial, comme une figure démoniaque. Cette tendance paraît s'accroître dans la version grecque, où Jéhu demande τίς εἶ σύ : « *qui es-tu ?* »

¹⁴⁰ LETOURNEAU A., « Jézabel, généalogie d'une femme fatale », dans *ScEsp*, vol. 66, 2014, p. 189-211.

¹⁴¹ WINTER Urs, *Frau and Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 296-301.

¹⁴² GARUTI P., *Le dossier Jézabel*, op. cit, p. 79-88.

¹⁴³ KLEIN E., *Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem-Tel Aviv, Carta, 1987, p. 496.

¹⁴⁴ PRUIN D., « What is in a text? Searching for Jezebel », dans, GRABBE Lester L. (éd.), *Ahab Agonistes*, London, T&T Clark, 2007, p. 208-235.

¹⁴⁵ TREBOLLE BARRERA J., « El relato de Jezabel (2 Re 9,30-37). Lectura fenomenológica de un texto bíblico », dans *'Ilū*, vol. 0, 1995, p. 249-261.

4 Rg 9, 30-33^{LXX} : « Jéhu vint à Yizréel et Jézabel l'apprit. Elle se farda les yeux, s'orna la tête, se pencha par la fenêtre. **Et Jéhu entrait en ville**, elle dit : « C'est la paix, Zimri, assassin de son maître ? » Jéhu leva le visage vers la fenêtre la vit et dit : « **Qui es-tu ? Descends jusqu'à moi !** ». Et deux eunuques se penchèrent vers lui. Il dit « **Roulez-la** ». Ils la roulèrent, son sang éclaboussa le mur et les chevaux, **qui lui marchèrent sur le corps.** »

Les caractères en gras représentent les différences entre le TM et la LXX. L'impératif suivant : κατάβηθι μετ' ἐμοῦ, « descends jusqu'à moi », induit lui aussi à penser que la reine incarne une figure divine, et fait écho au Ps 143, 5 : κύριε, κλῖνον οὐρανοῦς σου καὶ κατάβηθι « Seigneur, incline tes cieux et descends ». Le fait qu'elle soit en revanche « roulée » ne fait que souligner l'ironie de l'ordre de Jéhu : on roule les pierres ou les objets inanimés, comme les idoles, ou les *kylikes*, ces vases à vin, ancêtres du *calix*.¹⁴⁶ Si la tradition grecque semble bien jouer avec le symbolisme bachique, celle qui se reflète dans les textes latins souligne l'ambiguïté de la salutation de la reine : *numquid par esset potest...* « pourrait-il jamais y avoir la paix ? ». Déjà le grec, par le biais d'une traduction littérale de l'expression hébraïque (Ei eipήνη), laissait entrevoir une proposition de paix. Le latin en fait une question rhétorique qui implique une réponse négative : sachant qu'il est impossible de faire la paix avec le tueur de son maître, la reine en parle quand même. Jéhu fait mine de ne même pas la reconnaître et parle d'elle à la troisième personne : *quae est ista ?* La chute accentuée par la précision *deorsum*, qui accompagne l'ordre déjà très clair *praecipitate eam*.¹⁴⁷

2 R 9, 30-33^{Vg} : « Jéhu vint à Yizréel. Jézabel, dès qu'elle eut appris de son entrée, se farda les yeux avec de l'antimoine, s'orne la tête, **regarda par** la fenêtre Jéhu **qui entrait par la porte**, et dit : « **La paix avec** Zimri, qui a assassiné son maître, **est-elle possible ?** » Jéhu leva son visage vers la fenêtre et dit : « **Qui est celle-ci ?** » Et se penchèrent vers lui deux ou trois eunuques. Il dit : « **Jetez-la en bas** ». Ils la jetèrent en bas (sur le sol) (VL : en un lieu de ruines) son sang éclaboussa le mur et **les socles** des chevaux, qui la piétinèrent. »

Quelques témoins de cette tradition précisent où elle fut jetée : étaient-ils influencés par l'idée que Jézabel était un démon ?¹⁴⁸ L'expression *in ruinoso loco* « en un lieu de ruines » de

¹⁴⁶ GARUTI P., *Le dossier Jézabel*, op. cit, p. 81.

¹⁴⁷ PIQUER OTERO A. et TORIJANO MORALES P., « The Two Textual Forms of the Narrative of Jezebel's Murder: 2 Kgs 9:30-37 MT ans LXX », dans *Society of Biblical Literature International Meeting*, 2015, p. 1-11.

¹⁴⁸ *Ibid.*

la VL va dans ce sens,¹⁴⁹ mais peut aussi se référer à la vigne de Nabot, détruite pour en faire un jardin. Rappelons-le, Jézabel était une reine mère, dont Jéhu vient de tuer le fils Joram 2 R 9, 23-24. Apparemment, le régicide aurait eu lieu à cause d'elle, de ses sortilèges et de ses prostitutions. Pourtant, elle se farda et se coiffa : se préparait-elle à la mort ou s'agissait-il d'une tentative ultime de séduction ? Jézabel était une reine prétendument étrangère.¹⁵⁰ Son langage corporel, loin d'être dicté par la coquetterie, le serait-il par l'intention de composer une sorte de théophanie de l'Ashérah ?¹⁵¹ Le fait qu'elle ait été perçue comme une sorcière et prostituée serait-il le fruit d'une reconnaissance – en négatif – de l'origine surnaturelle de son pouvoir ? Il est évident que pour la version grecque, cet aspect est accentué.

Conclusion partielle

Quel portrait de Jézabel se dégage des deux formes du texte et les motifs théologiques, qui ont conduit à la modifier ? Pour la LXX, Achab se repent aussitôt au v. 16 après la mort de Naboth, tandis que, selon le TM, il faut l'intervention du prophète, sa dénonciation et sa sentence pour qu'Achab se repente au v. 27. Nous avons vu aussi que la LXX déculpabilise Achab et renvoie la responsabilité du meurtre de Naboth sur Jézabel. Dans cette optique, Achab est plutôt un roi faible et soumis à l'influence néfaste de sa femme. Il y a donc deux portraits de la reine Jézabel, dans le TM elle influence son mari, elle joue un rôle de tentatrice mais reste coupable au même titre que le roi. Alors que dans la LXX, elle est l'initiatrice du projet, elle manipule et perverti Achab. Pour le lecteur du TM, la repentance d'Achab ressemble à un coup de théâtre dans la mesure où ce n'est pas du tout ce qu'il attend de celui qui, jusqu'au v. 27, n'a affiché que du mépris vis-à-vis de la loi et de la mort de Naboth. Alors que pour le lecteur de la LXX, cela semble logique et cela reste dans la continuité du v. 16, avec des pleurs et des remords. Et encore plus fort, au-delà du simple fait de déculpabiliser Achab, la LXX^L remet toute la faute sur Jézabel, ce qui appuie le repentir d'Achab et enlève sa culpabilité. Nous avons également vu que pour le traducteur grec de 2 Rg 9, 30-33 mais aussi pour les versions latines, Jézabel commence à être perçue comme une figure démoniaque. Dans le prochain chapitre nous verrons comment ce personnage qui commence déjà à devenir un symbole du mal sera utilisé dans la littérature chrétienne primitive.

¹⁴⁹ TREBOLLE BARRERA J., « El relato de Jezabel (2 Re 9,30-37). Lectura fenomenológica de un texto bíblico », dans *Thi*, vol. 0, 1995, p. 258-259.

¹⁵⁰ LEVIN Y., « Baal Worship in Early Israel: An Onomastic View in Light of the “Eshbaal” Inscription from Khirbet Qeiyafa », dans *MAARAV*, vol. 21, 2014, p. 220.

¹⁵¹ PRUIN D., « What is in a text ? Searching for Jezebel », *art. cit*, p. 225.

Chapitre 3 Jézabel, la figure

Les Jézabel symboliques de la littérature chrétienne primitive

La tradition ultérieure est unanime pour dire que Jézabel était méchante. F. Josèphe dit qu'elle est tombée dans la folie et a conduit Achab à adorer d'autres dieux (*Ant.* 8, 317-318). La tradition rabbinique affirme sa responsabilité dans la corruption d'Achab (*b. Bava Metzi'a* 59a), et parle de son amour malavisé pour l'argent (*b. Sanh.* 102) et de son lien avec la prostitution (*b. Sanh.* 39b). La *Pesiqta Rabbati* 4, 2 compare la persécution d'Élie par Jézabel à la poursuite de Moïse par Pharaon. 2 Baruch 62, 3-5 évoque la « malédiction de Jézabel » et se réfère au cannibalisme qui s'est produit pendant une famine alors que son fils régnait et qu'elle continuait à tirer les ficelles dans les coulisses.¹⁵² Pour la Mishna, Achab était l'un des trois seuls rois qui n'ont pas de part dans le royaume à venir (*m. Sanh.* 10,2). À la lumière de l'histoire de la réception, on peut dire que par l'unanimité, on retrouve toujours Jézabel dépeinte négativement. Il est intéressant de constater que pour certains exégètes, le Ps 45 parlant du mariage de « la fille de Tyr » pourrait évoquer le mariage de Jézabel.¹⁵³

Ne pouvant pas être exhaustifs nous nous limiterons premièrement au Nouveau Testament, et plus principalement, à Jézabel de Thyatire du livre de l'Apocalypse. Deuxièmement, nous étudierons l'homélie *De Nabuthae* d'Ambroise de Milan, dans lequel nous analyserons ses références aux Jézabel.

La Jézabel du livre de l'Apocalypse

Sous d'autres déguisements, sa personnalité plus notoire semble avoir contribué aux représentations littéraires de femmes de mauvaise réputation dans la littérature chrétienne primitive, par exemple Hérodiade dans l'évangile de Marc. Mais la Jézabel symbolique la plus célèbre se trouve dans le livre de l'Apocalypse, où la reine a inspiré le portrait d'une femme prophétesse influente de Thyatire. Non seulement elle est sévèrement réprimandée dans la lettre à l'église de Thyatire (Ap 2, 18-29), mais elle apparaît également selon certains commentaires, dans les visions de Jean comme la prostituée de Babylone et la deuxième bête.

¹⁵² CHARLESWORTH J. H., *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, Doubleday, New York, 1983, 642.

¹⁵³ KRAUS H.-J., *Psalms 1-59: A Commentary*, traduit par OSWALD Hilton C., Augsburg, Minneapolis, 1988, p. 453-454; GAINES J. H., *Music in the Old Testament, Jezebel through the Ages*, op. cit., p. 25; CLIFFORD R. J., *Psalms 1-72*, Abingdon, Nashville, 2002, (AOTC), p. 222-225; GOLDINGAY J., *Psalms 42-54*, vol. 2, Baker Academic, Grand Rapids, 2007, (BCOTWP), p. 54-63.

Ap 2, 18-29 (selon la TOB) :

Ap 2, 18-29 : «(18) À l'ange de l'Église de Thyatire, écris : ainsi parle le Fils de Dieu, celui dont les yeux sont comme une flamme ardente et les pieds semblables à du bronze précieux. (19) Je sais tes œuvres, ton amour, ta foi, ton service et ta persévérance ; tes dernières œuvres dépassent en nombre les premières. (20) Mais j'ai contre toi que tu tolères Jézabel, cette femme qui se dit prophétesse et qui égare mes serviteurs, leur enseignant à se prostituer et à manger des viandes sacrifiées aux idoles. (21) Je lui ai laissé du temps pour se repentir, mais elle ne veut pas se repentir de sa prostitution. (22) Voici, je la jette sur un lit d'amère détresse, ainsi que ses compagnons d'adultère, à moins qu'ils ne se repentent de leurs œuvres. (23) Ses enfants, je les frapperai de mort ; et toutes les Églises sauront que je suis celui qui scrute les reins et les cœurs, et à chacun de vous je rendrai selon ses œuvres. (24) Mais je vous le déclare à vous qui, à Thyatire, restez sans partager cette doctrine et sans avoir sondé leurs prétendues « profondeurs » de Satan, je ne vous impose pas d'autre fardeau. (25) Seulement, ce que vous possédez, tenez-le ferme jusqu'à ce que je vienne. (26) Le vainqueur, celui qui garde jusqu'à la fin mes œuvres, je lui donnerai pouvoir sur les nations, (27) et il les mènera paître avec une verge de fer, comme on brise les vases d'argile, (28) de même que moi aussi j'en ai reçu pouvoir de mon Père, et je lui donnerai l'étoile du matin. (29) Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises. ».

Contexte de la lettre à Thyatire

Dans sa lettre à l'église de Thyatire, Jean de Patmos¹⁵⁴, l'auteur de l'Apocalypse, s'adresse à la congrégation avec comme objet principal : l'adaptation des pratiques religieuses gréco-romaines, telles que par exemple manger les viandes sacrifiées aux idoles.¹⁵⁵ Pour ce faire, il attaque avec véhémence une femme prophétesse locale (ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν), qu'il appelle Jézabel (cf. Ap 2, 20-2-4). L'attaque de Jean contre Jézabel est en fait la plus longue et la plus élaborée de toutes les attaques contre les adversaires contenues dans les sept premières lettres du livre.¹⁵⁶ Dans son argumentation, Jean veut montrer que lui est un vrai prophète et que Jézabel ne l'est pas.¹⁵⁷ Elle est accusée d'enseignements trompeurs, et cette tromperie consiste à enseigner l'immoralité sexuelle et la consommation de viande sacrifiée.¹⁵⁸

¹⁵⁴ CULPEPPER A. R., *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend*, Columbia, University of South Carolina Press, 1994, (Studies on Personalities of the New Testament), p. 56-106.

¹⁵⁵ KOESTER C. R., *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, vol. 38A, New Haven, Yale University Press, 2014, (The Anchor Bible).

¹⁵⁶ HARRINGTON W. J., *Revelation*, Liturgical Press, Collegeville, 1993, p. 61. MOUNCE Robert H., *The Book of Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993, p. 71.

¹⁵⁷ AUNE D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids, 1983, 274-290.

¹⁵⁸ HARRINGTON W. J., *Revelation*, op. cit, p. 61; MOUNCE Robert H., *The Book of Revelation*, op. cit, p.71; FRANKFURTER D., « Jews of Not? Reconstructing the "Other" in Rev 2:9 and 3:9 », dans *HTR*, vol. 94, 2001, p.

Ces deux aspects sont les deux seules choses que le conseil apostolique avait demandé aux gentils convertis d'éviter « ...écrivons-leur simplement de s'abstenir des souillures de l'idolâtrie, de l'immoralité, de la viande étouffée et du sang. » Ac 15, 20.(24) Paul de son côté, a accepté le mariage mixte (1 Cor 7, 9-16) (26), mais également la consommation de viande sacrifiée aux idoles (1 Cor 8, 4-13 ; 10, 23-27 ; Rm 14). Il serait peut-être probable de penser que Jean de Patmos vise en fait l'enseignement et la pratique paulinienne en Asie Mineure sous les étiquettes de faux apôtres, de faux docteurs, de faux prophètes, faux juifs, nicolaïtes, Balaam et Jézabel.¹⁵⁹

Jézabel, cette femme qui se dit prophétesse

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, dans la BH, Jézabel est condamnée pour ses actions politico-religieuses. La Jézabel du 9^e siècle avant notre ère, soutenait matériellement et vocalement les prophètes de Baal. En s'identifiant à eux et en leur apportant un soutien évident, elle est devenue en quelques sortes, une prophétesse/représentante de Baal.¹⁶⁰ La référence de Jean peut donc indiquer ici une « femme » de premier plan qui avait ouvert sa maison aux prophètes nicolaïtes. Elle les soutiendrait de la même manière que d'autres ont soutenu Jean dans son ministère itinérant.¹⁶¹ Le zèle fanatique du prototype de Jézabel pour Baal l'a mise en conflit avec le prophète Élie, tout comme la Jézabel de Thyatire s'est opposée au prophète Jean.¹⁶² Ce rapprochement est intéressant, car la victoire d'Élie face aux faux prophètes sur le Mont Carmel (1 R 18, 17-40) accentue le contraste entre celui qui est digne d'être adoré et les idoles du premier siècle qui ne le sont pas. Bien que Jean ne précise pas la manière dont est morte la Jézabel de Thyatire, la fin de son homonyme (2 R 9, 30-36) constitue un avertissement sinistre pour ceux qui toléreraient sa présence dans l'Église. Odeberg, affirme catégoriquement que Ap 2, 20 « *utilise manifestement le nom de manière symbolique* ». ¹⁶³ Ce qui n'est pas si évident, c'est le contenu de ce symbolisme. M. Bal appelle le récit de Jézabel une « *histoire idéologique* » qui a été sortie de son contexte. Jézabel selon lui devient un signe

403-425; COLLINS A. Y., *Crisis & Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, Westminster, 1984, p. 88, 107.

¹⁵⁹ SCHÜSSLER-FIORENZA E., *The book of Revelation: Justice and Judgement*, Fortress, Philadelphia, 1985, p. 114-126.

¹⁶⁰ DUFF P. B., *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

¹⁶¹ DE SILVA D. A., « The revelation of John: A case Study in Apocalyptic Propaganda and the Maintenance of Sectarian Identity », dans *Sociological Analysis*, vol. 53, n° 4, 1992, p. 275-395.

¹⁶² AUNE D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit, p. 274-290.

¹⁶³ ODEBERG H., « Ιεζάβελ », dans, KITTEL G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 217-218.

interprété selon l'hétéroglossie d'un contexte particulier. Odeberg privilégie l'idée que le nom représente une femme leader dans la communauté chrétienne, une « *prophétesse libertine* ». M. Beeching admet qu'il peut se référer à un individu ou à un groupe au sein de l'Église. Elle estime que le nom de Jézabel est devenu un synonyme d'apostasie.¹⁶⁴

Dans cette continuité, T. Pippin condamne ce qu'elle considère comme des lectures misogynes de 1 R 16-2 R 9 et de ce passage de l'Apocalypse. Elle dira aussi que Jézabel est la femme étrangère contradictoire, qui contrôle tout. Dans une lecture postmoderne qui inclut divers textes, Pippin trouve en Jézabel une femme complexe qui a lutté pour conserver sa culture indigène.¹⁶⁵ Elle affirme que sa lecture est une lecture féministe qui souligne la continuation de la malédiction pour toutes les femmes qui revendiquent l'autonomie sexuelle, religieuse ou politique.¹⁶⁶ Dans *The Women's Bible Commentary*, Jézabel est caractérisée comme une femme courageuse, intrépide, généreuse, si entièrement dévouée à son propre mari que même le mal lui semblait justifiable, si elle pouvait ainsi le rendre heureux.¹⁶⁷ Garret, voit dans les injures une tentative de Jean d'établir sa fonction de prophète en discréditant sa rivale à Thyatire.¹⁶⁸ Selon cette ligne de pensée, Jean manipule le « symbole ». Il associe sa rivale à la femme notoire qui s'est opposée à Élie et a soutenu les prophètes de Baal. Pour donner plus de poids à sa condamnation, il formule l'avertissement dans le langage traditionnel d'une accusation de fausse prophétie. En outre, il invoque l'autorité de Dieu, car l'avertissement ne vient pas de lui-même. C'est le Fils de Dieu qui réprimande les gens de Thyatire, pour avoir toléré la « femme » Jézabel.

La personne historique appelée Jézabel était certainement connue de l'Église de Thyatire, et probablement de toutes les Églises d'Asie, mais comme toujours, la reconstitution reste hypothétique. À Thyatire, le problème spécifique était l'appartenance aux guildes commerciales. Ces guildes impliquaient la participation à des repas païens qui conduisaient souvent à l'immoralité.¹⁶⁹ Le débat que l'on trouve dans le livre des Actes au chapitre 15 sur la question de savoir si les chrétiens pouvaient manger de la viande sacrifiée aux idoles comprend une position négative et trouve son contre-argument positif dans 1 Cor 8, 1-13 et 10, 25-30. Dans ce sens, Maier pense que l'apparition de Jézabel dans l'Apocalypse est « caricaturale » et

¹⁶⁴ BEECHING M., « Jezebel », dans, DOUGLAS J.D. (éd.), *New Bible Dictionary*, Wheaton, Tyndale, 1982.

¹⁶⁵ PIPPIN T., « Jezebel Re-vamped », dans, AICHELE George et PHILLIPS Gary A. (éd.), *Intertextuality and the Bible*, vol. 70, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1995, (Semeia, 69), p. 222.

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 224.

¹⁶⁷ GARRET S. R., « Revelation », dans, NEWSOM Carol et RINGE Sharon (éd.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville, Westminster, 1992, p. 377-382.

¹⁶⁸ *Ibid*.

¹⁶⁹ LADD G. E., *A Commentary on the Revelation of St. John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, p. 52.

ne doit pas être prise comme figure historique.¹⁷⁰ Son nom servirait donc de symbole de la part de Jean pour cataloguer les « suiveurs » de l'idéologie paulinienne. Ce qui attesterait que l'auteur de l'Apocalypse est bien « juif » sans vouloir être anachronique et garderait une sorte de pratique particulière. Le thème du repas et du culte réapparaît dans l'Apocalypse dans des dimensions cosmiques, le festin des oiseaux après la victoire de Christ en Ap 19, 17-18 contraste la béatitude de ceux qui sont invités au souper des noces de l'Agneau en Ap 19, 9. On pourrait dire que la juxtaposition de l'immoralité et de l'idolâtrie contribue au motif de la caractérisation dans l'Apocalypse.

Le discernement et les jugements justes de Dieu et du Fils, sont ainsi dépeints au travers de Jézabel. Le fils de Dieu sait que Jézabel égare ses serviteurs, il lui a donné le temps de se repentir, mais elle ne veut pas se repentir de son immoralité. Il prononce donc son châtiment, résultat inévitable de ses mensonges. De même, il décrit le châtiment de ceux qui refusent de se repentir. Il n'y a pas d'adoucissement de la sentence ni d'hésitation dans son application pour les impénitents définitifs. Jézabel de Thyatire est malheureusement à la hauteur de son homonyme. Ses crimes et son châtiment reflètent son inimitié envers Dieu et le peuple de Dieu. La vérité et le mensonge, le vrai culte, l'idolâtrie, la repentance et le jugement sont tous exprimés concrètement dans le contexte de ce faux prophète qui s'en prend à l'une des églises d'Asie.

Elle est accusée d'apporter des enseignements trompeurs amenant à l'immoralité sexuelle et à la consommation de viande sacrifiée aux idoles. Ces accusations que Jean porte contre les Balaamites 2, 14 et Nicolaïtes 2, 6, sont également les seules choses que le décret apostolique en Actes 15 avait demandés aux gentils convertis d'éviter, mais que Paul avait autorisées en termes très clairs.¹⁷¹ En 1 Cor 7, 9-25, il autorise le mariage mixte avec les gentils, ainsi que la consommation de viandes sacrifiées aux idoles. Dans cette perspective, il est probable que Jean de Patmos vise en fait l'enseignement et la pratique paulinienne en Asie mineure sous les étiquettes de faux apôtres, de faux docteurs et de faux prophètes, sous les étiquettes de faux juifs, nicolaïtes, Balaam et Jézabel.¹⁷² Car on le sait, les viandes sacrifiées

¹⁷⁰ MAIER H.O., *Apocalypse Recalled: the Book of Revelation after Christendom*, Minneapolis, Fortress Press, 2002, p. 81.

¹⁷¹ JOHNSON L. T., *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Liturgical Press, 1992, (SP, 5), 266-267; WITHERINGTON B., *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 461-467; CONZELMANN H., *Acts of the Apostles*, traduit par LIMBURG J., KRAABEL T. et JUEL D.H., Minneapolis, Fortress, 1987, (Hermeneia), p. 119.

¹⁷² SCHÜSSLER-FIORENZA E., *The book of Revelation: Justice and Judgement*, op. cit., p. 114-126; FRANKFURTER David, « Jews of Not? Reconstructing the "Other" in Rev 2:9 and 3:9 », art. cit.

aux idoles étaient facilement disponibles sur le marché de Thyatire.¹⁷³ On pouvait toujours acheter de la viande saine pour des occasions privées, mais si l'on appartenait à l'une des nombreuses guildes commerciales et que l'on participait à leurs banquets communs, on ne pouvait éviter de manger de la viande sacrifiée aux idoles.¹⁷⁴ L'annulation des guildes commerciales et de leurs banquets serait un suicide professionnel pour quiconque dirige un commerce, même pour les faiseurs de tentes comme Paul, Aquila et Priscille (Actes 18:3).¹⁷⁵ Le sens pratique de Paul explique mieux son attitude indulgente à l'égard de la consommation de viande d'idoles (1 Cor 8, 4-13 ; 10, 23-27 ; Rom 14), mais Jean prend une position ferme contre cela. Ce n'est pas par hasard qu'il critique le commerce et la richesse.¹⁷⁶ Cela reste une interprétation, mais pourquoi ne pas l'imaginer ? Dans ce sens, on ne spiritualise pas le texte, en y cherchant des interprétations cosmiques, mais simplement sur des faits historiques, décrits dans une forme métaphorique et symbolique, dans laquelle Jean trouve ses opposants.

Influence de 1-2 Rois ?

On s'interroge sur l'identité de cette femme et sur la nature de son hérésie. Dans l'apocalypse, son enseignement est semblable à celui de Balaam, le fils de Béor, qui à son tour « incitait Balaq à tendre un piège aux fils d'Israël pour qu'ils mangent des viandes immolées aux idoles et se prostituent ». Mais qu'est-il resté de la biographie de l'ancienne reine dans ce portrait polémique ?

Les vv. 21-23 semblent contenir des références à la fois à la femme réelle de Thyatire et à l'histoire de Jézabel de 1-2 Rois :

(21) Je lui ai laissé du temps pour se repentir, mais elle ne veut pas se repentir de sa prostitution. (22) Voici, je la jette sur un lit d'amère détresse, ainsi que ses compagnons d'adultère, à moins qu'ils ne se repentent de ses œuvres. (23) Ses enfants, je les frapperai de mort ; et toutes les Églises sauront que je suis celui qui scrute les reins et les cœurs, et à chacun de vous je rendrai selon ses œuvres.

¹⁷³ RÄISÄNEN H., « The Nicolaitans: Apoc. 2; Acta 6 », dans, WOLFGANG H. (éd.), *Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament (Sachthemen)*, vol. 2, Berlin, Walter de Gruyter, 1995. SMITH D., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Fortress, 2003, p. 75.

¹⁷⁴ SCHÜSSLER-FIORENZA E., *The book of Revelation: Justice and Judgement*, op. cit., p. 115-120.

¹⁷⁵ THOMPSON L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, New York, Oxford University Press, 1990, p. 123; HARLAND P., *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress, 2003, p. 261; HOCK R.F., *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia, Fortress, 1980.

¹⁷⁶ COLLINS A. Y., *Crisis & Catharsis: The Power of the Apocalypse*, op. cit., 88-97, 132-134; BEALE G.K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, (NIGTC), p. 847-886, 895-924.

La femme ne s'est pas repentie malgré le temps qui lui a été donné pour le faire peut être interprété à deux niveaux. Il semble assez évident que Jean ou quelqu'un d'autre a été confronté la femme de Thyatire. Après l'épisode de la vigne de Naboth, Dieu a envoyé Élie pour réprimander Achab. Il a prédit la mort d'Achab, de Jézabel et de leurs enfants. Peut-être inattendu, Achab se repent dans la version des LXX, il déchire ses vêtements, porte un sac et jeûne, si bien que Dieu épargne à Achab de voir sa dynastie se noyer dans le sang (3 Rg 20, 16, 27-29). Jézabel, quant à elle, a non seulement vécu une quinzaine d'années en plus qu'Achab, mais elle ne s'est jamais repentie. Les vv. 22-23 prédisent donc la fin de la femme de Thyatire, de ses compagnons, et de ses enfants. Ce qui est intéressant c'est de voir que les compagnons de Jézabel ont encore l'opportunité de se repentir « ...ainsi que ses compagnons d'adultère, à moins qu'ils ne se repentent de leurs œuvres », alors que Jézabel et ses enfants n'ont pas cette chance « ...ses enfants, je les frapperai de mort ». Cela semble faire écho aux destins respectifs d'Achab, Jézabel et de leurs enfants de 1-2 Rois. Achab qui avait commis l'adultère avec Jézabel s'est repenti, et a été épargné du pire, tandis que Jézabel et les enfants ont tous été massacrés par Jéhu. Ainsi on pourrait imaginer que les Achab contemporains de Thyatire, c'est-à-dire ceux qui suivent les enseignements pauliniens et commettent ainsi l'adultère, ont encore une chance de se sauver s'ils se repentent.

Un tableau synoptique peut nous aider à dresser une *tabula praesentiae* et une *tabula absentiae*.¹⁷⁷

La Jézabel de 1-2 Rois	La Jézabel de l'Apocalypse
- Elle est reine - Elle instaure des cultes étrangers - Elle fait tuer les prophètes de Yhwh - Elle favorise les cultes de Baal et Astarté - Elle persécute Élie et fait tuer Naboth - Elle égare Achab son mari - Elle répand le sang des serviteurs de Yhwh - Elle est accusée de prostitution - Elle est accusée de sorcellerie	- Elle enseigne à manger les idolothytes - Elle se dit prophétesse - Elle égare - Les serviteurs du Christ - Elle enseigne à se prostituer - Elle enseigne les profondeurs de Satan

¹⁷⁷ GARUTI P., *Le dossier Jézabel : l'imaginaire de la « femme royale » entre Bible hébraïque, cultures hellénisées et monde romain*, Leuven, Peeters, 2017, (Cahiers de la Revue biblique, 90), p. 124.

- Son fils Joram est tué par Jéhu - Elle essaie de séduire Jéhu - Ou se moque de lui - Elle est jetée par la fenêtre - Son sang gicle autour - Elle est mangée par les chiens - Elle reste non-ensevelie	- Ses fils sont voués à la mort - On lui laisse le temps du repentir - Elle refuse de se repentir - Elle sera jetée sur un lit - Ses amants sont mis à l'épreuve - Mais peuvent se repentir
--	--

Comme le fait remarquer P. Garuti, la *tabula praesentiae* est « constituée essentiellement par les éléments qu'on peut retirer du récit de sa mort. » Un temps est accordé à la repentance pour la Jézabel de l'Apocalypse, elle sera donc jetée sur un lit et non par la fenêtre. Même si le lit évoqué est une civière pour transporter les morts, son sort sera moins cruel que la reine phénicienne.¹⁷⁸ La nouvelle Jézabel possède donc d'autres attributs tels que la prostitution, l'idolâtrie, les enseignements déviants et les « profondeurs de Satan ». Dans la *tabula absentiae*, la Jézabel de l'Apocalypse n'a tué personne et n'a pas utilisé ses pouvoirs pour soustraire la vigne à quiconque. Cependant, on pourrait penser qu'elle représente une rivale sérieuse pour l'auteur de l'Apocalypse. Tel que le combat entre Élie et la reine Jézabel du livre des rois. Elle sert donc de symbole, représentant une figure d'opposition négative. Comme le souligne de nouveau Garuti,

« La Jézabel de l'histoire ne peut être considérée adultère que si on lui prête l'intention de séduire Jéhu. Et il s'agirait encore d'une extension du terme, puisqu'Achab, son époux, était déjà mort. Tandis qu'on pourrait supposer que les enseignements de la Jézabel de l'Apocalypse aient impliqué une forme quelconque de conduite sexuelle contraire aux opinions de l'auteur. Qu'il s'agisse d'une femme réelle (d'un membre de la communauté, ou de cette Lydie, la marchande de pourpre originaire de Thyatire, que Paul avait convertie à Philippiques)¹⁷⁹ ou d'une personnification de l'hérésie, l'accuser de commettre l'adultère et d'enseigner à ses disciples à se prostituer est bien banal dans la culture de l'époque. »¹⁸⁰

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 125.

¹⁷⁹ TROCME E., « La Jézabel de Thyatire (Apoc. 2/20-24) », dans *RHPR*, vol. 79, 1999, p. 51-55.

¹⁸⁰ GARUTI P., *Le dossier Jézabel*, op. cit, p. 126.

Le motif de la lettre : 1 R 21 et Ap 2

À première lecture, on ne trouve pas de lien direct entre le récit de la vigne de Naboth et la lettre de Thyatire. Cependant, il est clair que l'auteur de l'Apocalypse garde dans un coin de sa tête 3 Rg 20... Au v. 8 nous retrouvons (trad. Litt.) :

« καὶ ἔγραψεν βιβλίον ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἀχααβ καὶ ἐσφραγίσατο τῇ σφραγίδι αὐτοῦ καὶ ἀπέστειλεν τὸ βιβλίον πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς ἐλευθέρους τοὺς κατοικοῦντας μετὰ Ναβουθαι. »

« *Et elle écrivit une lettre au nom d'Achab et elle signa de son sceau et elle envoya la lettre aux anciens et aux hommes libres habitant avec Nabuthai.* »

Le motif du « livre scellé » est un thème central du livre de l'Apocalypse, ce symbole apparaît surtout dans les chapitres 5 et 22. Mais quel est le rapport avec Jézabel ? Pour répondre à cette question, il est important de revenir sur ce que nous avons étudié aux chapitres 1 et 2. Car ce symbole se trouve également dans le livre des Rois. Il apparaît premièrement dans l'histoire de David et Bethsabée en 2 S 11, 14-15 : « *Le lendemain matin, David écrivit une lettre à Joab et l'envoya par l'entremise d'Urie. Il avait écrit dans cette lettre : mettez Urie en première ligne, au plus fort de la bataille. Puis, vous reculez derrière lui. Il sera atteint et mourra.* » Le roi David utilise la lettre pour exprimer sa volonté d'envoyer Urie à la mort. La lettre sert donc de message caché, lu par quelques-uns, qui se rendent complices de l'émetteur, mais qui n'ont aucun pouvoir de réaction. En 3 Rg 21, 8 l'émetteur est Jézabel, elle utilise le nom du roi et son sceau pour authentifier le décret, qu'elle fait reproduire en plusieurs exemplaires, pour que tous les anciens et les notables de la ville puissent le connaître. Comme le fait remarquer Garuti, « *il s'agit d'une pseudonymie renversée : Achab, plongé dans sa dépression, est le seul (avec Naboth) à ne pas savoir ce qui se passe en son nom.* »¹⁸¹ Encore une fois la lettre, suivie du sceau cette fois-ci sont les moyens utilisés pour parvenir au but. Il n'y a donc pas de lien direct avec la Jézabel de l'Apocalypse, mais nous pouvons émettre l'hypothèse que le symbolisme du motif du livre scellé βιβλίον et σφράγις dans le livre de l'Apocalypse pourrait trouver son inspiration dans l'histoire de la vigne de Naboth. Dans la prochaine section, nous verrons comment l'évêque Ambroise de Milan a utilisé La figure de Jézabel.

Ambroise de Milan (339-397)

¹⁸¹ Ibid, p. 129.

Établissons une courte biographie d'Ambroise comme nous pouvons en trouver dans tout bon commentaire. Issu d'une noble famille romaine, Ambroise étudia le droit et la rhétorique, puis entra dans la carrière administrative. Jeune il est gouverneur de la Ligurie avec résidence à Milan. Comme tel, il assiste à l'élection de l'évêque qui s'annonçait houleuse, la communauté étant partagée entre ariens et anti-ariens. Soudain les deux partis se mirent d'accord sur son nom. Il fut élu évêque contre son gré. Il n'était encore que catéchumène. Ambroise fut un pasteur dans toute la plénitude du terme : docteur, défenseur des pauvres, directeur d'âmes, défenseur de la justice, missionnaire. Augustin le décrit « assiégé par la foule des pauvres, au point qu'on arrivait difficilement jusqu'à lui ». Dans son œuvre, c'est l'intérêt pastoral qui domine. Ses écrits sur l'Écriture (Genèse, Luc), représentent la plus grosse moitié de sa production. Il aime mettre en scène des personnages bibliques, comme Noé, Abraham, Naboth. Plusieurs de ses ouvrages traitent de la femme, vierge ou veuve. Il nous reste des catéchèses baptismales : les Traités des Mystères et des Sacrements. Ambroise est le créateur du chant liturgique. Lui-même a composé des hymnes, qui en Occident sont chantés jusqu'à nos jours. Il impose à l'Église sa stature d'évêque.

Contexte d'Ambroise

Le 4^e siècle est agité par un vaste conflit concernant des questions dogmatiques. En 325, l'empereur Constantin convoque le premier concile œcuménique, le Concile de Nicée, au cours duquel est défini le dogme et notamment la question du rapport entre le Fils et le Père, le premier étant déclaré *ὁμοούσιος* « de même substance » que le second. L'arianisme, qui rejette cette consubstantialité, est dès lors déclaré d'hérésie. Le débat trinitaire se poursuit après la clôture du concile, de même que les tensions entre nicéens et ariens. L'impératrice Justine aurait d'ailleurs, selon Théodoret, dissimulé son orientation religieuse arienne du vivant de Valentinien I^{er}. À la mort de ce dernier elle n'est plus soumise à cette précaution, et les affrontements dogmatiques atteignent leur acmé lorsque Justine et Valentinien II installent leur cour à Milan, cité qui a pour évêque Ambroise de puis 374. Il avait succédé à Auxence, évêque homéen qui avait occupé le siège milanais pendant vingt ans. La question de succession peut d'ailleurs être considérée comme une première étape dans l'accroissement des tensions, chaque camp souhaitant imposer son propre candidat, au point qu'une intervention du gouverneur de la province d'Émilie-Ligurie, Ambroise lui-même, fut rendue nécessaire. En 386, la cour de Milan publie une loi de tolérance religieuse qui prévoit notamment la liberté de se réunir pour les ariens ainsi que la peine de mort pour quiconque s'y opposerait. En découle alors la

réitération de la demande d'un lieu de culte qui n'est rien d'autre que la basilique ou résidait Ambroise, la *Basilica Nova*.¹⁸² Cette exigence apparaît comme une provocation contre l'autorité d'Ambroise, qui raconte sa version indignée des faits dans une lettre, *Ep* 20, adressée à sa sœur.¹⁸³ Il entreprend une description des événements qui ont agité sa cité, dans un courrier qui prend très vite les allures d'un sermon largement nourri de références bibliques. Pour la première fois, Justine est comparée à Jézabel – ainsi qu'à Hérodiade –, image qui va peu à peu se confondre avec la figure de l'impératrice :

« Citerai-je encore la cruelle persécution de Jézabel contre Élie, la mort qu'Hérodiade fit souffrir à saint Jean-Baptiste ? Chacune de ces femmes ne s'attacha pourtant à persécuter qu'un seul juste et pour moi les tentations sont d'autant plus violentes que j'ai moins de force. Je suis plus faible, et néanmoins exposé à de plus grands dangers. Les femmes se succèdent les unes aux autres, elles se communiquent leur haine ; on forme des attaques nouvelles, on va trouver les vieillards, on prétexte que j'ai offensé l'empereur. Quelle est donc la cause d'une tentation si active envers un petit ver de terre ? N'est-il pas visible que ce n'est que l'Église qu'ils persécutent en ma personne ? »

Exégèse d'Ambroise

Pour comprendre l'exégèse d'Ambroise, il faut garder présent à l'esprit que le commentaire d'Écriture est avant tout un acte liturgique, qui dans le déroulement du rite dominical suit les *lectiones* scripturaires. Penser « exégèse » selon la définition qu'il porte aujourd'hui serait anachronique. La *Scriptura* elle-même est perçue par les fidèles de l'Église primitive d'abord à travers une *lectio* : c'est le terme qu'emploie très souvent Ambroise pour la nommer. Au 4^e siècle, le livre n'est pas un objet culturel de grande diffusion comme il le deviendra après l'invention de l'imprimerie. La Bible n'est un livre que pour une minorité d'intellectuels ou de docteurs comme Ambroise, pour la majorité du peuple chrétien, cela reste une expression orale ou parole liturgique. L'œuvre de *De Nabuthae* doit donc être placée dans ce contexte, l'explication et l'utilisation figurative et symbolique des personnages bibliques dans une homélie aident à fixer l'histoire sous forme d'image dans l'esprit de celui qui écoute. La situation politique et culturelle de l'herméneute est donc à voir comme une sorte de

¹⁸² MCLYNN N., *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 170-180.

¹⁸³ AMBROSIUS, *Sancti Ambrosii Opera 10, Epistulae et acta*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1982 1968, 3 vol., (CSEL, 82). *Ep* 20, 20. Dorénavant chaque référence aux lettres d'Ambroise « *Ep* » seront automatiquement renvoyé à cet ouvrage.

« moule » dans lequel il introduit sa compréhension de l'Écriture.¹⁸⁴ Le résultat représente par conséquent un discours politico-religieux, dans une interprétation allégorique mais qui résonne et signifie quelque chose pour ses contemporains. À cette époque, l'homélie hebdomadaire substitue peu à peu une culture proprement chrétienne, c'est-à-dire biblique, à la culture classique de l'école. Une autre hiérarchie de l'esprit s'instaure, qui se confond avec les étapes de l'initiation chrétienne. L'Écriture devient ainsi une pédagogie des mœurs, mais aussi de l'intelligence ; à son contact, selon une progression qui ressemble à celle par laquelle les enfants apprennent à écrire *grammaticus*, pour reprendre l'image du *De Abrahamo* (1, 4, 30), le peuple chrétien trouve une occasion de « formation permanente » qu'on ne lui offrait sans doute nulle part ailleurs. D'où la fonction sociale et culturelle majeure, à la fin de IV^e siècle, du sermon dominical.¹⁸⁵ La Bible est le lieu d'une nouvelle culture antique. La tâche de l'herméneute est d'abord d'en adapter les paroles au degré de connaissance, c'est-à-dire d'initiation au *mysterium*, de chacun des auditeurs. Les sens exégétiques répondent, en partie, à ce souci de transmettre progressivement la même Écriture, la même Parole à des publics variés, dont l'instruction n'est pas la même, ni identique le degré d'initiation chrétienne. Plus que les autres prédicateurs des 4^e et 5^e siècles, le langage exégétique d'Ambroise est un langage « mystérique », modulé non pas en fonction du savoir profane de l'auditeur, mais de son degré d'avancement vers l'initiation parfaite.

L'exégèse ambrosienne repose également sur un autre principe, le christocentrisme, articulé à une pensée dogmatique qui témoigne d'un ferme attachement à Nicée.¹⁸⁶ Vision christocentrique des textes, défenseur de la trinité et de la divinité de Christ, sont les maîtres mots qui qualifient l'exégèse d'Ambroise. Sa démarche herméneutique est au service d'une exégèse pastorale qui poursuit une double finalité : éclairer le sens des Écritures pour y montrer que le Christ y est partout tout en guidant les croyants sur la voie de la vraie foi qui est, pour Ambroise, celle de Nicée.¹⁸⁷ Commenter Ambroise n'est pas une tâche facile, car il ne suffit pas de traduire le texte latin en français, mais au contraire d'y démêler toute la tapisserie que l'auteur a créée. Ambroise est habitué à ruminer les textes de l'Écriture, selon l'image qu'emploie à son sujet Augustin, mais aussi selon les propres mots d'Ambroise¹⁸⁸, c'est-à-dire

¹⁸⁴ AMBROSIUS, *Elia e il digiuno, Naboth, Tobia*, traduit par GORI Franco, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1985, (Opera Omnia di Sant' Ambrogio, 6), p. 18-20.

¹⁸⁵ NAUROY G., *Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan : l'exemple du « De Ioseph patriarcha »*, Paris, Inst. d'Études Augustiniennes, 2007, (Collection des études augustiniennes Série Antiquité, 181), p. 23-33.

¹⁸⁶ NAUROY G. (éd.), *Lire et éditer aujourd'hui Ambroise de Milan : actes du colloque de l'Université de Metz, 20-21 mai 2005*, Bern/New York, Peter Lang, 2007, (Recherches en littérature et spiritualité, 13), p.37-47.

¹⁸⁷ NAUROY G., *Ambroise de Milan : écriture et esthétique d'une exégèse pastorale*, Bern, Peter Lang, 2003, (Recherches en littérature et spiritualité, 3), p. 7-11.

¹⁸⁸ AMBROSIUS, *Sancti Ambrosii Opera 5, Expositio Psalmi CXVIII*, (CSEL, 62), 14, 2, p. 299.

à les relier, les éclairer les uns par les autres, les mêler les uns aux autres, et surtout de les transformer en un matériau nouveau adaptable à toute circonstance nouvelle. Ces citations aux références bibliques sont souvent très approximatives et faites de mémoire, c'est pour cela que d'un texte à un autre, se répétant, il modifie les citations. Son herméneutique vise principalement le contexte dans lequel il vit. Contrairement à Origène, qui utilise les trois sens de l'exégèse...

Utilisation des figures bibliques

Ambroise aurait volontier souscrit à l'intuition psychologique de John Henry Newman selon laquelle: « *The heart is commonly reached, not through reason, but through the imagination, by means of direct impression, by testimony of facts and events, by history, by description. Persons influence us, voices melt us, looks subdue us, deeds inflame us.* »¹⁸⁹ Ces remarques de Newman décrivent très bien la raison pour laquelle Ambroise a centré son exégèse sur les personnes. Il a choisi des personnalités à émouvoir, de sorte que toutes les dynamiques mentionnées dans la première phrase de Newman – imagination, impression directe, témoignage de l'histoire et description – jouent un rôle important dans son exégèse. En fait, ce sont les éléments qu'Ambroise orchestre généralement sur une grande figure ou un héros de la Bible. Les sujets qu'il choisit sont aptes à faire appel à l'imagination, à fournir un témoignage factuel ou historique. Le sens du concret, le don de l'imagination, l'émotion, en un mot, on peut dire que l'art oratoire d'Ambroise a fait l'objet de plusieurs études en rapport avec son exégèse.¹⁹⁰ Le titre même de *De Nabuthae* et les titres de ses ouvrages parallèles, *De Helia* et *De Tobia*, qui sont ses compagnons intimes, ou encore la longue série de commentaires sur les personnalités de l'Ancien Testament – Abraham, Isaac, Joseph, Job, Caïn et Abel, ou David, témoignent de la préoccupation d'Ambroise pour les personnages. En ce sens, il est véritablement un exégète de la personnalité. Lazzati, qui s'intéresse spécialement au style d'Ambroise, note que celui-ci a l'habitude de souvent se répéter lorsqu'il commente les textes, comme une sorte de mélodie thématique ou d'une symphonie mettant en scène sa compréhension et son interprétation de plusieurs personnages bibliques.¹⁹¹ Mais il ne s'arrête pas là. Comme nous le verrons, une des particularités d'Ambroise est de projeter sa

¹⁸⁹ NEWMAN J.H., *Grammar of Assent*, New York, Longmans, 1930, p. 93.

¹⁹⁰ PIZZOLATO L.F., *La dottrina esegetica di S. Ambrogio*, Milan, Vita e Pensiero, 1978, (Studia Patristica Mediolanensia, 9), p. 26-29.

¹⁹¹ LAZZATI G., *Esegesi e poesia in Sant'Ambrogio*, Milan, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1958-1957, 75-91.

compréhension herméneutique des personnages bibliques sur des personnes vivantes. Il transpose donc l'image d'un type de personnage sur une personne bien réelle afin de créer un symbole, ou une figure.

De Nabuthai

Datation

Dater approximativement l'œuvre d'Ambroise *De Nabuthae* est primordiale pour cette étude, car, cela nous informe sur le contexte historique qui a poussé Ambroise à utiliser le récit de la vigne de Naboth pour parler de la pauvreté dans son homélie. L'un des problèmes les plus épineux est celui de la datation de l'œuvre. Tous les érudits se sont déplacés avec une extrême prudence, coïncidant dans les termes *post quem* et *ante quem*. *De Nabuthae* devrait être placé entre 386 et 395 ap. J.-C. Les différentes hypothèses ont été formulées en fonction de l'élément que l'un ou l'autre savant considérerait comme le plus significatif pour la datation. Mais les éléments les plus convaincants ont été trouvés dans la thèse de Wilbrand, qui estime que *De Nabuthae* doit être placé dans la période où l'influence des homélies de Basile prévaut dans les œuvres ambrosiennes. Cette influence se retrouve notamment dans *De Helia*, *De Tobia*, *l'Exposition Psalmi* et *l'Exameron*, toutes des œuvres qui se situent entre 387 et 390.¹⁹² Sur base de cette affirmation, il est important d'examiner du point de vue historique l'environnement politique et social dans lequel Ambroise exerçait sa fonction.

Genre littéraire : Homélie ou diatribe ?

Bien que l'on trouve plusieurs éléments littéraires comme des parallélismes, antithèses, commandements, ironies et anecdotes, mais aussi le ton moralisateur de l'œuvre où les pauvres sont exploités par les riches, conduits à l'exil et à la mort, cela ne suffit pas pour qualifier *De Nabuthae* comme genre littéraire diatribe. Ces éléments trouvent leur place dans une œuvre littéraire qui n'est pas isolée du reste de la production d'Ambroise et encore moins de son activité politique et pastorale. Au contraire, ce sont des éléments qui peuvent confirmer la validité de la thèse ambrosienne sur les relations entre l'empereur et l'évêque, le pouvoir politique et le pouvoir spirituel. L'attirance d'Ambroise pour la rhétorique doit donner à réfléchir à ceux qui voudraient évaluer correctement la portée de ses opinions sur la propriété, la richesse et la

¹⁹² WILBRAND W., *Zur Chronologie einiger Schriften des Hl. Ambrosius*, J.G. Weiss, 1921, (Historischen Jahrbuch, 41), p. 19.

pauvreté. Dans un langage véhément, qui rappelle de nombreux textes de ses contemporains ecclésiastiques, Ambroise semble prôner la communauté des biens, condamner la richesse et promouvoir la pauvreté comme l'unique voie vers le royaume des cieux. Mais ses expressions sont à prendre avec juste mesure, comme le produit de l'éducation gréco-latine du moment, redevable en grande partie à la rhétorique décadente.¹⁹³ Dans cette tradition, l'arsenal du rhéteur visait l'injustice sociale, une cible méritant à la fois l'indignation et la vitupération. Les abus sociaux attisent le zèle d'Ambroise qui concentre toutes ses armes dans la défense des opprimés.¹⁹⁴ Le pauvre est devenu, au 4^e siècle, un personnage important de la littérature latine : entendons la littérature chrétienne avec ses sermons moralisant, ses traités, ses lettres et ses poèmes. Pour l'Italie particulièrement, Ambroise de Milan fut l'un des évêques qui contribuèrent activement à dessiner une image du pauvre et de la pauvreté en générale.¹⁹⁵ Dans le *De Nabuthae* il décrit l'âpreté du *possessor*, digne héritier du roi Achab, persécutant le paysan misérable pour lui arracher son petit champ et pousser plus loin les bornes de son domaine.

L'objectif d'un auteur dicte le choix de son genre littéraire. Avec ses connaissances approfondies en rhétorique et la philosophie stoïcienne et cynique en vogue, Ambroise a reconnu que la forme la mieux adaptée à la fin qu'il proposait dans le *De Nabuthae* était la diatribe. Au même titre que ses prédécesseurs en philosophie, et dans l'Église, qui utilisaient la diatribe, Ambroise répondait à son appel sérieux à défendre les pauvres contre l'exploitation et à immuniser les riches contre l'avarice. Pour leur propre bien-être et pour le bien commun, il voulait leur inculquer le bon usage des biens de ce monde.¹⁹⁶

Contenu de *De Nabuthae*

Cette œuvre contient 17 chapitres¹⁹⁷ qui peuvent être divisés comme suit :

I-II, 5 : L'histoire de Naboth est toujours d'actualité, car chaque jour naissent un nouvel Achab, roi convoitant les plus grandes richesses et un nouveau Naboth, pauvre tué par un roi riche.

¹⁹³ LABRIOLLE P., « La culture chrétienne », dans, FLICHE A. et MARTIN V. (éd.), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 3, Paris, Bloud et Gay, 1950, p. 57-59.

¹⁹⁴ BAUDRILLART H., *Histoire du Luxe, privé et public depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, vol. 2, Paris, Hachette, 1881, 404-405.

¹⁹⁵ PIETRI C., « Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'Empire chrétien (IV^e siècle) », dans *Publication de l'Ecole Française de Rome*, vol. 234, 1997, p. 835-868.

¹⁹⁶ MARROU Henri-Irénée, « Diatribe », dans *RAC*, vol. 3, 1957, p. 997-1009.

¹⁹⁷ AMBROSIIUS, *Elia e il digiuno, Naboth, Tobia*, op. cit. L'édition de référence est celle de Schenkl Karl, c'est sur celle-ci que nous baserons notre travail.

II, 6-10 : L'histoire d'Achab et de Naboth est un exemple incarné de la cupidité d'un roi riche et du sort qui s'abat sur un pauvre sujet qui vit près de lui.

III, 11- IV,18 : L'avidité du riche provient davantage du désir de dépouiller les pauvres que du désir de s'enrichir, et à travers cela il crée un espace entre lui et ses semblables. Il compare le jeûne du riche et du pauvre en disant que le riche amasse dans ses greniers sans se soucier de ceux qui n'ont pas de quoi manger, il s'abstient de manger pour montrer son mécontentement. Le pauvre lui, n'a rien et il ignore ce qu'est de s'abstenir volontairement de manger, si ce n'est pour Dieu, il ignore ce qu'est de jeûner, si ce n'est que par nécessité.

V, 19-25 : Il explique dans cette partie que l'opulence du riche, qui ne profite pas à ses héritiers mais qu'il dissout tout en partie dans les banquets et les réjouissances, est construite sur la misère du pauvre. Cette misère s'exprime, selon les circonstances, dans les situations très diverses où la mort physique est toujours à l'affût et où la faim des enfants, plus douloureuse que la mort, conduit le pauvre à cette mort spirituelle produite par la nécessité de vendre, comme esclave, quelques-uns de ces enfants pour payer une dette qui est le surplus du riche et qui lui permet, durant un court moment, de nourrir ses autres enfants.

VI, 26-VIII, 39 : Cependant, la splendeur extérieure correspond à une misère intérieure. La parabole du riche insensé (Lc 12, 17-20) sert de leçon à ceux qui amassent trop et ne donnent pas, à ceux qui mourront avant même d'avoir pu réaliser leurs plans.

VIII, 40 : Ambroise explique qu'être pauvre dans l'Ancien Testament est considéré comme une malédiction de la part de Dieu et être riche comme une bénédiction, mais que dans le Nouveau Testament la tendance est inversée, car Mt 5, 3 « Heureux les pauvres, car le royaume des cieux est à eux » démontre que le salut est donné également aux pauvres.

IX, 41-43 : La tristesse du roi Achab face au refus de vendre de Naboth peut aussi être le signe d'une lutte intérieure pour que la passion ne l'emporte pas et que la justice ne soit pas brisée. Mais Jézabel va s'empresse de lever tout doute. Symbole de l'avarice, de la luxure et des conseils frauduleux, Jézabel est un personnage omniprésent et c'est elle qui prendra l'initiative du meurtre de Naboth dans 3 Rg 20, 7-10.

X, 44-45 : Pour mener à bien leurs fins malhonnêtes, les riches demandent de l'aide à Dieu. Il explique que la citation d'Is 58, 5-9 montre que la prière et le jeûne sont agréables à Dieu, mais que les documents notariés, les clauses juridiques qui font plier les pauvres, sont mises en contraste avec les lois et les oracles des prophètes.

XI, 46-49 : Il explique que les situations injustes se répètent sans cesse, les riches pour parvenir à leurs fins, n'hésitent pas à créer de nouvelles lois ou à mentir pour déposséder les pauvres. Il

prend l'exemple de Jézabel qui a suscité de faux témoins pour faire tuer Naboth, de la même manière que l'histoire de Suzanne ou l'histoire du Christ.

XII, 50-53 : La rencontre entre Élie et Achab, pauvre et riche, met en évidence que ceux qui agissent mal sont toujours découverts.

XIII, 54-57 : Il y a dans l'attitude du riche une sorte de fierté, comme s'il était né différent du pauvre. Mais il devrait plutôt rester humble comme Job qui étant riche n'a pas cherché à en vouloir plus, mais au contraire était prêt à tout perdre pour son Dieu.

XIV, 58-62 : Le cœur du riche est dans l'or et l'abondance, mais il ne sait pas vendre l'or pour acheter le salut. Si seulement il se persuadait de donner au pauvre, il se rendrait débiteur de Dieu. Mais au fond, les vrais pauvres sont en réalité les riches qui désirent davantage et ne sont jamais comblés, alors que le vrai pauvre se contente de ce qu'il a et se sent donc comme quelqu'un de riche.

XV, 63-65 : L'insensé devient esclave des richesses, car ce ne sont plus les richesses qui lui appartiennent, mais lui qui appartient aux richesses.

XVI, 66-69 : Il faut que le riche reconnaisse sa culpabilité, car personne ne peut dire qu'il n'a pas péché. Il est nécessaire que l'homme riche rende à Dieu les dons que Dieu lui-même lui a faits, mais qui restent à Dieu. C'est pourquoi Dieu a résisté à Achab, un roi ingrat face aux biens qu'il avait reçus, et l'a laissé se faire tuer en lui faisant subir le sort qu'Achab avait réservé à Naboth.

XVII, 70-73 : Pourquoi n'a-t-il pas gardé les préceptes que le prophète lui avait donnés ? La cause est l'influence de Jézabel, qui a fait disparaître l'objectif de la pénitence d'Achab. Ce passage sera travaillé plus en profondeur dans le point suivant.

Analyse de passages choisis¹⁹⁸

La femme et l'or : par. 26

« Les femmes aiment les entraves pourvu que leurs liens soient en or. Elles ne trouvent pas que c'est lourd si cela coûte cher, elles n'y voient point des chaînes si des trésors y étincellent. Elles aiment même les blessures pour peur que de l'or soit piqué dans leurs oreilles et que des perles en pendent. Il y a encore le poids des pierreries, les vêtements dans lesquels on a froid : elles transpirent sous les pierreries, elles grelottent dans les soieries. Cependant les parures de prix les réjouissent et l'envie de posséder

¹⁹⁸ AMBROSIUS, *Richesse et pauvreté : ou, Naboth le Pauvre*, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, (Collection Les Pères dans la foi, 4). Tous les passages proviennent de cette traduction assez fidèle.

recommande ce que la nature rejette. Elles recherchent avec la plus grande frénésie des émeraudes, des hyacinthes, un béryl, une agate, une topaze, une améthyste, un jaspe, une sardoine. Même si cela exige la moitié du patrimoine, elles ne regardent pas à la dépense pourvu qu'elles satisfassent leur convoitise. Je ne dénie pas un certain charme à l'éclat de ces pierres, mais il ne vient que de pierres. Et ces pierres mêmes, polies contre leur nature au point de perdre la rugosité des rochers, nous avertissent que la rudesse du cœur a plus encore à être polie. »

Commentaire :

« Les femmes aiment les entraves pourvu que leurs liens soient en or. »

Le mot entraves ici est la traduction de *conpedibus*,¹⁹⁹ ce sont des chaînes qui liaient les pieds des esclaves ou des prisonniers, mais ce terme signifie aussi des chaînettes servant de bijoux que les femmes portaient au-dessus de la cheville. Il y a donc cette idée que les femmes sont prêtes à être enchaînées, pourvu que leurs liens soient en or. Avant ce paragraphe, Ambroise explique que l'opulence du riche, qui ne profite pas à ses héritiers mais qui dissout tout en partie dans les banquets et les réjouissances, est construite sur la misère du pauvre. Ces femmes font donc partie de l'élite des riches qui n'hésitent pas à écraser les pauvres. Citant Lc 12 et la parabole du riche insensé, il en conclut par une lecture moralisante que la splendeur extérieure correspond à une misère intérieure. Au-delà des citations de l'évangile de Luc, ce texte démontre et explique la compréhension qu'Ambroise avait également de la vigne de Naboth et des actions de Jézabel. Comme nous le verrons dans le prochain texte, pour Ambroise, Jézabel était prête à tout pour parvenir à ses fins.

Jézabel, visage de l'avarice : par. 41-42

« Mais que dirais-je encore pour que tu ne diffères pas tes libéralités ? Puisses-tu en tout cas ne pas te précipiter au pillage, puisses-tu ne pas arracher ce que tu t'es mis à désirer, puisses-tu t'abstenir de réclamer le bien d'autrui, renoncer à insister quand on t'a refusé, supporter patiemment la justification présentée et ne pas prêter l'oreille à cette Jézabel, personnification de l'avarice, quand elle dit dans un débordement de discours abusifs : « Moi, je vais te donner (3 Rg 20, 7) ce que tu regrettes de ne pas posséder. Tu es triste parce que tu veux rester dans les limites de la justice et ne pas ravir le bien d'autrui. Moi, j'ai mon droit à moi, j'ai mes lois à moi : je calomnierai pour dépouiller, et pour ravir au pauvre sa propriété on frappera sa vie. » 42. Qu'y a-t-il d'autre, en fait, dans cette histoire qu'une description de l'avarice des riches ? Celle-ci déborde partout abusivement à la manière d'un fleuve qui arrache tout ce qu'il

¹⁹⁹ GAFFIOT F., *Dictionnaire latin français*, Paris, Hachette Éducation, 2016.

peut et l'entraîne en le rendant impropre à tout usage. Cette Jézabel-là n'est pas unique mais innombrable, elle n'est pas d'une époque mais de tous les temps. Elle dit à tous, comme Jézabel a dit à son mari Achab : « Lève-toi, mange ton pain, et reprends courage : moi, je vais te donner la vigne de Naboth de Yizréel. »

Commentaire :

« Moi je vais te donner »

Comme nous pouvons le constater à la ligne 41, pour Ambroise, Jézabel est au-dessus des lois. Au travers de l'expression « moi j'ai mes lois à moi », il définit le personnage de Jézabel comme un personnage autonome qui agit comme bon lui semble. Il n'est plus question ici d'y voir une femme voulant satisfaire son mari, mais plutôt une femme qui agit par convoitise. À la ligne 42, il dit explicitement qu'il n'y a rien d'autre dans l'histoire d'une description de l'avarice des riches. Sa lecture est interprétée par le prisme de la dualité riche/pauvre. Rappelons-le, cela représente exactement le contexte dans lequel vit Ambroise. Il projette donc ce qu'il vit et ce qu'il voit sur le texte, pour ensuite faire, dans la phase retour une lecture moralisante pour enseigner les croyants.

« Cette Jézabel-là n'est pas unique mais innombrable, elle n'est pas d'une époque mais de tous les temps. »

Il y a ici une généralisation globale de sa compréhension. C'est le début de la création d'un symbole, d'une figure emblématique, dans laquelle toutes les femmes qui entreprennent des choses sont considérées comme des Jézabel. Le problème réside dans son herméneutique, on pourrait dire que le contexte social d'Ambroise le pousse à regarder vers le passé, à interpréter une histoire pour généraliser son présent et ensuite stigmatiser et « dogmatiser » Jézabel pour tous les temps.

Jézabel coupable de la non-pénitence d'Achab : par. 71

« Mais considère qu'il (Achab) avait pour épouse Jézabel, au gré de qui ses passions s'enflammaient, qui changea son cœur et qui le rendit abominable par l'énormité de ses sacrilèges. Elle le fit donc revenir de son attitude de pénitence. Le Seigneur ne peut être tenu pour changeant s'il a jugé qu'il n'y avait pas à garder à un homme oublieux de sa confession ce qu'il lui avait promis lors de cette confession. »

Commentaire :

« Elle le fit donc revenir de son attitude de pénitence. »

Les trois derniers paragraphes du chapitre 17 requièrent une attention particulière. Un problème théologique saute aux yeux d'Ambroise concernant le repentir d'Achab juste après avoir montré dans la mise à mort du roi l'accomplissement de la justice divine. Car en raison de la repentance d'Achab, Dieu lui avait promis que pendant son règne, il n'y aurait pas de malheurs, mais que ceux-ci surviendraient pendant le règne de son fils. Cette promesse divine avait été faite au prophète Élie. Mais pourquoi a-t-il tout de même vécu le malheur ? Selon Ambroise l'alternative est simple, soit la repentance n'était pas sincère, soit la prophétie a échoué. Cependant, il propose une première solution : Jézabel aurait réussi à changer le but de la pénitence d'Achab, de sorte que Dieu n'était plus obligé de tenir sa promesse. Cette explication ne se trouve nulle part explicitement dans le texte biblique (TM et LXX), mais elle démontre bien la vision qu'Ambroise avait de Jézabel. Influencé par la lecture de la LXX qui comme nous l'avons vu, dépeint Jézabel de manière très négative, en lui attribuant toutes les actions mauvaises, que ce soit au point de vue grammatical ou syntaxique. Ambroise s'est créé un portrait de la reine, qui est entreprenante, néfaste, mauvaise et qui n'est pas temporelle mais intemporelle.

Implications des personnages de 3 Rg 20 dans l'œuvre générale d'Ambroise

Dans l'*Ep XXXVIII*, 7-8, adressé à Simplicien, Ambroise parle des riches et des richesses en disant que Naboth est l'idéal du pauvre, qui est en réalité spirituellement riche en opposition à Achab, le roi riche qui est spirituellement pauvre.

Dans *Contra Auxentium* 17-17,²⁰⁰ les personnages de 3 Rg 20 sont utilisés par Ambroise pour montrer leur pertinence dans le contexte politique et religieux de l'Évêque. Ambroise avait dénoncé Ausentius comme le défenseur de la loi du 23 janvier 386 qui redonnait liberté et vigueur au culte arien. Dans *Contra Auxentium* 17-18, le problème de la basilique à remettre aux ariens donne lieu à la comparaison suivante : Ausentius est le nouveau roi Achab, qui veut dépouiller Ambroise, le nouveau Naboth de l'Église, qui est sa vigne.

Dans *Ep. XX*, 14-19, adressé à sa sœur Marcellina, écrit en avril 386, Ambroise reconstruit entre autres la séquence des événements de la Semaine sainte 386, sans omettre les

²⁰⁰ AMBROSIIUS, *Sancti Ambrosii Opera 10, Epistulae et acta*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1982-1968, 3 vol., (CSEL, 82).

détails, c'est encore le problème politico-religieux des ariens et du pouvoir qui les protège concernant encore une fois, le problème de la basilique. Cette fois l'allusion à l'épisode de Naboth concerne le personnage de Jézabel. « Est-il nécessaire d'ajouter que Jézabel a persécuté avec sang Élie ? », il dira donc que Jézabel est l'équivalent de Justine et Élie est Ambroise.

Dans l'*Exhortatio Virginitatis* 30,²⁰¹ un sermon prononcé par Ambroise à Florence dans les premiers mois de 394, alors qu'il était invité pour la consécration d'une nouvelle église, les principaux personnages de l'histoire racontée dans 3 Rg 20 sont tous des conservateurs dit-il : « qu'aucun Achab ne vienne chez toi pour détruire et déraciner ta vigne, qu'aucune Jézabel ne vienne te séduire, mais laisse venir à toi le vrai Naboth, celui qui descend du Père. Dans un sens allégorique, nous avons bien une assimilation de Naboth comme préfigure du Christ, la vigne représenterait l'âme, Achab serait le diable, mais que pourrait-on dire de Jézabel ? Serait-ce un esprit de séduction ou un mode de pensée qui découlerait de sa compréhension du personnage de Jézabel de l'apocalypse ?

Dans *Ep. LXIII*, 75, écrit en 396 à l'église de Vercelli, Ambroise propose à nouveau le thème politique en prenant comme exemple l'opposition d'Élie et Achab. Le passage s'insère dans la contestation de la relation entre vie religieuse et vie séculière.

Pendant dix ans, de 386 – 396, Ambroise montre un intérêt récurrent pour l'histoire d'Achab et de Naboth. Il s'attribue presque toujours le rôle de Naboth, et principalement, devant Valentinien II, né en 371, « co-empereur » romain dès l'âge de 4 ans, ayant régné de 375 à 392 sur une partie de l'Empire romain d'Occident, essentiellement sous la tutelle de sa mère Justine. Mais également face à Théodose 1^{er} co-empereur à Constantinople. Ambroise considère les deux empereurs comme les nouveaux Achab (dans *Expl. Ps XXXVI*, 19 ; *Exp. Lc IX*, 25, 32-33²⁰² ; *De Officiis*²⁰³ II, 5-17 ; III 9, 63 ; *Contra Auxentium* 17) ou le rôle d'Élie face à Achab (dans *Exp. Lc* 25, 32-33 ; *Ep LXIII*, 75) ou encore le rôle d'Élie face à Jézabel (*Ep XX*, 14-19).

Toutes ces références aux personnages dans les écrits d'Ambroise nous démontrent la présence constante de la tension entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel, entre l'arianisme et la foi catholique. Cette lecture politico-religieuse qu'il fait de 3 Rg 20 semble être une clé pour comprendre *De Nabuthae*, où Élie face Achab présente le pouvoir impérial (par. 50, 51, 70, 71, 72), Ambroise est Naboth défendant les droits du peuple de Dieu (par. 1, 8, 13), il est l'évêque défendant les pauvres catholiques contre le roi ou les riches (par. 1, 8, 13,

²⁰¹ AMBROSIUS, *Exhortatio virginitatis: Sant'Ambrogio, introduzione, traduzione*, traduit par GORI Franco, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1989, 2 vol., (Opera Omnia di Sant'Ambrogio, 14).

²⁰² AMBROSIUS, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, Turhout, Brepols, 1957, (CSEL, 4).

²⁰³ AMBROSIUS, *De Officiis*, Turhout, Brepols, 2000, (Ambrosii Mediolanensis opera, 5).

25, 37, 40, 44, 45), il est le prophète qui proclame l'accomplissement de la justice divine contre le roi et les riches (par. 48, 49). Ce qui une fois de plus atteste l'hypothèse que le contexte historique d'un auteur forme sa compréhension du texte biblique et modèle son herméneutique. Au-delà du sens allégorique comme proposé par Origène, nous trouvons chez Ambroise une transposition directe entre un personnage du récit et une personne contemporaine. Qui dans une suite logique devient symbolique et crée ainsi la figure symbolique : « ... *qu'aucun Achab ne vienne chez toi pour détruire et déraciner ta vigne, qu'aucune Jézabel ne vienne te séduire...* ». Qualifier Justine de Jézabel, c'est proposer une lecture figurative et symbolique du récit de la vigne de Naboth.

Cependant Ambroise n'est pas l'initiateur de cette interprétation. L'influence des Pères grecs et en particulier Basile a été affirmée à plusieurs reprises. On retrouve dans *De Nabuthae* plusieurs références à l'évêque de Césarée, à croire qu'il était très présent dans son esprit lors de la rédaction de l'ouvrage.

L'impératrice Justine, la nouvelle Jézabel

Personnage féminin controversé de la fin du 4^e siècle de notre ère, l'impératrice Justine subit une tradition littéraire hostile, la plume acérée des auteurs chrétiens ne cessant de lui livrer un portrait dénigrant. Principalement connue pour sa beauté et son opposition à l'évêque Ambroise de Milan dans les années 384-386, elle est considérée comme l'incarnation de la mauvaise impératrice. En examinant les témoignages contemporains de cette confrontation entre l'impératrice et l'évêque, cette section vise à démontrer comment, à partir de la Lettre 20 d'Ambroise à sa sœur Marcellina, dans laquelle il compare Justine à Jézabel, les textes postérieurs réalisent un procès littéraire continu contre cette impératrice. La figure de Justine elle-même s'efface donc derrière un personnage négatif d'actualité, façonné par les auteurs et continuellement validé par une répétition de textes toujours plus nombreux et validé par la répétition de clichés toujours similaires.

Comme le propose A. Belleli :

« Si le titre d'Augusta est une reconnaissance possible d'une figure impériale, la voie littéraire peut aussi être employée dans le même but. En ce qui concernant les impératrices, deux modèles de références se distinguent essentiellement. En premier lieu, celle d'une célèbre figure féminine mythologique, Pénélope, dont l'histoire appartient aux rhapsodies homériques de l'Odyssée. Modèle hellénique de la bonne épouse, elle incarne aussi pour les chrétiens des valeurs qui sont les leurs. Elle est opposée à un autre modèle, biblique cette fois celui de la reine Jézabel. Décrite comme une mauvaise souveraine dans le premier livre des Rois. De même que l'allusion mythologique, la référence biblique est une pratique fortement répandue chez les

auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive. Elle leur permet d'exalter ou, dans le cas présent, de décrier des figures en puisant des comparaisons dans l'Histoire sainte. De telles références offrent la possibilité de l'enseigner en ancrant dans les mémoires une image intemporelle et de poids, de personnages ou d'événements particuliers, qui est façonnée en modèle ou contremodèle, selon la référence majeure qu'est la Bible, qui agit comme réservoir littéraire légitimant. »²⁰⁴

La « jézabélisation » de la mauvaise impératrice

Les auteurs ecclésiastiques comme Paulin, qui était diacre de l'Église milanaise, connaissent bien la Bible et en nourrissent souvent leurs récits. Le décalque est donc intentionnel : « bibliser » l'histoire présente lui donne un corps de vérité.²⁰⁵ Dans la *Vita Ambrosii* de Paulin, on retrouve tout un passage consacré au conflit entre Ambroise et Justine en comparaison au conflit d'Élie et Jézabel. Rien de surprenant, vu que le but de Paulin est de relater la vie d'Ambroise en tant que « saint homme ». Noircir Justine permet donc de mettre en avant le portrait même de son sujet. Comme le dit A. Belleli :

« La subtilité d'un tel écrit résiderait alors dans l'existence d'une double lecture. Les similitudes entre l'histoire de la reine Jézabel et l'impératrice Justine ne relèvent plus simplement de quelques coïncidences entre les deux souveraines. Au dire de Paulin, c'est tout un pan de la vie de Justine qui reproduit les agissements du personnage biblique. Jézabel ne serait pas un simple exemple illustratif, mais bien un type biblique auquel appartiendrait l'impératrice, du fait de son arianisme et de ses agissements contre un saint homme. »²⁰⁶

En décalquant des épisodes bibliques sur les faits historiques, Paulin participe à la « biblisation » de l'histoire. Il utilise le récit biblique en style indirect, ce qui lui permet de transposer ce conflit sur le face-à-face entre Justine et Ambroise. Et ce décalque va plus loin que la simple utilisation de noms propres puisque Justine devient une nouvelle Jézabel, ce qui éloigne ainsi l'idée d'un simple emprunt littéraire. Sa connaissance de la LXX a donc permis à Paulin de transposer le récit biblique à la vie d'Ambroise. Dans sa *Lettre 20* à sa sœur, l'évêque brossait un portrait de la situation milanaise, se plaçant en victime du joug de l'impératrice, ponctuant son propos de nombreuses références bibliques illustratives. Pourtant, si Ambroise est dépeint comme une figure sainte de la foi nicéenne, le conflit des basiliques illustre

²⁰⁴ BELLELI A., « Justine en Jézabel. La fabrication textuelle d'une mauvaise impératrice romaine dans la première moitié du 5^{ème} siècle », dans *Revue des Études Tardo-Antiques*, n° 6, 2016, (THAT), p. 93-107.

²⁰⁵ *Ibid*, p. 103.

²⁰⁶ *Ibid*, p. 103.

également l'intolérance du christianisme nicéen contre ceux qui sont jugés ennemis de la « vraie foi ».

Par ailleurs, ce combat confirme la volonté épiscopale de s'opposer de plus en plus aux prétentions impériales à intervenir dans tout ce qui relève des affaires religieuses. En effet, comme le dit A. Belleli, le souvenir ambrosien occulte un autre aspect de l'histoire : celui d'un évêque dominant une cité et défiant ouvertement une autorité impériale qui n'est pas intrinsèquement illégitime, mais dévoyée de l'orthodoxie nicéenne. Se profilent désormais les prémices d'un nouveau rapport entre Église et État. Le discours littéraire sur le conflit entre Ambroise et Justine quitte alors le simple domaine de la métaphore religieuse pour prendre un tour politique.²⁰⁷

Conclusion partielle

Le mot réception peut avoir plusieurs sens, généralement il établit un constat dans lequel on peut étudier et analyser la manière dont un récit, un personnage, ou tout autre chose a été reçu, soit chez un auteur ou dans une période particulière. La réception du personnage de Jézabel représente un long processus qui démontre une transformation idéologique qui découle de la compréhension de chaque lecteur. En effet, avant d'être auteur de l'apocalypse, le voyant est avant tout un lecteur et un auditeur qui reçoit un récit et qui ensuite se l'approprie et s'en sert dans son ouvrage. Nous avons vu comment la représentation littéraire de la femme de Thyatire dans le livre de l'Apocalypse semble être modelée idéologiquement sur l'image de la reine Jézabel du livre des Rois. Cela apparaît clairement dans les propos de Jean de Patmos, quand il nomme sa rivale prophétique de Thyatire Jézabel, et qu'il la représente comme une manifestation démoniaque de la Jézabel d'autrefois, qui encourage l'idolâtrie. Jézabel est manifestement devenue un nom de code pour une femme de Thyatire. Plusieurs ont tenté d'identifier cette prophétesse puissante et influente avec une personne connue, comme Lydie, la marchande de pourpre de Thyatire qui a été convertie par Paul à Philippiques (Actes 16, 14-15), la sibylle Sambathe, ou la femme du chef (évêque) de l'église de Thyatire.²⁰⁸ Inutile de dire qu'il s'agit de suggestions hypothétiques, bien qu'intéressantes, et que nous ne connaîtrons probablement jamais la véritable identité de "Jézabel" de Thyatire. Pour d'autres la meilleure candidate serait, Lydie. Non seulement elle était originaire de Thyatire, mais elle faisait aussi

²⁰⁷ *Ibid*, p. 106.

²⁰⁸ MOUNCE R. H., *The Book of Revelation*, op. cit, p. 86-87.

commerce de tissu pourpre, Actes 16 : 14), associé à la royauté et au luxe.²⁰⁹ Ces deux thèmes sont combattus par Jean, mais associés à la Jézabel d'autrefois. Le cavalier de la bête, bien sûr, portait de la pourpre (Ap 17,4). De telles représentations négatives sont en accord avec l'image dtr de Jézabel de 1-2 Rois, ainsi qu'avec sa renommée ultérieure, visible dans Josèphe, 2 Baruch et la littérature rabbinique. Si Jean de Patmos appelle explicitement la femme de Thyatire par le nom de code Jézabel, on trouve dans la littérature chrétienne primitive d'autres auteurs notamment chez les Pères de l'Église qui ont utilisé le symbolisme de cette figure pour représenter une personne historique contemporaine. Il est de même pour les écrits d'Ambroise de Milan, qui renvoie sur le personnage l'idéologie sociale, politique et religieuse qui l'environne. Un prophète (Ambroise) et un roi (Valentinien II ou Théodose) se font face : le prophète veut que ceux qui ne sont pas israélites (catholiques) soient affaiblis (ariens), tandis que le roi, qui a fait l'expérience de la miséricorde de Dieu à plusieurs reprises n'accepte pas l'invitation du prophète et fait preuve de clémence envers les Assyriens (ariens). En résumé, il semble que l'on peut souligner l'intention politico-pastorale de l'œuvre *De Nabuthae*. Les nombreuses références au récit de la vigne de Naboth durant la période de 386-396 démontrent que l'aspect moral n'est que rarement séparé du discours spirituel et politique. À aucun moment Ambroise n'a traité en profondeur le texte de 3 règnes 20. On peut donc en conclure que pour Ambroise, Achab serait Valentinien II, Jézabel serait sa mère Justine qui aurait la tutelle de l'empereur, Naboth serait Ambroise, la vigne serait l'Église à ne pas céder car elle est l'héritage des Pères. L'auteur est avant tout un lecteur qui comprend une histoire dans son époque. Époque qui est remplie d'idéologie et d'influences. Le récit de l'auteur dépend donc de sa compréhension du texte, de son herméneutique. Le « problème » de la tradition, c'est qu'elle ne permet pas de faire la part des choses et propose donc de mettre au même plan l'histoire, l'historiographie biblique et l'exégèse-herméneutique d'un théologien.

²⁰⁹ COLLINS A. Y., *Crisis & Catharsis: The Power of the Apocalypse*, op. cit, p. 133 BARCLAY W., *Letters to the Seven Churches*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001, p. 44.

Conclusion

Nous pouvons maintenant répondre à notre problématique de départ : pourquoi le nom de Jézabel représente-t-il un symbole aussi négatif ? Parce chaque exégète a contribué à la faire vivre. Ci-dessous nous trouvons un petit tableau (qui n'est pas exhaustif), qui nous permet de visualiser les « qualificatifs » qui ont été attribués à Jézabel mais aussi les « victimes » qui ont été « insultées » de Jézabel.

Sources	Jézabel est ...
1 R 16	Fille d'Ithobaal
Jéhu	Prostituée (2 R 9, 22)
Jéhu	Sorcière (2 R 9, 22)
2 R 9 LXX	Divinité maléfique
L'auteur de l'Apocalypse	Fausse prophétesse
L'auteur de l'Apocalypse	Immoralité/idolâtrie
L'auteur de l'Apocalypse	Prêtresse de Balaam
Ambroise	Avarice
Ambroise	L'impératrice Justine
Éphrem le Syrien	Shéol
Pasteur Buck	Kamala Harris
Pasteur Shane Vaughn	Meghan Markle
Certaines églises évangéliques	Esprit de Jézabel

Presque trois mille ans séparent la reine Jézabel de Kamala Harris, et pourtant son nom emblématique demeure toujours présent dans l'esprit de certains exégètes. Pour le Dtr elle représente l'antinomie, l'opposante d'Élie. Elle est aussi la reine étrangère qui n'abandonne ni sa culture, ni ses dieux. Pour 3 Rg 20^{LXX} elle est la coupable, elle est celle qui a perverti Achab et qui a fait tuer Naboth. Pour 4 Rg 9, 30-33^{LXX}, elle devient une figure maléfique qui renvoie à l'idée d'une divinité démoniaque. Pour l'auteur de l'apocalypse elle représente le parti de l'opposition. Elle est fausse prophétesse et induit les chrétiens dans l'erreur. Pour Ambroise de Milan la figure de Jézabel est éternelle, intemporelle, elle représente l'avarice, le désir de pouvoir, mais elle est aussi représentante de l'opposition au travers de l'impératrice Justine. Nous avons également mentionné brièvement dans ce tableau Éphrem le Syrien, qui compare Jézabel au shéol et à la mort. Et finalement, pour les pasteurs Buck et Shane Vaughn les nouvelles Jézabel sont Kamala Harris et Meghan Markle. « L'éternelle reine maléfique », titre de ce mémoire, correspond bien à ces quelques lignes. Depuis son apparition dans la BH, Jézabel a été utilisée par plusieurs auteurs pour représenter l'opposition. C'est toujours dans un

contexte d'opposition que son nom est mentionné et sert de qualificatif négatif ou d'insulte, que ce soit dans la sphère religieuse ou politique. Un peu logique, vu qu'elle est née dans un contexte où ces deux sphères n'en représentaient qu'une. Ce travail a permis d'éprouver notre hypothèse de départ à savoir que le contexte d'un rédacteur, traducteur, exégète mais aussi pasteur dans notre cas, l'amène à remodeler le sens du texte sur lequel il prend appui. Un tel rédacteur ou traducteur est avant tout un lecteur qui interprète le texte en étant influencé par son propre contexte, ce qui a un fort impact sur sa compréhension de l'histoire et, par suite, la façon dont il va « transmettre » le récit, ou le modifier. Jézabel a servi de modèle pour qualifier des femmes influentes au travers des siècles, du 9^e siècle avant notre ère à janvier 2021.

Dans le premier chapitre nous avons vu que la BH proposait une évolution constructive de 1 R 16 à 2 R 9 du personnage de Jézabel. Présentée comme l'opposante d'Élie et de Yhwh. Nous avons également vu que du point de vue de sa culture, elle était intègre et « éthiquement correcte ». Dans le chapitre 2 nous avons vu qu'il existe entre le TM et le LXX deux portraits différents de la reine Jézabel. Et que le traducteur de la LXX a contribué activement à la construction négative du personnage au travers de ses actions, mais aussi par sa représentation divinement maléfique en 2 R 9. Le troisième chapitre nous a démontré que le personnage de Jézabel a continué à vivre chez les auteurs ultérieurs. Jean de Patmos pourrait avoir eu en tête l'image de la Jézabel du livre des Rois lorsqu'il dépeint son personnage. En outre, certains chercheurs spéculent que le passage de l'Apocalypse décrit en fait une figure contemporaine que les lecteurs reconnaîtraient sous le nom de Jézabel. Cette hypothèse n'est pas une attaque contre l'auteur du livre des Rois ou de l'apocalypse, ni une moquerie sur l'inspiration divine, mais plutôt un aperçu de l'importance d'évaluer les Écritures en fonction du contexte, du motif de leur rédaction et du genre littéraire. Car le message divin n'est pas altéré par l'interprétation humaine d'un personnage.

Quelle que soit l'évaluation que l'ont fait du roi Achab et de Jézabel, le message du texte demeure. Le but ultime de leur histoire était de justifier la décision de Dieu d'envoyer son peuple en exil, en montrant que les rois d'Israël et de Juda, ainsi que le peuple qui les a suivis étaient en faute. On peut dire qu'il réaffirme l'échec de la domination humaine en tant qu'institution, comme cela était déjà apparu dans le livre des Juges. Cela réitère l'engagement de Yhwh envers le peuple d'Israël, qui est impliqué dans toutes les facettes de la vie de son peuple, y compris la vie politique de la nation. Les batailles épiques entre Jézabel et Achab contre Élie racontent une histoire de polythéisme contre monothéisme (ou monolâtrie), d'esprit d'État contre le pouvoir divin, de libéralisme contre conservatisme, de tolérance religieuse contre l'intolérance religieuse et de l'universalisme contre le particularisme. On y retrouve les

éléments du mariage, du sexe, de la politique, de la religion, de la guerre et du scandale, autant d'éléments qui font vendre des histoires dans le monde encore aujourd'hui. Il est clair qu'Achab et Jézabel n'étaient sûrement pas tels qu'ils sont décrits par l'auteur. Ils sont à voir comme des véhicules littéraires, utilisés pour porter et mettre en valeur des éléments de l'histoire. Ils n'étaient peut-être pas les êtres humains les plus moraux, mais ils n'étaient certainement pas plus mauvais que d'autres rois et reines de l'histoire. Ils ont simplement été encadrés par une propagande littéraire deutéronomiste qui a traversé le temps. On peut donc voir que l'histoire peut être déformée si l'on accepte les écrits bibliques sans évaluer le texte, et sans tenir compte de l'objectif de l'auteur et du genre littéraire. Une analyse historique et sociale approfondie aide à libérer les vérités contenues dans les écrits qui sont trop souvent perdues, créant des personnages méchants sans justification. Nous pouvons émettre prudemment l'hypothèse que c'est le cas pour Achab et Jézabel. Car, faire tuer Naboth pour prendre possession de la vigne, n'est pas si différent que de massacrer les Cananéens, de prendre possession de leur pays afin d'en faire la terre promise. L'action est la même, l'émetteur est différent. Ou encore le meurtre que le roi David a commis en envoyant Urie à la mort, en quoi est-ce différent ? Cela reste de la convoitise, un besoin de possession, une action qui conduit à la mort de quelqu'un qui n'a rien demandé et qui est en toute légalité.

Comme nous l'avons vu, même après plusieurs millénaires, le nom de Jézabel est resté figé dans la pensée des gens, représentant un symbole de ce qui est mauvais mais également un symbole d'innovation. Ce genre d'interprétation n'est pourtant pas nouvelle, il y a près de deux millénaires, les commentateurs bibliques dépeignaient la reine Jézabel comme maléfique. Outre les écrits de la période postbiblique immédiate, notamment le Talmud, une partie de la prose des premiers Pères de l'Église dépeint Jézabel comme une femme dévergondée. Par exemple, Éphrem le Syrien (306-373), né à Nisibis, a écrit avec passion sur des sujets bibliques et a gagné le respect pour son érudition et son style lyrique. Dans ses Hymnes de Nisibis, il compare Jézabel au Shéol : « Jézabel était le vrai Shéol, qui dévorait ».²¹⁰ Ambroise résistant à l'impératrice-régente Justine, a adapté et comparé son conflit avec celle-ci en rapport avec le conflit biblique Élie vs Jézabel « monarque vs prophète ». Jérôme (342-420), utilise le mot latin *hortus* qui signifie « jardin », pour affirmer que la motivation égoïste de Jézabel pour tuer Naboth est de créer un jardin d'agrément pour elle-même et Achab. Jérôme soutient que la terre qu'ils acquièrent est le vignoble de Sodome, un terrain de jeu pour les « inconvenances

²¹⁰ ZIOLKOWSKI J. M., *Jezebel: A Norman Latin Poem of the Early Eleventh Century*, Lang, New York, 1989, (Humana Civilatis, 10), p. 8.

sexuelles ».²¹¹ Ses avatars sont toujours associés à des connaissances interdites, dissimulant les profondeurs de Satan (Ap 2). Sorcières aux mœurs légères, la reine Jézabel est devenue l'incarnation même de la femme dangereuse. Cette reine d'Israël du 9^e siècle avant notre ère, originaire de Phénicie, aurait encouragé le culte de Baal et d'Ashérah, persécuté Élie et d'autres prophètes de Yhwh, incité le roi Achab et tout Israël à pécher et organisé le meurtre de Naboth pour obtenir son vignoble ancestral en échange de la couronne royale. Jetée par la fenêtre avec un maquillage de prostituée et dévorée par les chiens avec peu de morceaux à enterrer, son destin a été considéré comme un acte de justice divine pas les historiens Dtr qui nous ont transmis son histoire. Et pourtant, alors que son parrainage de l'idolâtrie n'était que symboliquement appelé prostitution (... voir 2 R 9,22) par les Dtr, l'étiquette est restée et s'est transformée en un fait littéraire dans la tradition ultérieure, parfois combiné avec les prostituées mentionnées dans la scène d'enterrement d'Achab (1 R 22, 37-38). Mais c'est peut-être spécifiquement sa réputation de « Némésis » d'Élie qui a fasciné et dégoûté les premiers chrétiens. Il serait intéressant de poursuivre l'enquête dans le christianisme primitif ou du moyen-âge qui déborde de sources concernant Jézabel. Après tout, les évangiles canoniques appliquent les traditions concernant Élie à la fois à Jean-Baptiste et à Jésus. Ainsi dans la littérature chrétienne primitive, nous rencontrons plusieurs femmes de mauvaise réputation, dont les portraits littéraires sont influencés par l'image de Jézabel.

²¹¹ *Ibid*, p. 9.

Bibliographie

- HELMS Jesse, « Jesse's World », dans *Newsweek*, 5 décembre 1994, p. 24.
- ACKERMAN Susan, « The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel », dans *JBL*, vol. 112, 1993, p. 385-401.
- AHLSTRÖM Gösta W., *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield, JSOT Press, 1993, (JSOTSup, 146).
- ALBERTZ Rainer, « Social History of Ancient Israel. », dans *Understanding the History of Ancient Israel*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 347-363.
- AMBROSIUS, *De Officiis*, Turhout, Brepols, 2000, (Ambrosii Mediolanensis opera, 5).
- AMBROSIUS, *Exhortatio virginitatis: Sant'Ambrogio, introduzione, traduzione*, traduit par GORI Franco, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1989, 2 vol., (Opera Omnia di Sant'Ambrogio, 14).
- AMBROSIUS, *Elia e il digiuno, Naboth, Tobia*, traduit par GORI Franco, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 1985, (Opera Omnia di Sant'Ambrogio, 6).
- AMBROSIUS, *Richesse et pauvreté : ou, Naboth le Pauvre*, Paris, Desclée De Brouwer, 1978, (Collection Les Pères dans la foi, 4).
- AMBROSIUS, *Sancti Ambrosii Opera 10, Epistulae et acta*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1982 1968, 3 vol., (CSEL, 82).
- AMBROSIUS, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, Turhout, Brepols, 1957, (CSEL, 4).
- AMBROSIUS, *Sancti Ambrosii Opera 5, Expositio Psalmi CXVIII*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, 1913, (CSEL, 62).
- ANDERSEN Francis I., « The Socio-Juridical Background of the Naboth Incident », dans *JBL*, vol. 85, 1996, p. 46-57.
- ANDERSON James S., *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*, New York, Bloomsbury T&T Clark, 2015, (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 617).
- ANDREASEN Niels-Erik, « The Role of the Queen Mother in Israelite Society », dans *CBQ*, vol. 45, 1983, p. 179-194.
- AUBET Maria Eugenia, *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies, and Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- AUNE David E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983.
- AVIGAD Nahman, « The Seal of Jezebel », dans *Israel Exploration Society*, vol. 14, n° 4, p. 274-276.
- BARCLAY William, *Letters to the Seven Churches*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.
- BAUDRILLART Henri, *Histoire du Luxe, privé et public depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, vol. 2, Paris, Hachette, 1881.

- BEALE Gregory K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, (NIGTC).
- BECKMAN Gary, « How Religion was Done », dans, SNELL Daniel C. (éd.), *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
- BEECHING M., « Jezebel », dans, DOUGLAS J.D. (éd.), *New Bible Dictionary*, Wheaton, Tyndale, 1982.
- BELLELI Amélie, « Justine en Jézabel. La fabrication textuelle d'une mauvaise impératrice romaine dans la première moitié du 5ème siècle », dans *Revue des Étude Tardo-Antiques*, n° 6, 2016, (THAT), p. 93-107.
- BESSEY Sarah, *Jesus Feminist*, New York, Howard Books, 2013.
- BOGAERT Pierre-Maurice, « Le repentir d'Achab d'après la Bible hébraïque (1 R 21) et d'après la Septante (2 Règles 20) », dans, WILLEMS Gérard F. (éd.), *Elie le prophète : Bible, tradition, iconographie*, Leuven, Peeters, 1988, p. 39-57.
- BRIQUEL-CHATONNET Françoise, *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Judah*, Leuven, Peeters, 1992.
- BROSIUS Maria, *Women in Ancient Persia, 559-331 BC*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- BROWN Michael L., *Jezebel's War with America: The Plot to Destroy Our Country and What We Can to Turn the Tide*, New York, Frontline, 2019.
- BUIS Pierre, *Le livre des Rois*, Paris, Gabalda, 1993, (sources bibliques).
- CALLOT Olivier, « Une "dame à la fenêtre" à Kition », n° 32, 2002, (Cahiers du Centre d'Étude Chypriotes), p. 185-190.
- CHARLESWORTH James H., *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, New York, Doubleday, 1983.
- CLIFFORD Richard J., *Psalms 1-72*, Nashville, Abingdon, 2002, (AOTC).
- COLLINS Adela Yarbo, *Crisis & Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, Westminster, 1984.
- COLLINS Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics en Empowerment*, New York, Routledge, 1991, (Perspectives on Gender, 2).
- CONZELMANN Hans, *Acts of the Apostles*, traduit par LIMBURG James, KRAABEL Thomas et JUEL Donald H., Minneapolis, Fortress, 1987, (Hermeneia).
- CRONAUEUR Patrick T., *The Stories about Naboth the Jezreelite: A Source, Composition, and Redaction Investigation of 1 Kings 21 and Passages in 2 Kings 9*, London/New York, T&T Clark, 2005, (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, 424).
- CULPEPPER Alan R., *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend*, Columbia, University of South Carolina Press, 1994, (Studies on Personalities of the New Testament).
- DE SILVA David A., « The revelation of John: A case Study in Apocalyptic Propaganda and the Maintenance of Sectarian Identity », dans *Sociological Analysis*, vol. 53, n° 4, 1992, p. 275-395.

- DE VRIES Simon J., *1 Kings*, Waco, Tx, Word Books, 1985, (Word biblical commentary, 12).
- DE LABRIOLLE Pierre, « La culture chrétienne », dans, FLICHE Augustin et MARTIN Victor (éd.), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 3, Paris, Bloud et Gay, 1950, p. 57-59.
- DE VAUX Roland, *Les institutions de l'Ancien Testament. Tome I*, Paris, Cerf, 1989.
- DE VAUX Roland, « Le Cycle d'Élie dans les Livres des Rois », dans *Les Étude Carmélitaines*, vol. 1, 1956, p. 53-89.
- DONNER Herbert, « Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament », dans, VON KIENLE Richard (éd.), *Festschrift J. Friedrich*, Heidelberg, Winter, 1959, p. 105-145.
- DONNER Herbert et RÖLLIG Wolfgang, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, vol. 1, 2nd édition, Wiesbaden, Harrassowitz, 1966.
- DUFF Paul B., *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- FINKELSTEIN Israel et SILBERMAN Neil Asher, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, The Free Press, 2001.
- FRANKFURTER David, « Jews of Not? Reconstructing the "Other" in Rev 2:9 and 3:9 », dans *HTR*, vol. 94, 2001, p. 403-425.
- GAFFIOT Felix, *Dictionnaire latin français*, Paris, Hachette Éducation, 2016.
- GAINES Janet Howe, *Music in the Old Bones, Jezebel through the Ages*, Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1999.
- GARRET Susan R., « Revelation », dans, NEWSOM Carol et RINGE Sharon (éd.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville, Westminster, 1992, p. 377-382.
- GARUTI Paolo, *Le dossier Jézabel : l'imaginaire de la « femme royale » entre Bible hébraïque, cultures hellénisées et monde romain*, Leuven, Peeters, 2017, (Cahiers de la Revue biblique, 90).
- GOLDINGAY John, *Psalms 42-54*, vol. 2, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, (BCOTWP).
- GOODING David W., « Ahab according to the Septuagint », dans *ZAW*, vol. 76, 1964, p. 269-280.
- GOTTWALD Norman, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Minneapolis, Augsburg Fortress publishers, 1985.
- GRAY John, *I and II Kings: A Commentary*, Philadelphia, Westminster John Knox, 1971.
- GRESSMANN Hugo, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels [von Samuel bis Amos und Hosea]*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.
- GRUBER Mayer I., « Women in the Ancient Levant », dans, VIVANTE Bella (éd.), *Women's Roles in ancient Civilisations: A Reference Guide*, Westport, Greenwood Press, 1999.
- HARLAND Philip, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress, 2003.

- HARRINGTON Wilfrid J., *Revelation*, Collegeville, Liturgical Press, 1993.
- HAYDEN Wendy, « From Lucifer of Jezebel: Invitational Rhetoric, Rhetorical Closure, and Safe Spaces in Feminist Sexual Discourse Communities », dans *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 51, n° 2, 2021, p. 79-93.
- HAZLETON Lesley, *Jezebel: The Untold Story of the Bible's Harlot Queen*, New York, Doubleday, 2009.
- HENS-PIAZZA Gina, « A Woman's place is in the Bible », dans *U.S. Catholic*, 2006, p. 30-33.
- HOCK Ronald F., *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia, Fortress, 1980.
- HOLST Sanford et HARB Antoine, *Phoenicians: Lebanon's Epic Heritage*, Cambridge, Cambridge & Boston Press, 2005.
- HUGO Philippe, *Les deux visages d'Élie : Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, Fribourg/Göttingen, Academic Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, (OBO, 217).
- JOHNSON Luke T., *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Liturgical Press, 1992, (SP, 5).
- KAM Rose S., *Their stories, our stories: Women of the Bible*, New York, Continuum, 1995.
- KATZENSTEIN H. Jacob, *The History of Tyre. 2nd rev. ed.*, Jerusalem, Ben Gurion University of the Negev Press, 1997.
- KENNICOTT Benjaminus, *Vetus Testamentum Hebraicum, cum variis lectionibus*, Oxonii, E typographeo Clarendoniano, 1776.
- KIESOW Anna C., *Löwinnen von Juda. Frauen als Subjekte politischer Macht in der jüdischen Königszeit*, Münster, LIT Verlag, 2000, (Theologische Frauenforschung in Europa, 4).
- KINET Dirk, *Geschichte Israels*, Würzburg, Echter-Verlag, 2001, (NEB.AT, 2).
- KLEIN Ernest, *Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem-Tel Aviv, Carta, 1987.
- KOEHLER Ludwig, BAUMGARTNER Walter et STAMM Johann Jakob, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, Brill, 2001.
- KOESTER Craig R., *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, vol. 38A, New Haven, Yale University Press, 2014, (The Anchor Bible).
- KORPEL Marjo, « Fit for a Queen: Jezebel's Royal Seal », dans *Biblical Archaeology Review*, vol. 34, n° 2, 2008, p. 32-37.
- KOSELLECK Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995.
- KRAUS Hans-Joachim, *Psalms 1-59: A Commentary*, traduit par OSWALD Hilton C., Minneapolis, Augsburg, 1988.

- KROEGER Catherine Clark et EVANS Mary J. (éd.), *The IVP Women's Bible Commentary: An Indispensable Resource for all who Want to View Scripture through Different Eyes*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2002.
- LADD George E., *A Commentary on the Revelation of St. John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972.
- LAZZATI Giuseppe, *Esegesi e poesia in Sant'Ambrogio*, Milan, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1958 1957.
- LEATH Seanna et al., « A Qualitative Exploration of Jezebel Stereotype Endorsement and Sexual Behaviors Among Black College Women », dans *Journal of Black Psychology*, vol. 1, 2021, p. 1-40.
- LEITH Mary Joan, « First lady Jezebel: despite her bad reputation, her marriage to King Ahab was actually a model partnership Author. », dans *Biblical Review*, vol. 20, n° 4, 2004, p. 8-46.
- LEMAIRE André, *Naissance du monothéisme : point de vue d'un historien*, Paris, Bayard, 2003.
- LEMCHE Niels Peter, *Ancient Israel. A New History of ISraelite Society*, Sheffield, JSOT Press, 1988, (Biblical Seminar, 5).
- LETOURNEAU Anne, « Jézabel, généalogie d'une femme fatale », dans *ScEsp*, vol. 66, 2014, p. 189-211.
- LEVIN Yigal, « Baal Worship in Early Israel: An Onomastic View in Light of the "Eshbaal" Inscription from Khirbet Qeiyafa », dans *MAARAV*, vol. 21, 2014, p. 203-222.
- LIPINSKI Edward, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leiden, Peeters, 1994, (OLA, 64).
- LIVERANI Mario, *International Relations in the Ancient Near East*, Wiltshire, Antony Rowe Limited, 2001.
- LONG Burke O., *1 Kings: With an Introduction to Historical Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984, (Forms of Old Testament Literature, 9).
- MAIER Harry O., *Apocalypse Recalled: The Book of Revelation after Christendom*, Minneapolis, Fortress Press, 2002.
- MARKOE Glenn, *Peoples of the Past: Phoenicians*, London, British Museum, 2000.
- MARROU Henri-Irénée, « Diatribe », dans *RAC*, vol. 3, 1957, p. 997-1009.
- MCKENZIE Steven, *1 Kings 16 - 2 Kings 16*, Berlin, Kohlhammer, 2019, (International exegetical commentary on the Old Testament).
- MCKENZIE Steven, *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, Leiden, Brill, 1991.
- MCKINLAY Judith, « Negotiating the Frame for Viewing the Death of Jezebel », dans *BibInt*, vol. 10, 2002, p. 305-323.
- MCLYNN Neil, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, University of California Press, 1994.

- MEYERS Carol, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in context*, New York, Oxford Up, 1988.
- MILLER J. Maxwell et HAYES John H., *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia, Westminster Press, 1986.
- MOLIN Georg, « Die Stellung der Gebira in Staate Juda », dans *Theologische Zeitschrift*, vol. 10, 1954, p. 161-175.
- MOSCATI Sabatino, *The World of the Phoenicians*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1965.
- MOUNCE Robert H., *The Book of Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993.
- NAUROY Gérard, *Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan : l'exemple du « De Ioseph patriarcha »*, Paris, Inst. d'Études Augustiniennes, 2007, (Collection des études augustiniennes Série Antiquité, 181).
- NAUROY Gérard, *Ambroise de Milan : écriture et esthétique d'une exégèse pastorale*, Bern, Peter Lang, 2003, (Recherches en littérature et spiritualité, 3).
- NAUROY Gérard (éd.), *Lire et éditer aujourd'hui Ambroise de Milan : actes du colloque de l'Université de Metz, 20-21 mai 2005*, Bern [Switzerland] ; New York, Peter Lang, 2007, (Recherches en littérature et spiritualité, 13).
- NELSON R.D., *First and second Kings (Interpretation)*, Louisville, John Knox Press, 1987.
- NEWMAN John Henry, *Grammar of Assent*, New York, Longmans, 1930.
- ODEBERG H., « Ιεζάβελ », dans KITTEL G. (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965.
- OTTO Suzann, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001, (BWANT, 152).
- PIETRI Charles, « Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'Empire chrétien (IV^e siècle) », dans *Publication de l'Ecole Française de Rome*, vol. 234, 1997, p. 835-868.
- PILGRIM David, « The Jezebel Stereotype », dans <http://fir.ferris.edu:8080/xmlui/handle/2323/4778>, 2012, [En ligne], <<http://fir.ferris.edu:8080/xmlui/handle/2323/4778>>.
- PIPPIN Tina, « Jezebel Re-vamped », dans AICHELE George et PHILLIPS Gary A. (éd.), *Intertextuality and the Bible*, vol. 70, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1995, (Semeia, 69).
- PIQUER OTERO Andrès et TORIJANO MORALES Pablo, « The Two Textual Forms of the Narrative of Jezebel's Murder: 2 Kgs 9:30-37 MT and LXX », dans *Society of Biblical Literature International Meeting*, 2015, p. 1-11.
- PIZZOLATO Luigi Franco, *La dottrina esegetica di S. Ambrogio*, Milan, Vita e Pensiero, 1978, (Studia Patristica Mediolanensia, 9).
- PRUIN Dagmar, « What is in a text? Searching for Jezebel », dans GRABBE Lester L. (éd.), *Ahab Agonistes*, London, T&T Clark, 2007, p. 208-235.
- PRUIN Dagmar, *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt*, Freiburg/Göttingen, Iniversitätsverlag/Vandehoeck & Ruprecht, 2006, (OBO, 222).

- RÄISÄNEN Heikki, « The Nicolaitans: Apoc. 2; Acta 6 », dans, WOLFGANG Haase (éd.), *Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament (Sachthemen)*, vol. 2, Berlin, Walter de Gruyter, 1995.
- RAWLINSON George, *History of Phoenicia*, Oxford, Longgrass, Green, and Co, 1889.
- RICE Gene, *I Kings: Nations under God: A commentary on the book of I Kings*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, (International Theological Commentary).
- ROFÉ Alexander, « The Vineyard of Naboth: The Origin and the Message of the story », dans *Vetus Testamentum*, vol. 38, 1988, p. 89-104.
- SADER Hélène, *The History and Archaeology of Phoenicia*, Atlanta, SBL Press, 2019.
- SCHAAK Thomas, *Die Ungeduld des Papiers: Studien zum alttestamentlichen Verständnis des Schreibens anhand des Verbuns katab im Kontext administrativer Vorgänge*, Berlin, De Gruyter, 1998, (Beihefte zur Zeitschrift für die alteslamentliche Wissenschaftl, 262).
- SCHENKER Adrian, *Älteste Textgeschichte des Königsbücher : Die hebräische Vorlage des ursprünglichen Septuaginta als ätteste Textform des Königsbücher*, vol. 199, Fribourg/Göttingen, Academic Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2004, (OBO).
- SCHLÖGL Nivard, *Die Bücher des Könige, Die Bücher des Chronik.*, vol. 3, Vienna, Verlag von Mayer, 1911, (Kurzgefasster Wissenschaftlicher Kommentar zu den Heiligen Schriften des Allen Testamentes, 1).
- SCHÜSSLER-FIORENZA Elisabeth, *The book of Revelation: Justice ans Judgement*, Philadelphia, Fortress, 1985.
- SMITH Dennis Edwin, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Fortress, 2003.
- SNAITH Norman H., *The First and Second Books of Kings (Introduction and Exegesis)*, vol. 12: 3, New York, Abingdon Press, 1957 1951, (The Interpreter's Bible).
- SOGGIN Jan Alberto, *Introduction to the History of Israel and judah*, London, SCM Press, 1999.
- SOGGIN Jan Alberto, « Jezabel, oder die fremde Frau », dans, CAQUOT André et DELCOR Matthias (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, (AOAT, 212), p. 453-459.
- SPERLING S. David, « Monotheism and Ancient Israelite Religion », dans, SNELL Daniel C. (éd.), *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 408-420.
- STONE Merlin, *When God was a woman*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- THOMPSON Leonard L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, New York, Oxford University Press, 1990.
- TIMM Stefan, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9 Jahrhundert vor Christus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, (FRLANT, 124).
- TREBOLLE BARRERA Julio, « El relato de Jezabel (2 Re 9,30-37). Lectura fenomenológica de un texto bíblico », dans *'Ilū*, vol. 0, 1995, p. 249-261.

- TRIBLE Phyllis, « Exegesis for storytellers and other strangers », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 114, n° 1, 1995, p. 3-19.
- TRIBLE Phyllis, « The Old Couple: Elijah and Jezebel », dans, BÜCHMANN Christina et SPIEGEL Celina (éd.), *Out of the Garden. Women Writers on the Bible*, New York, Fawcett Columbine, 1994, p. 166-179.
- TROCME Etienne, « La Jézabel de thyatire (Apoc. 2/20-24) », dans *RHPR*, vol. 79, 1999, p. 51-55.
- USSIHKIN David, « The Necropolis from the Time of the Kingdom of Judah at Silwan, Jerusalem », dans *the Biblical Archeologist*, vol. 33, n° 2, 1970, p. 33-46.
- VAN DE VORST Charles, *Grammaire Grecque*, Cerf, Bruxelles, De Boeck, 1996.
- WALSH Jerome T., *Ahab: The Construction of a King (Interfaces)*, Collegeville, Liturgical Press, 2006.
- WALSH Jerome T., *1 Kings*, Collegeville, Liturgical Press, 1996, (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry).
- WALSH Jerome T., « Methodes and Meaning: Multiple Studies of 1 Kings 21 », dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 111, n° 2, 1992, p. 193-211.
- WEIPPERT Helga et MILDENBERG Leo, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, vol. 1, Munich, Beck, 1988, (Handbuch der Archäologie, 2).
- WELTEN P., « Nabot's Weinberg (1 Könige 21) », dans *Evangelische Theologie*, vol. 33, 1973, p. 18-32.
- WENIN André, « Personnages humains et anthropologique dans le récit biblique », dans, WENIN André et FOCANT Camille (éd.), *Analyse narrative et Bible : 2e colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004*, Leuven, Peeters, 2005.
- WHITE Marsha, « Naboth's Vineyard and Jehu's Coup: The Legitimation of a Dynastic Extermination », dans *Vetus Testamentum*, vol. 44, n° 1, 1994, p. 66-76.
- WIESEL Elie, *Five Biblical Portraits: Theology*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990.
- WILBRAND Wilhelm, *Zur Chronologie einiger Schriften des Hl. Ambrosius*, Deutschland, Herder, 1921, (Historischen Jahrbuch, 41).
- WILLIAMS Annette Lyn, *Jezebel. Whore? She is Everywhere! An anthology of Writing in Womanist/Feminist Spirituality*, vol. 2, Bloomington, iUniverse, 2008.
- WINTER Urs, *Frau and Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- WISEMAN Donald J., *1 and 2 Kings: An introduction and Commentary*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1993.
- WITHERINGTON Ben, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.
- WOOD Bryant G., « Israelite Kings in Assyrian Inscriptions », dans *Bible and Spade*, vol. 24, n° 2, p. 38-42.

WÜRTHWEIN Ernst, *Die Bücher der Könige 1. Kon. 17-2 Kon. 25*, vol. 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, (Das Alte Testament Deutsch, 11).

WÜRTHWEIN Ernst, « Naboth-Novelle und Elia-Wort », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 75, 1978, p. 375-397.

ZAKOVITCH Yair, « The Tale of Nabot's Vineyard: I Kings 21 », dans, WEISS Meir (éd.), *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation*, Jerusalem, Magnes, 1984, p. 379-405.

ZIOLKOWSKI Jan M., *Jezebel: A Norman Latin Poem of the Early Eleventh Century*, New York, Lang, 1989, (Humana Civilatis, 10).