NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 6 1994

Le livre «trouvé». 2 Rois 22 dans sa finalité narrative

Jean-Pierre SONNET (s.j.)

p. 836 - 861

https://www.nrt.be/it/articoli/le-livre-trouve-2-rois-22-dans-sa-finalite-narrative-420

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

«Le livre trouvé»
2 Rois 22 dans sa finalité narrative[1]

On sait l'argument et la fortune de la nouvelle d'E.A. Poe, *The Purloined Letter*. Une lettre, au contenu semble-t-il important et compromettant, fait le jeu de substitutions répétées entre un trio de personnages, le roi, la reine et le ministre. Leurs relations sont, à chaque coup, déterminées par le fait de savoir ou de ne pas savoir qui a la lettre ou l'a substituée. La nouvelle d'E.A. Poe est elle-même passée de mains en mains, puisque Ch. Baudelaire l'a traduite en français sous le titre de *La lettre volée* et qu'elle a fourni à J. Lacan l'argument d'un séminaire, dont le texte ouvre désormais les *Écrits* lacaniens[2]. Déchiffrant le déplacement des sujets au long de la nouvelle, J. Lacan manifeste que ce déplacement «est déterminé par la place que vient occuper ce pur signifiant qu'est la lettre volée, dans leur trio[3].» Le titre, l'argument et la destinée de la nouvelle d'E.A. Poe ont de quoi inspirer une lecture de *2 R 22*, le récit mémorable de l'invention du «livre de la Torah» dans le Temple de Jérusalem, la dix-huitième année du règne de Josias[4]. Un «livre trouvé» y passe de mains en mains et détermine progressivement, autour de la figure royale, la situation des uns et des autres. Toutefois, bien loin de se réduire à un «pur signifiant», le «livre trouvé» de *2 R 22-23* se révèle être de part en part un «livre ouvert». *2 R 22-23* en effet - ces pages s'attacheront à le montrer - n'a de cesse d'égaler le lecteur du livre des Rois au roi lecteur: l'un et l'autre ont à répondre, comme lecteurs, du singulier «livre trouvé» qui juge leur histoire[5].

---

1. Un version antérieure de cet article a bénéficié des remarques de M. Sternberg (Tel Aviv University), de J.-L. Ska (Institut Biblique Pontifical-Rome) et de N. Lohfink (Sankt Georgen-Francfort); qu'ils soient ici remerciés.

2. J. LACAN, *Séminaire sur la lettre volée*, dans *Écrits*, Paris, 1966, p.9-32.

3. *Ibid.*, p. 16.

4. Cette étude se concentrera sur le récit de la trouvaille et de la lecture du livre telles qu'elles sont racontées en *2 R 22;* le cadre d'ensemble de l'analyse sera toutefois fourni par l'unité narrative que forme *2 R 22-23* (le règne de Josias).

5. Par «lecteur» j'entends dans ces pages le «lecteur implicite» de *2 R 22-23,* c'est-à-dire le lecteur idéal postulé par le récit, en son esthétique et en son

I. - Histoire et récit

Depuis la *Dissertatio Critica* (1805) de W.M.L. de Wette, l'équation du «livre de la Torah» trouvé dans le Temple de Jérusalem (*2 R 22-23*) avec l'ensemble ou, plus fréquemment, avec une partie du Deutéronome est devenue le «point d'Archimède» de la critique historique du Pentateuque. En conséquence, *2 R 22-23*, qui relate la trouvaille du livre, est apparu essentiellement comme un recueil de données historiques en attente d'établissement critique[6]. Toutes légitimes et éclairantes que soient ces enquêtes, elles ont toutefois contribué à une méconnaissance de la portée que *2 R 22-23* détient en sa qualité de récit[7]. L'approche narrative mise en œuvre dans ces pages voudrait remédier à cette lacune. La portée du texte de *2 R 22*, montrera-t-on, réside à tout le moins dans la puissance de sa mise en intrigue[8].

éthique. Cet *implied reader* (cf. W. ISER, *The Implied Reader*, Baltimore, 1972) est une part intrinsèque de la structure de la narration. Il est moins une personne qu'un rôle, auquel est appelé à s'identifier, dans l'acte de lecture, chaque lecteur réel.

6.Pour un état de la recherche, cf. N. LOHFINK, «Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22-23», dans *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Bedeutung*, édit. N. LOHFINK, col. BETL, 68, Leuven, 1985, p. 24-48; cf. également le jugement nuancé du même auteur: « The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion", dans *Ancient Israelite Religion*, édit. P. MILLER, P. D. HANSON et S. D. MCBRIDE, FS F. M. CROSS, Philadelphia, 1987, p. 459-475.

7. Cf. le diagnostic de C. CONROY à cet égard, ainsi que sa proposition méthodologique: « Reflections on the Exegetical Task: Apropos of Recent Studies in 2 Kg 22-23», dans *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies: Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989*, édit. C. BREKELMANS et J. LUST, coll. BETL, 94, Leuven, 1990, p. 255-268. Dans son étude *Reform und Reformen: Untersuchungen zu einem Grundtheme der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, coll. ATANT, 66, Zürich, 1980, p. 169-270, H.-D. HOFFMANN propose une analyse substantielle de *2 R 22-23*, sensible à la dimension littéraire de ce texte au sein de la rédaction d'ensemble du livre des Rois, mais en fin de compte peu attentive à la logique proprement narrative du récit. Une remarque similaire peut être formulée à l'égard de l'ouvrage, extrêmement fouillé, de P. TAGLIACARNE, «*Keiner war wie er*»: *Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22-23*, coll. ATSAT, 31, St. Ottilien, 1989. Superposant trop mécaniquement analyse du discours (morphologie, syntaxe et sémantique) et analyse narrative, Tagliacarne tend à méconnaître la dynamique propre de l'intrigue narrative (et de sa lecture).

8. L'«analyse narrative» a fait récemment l'objet d'une présentation succincte dans le document de la Commission Biblique Pontificale «L'interprétation de la Bible dans l'Eglise» (cf. *La Documentation Catholique* 91/1 [1994] 18-19).

Il y a, paradoxalement, une donnée historique qui milite en faveur de la prise en considération de *2 R 22-23* comme récit. C'est le fait que l'invention de textes sacrés dans l'enceinte de temples ainsi que le récit de telles inventions constituent un *topos* particulièrement vivace dans la culture néo-babylonienne[9]. Les rois néo-babyloniens, d'avant l'exil et du temps de l'exil (ainsi Nabuchodonosor II et Nabonide), ont conduit de nombreuses fouilles dans les temples dont ils étaient les intendants, non par intérêt archéologique mais par nécessité religieuse. En effet, seule la trouvaille du *temenu*, l'ancien texte de fondation, était à même de justifier l'érection du temple en tel endroit, et dès lors son éventuelle reconstruction. Il est difficile de ne pas reconnaître dans cette pratique des analogies avec l'invention du «livre» en *2 R 22-23*, dans le contexte de restaurations du temple de Jérusalem. Sans être à proprement parler un texte de fondation, le «livre trouvé» fonde l'exclusivité du temple de Jérusalem (cf. les réformes de *2 R 23*). Par ailleurs, on a pu montrer que certains des documents produits par les rois «archéologues» de Babylone étaient des faux, contrefaits pour la bonne cause (la gloire du roi constructeur) par d'habiles scribes[10]. Quels qu'aient été les faits dans le cas de *2 R 22-23*, les données babyloniennes et l'existence, dans la culture qui a marqué l'Israël de l'exil, de ce qu'on pourrait appeler le genre littéraire «invention du document fondateur» jette une certaine lumière sur le texte de *2 R 22-23*. Ces données culturelles et littéraires demandent tout à la fois une plus grande prudence dans l'identification de faits historiques et une plus grande attention à la facture littéraire du récit de *2 R 22-23*, en sa logique et en ses prétentions propres.

Toutefois, et ce point est important, l'attention portée au récit comme récit n'abolit pas sa prétention historique. Le narrateur

---

Ainsi qu'on le lira dans les notes du présent article, cette approche se trouve principalement illustrée par certains courants de la recherche israélienne et anglo-saxonne; en français, on se reportera aux travaux de J.-L. Ska, notamment *La 'nouvelle critique' et l'exégèse anglo-saxonne*, dans *RSR* 80 (1992) 29-53; *La narrativité et l'exégèse biblique*, dans *La Foi et le Temps* 23 (1993) 197-210.

9. Cf. G. GOOSSENS, *Les recherches historiques à l'époque néo-babylonienne*, dans *RA* 42 (1948) 149-159. Pour ce qui est des analogies égyptiennes, cf. J. HERRMANN, *Ägyptische Analogien zum Funde des Deuteronomiums*, dans *ZAW* 28 (1908) 291-302.

10. Cf. M. A. POWELL, *Narām-Sin, Son of Sargon: Ancient History, Famous Names, and a Famous Babylonian Forgery*, dans *ZA* 81 (1991) 20-30; cf. notamment la référence p. 30 à diverses «pieuses fraudes».

du livre des Rois était bien décidé à faire œuvre d'historiographe. Il entendait écrire l'histoire à ses yeux véridique des rois d'Israël et de Juda, celle qui résulte de la rencontre des volontés divine et humaines[11]. La confiance du narrateur dans la portée historiographique de son récit se lit dans la formule qui, en *2 R 23*, 28, signale la conclusion de la section consacrée au règne de Josias: «Le reste des actes de Josias, tout ce qu'il a fait, cela n'est-il pas écrit dans le livre des Annales des rois de Judas[12]?» Scandant la narration du livre des Rois, cette formule manifeste que, non moins que les Annales royales, le récit que l'on lit énonce l'histoire. En ne laissant aux Annales royales que le «reste» des faits et gestes royaux, cette formule établit aussi la primauté du récit du livre des Rois. La prétention historique nous ramène toutefois à la forme narrative: l'historiographie biblique est proprement «the story of history[13]». C'est en recourant aux vertus du récit (*story*) qu'elle révèle le plus vrai de l'histoire (*history*) d'un roi et d'un peuple face à la justice et de la miséricorde divines[14].

II. - *2 R 22*, 1-2: Tout savoir d'un roi hors pair

1. Paternités royales

L'accession de Josias au trône n'est pas à proprement parler un «commencement» narratif, au sens qu'Aristote donne à ce terme:

---

11. Ainsi que l'a manifesté E. AUERBACH dans sa comparaison entre la finale de l'*Odyssée* et le récit de *Gn 22*, les histoires bibliques sont traversées par «une prétention absolue à la vérité historique» (*Mimesis: The Representation-of Reality in Western Literature*, Princeton, 1953, p. 14) (je traduis).

12. De manière générale, j'adopte dans ces pages la traduction de la *TOB*.

13. Pour cette expression et cette problématique, cf. M. STERNBERG, «Time and Space in Biblical (Hi) story Telling: the Grand Chronology», dans *The Book and The Text: The Bible and Literary Theory*, édit. R. M. SCHWARTZ, Oxford, 1990, p. 81-145.

14. Le récit de *2 R 22* est pourvu d'une version parallèle en *2 Ch 34*. Dans les pages qui suivent, la narration du Chroniste sera confrontée à celle du livre des Rois chaque fois que se présenteront des divergences significatives. À la manière d'une contre-épreuve, la réécriture du récit en *2 Ch 34* révélera *2 R 22* comme «écriture» (littéraire). Aucune nécessité n'imposait que *2 R 22* fût écrit comme il l'est. Ce récit est né d'options narratives, et celles-ci répondaient à une finalité déterminée de l'écriture de l'histoire. De manière générale, on le verra , le Chroniste préférera sceller dans la narration (*telling*) ce qui, du côté du livre des Rois, est mis en œuvre de manière dramatique (*showing*). La distinction entre *telling* et *showing* a été illustrée par un auteur comme H. JAMES et par des critiques comme P. LUBBOCK et W.C. BOOTH; elle remonte à J.W. BEACH. «Des auteurs

«Un commencement est ce qui ne découle nécessairement de rien d'autre, mais après quoi quelque chose d'autre arrive ou est engendré[15].» Cette accession marque plutôt l'entrée de Josias comme acteur dans une histoire qui a commencé bien avant lui et dont il est l'héritier. Dans les successions royales, Josias vient après Manassé, son grand-père, qui, plus que tout autre, «fit ce qui est mal aux yeux de YHWH» (*2 R 21*, 2). Avec le péché fondateur de Jéroboam (*1 R 12*), le péché de Manassé constitue la calamité majeure de l'intrigue du livre des Rois; il est à l'origine d'un oracle divin sans précédent: «Je vais amener sur Jérusalem et sur Juda un malheur tel que les deux oreilles tinteront à quiconque l'apprendra» (*2 R 21*, 12). À Manassé succède Amôn, «qui fit ce qui est mal aux yeux de YHWH comme Manassé son père» (*2 R 21*, 20). Chronologique, la succession des rois peut être comprise aussi comme une logique morale patrilinéaire, les fils agissant en bien ou, le plus souvent, en mal comme leur père. Le récit du règne d'Amôn s'est terminé par l'annonce du règne de Josias, «son fils» («Son fils Josias régna à sa place» [*2 R 21*,26]). Josias entrera-t-il dans la logique patrilinéaire? Le chapitre 22 rompt avec le lien paternel qui vient d'être évoqué pour lui en substituer un autre. Enjambant les générations, ce lien confère à Josias sa véritable filiation royale: «Josias suivit exactement le chemin de David, *son père*[16].» Au sein de l'incontournable séquence des générations, il y a dès lors comme des recommencements dans l'histoire. Et dans le cas de Josias, ce recommencement semble des plus prometteurs. Josias n'est pas le premier des rois de Juda à recevoir la qualification positive «le roi X fit ce qui est droit aux yeux de YHWH», mais la combinaison des deux prédicats du v. 2 - «Il fit ce qui est droit aux yeux de YHWH et suivit exactement le chemin de David, son père, sans dévier à droite ni à gauche» - le fait émerger du lot. Le recommencement propre à la personne

---

tels que Thackeray, Balzac ou H.G. Wells... sont toujours occupés à dire (*telling*) au lecteur ce qui est arrivé plutôt qu'à lui montrer (*showing*) la scène, à dire (*telling*) au lecteur ce qu'il y a à penser des personnages plutôt qu'à laisser le lecteur juger par lui-même ou à laisser les personnages se dire eux-mêmes les uns par rapport aux autres. J'aime distinguer entre les romanciers qui 'disent' (*tell*) et ceux qui [comme Henry James] 'montrent' (*show*).» (J.W. BEACH, cité par W.C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, 1961, p. 2 (je traduis).

15. ARISTOTE, *Poétique*, § 7, 4 (je traduis).

16. Outre, bien entendu, Salomon (*1 R 3*,3), Josias partage ce privilège avec Asa (*1 R 15*, 11) et Ezékias (*2 R 18*,3), rois de Juda. Du côté des rois d'Israël, la relation mimétique à Jéroboam (attestée dans 13 cas de succession) constitue au contraire un principe de propagation du mal par-delà les générations.

exceptionnelle de Josias est-il de nature à contrer la logique menaçante qui vient de connaître son paroxysme avec l'oracle adressé à Manassé? Ou bien ne sera-t-il qu'une pause au sein d'une affaire déjà jouée, l'une de ces courtes renaissances dont les leçons surplombent l'histoire? Telle est, par rapport à l'intrigue générale du livre, la question que pose le commencement du chapitre 22.

2. Un portrait proleptique et son incidence narrative

Du portrait de Josias qui nous est donné en *2 R 22*, 1-2, comme de tous les portraits similaires de la galerie des rois d'Israël et de Juda, on peut, dans un premier temps, se demander s'il est narrativement efficace. Quelles péripéties narratives peut-on encore attendre d'un personnage aussi «rectiligne», ne déviant «ni à droite ni à gauche»? Après quelques coordonnées extérieures (v. 1), le narrateur, dans son omniscience, donne au lecteur accès à la qualité morale de *toute* l'action du roi. La description contemple en effet les trente-et-un ans de règne de Josias d'un seul coup d'œil. Ce qui est communiqué au lecteur n'est donc ni un trait moral initial ni non plus un trait moral habituel du personnage. Ceux-là sont susceptibles de changer. Le narrateur partage au lecteur une vue surplombant toute la durée du règne de Josias en même temps qu'une vue du «cœur» du roi. Tout l'itinéraire du personnage qui vient d'entrer en scène est déjà dominé et compris de l'intérieur. Que peut-on espérer, narrativement parlant, d'un tel personnage dont l'histoire semble déjà jouée[17]? Elle *semble* jouée car, ainsi que l'écrit M. Sternberg, «même les épithètes morales prédisent le 'quoi' bien plus que le 'comment' de la destinée de ceux qui les portent, ce qui laisse de la place pour des tours et des détours riches de suspense dans la condition humaine[18].» La mémoire du lecteur doit ici remplir son rôle. Dans le livre des Rois, d'autres figures royales que Josias ont eu droit à un portrait similaire - elles firent «ce qui est droit aux yeux de YHWH». Et ces figures sont pourtant caractérisées par l'imprévisibilité de leurs histoires. D'Azarias, il est ainsi dit que Dieu «le frappa, et il fut lépreux jusqu'au jour de sa mort» (*2 R 15*, 2). D'Ezékias, aux prises avec un Sennakérib menaçant, et

17. D'autant plus que l'activité réformatrice de Josias a été annoncée au lecteur sous forme de prophétie dès le récit du schisme de Jéroboam en *1 R 13*, 2.
18. M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, 1985, p. 340 (je traduis).

atteint d'une maladie mortelle, on découvre l'intériorité dramatique (*2 R 18-20*). Et que dire de la mort des rois justes? Ainsi que l'attestent les cas de Joas et d'Amasias, assassinés l'un et l'autre par leurs propres serviteurs (*2 R 12*, 21-22 et *2 R 14*, 19-20), la justice d'une vie devant Dieu n'implique aucune garantie sur la mort paisible de «celui qui se couche avec ses pères». Des portraits proleptiques qui jalonnent le livre des Rois, on peut dire qu'ils contraignent avant tout le lecteur à s'interroger sur le lien qui va du personnage ainsi présenté à son histoire effective: sur le lien qui va du «quoi» au «comment». Ces récits intègrent dès lors une provocation herméneutique: au lecteur de comprendre, en se confrontant au récit effectif, le bien fondé du portrait inaugural.

3. 2 R 22, 2-3 et 2 Ch 34, 3-7: blancs, ellipses et stratégies narratives

Ouvrant le v. 3, le syntagme *wayᵉhî* («et il arriva que») signale un changement de *tempo* narratif. La relation du «temps racontant» (*Erzählzeit*) au «temps raconté» (*erzählte Zeit*) s'inverse[19]. Deux versets ont suffi pour couvrir trente et un ans de règne; ce qui s'est passé un certain jour de la dix-huitième année du règne de Josias va au contraire exiger un espace textuel - et dès lors un «temps racontant» - considérable (qui se prolonge jusqu'en *23*, *24*). Au niveau des informations glanées, toutefois, le lecteur enregistre un blanc temporel: que s'est-il passé entre l'accession de Josias au trône à l'âge de huit ans (v. 1) et l'événement qui prend place dans la dix-huitième année de son règne (v. 3)? De tels blancs se rencontrent fréquemment dans l'interstice qui sépare les épisodes de la narration biblique. Ils sont en fait inhérents au rythme narratif biblique, à son art d'alterner les *tempos*, d'opérer des mises en relief contrastées, de jouer sur les échelles de représentation, etc. Le lecteur gagne plus à se confier à ce rythme narratif qu'à enquêter sur les informations manquantes. Ainsi que l'a souligné M. Sternberg, la situation est toute différente lorsqu'une information vient à manquer *au sein* d'un épisode, engendrant une ellipse narrative (*gap*) que le lecteur ne peut enjamber s'il veut accéder à une plus profonde compréhension du récit[20].

---

19. Cf. G. MÜLLER, *Morphologische Poetik*, Tübingen, 1968; cf. également G. GENETTE, *FIGURES III*, 1972, Paris, p. 77-78.

20. Pour une distinction entre les concepts de «blanc» (*blank*) et d'«ellipse narrative» (*gap*), cf. M. STERNBERG, *The Poetics...*, cité n. 18, p. 235-237; cf. également ***Time and Space...*, cité n. 13, p. 93-96.**

Il est intéressant de noter que le Chroniste ne s'est pas satisfait du blanc informatif que sanctionne l'ouverture du v. 3. Dans sa réécriture du règne de Josias, il intercale, entre le portrait proleptique (*2 Ch 34*, 1-2) et l'événement situé dans la dix-huitième année du règne (*2 Ch 34*, 18 ss.), un résumé partiel des années manquantes, faisant allusion à l'éveil religieux du jeune roi et anticipant les activités réformatrices qui, en *2 R 22-23*, viennent après la découverte du «livre de la Loi». Depuis Th. Östreicher, les hypothèses n'ont pas manqué, qui cherchent à soutenir de manière critique l'historicité des données de *2 Ch 34*: Josias aurait mené des réformes culturelles (anti-assyriennes) avant l'événement décisif de la découverte du «livre»[21]. La discussion historico-critique, toutefois, ne doit pas occulter les données littéraires et idéologiques[22]. Le *tempo* de *2 R 22-23*, ordonné à une finalité narrative déterminée, entraînait un blanc entre deux moments de la narration (vv. 1-2/3 ss.). Le Chroniste, parce qu'il n'est pas lié, comme l'auteur de *2 R 22-23*, à l'idéologie deutéronomiste et donc à la nécessaire antécédence de la découverte du «livre de la Loi» sur toute activité réformatrice, peut faire jouer d'autres principes d'organisation. Ce qui en *2 R 22* était un blanc *entre* épisodes est devenu à ses yeux une ellipse *interne* à l'histoire racontée, qu'il convenait de combler par un développement approprié. Le Chroniste a sur ce point ses propres raisons idéologiques. Il manifeste ici comme ailleurs une propension à souligner la précocité des initiatives des rois qui «firent ce qui est juste aux yeux de YHWH»[23]. En *2 Ch 34*, une autre perspective se dégage donc, proprement biographique, centrée sur la personne du roi. Le lecteur assiste aux années de formation du «jeune

21. Cf. Th. ÖSTREICHER, *Das deuteronomische Grundgesetz*, Gütersloh, 1923. Cette thèse et les hypothèses similaires sont discutées par E. W. NICHOLSON, *Deuteronomy and Tradition*, Philadelphia, 1967, p. 9-17.

22. Des indices font croire qu'en *2 Ch 34*, 3-7 le Chroniste a bel et bien utilisé *2 R 23* comme source (en particulier pour *2 Ch 34*, 4b. 5a. 6. 7a); cf. S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, Frankfurt a. M.- New York, 1989, p. 213, n. 57

23. D'Ezékias, le Chroniste souligne: «Lui, dès la première année de son règne, au premier mois, il ouvrit et répara les portes du Temple de YHWH» (*2 Ch 29*, 3; sans parallèle dans le livre des Rois). De Josaphat, il est dit qu'il envoya des dignitaires pour instruire le peuples «la troisième année de son règne» (*2 Ch 17*, 7; sans équivalent dans le livre des Rois). M. COGAN a montré qu'un phénomène analogue caractérisait les inscriptions royales assyriennes, notamment dans le cas de Esarhaddon; cf. «The Chronicler's Use of Chronology as Illuminated by Neo-Assyrian Royal Inscriptions», dans *Empirical Models for Biblical Criticism*, édit. J. H. TIGAY. Philadelphia, 1985, p. 197-209.

homme». Sa piété nous est racontée (*told*) - «il commença de rechercher (*lidrôš*) le Dieu de son père David» (*2 Ch 34*, 3) - alors qu'elle nous est montrée (*shown*) par les initiatives d'un roi adulte en *2 R 22-23*[24]. Du réformateur précoce présenté par le Chroniste, on peut se demander s'il ne «mérite» pas, en raison de sa piété et de ses initiatives, la découverte d'un «livre de la Loi» *confirmant* son agir.

III. - «Le livre trouvé» *(2 R 22, 3-11)*

La dix-huitième année du règne de Josias est le cadre d'événements enchaînés, que le récit présente comme émanant de l'initiative du roi. Ainsi que l'a indiqué N. Lohfink, cinq initiatives royales orchestrent l'action en autant de sections[25]:

1. La découverte du livre (*22*, 3-11; «le roi envoya», v. 3)
2. L'enquête à propos du livre (*22*, 12-20; «il donna l'ordre», v. 12)
3. Le livre et l'alliance (*23*, 1-3; «le roi envoya», v. 1)
4. Les réformes prescrites par le livre (23, 4-20; «le roi donna l'ordre», v. 4)
5. La Pâque prescrite par le livre (*23*, 21-24; «le roi donna l'ordre», v. 21)

Quelle est la teneur narrative de la première de ces sections (*22*, 3-11)? La puissance de l'intrigue est en fait le produit d'une composition jouant sur les multiples niveaux de la poétique narrative.

1. Une première donnée contribuant à l'efficacité de l'intrigue réside dans la forme concentrique de l'action (ABCB' A'), qui fait passer le lecteur d'abord du roi au scribe et du scribe au grand prêtre et ensuite du grand prêtre au scribe et du scribe au roi. Au sein de ce schéma concentrique, il faut toutefois observer une différence essentielle dans la *manière* de raconter. Alors que le second versant de l'action (du grand prêtre au scribe et du scribe au roi) détaille la séquence des dialogues *et* des actions des personnages, le premier versant, plus proche de la manière dramatique, consiste essentiellement dans le discours du roi au scribe, envoyé vers le grand prêtre. De ce discours, on ne nous dit pas

24. En *2 R 22*, la racine *drš* est également présente, mais dans l'ordre du roi envoyant ses gens consulter YHWH: «Allez consulter (*diršû*) YHWH» (*2 R 22*, 13). S'agit-il là de la matrice textuelle de la réécriture par le Chroniste?
25. Cf. N. LOHFINK, *Zur neueren Diskussion...*, cité n. 6, p. 39-40.

que le scribe en ait transmis la teneur au grand prêtre. L'attente du lecteur est au contraire prise de court par l'annonce, immédiate dans le texte, de Hilqiyahou à Shafân: «J'ai trouvé le livre de la Loi dans la Maison du Seigneur!» Laissé à lui-même ou absolutisé (comme il le serait dans une sémiotique narrative), le schéma ABCB' A' masquerait ce rythme narratif à contre-temps.

2. Les paroles du roi Josias au scribe Shafân - les premières à être mises sur la bouche du personnage Josias - ont une fonction précise dans le récit. Elles confirment au niveau de l'action la description de Josias qui nous a été donnée au v. 2. En envoyant le scribe rejoindre le grand prêtre pour faire «le compte de l'argent apporté à la Maison de YHWH», Josias se révèle être le digne héritier de l'un de ses prédécesseurs, Joas, qui se distingua notamment par des réformes en faveur de l'entretien du Temple (cf. *2 R 12*, 1-17). L'histoire de Joas en *2 R 12* fournit la législation qui rend raison de la mise en relation du roi, du scribe et du grand prêtre en 2 R 22: «dès qu'ils [les prêtres gardiens du seuil] voyaient qu'il y avait beaucoup d'argent dans le tronc, le *scribe* [secrétaire] du *roi* et le *grand prêtre* montaient ramasser et compter l'argent qui se trouvait dans la Maison de YHWH» (*2 R 12*, 11). Il est intéressant de noter que dans le récit de *2 R 22*, les instructions à Shafân mises sur la bouche de Josias sont une reprise abrégée des paroles mêmes du narrateur en *2 R 12*, énonçant le détail des mesures concernant l'argent destiné aux réparations du Temple. Homme selon le cœur de Dieu, Josias est également «au plus près» de la voix du narrateur, en qui s'énonce l'omniscience divine[26] Le portrait proleptique de Josias trouve ici donc un début de réalisation.

3. L'intervention de Hilqiyahou annonçant à Shafân: «J'ai trouvé le livre de la Loi dans la Maison de YHWH!» prend à contre-pied les attentes du lecteur. Ce dernier pouvait s'attendre au récit de la transmission au grand prêtre des instructions du roi. La narration, au contraire, ne nous dit pas comment Shafân prit congé du roi, passa du palais au Temple, aborda le grand prêtre,

---

26. Il y a jusqu'au point de vue du narrateur (en *2 R 12)* qui devient en *2 R 22 le* point de vue du roi. La phrase du narrateur en *2 R 12*, 16: «On ne demandait pas de comptes aux hommes auxquels on remettait cet argent pour payer les ouvriers, car ils agissaient de manière digne de confiance (*be'ĕmūnâ*)» devient dans les paroles du roi: «Qu'on ne leur demande pas compte de l'argent remis entre leurs mains, car ils agissent de manière digne de confiance (*be'ĕmûnâ*)» (*2 R 22*, 7).

etc[27]. Il y a là une indéniable ellipse narrative, où se reconnaît la liberté du narrateur, privilégiant un ordre déterminé de narration par rapport à un ordre plausible d'occurrence. La teneur des paroles du grand-prêtre - «J'ai trouvé le livre de la Loi dans la Maison de YHWH!» - accentue l'ellipse et dès lors la perplexité du lecteur. Que s'est-il passé entre-temps? Quand, comment, Hilqiyahou a-t-il trouvé le livre? Le Chroniste, il est intéressant de le noter, est conscient de cette ellipse et y remédie de la manière la plus élémentaire: il anticipe dans la narration la teneur des paroles du grand prêtre. «Pendant qu'on employait l'argent apporté à la Maison de YHWH, le prêtre Hilqiyahou *trouva le livre de la Loi* de YHWH donné par Moïse. Hilqiyahou s'adressa au scribe Shafân pour lui dire: «*J'ai trouvé le livre de la Loi* dans la Maison de YHWH» (*2 Ch 34*, 15). Le récit du Chroniste «assure» donc les paroles du grand prêtre en les anticipant quasi *verbatim*. Dans la narration du livre des Rois, l'ellipse qui sépare le v. 7 du v. 8 ouvre au contraire de multiples indéterminations; elle engage dès lors le lecteur à aller de l'avant: peut-être la suite du récit répondra-t-elle aux questions maintenant ouvertes. Par son ordre de présentation inattendu, le récit a, à tout le moins, ménagé un effet de surprise, bien approprié à la «trouvaille» qui en devient à présent l'argument.

4. L'argent du temple, accomplissant en cela la destinée de toute monnaie fiduciaire, passe de mains en mains, jusqu'à parvenir aux différents corps de métiers. Le livre trouvé dans le Temple va accomplir un trajet similaire. Mais aux retombées narratives surprenantes.

Après que le «livre trouvé» ait été remis au scribe par le grand prêtre, le rapport de Shafân au roi a de quoi surprendre le lecteur. Le récit semblait prometteur: «Le scribe Shafân vint trouver le roi et lui apporta (*wayyāšeb*) quelque chose (*dābār*)...» (V. 9a). Quoi donc? Le livre? Mais le syntagme «rapporter quelque chose» peut signifier tout aussi bien «faire un rapport sur». Le scribe, en effet, fait un rapport; mais plutôt que de communiquer immédiatement la nouvelle - apparemment capitale - de la découverte du «livre de la Loi», Shafân rend compte de sa mission initiale: «Tes serviteurs ont versé l'argent trouvé dans la Maison et l'ont remis entre les mains des entrepreneurs des travaux, aux res-

27. Le texte fournit un peu plus loin un exemple d'une telle mise en récit. À la suite du second discours d'envoi de Josias (v. 13), on apprend que les envoyés du roi allèrent trouver qui de droit et lui dirent ce qu'il y avait à dire (v. 14).

ponsables de la Maison de YHWH» (v. 9b)[28]. Ce rapport permet au lecteur de reconstituer (en partie) un ordre d'occurrence dans ce qui a précédé: Shafân a bel et bien transmis au grand prêtre les directives royales et elles ont été exécutées. Retardant la révélation au roi de ce que le lecteur sait être la nouvelle, le compte rendu de Shafân crée un incontestable effet de suspense. Quelles sont les motivations de Shafân en tout ceci? Agit-il en fonctionnaire consciencieux, s'obligeant à d'abord rendre compte de l'exécution des ordres du roi? Cherche-t-il à s'accommoder l'écoute du roi avant d'aller à l'essentiel? La suite du texte révélera en lui un homme pour le moins astucieux. Le lecteur, à ce point du récit, a de quoi être intrigué par le language même du scribe. Shafân emploie en effet, à propos de l'argent «trouvé» (*hannimṣā'*) dans le Temple, le verbe employé par le grand prêtre à propos du livre - «J'ai trouvé (*māṣā'tî*) le livre de la Loi dans la Maison de YHWH.» En termes aristotéliciens, un élément propre à la *lexis* vient ici renforcer la subtilité de l'intrigue. Celle-ci est bâtie sur le tuilage de deux sous-intrigues (*sub-plots*). La sous-intrigue portant sur l'argent du Temple se prolonge après le commencement de l'intrigue centrée sur le livre. Et ces deux intrigues échangent une de leurs données centrales: le livre comme l'argent sont «trouvés» dans le Temple. On le verra toutefois: c'est Shafân qui mène ici le jeu.

La seconde intervention du scribe Shafân porte, enfin, sur le «livre trouvé». Shafân y fait preuve d'un art consommé du sens de l'intrigue. Alors que le grand prêtre lui a d'emblée fait part de l'identité du livre - «J'ai trouvé le livre de la Loi dans la Maison de YHWH» - et alors que Shafân a lui-même lu le livre, le scribe annonce au roi, sans plus: «Le prêtre Hilqiyahou m'a donné un livre» (v. 10a)[29]. Les cinq mots de Shafân taisent *et* l'identité du livre *et* le lieu de sa découverte. Le livre n'est même plus le fruit

---

28. Cet effet narratif perd de son piquant en *2 Ch 34* qui fait précéder l'intervention du scribe Shafân par un sommaire narratif de son cru: «Hilqiyahou remit le livre à Shafân. *Celui-ci apporta le livre au roi,* et *en outre* il lui rendit compte en ces termes: 'Tout ce qui a été confié à tes serviteurs, ils sont en train de faire...'» (*2 Ch 34*, 15b-16a).

29. L'affinité du scribe Shafân avec le livre qu'il transmet est suggérée lexicalement dès l'annonce de la découverte du livre. «Scribe» (*sōpēr*) et «livre» (*sēper*) mettent en œuvre la même racine et sont placés côte à côte dans le texte du v. 8. Pour une discussion des rapports possibles entre les groupes scribaux représentés par Shafân et l'élaboration du Deutéronome originel, cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* Oxford, 1972, p. 158-160. N. LOHFINK émet quant à lui l'hypothèse d'un lien entre la rédaction de *2 R 22-23*

d'une mystérieuse invention; il n'est plus «trouvé», Shafân, on vient de le voir, ayant réservé cette qualification à l'argent (comme pour la désamorcer). De ce livre indéterminé, Shafân fait alors la lecture devant le roi. En d'autres mots, le roi est mis à l'épreuve: reconnaîtra-t-il pour ce qu'il est le livre qu'on lui lit? En ce moment du récit, l'un des personnages, Shafân, et le lecteur en savent plus que le personnage central de l'histoire[30]. La réaction du roi, qui clôture cette section du récit, est mise en scène avec une sobriété extrême: «Lorsque le roi eût entendu les paroles du livre de le Loi, il déchira ses vêtements» (v.11)[31]. Aristote l'a souligné: la «reconnaissance» (*anagnôrisis*), qui fait passer un personnage de l'ignorance à la connaissance, est l'un des ressorts les plus efficaces des intrigues narratives[32]. Le roi a reconnu pour ce qu'il est le livre qu'on lui a lu. Et il a reconnu que la lecture d'un tel livre n'appelait d'autre réponse que la lamentation. L'acte de déchirer ses vêtements est dans la Bible hébraïque un rite de lamentation, proche de ceux pratiqués pour un deuil. L'éloquence silencieuse du geste du roi fait aussi son ambiguïté. Pour quelles raisons précises se lamente-t-il? Sur qui se lamente-t-il? Et, en deçà de ce geste, qu'en est-il de ses dispositions intérieures? Autant de questions que le lecteur doit porter avec lui en allant de l'avant.

(ainsi que *Jr 26. 36; 37-43*) et la dynastie scribale de Shafân et de ses fils; cf. *Die Gattung der «Historischen Kurzgeschichte» in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des babylonischen Exils,* dans *ZAW* 90 (1978) 319-347 (= N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II,* coll. SBAB, 12, Stuttgart, 1991, p. 55-86; cf. infra n. 45). Dans une perspective narrative, on peut voir dans la juxtaposition du v. 8 (*hassōper sēper*) un clin d'œil au lecteur: ce n'est pas un scribe qu'on prend au dépourvu en matière de livre.

30. Cf. P. TAGLIACARNE (qui n'exploite pas sa remarque), *«Keiner war wie er»...*, cité n. 7, p. 96. On assiste dès lors ici à l'un des cas de figures des «situations de lecture» décrites par M. STERNBERG (le lecteur en sait plus/le personnage en sait plus/l'un et l'autre partagent le même savoir); cf. *The Poetics...*, cité n. 18, p. 163-172.

31. Une donnée de la *lexis* soutient ici aussi la puissance de l'intrigue: à la lecture du livre par le scribe (*wayyiqrā'ēhû* «et il le lut») répond, du côté du roi, la déchirure des vêtements (*wayyiqra'* «et il déchira»); cf. infra la section V.

32. Cf. ARISTOTE, *Poétique*, § 11, 4: «La reconnaissance, comme le terme l'indique, est un passage de l'ignorance à la connaissance, produisant soit de l'amitié soit de l'inimitié à l'égard de ceux qui sont destinés à bonne ou à mauvaise fortune» (je traduis).

IV. - *2 R 22*, 12-20: Écouter les paroles du livre

1. La demande du roi

Il est remarquable que la première réaction du roi à la lecture du livre soit non verbale. Il déchire ses vêtements et ne dit rien qui qualifie sa propre lecture du livre. Mais il envoie aussitôt les membres de son entourage, le grand prêtre et le scribe Shafân compris, consulter Dieu auprès de la prophétesse Houldah. Dans cette consultation, l'identité de «ce livre qui a été trouvé» ne fait aucunement question: la colère *divine* s'y déclare. C'est le sort de ses destinataires qui doit être éclairé, en raison de la désobéissance des pères: «Allez consulter YHWH pour moi, pour le peuple, pour tout Juda au sujet des paroles de ce livre qui a été trouvé; car elle est grande la fureur de YHWH qui s'est enflammée contre nous, parce que nos pères n'ont pas écouté les paroles de ce livre et n'ont pas agi selon tout ce qui y est écrit» (*22*, 13). Les mots de Josias appellent trois remarques:

a. Ainsi que le fait observer R. D. Nelson, la formule de Josias réfléchit comme en un miroir le point où en est l'intrigue d'ensemble du livre des Rois[33]. La fresque historique de 1-2 Rois l'a montré: avec la plupart des rois, le peuple a abondé dans «ce qui est mal aux yeux de YHWH». La consultation de Josias, dès lors, «précipite» la question que se pose le lecteur: la colère de Dieu, scellée dans l'oracle à Manassé (*21*, 11-15), va-t-elle prévaloir? Sauf quelques exceptions, la narration du livre des Rois se fait immanente à chacun des règnes; elle ne double pas l'intrigue de chacune des vies royales par un méta-commentaire explicitant l'intrigue d'ensemble du livre qu'on lit[34]. La question de Josias, qui s'avérera être le dernier des rois justes dans la fresque du livre, et le dernier qui, dans sa justice, aura pu réellement interroger Dieu sur l'issue de l'histoire, a dès lors une fonction heuristique décisive à l'égard de l'intrigue d'ensemble du livre des Rois.

b. Au sein même de l'univers représenté, la relation au «livre trouvé» se fait décisive elle aussi. Dans le livre des Rois, l'appréciation morale des protagonistes de l'histoire s'est exprimée

33. Cf. R. D. NELSON, *First and Second Kings*, Atlanta, 1987, p. 256.

34. Un exceptionnel méta-commentaire se lit en *2 R 11*, 7-23 où le rédacteur communique au lecteur ses réflexions sur les causes de la ruine du royaume du **Nord: «Tout cela est arrivé parce que...»**

jusqu'à présent à travers des expressions telles que «X fit ce qui est droit/mal aux yeux de YHWH», «s'attacha à YHWH», «garda les commandements que YHWH avait prescrits à Moïse». Josias, quant à lui, relit l'histoire des pères et mesure sa destinée, ainsi que celle du peuple, à l'aune du «livre trouvé». La désobéissance des pères, établit Josias, n'a jamais été que leur non-écoute de «*ce* livre trouvé». La Torah fait la vérité de toute l'histoire couverte par le récit du livre des Rois, mais l'invention du livre en précipite le caractère de jugement. À ce jugement menaçant sont suspendues les destinées du roi et du peuple.

c. Il faut enfin noter l'«inclusivité» des paroles de Josias. «Allez consulter YHWH pour moi, pour le peuple, pour tout Juda au sujet des paroles de ce livre qui a été trouvé» (v. 13). La consultation doit faire la lumière sur le sort de tous, car, ajoute Josias, «elle est grande la fureur de YHWH qui s'est enflammée contre *nous* (*bānû*)» (v.13). Devant la colère divine, le roi ne prétend pas jouir d'un régime spécial. C'est pourtant sur ce «*nous*» que l'oracle va exercer une discrimination.

2. L'oracle prophétique

La double réponse de la prophétesse Houldah (vv. 15-17/18-20) a intrigué les commentateurs. L'exégèse critique s'est notamment efforcée d'interpréter cette réponse en deux temps en termes de développement rédactionnel. Un rédacteur deutéronomiste d'après l'exil aurait ainsi fait précéder l'oracle originel préexilique, favorable à Josias, par un oracle de condamnation à l'égard du peuple[35]. Ces hypothèses ne doivent pas détourner l'attention de l'efficacité narrative du texte qu'on lit. Les deux interventions de la prophétesse servent admirablement l'intrigue générale du récit.

Le premier oracle transmis par Houldah a pour destinataire «l'homme qui vous a envoyés vers moi» (v. 15). La cohérence narrative fait comprendre qu'il s'agit du roi Josias. L'oracle commence par les mots mêmes de l'oracle adressé à Manassé. «Je vais amener un malheur...» (*2 R 21*, 12), mais se conforme ensuite à la nouvelle donne qu'est le livre, «... accomplissant toutes les

35. Cf. notamment l'hypothèse développée par F. M. CROSS et reprise dans *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, 1973, p. 274-289. Cette hypothèse a été systématisée par R. D. NELSON dans *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, coll. JSOTS, 18, Sheffield, 1981, et sous-tend de nombreux commentaires récents.

paroles du livre que le roi de Juda a lu» (*2 R 22*, 16). La colère divine ne fait exception de personne, promettant un «malheur sur ce lieu et sur ses habitants» (v. 16), car, dit encore l'oracle, «*ils* m'ont abandonné», «*ils* ont brûlé de l'encens à d'autres dieux», «*ils* m'ont offensé par toutes les œuvres de leurs mains» (v. 17). Un élément du texte a une retombée pour le moins dramatique: le malheur promis, spécifie l'oracle, accomplira «les paroles du livre que le roi de Juda a lu» (v. 16). À vrai dire, le récit n'a jamais fait allusion à une lecture du livre *par* le roi. Conscient de cette apparente incohérence, le Chroniste corrige: «le livre qu'*on a lu devant* le roi de Juda» (*2 Ch 34*, 24). On peut prêter divers raisonnements au narrateur du livre des Rois (le sérieux de la réaction du roi à l'égard du livre équivaudrait à une lecture en acte de celui-ci, etc.). Mais il y a d'abord à se rendre sensible à l'effet dramatique produit ici par le texte. En prenant au sérieux «les paroles du livre», le roi - le lecteur peut comprendre à ce point du récit - «a lu» et pour ainsi dire prononcé sa propre condamnation, en même temps que celle de son peuple. En envoyant son entourage consulter YHWH, le roi ne ferait-il dès lors autre chose que faire confirmer sa condamnation par la colère divine?

C'est alors que se produit le retournement, ce «passage d'une situation en son contraire», pour reprendre la définition aristotélicienne de le *peripeteia*[36]:

> [18]Mais à propos du roi de Juda qui vous a envoyés consulter YHWH, vous lui direz: «Ainsi parle YHWH, le Dieu d'Israël: Tu as bien écouté ces paroles[19], puisque ton cœur s'est laissé toucher, que tu t'es humilié devant YHWH quand tu as écouté ce que j'ai dit contre ce lieu et ses habitants - ce lieu deviendrait un endroit désolé et maudit -, et puisque tu as déchiré tes vêtements et que tu as pleuré devant moi; et bien moi aussi j'ai écouté - oracle de YHWH -; [20]à cause de cela, je vais te réunir à tes pères; tu leur seras réuni en paix dans la tombe [litt.: dans tes tombes] et tes yeux ne verront rien du malheur que je vais amener sur ce lieu.»

Le premier oracle avait tout l'air d'une condamnation générale. Le second révèle que le roi ne fait pas nombre avec les destinataires de la colère divine. Le premier oracle apparaît rétrospectivement dans une précision nouvelle, qui révèle son lien différentiel avec le second. La prophétesse avait dit: «Dites *à* l'homme (*lā'îš*) qui vous a envoyés vers moi: ...» (v. 15); elle dit à présent: «Mais *à propos* du roi de Judas (*'el-melek y'hûdâ*) qui vous a

---

36. ARISTOTE, *Poétique*, § 11, 1.

envoyés consulter YHWH, vous lui direz ceci...» (v. 18)[37]. La première révélation était à *transmettre* à son destinataire (le roi); la seconde *concernait* celui-ci[38]. L'oracle des vv. 16-17 était destiné «à *l'homme* qui vous a envoyés». Une certaine distance était prise ainsi par rapport à la personne du roi. L'oracle de vv. 18-20 concerne celui-ci personnellement: «Mais à propos *du roi de Juda*...»

L'oracle est explicite: le salut du roi s'est joué dans son écoute - et dans la qualité de son écoute - des «paroles» (du livre). Au terme de l'action, l'intériorité de Josias nous est révélée par l'adresse divine: «puisque ton cœur s'est laissé toucher, et que tu t'es humilié devant YHWH quand tu as écouté ce que j'ai dit...» (v. 19). La sobriété du récit au moment de l'action (l'écoute de Josias mise en scène au v. 11) n'en est que plus évidente. La droiture de Josias que nous avait annoncée le narrateur omniscient s'est avérée dans son comportement; le discours du Dieu omniscient révèle à présent la droiture intérieure de ce comportement. À l'écoute de Josias (*šāmā'tā* «tu as écouté», v. 18; *bᵉšom'ăkā–* «quand tu as écouté», v. 19) répond l'écoute divine (*šāmā'tî* «j'ai écouté», v. 19). Qu'est-ce que Dieu a entendu ou écouté? La séquence du texte fait croire que l'écoute divine a porté sur la réaction de Josias à l'écoute du livre: «tu as déchiré tes vêtements et tu as pleuré devant moi» (v. 19). À vrai dire, le texte n'a jamais fait état de pleurs de la part du roi. L'omniscience divine supplée ici au non-dit du récit. À l'omniscience divine s'allie un élément de la *lexis*: dans sa lettre, la parole divine accuse un contraste entre les deux oracles. Le premier oracle se terminait sur la non-extinguibilité de la colère divine (*wᵉlō' tikbeh* «et elle ne s'éteindra pas», v. 17). La colère divine fera pourtant exception pour l'homme qui a pleuré (*watibkeh* «et tu as pleuré», v. 19).

---

37. La préposition *'el* peut avoir le sens métaphorique de «concernant», «à propos de», notamment dans son emploi avec des verbes de parole («raconter», commander», etc.), et particulièrement avec le verbe *'āmar* («dire»). La seconde occurence de *'el* (*'ēlāw*) en *2 R 22*, 18 relève au contraire du sens premier de la préposition: «vous *lui* direz [ainsi]».

38. Cf. à ce propos H.-D. HOFFMANN, *Reform und Reformen*..., cité n. 7, p. 173. La pertinence narrative de l'ouverture des deux oracles de Houldah représente aux yeux de H.-D. HOFFMANN un argument supplémentaire en faveur de sa systématisation de la thèse de M. Noth: l'histoire deutéronomique est le fruit **d'une unique rédaction postexilique.**

V. - *2 R 22-23* et *Jr 36* comme diptyque narratif

Selon le mot de S.T. Coleridge, «chaque œuvre doit contenir en elle-même la raison qui fait qu'elle est ainsi et qu'elle n'est pas autrement[39].» Au sein de l'œuvre autonome qu'est le livre des Rois, le récit de *2 R 22-23* illustre à sa manière cette loi littéraire. Toutefois, ce récit forme avec un épisode d'une *autre* œuvre comme un étonnant diptyque[40]. L'histoire de la «*megillah* déchirée» en *Jr 36* constitue en effet une manière de répondant à celle du «livre trouvé» en *2 R 22-23*. La quatrième année de Yoyaqîm (605-604), raconte *Jr 36*, Jérémie reçoit de YHWH l'ordre de mettre par écrit les oracles qu'il a jusque-là transmis oralement. Dictées au scribe Baruch, ces «paroles» sont consignées sur une *megillah*. Plus tard, à un moment-clé[41], le secrétaire est envoyé lire ce «rouleau» dans le Temple, aux oreilles de tout le peuple, dans l'espoir de faire revenir celui-ci de ses voies mauvaises, «car terrible est la colère, la fureur que YHWH manifeste à l'égard de ce peuple» (*Jr 36*, 8). Lue une première fois devant le peuple, la *megillah* fait l'objet d'une seconde lecture devant le conseil des ministres de Yoyaqîm, et d'une troisième enfin devant le roi lui-même. L'écart temporel qui sépare l'histoire racontée en *2 R 22-23* de celle mise en scène en *Jr 36* est en fait le lieu de continuités familiales: Yoyaqîm est le fils de Josias, tout comme deux des intervenants dans l'affaire de la *megillah* se trouvent être un fils et un petit-fils de Shafân (Guemariyahou et Mikayehou). L'analogie la plus troublante entre *2 R 22-23* et *Jr 36* se lit toutefois dans leur articulation narrative. L'histoire de la *megillah* en *Jr 36* inverse en effet les deux principaux ressorts narratifs de l'histoire du «livre trouvé» - reconnaissance (*anagnôrisis*) et retournement (*peripeteia*). Du fait même de cette structure en miroir, l'efficacité dramatique de chacun des récits reçoit comme un surcroît d'intensité.

---

39. «Each work must contain within itself the reason why it is so and not otherwise» (cité par M. STERNBERG, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore, 1978, p. 4).

40. La catégorie de «diptyque» est ici plus appropriée que celle de «scène typique» (cf. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York, 1981, p. 47-62: «Biblical Type-Scenes and the Uses of Convention»), vu l'absence d'autres récits analogues (deux occurrences ne font pas un *type*) et vu le caractère hautement symétrique des deux épisodes.

41. Le texte massorétique parle d'un jeûne convoqué lors de la cinquième année de Yoyaqîm; la LXX porte «la huitième année». Selon N. LOHFINK, les données historiques plaident en faveur de la chronologie de la LXX; cf. N. LOHFINK, *Die Gattung...*, cité n. 29, p. 324-325.

Tant en *2 R 22-23* qu'en *Jr 36*, un premier tournant dramatique met en jeu les deux verbes *qr'* (lire) et *qr‘* (déchirer)[42]. Mais alors que Josias répond à la lecture du livre trouvé par la déchirure de ses vêtements, Yoyaqîm et ses serviteurs s'abstiennent de tout geste similaire, lorsqu'on leur lit la *megillah* de Jérémie: «ils ne furent pas pris de panique [cf. *36*,16], ils ne déchirèrent [*qārᵉcû*] pas leurs vêtements, ni le roi ni aucun de ses serviteurs, qui entendaient toutes ces paroles» (*Jr 36*, 24). C'est par contre la *megillah* qui se trouve être progressivement déchirée par le roi: «Chaque fois que Yehoudi avait lu (*kiqrô'*) trois ou quatre colonnes, le roi les déchirait (*yiqrā'ehâ*) avec le canif du scribe et les jetait au feu du brasero» (*Jr 36*, 23)[43]. *2 R22* articulait son récit autour d'une scène de reconnaissance, éloquente dans son silence. Le livre trouvé y était reconnu pour ce qu'il est: le «livre de la Loi» de YHWH. *Jr 36* fait culminer son récit dans une scène, non moins silencieuse, de total rejet de ce qui a été présenté préalablement comme les «paroles de YHWH» (par YHWH lui-même: *36*, 2; par le narrateur: *36*, 4.8.11; par Jérémie: *36*, 6)). Dans sa mise en forme littéraire, la réaction de Yoyaqîm en *Jr 36*, 23-26 a donc tout l'air d'une parodie de celle de Josias en *2 R 22*, 10-11.

En *2 R22*, la scène de reconnaissance est suivie d'une confirmation prophétique. Celle-ci, on l'a vu, est le lieu d'un retournement (*peripeteia*) du fait de la discrimination opérée par Houldah: en raison de la qualité de son écoute, le roi voit son destin dissocié de celui du peuple. Le geste sacrilège de Yoyaqîm suscite un oracle parallèle, confié à Jérémie. Cet oracle se termine par une sentence liant sans appel le sort du roi à celui du reste du peuple, en raison de leur commune non-écoute: «Je sévirai contre [le roi], sa descendance, ses serviteurs, à cause de leur crimes; et je ferai venir sur eux, sur les habitants de Jérusalem et les hommes de Juda, tous les grands malheurs dont je leur ai parlé sans qu'ils

---

42. Cf. C.D. ISBELL, *2 Kings 22:3 - 23:24 and Jeremiah 36: A Stylistic Comparison*, dans *JSOT* 8 (1978) 37, et M. KESSLER, *Form-Critical Suggestions on Jer 36*, dans *CBQ* 28 (1966) 393.

43. Dans son repérage, C.D. ISBELL relève un troisième mot-clé revenant dans les deux textes: aux cinq occurrences du verbe *sārap* («brûler») entrant dans la description des mesures réformatrices de Josias (brûlant divers *realia* attachés au cultes idolâtres, cf. *2 R 23*, 4.11.15.16.20), font écho les cinq occurrences du même verbe (*Jr 36*, 25.27.28.29.32) décrivant le sort final réservé par Yoyaqîm à la *megillah* de Baruch et Jérémie (cf. C.D. ISBELL, *2 Kings 22: 3-23: 24...*, cité n.

m'écoutent (*welō' šāmē'û*)» (*Jr 36*, 31)[44]. Ce qui était discrimination en *2 R 22* devient, en *Jr 36*, commune incrimination.

Les deux récits de *2 R 22* et *Jr 36* ont pu, au début de leur carrière textuelle, constituer des «nouvelles historiographiques» indépendantes, se répondant l'une à l'autre[45]. Dans leur situation de lecture finale (dans l'œuvre deutéronomiste qu'est le livre des Rois et dans l'édition deutéronomiste du livre de Jérémie), ces deux récits ont une fonction thématique commune: ils accusent le caractère souverain de la parole de YHWH en sa forme écrite. En *Jr 36*, où les «paroles» écrites de YHWH sont profanées par le roi, ce caractère souverain se marque dans la condamnation qui s'ensuit et, très significativement, dans l'ordre divin donné à Jéré-

---

44. Dans le texte massorétique, les deux parties de cet oracle sont précédées par la mention de leur destinataire: (*w^e*) *'al y^ehôyāqîm melek y^ehûdâ* («au sujet/contre Yoyaqîm, le roi de Juda») (*36*, 29.30). La plupart des témoins grecs omettent la première référence à Yoyaqîm (d'où une certaine ambiguïté du récit en grec). Le parallélisme avec la double mention du destinataire en *2 R 22*, 15.18 milite en faveur de l'authenticité du texte massorétique sur ce point. Avec la *BH*[3] et la *BHS*, on peut expliquer l'omission dans la tradition grecque par *homoioteleuton*, la finale du v. 28 et le début du v. 29 portant en effet *yhwyqym mlk yhwdh w'l yhwyqym mlk yhwdh* («... Yoyaqîm, roi de Juda, et à propos de Yoyaqîm, roi de Juda...» (*contra* J.G. JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah*, coll. HSM, 6, Cambridge, 1973, p. 52 et 72, qui fait de la mention de «au sujet/contre Yoyaqîm» en *36*, 29 une addition secondaire du texte massorétique, sur la base de l'occurence du même syntagme au v. 30). Mais alors qu'en *2 R 22*, 15.18, comme on l'a vu, Houldah destinait son double oracle au roi (Josias) pour en fait le dissocier du sort du peuple, Jérémie est appelé à incriminer le roi (Yoyaqîm) par deux fois (*Jr 36*, 29.30), pour faire de lui le premier destinataire du châtiment qui tombera sur tous (*36*, 29).

45. Au terme de son analyse stylistique, C.D. ISBELL conclut à la dépendance de *Jr 36* par rapport à *2 R 22-23*; dans un article rédigé en 1962 mais publié récemment, C. MINETTE DE TILLESSE conclut à la dépendance inverse: «*2 R 22*, 8.10-20; 23, 1-3 a été entièrement forgé sur l'antimodèle de Jer 36» (*Joiaqim, repoussoir du 'Pieux' Josias: Parallélismes entre II Reg 22 et Jer 36*, dans *ZAW* 105 [1993] 375). L'analyse la plus poussée est toutefois celle de N. LOHFINK, *Die Gattung...*, cité n. 28. N. LOHFINK isole et met en séquence trois «nouvelles historiographiques» (*2 R 22-23*; *Jr 26.36*; *Jr 37-43*), qu'il relie à la saga de la «dynastie» Shafân au tournant de l'exil. Une telle mise en série appuie l'hypothèse suggérée par *2 R 22*, 8 à propos de l'implication de Shafân le scribe dans la confection du livre (cf. *supra*, n. 29). Pour ce qui est du rapport génétique entre *2 R 22-23* et *Jr 26*, 36 N. LOHFINK adopte comme Isbell l'hypothèse chronologique (la rédaction des «nouvelles» se succède comme les événements qu'elles racontent); toutefois, il n'exclut pas que *2 R 22-23* ait été rédigé en même temps que *Jr 26*, 36 après 597 (première déportation), «comme une sorte de contraste narratif du récit du comportement de Yoyaqîm» (*ibid.*, p. 78-79, n. 54; je traduis).

mie d'écrire à nouveau les paroles en question sur un autre rouleau (ce qui est fait, cette fois encore, grâce à Baruch; cf. *36*, 22). La dynamique référentielle des deux récits en ce qui concerne le document mis en scène est toutefois différente. *Jr 36* est traversé par un mouvement réflexif, amorcé par l'ordre initial formulé au prophète: «Procure toi une *megillah* et écris dedans toutes les paroles que je t'ai adressées au sujet d'Israël, de Juda et de toutes les nations, depuis que j'ai commencé à te parler au temps de Josias jusqu'a ce jour» (*Jr 36*, 2). Le contenu de la *megillah* (cf. *36*, 29) est donc constitué de «paroles» qui font par ailleurs le contenu du livre de Jérémie (cf. l'incipit du livre en *1*, 2). En *Jr 36*, le livre de Jérémie met dès lors en scène sa propre autorité prophétique: il y a bien là une manifestation du phénomène littéraire baptisé «mise en abyme» par A. Gide[46]. Le «livre trouvé» dont la lecture fait l'argument de *2 R 22* est, quant à lui, le «livre de la Loi», un livre irréductible au livre des Rois. Ce «livre dans le livre» est, pour ainsi dire, un protagoniste du drame, sans lien avec le livre englobant[47]. Toutefois, on va le voir, ce livre mis en scène fait signe également vers un livre extratextuel, existant dans le monde immédiat du lecteur implicite.

Conclusion: roi et lecteur devant le livre

L'acte de lecture exemplaire de Josias, se prolongeant dans ses initiatives réformatrices, toutes inspirées par le «livre trouvé» (cf. *2 R 23*,2.3.21.24), n'a en fait pas d'impact sur le cours de l'histoire de Juda: «Toutefois YHWH ne revint pas de l'ardeur de la grande colère qui l'avait enflammé contre Juda, à cause de toutes les offenses que Manassé avait commises contre lui» (*2 R 23*, 25-26).

---

46. «J'aime assez», écrit A. GIDE dans son *Journal*, «qu'en une œuvre d'art, on retrouve ... transposé, à l'échelle des personnages, le sujet même de cette œuvre. Rien ne l'éclaire davantage et n'établit plus sûrement les proportions de l'ensemble» (cité par J. RICARDOU, *Le nouveau roman*, Paris, 1973, p. 47-49). La situation en *Jr 36* recoupe en partie celle rencontrée en *Dt 31*, lorsque Moïse met par écrit le «livre de la Loi» qui se donne à lire dans le livre du Deutéronome, en *Jos 24*, 26, lorsque Josué écrit «ces paroles dans le livre de la Loi de Dieu», ainsi qu'en *Ex 24*, 3-8, lorsque Moïse met par écrit et lit aux oreilles du peuple le «livre de l'alliance» reprenant la révélation légale de *Ex 20-23*; cf. à ce propos mon étude *Le Sinaï dans l'événement de sa lecture: La dimension pragmatique d'Ex 19-24*, dans *NRT* 111 (1989) 322-344, notamment 338-343.

47. C'est là le cas de figure illustré par le «livre de la Loi de Moïse» proclamé devant l'assemblée d'Israël par le prêtre Esdras (*Ne 8*, 1), mais c'est aussi le cas de la mystérieuse lettre qui fait l'argument de *La lettre volée* d'E.A. POE.

Au niveau de la narration d'ensemble du livre des Rois, l'épisode de *2 R 22-23* a donc la valeur d'une pause, retardant un processus irréversible (le sort de Juda se révèle avoir été scellé depuis le règne de Manassé). Mais cette pause est riche d'enseignements et, outre sa pertinence historiographique, elle a sans doute sa raison d'être dans sa qualité d'*exemplum* adressé au lecteur[48]. La restauration du régime du livre s'accompagne d'un archétype positif: Josias, nouveau Josué[49]. Dans une histoire marquée par les figures d'injustice, la dernière figure du juste - et d'un juste hors pair - est celle du roi lecteur. De manière significative, l'ultime jugement que formule le narrateur omniscient à propos de Josias, lecteur du «livre de la Loi» - «Il n'y avait pas eu avant lui un roi qui, comme lui, revînt à YHWH de tout son cœur, de tout son être et de toute sa force, selon toute la Loi de Moïse. Après lui, il ne s'en leva pas de semblable (*we'ahărāw lō' qām kāmōhû*)» (*2 R 23*, 25) -, fait écho au portrait final de Moïse, rédacteur du même «livre de la Loi» (*Dt 31*, 9. 24): «Il ne s'est plus jamais levé en Israël de prophète comme Moïse (*welō' qām nābî' ᵉôd beyiśrā'el kemōšeh*)...» (*Dt 34*, 10). Le «livre de la Loi», l'histoire de Josias l'a manifesté, peut être reconnu pour ce qu'il est et engager une conduite correspondante (cf. *Dt 31*, 11), une conduite «canonisée» pour tous les temps à venir par le narrateur omniscient. Par ailleurs, ce même narrateur établit, dans le verset qui vient d'être cité, une équation tacite entre le «livre trouvé», ou «livre de la Loi» (jusqu'à présent situé uniquement sur la scène narrative), et la «Loi de Moïse» (*23*, 25), réalité existant sur la «scène» du lecteur, et connue de celui-ci. Cette équation vient sceller ce que le lecteur implicite aura sans doute déjà deviné. Elle instaure à tout le moins une étroite relation entre Josias, bénéficiaire du «livre de la Loi» dans l'histoire représentée, et le lecteur, bénéficiaire (du livre) de la «Loi de Moïse» dans l'histoire «présente». Au terme d'une histoire marquée par la figure fatale de Manassé, l'épisode de *2 R 22* manifeste que pour ceux qui sont bénéficiaires du livre

48. Cf. les conclusions similaires de P. TAGLIACARNE, *«Keiner war wie er»...*, cité n. 7, p. 415.

49. Il est intéressant de remarquer que le macro-récit de l'histoire deutéronomiste est encadré par deux figures de lecteurs. Josué d'une part, lecteur du livre que vient d'écrire Moïse - «ce livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche», enjoint YHWH à Josué (*Jos 1*, 8) -, et Josias d'autre part, lecteur du «livre trouvé». L'histoire qui va de l'une à l'autre de ces figures peut dès lors être comprise comme l'histoire d'un livre (et l'histoire jugée par un livre) initialement lu et finalement retrouvé; cf. à ce propos E.W. CONRAD, *Heard but not Seen: The Representation of 'Books' in the Old Testament*, dans *JSOT* 54 (1992) 45-59; cf. notamment 50-53.

de la Loi, pour Josias comme pour le lecteur du livre des Rois, le comportement fatal de Manassé n'a rien d'une fatalité. La figure indépassable du roi juste («Après lui il ne s'en leva pas de semblable» [*23*, 25]) est celle du roi lecteur. Au lecteur de tirer les conclusions d'une telle canonisation[50].

Plus encore que la figure du roi, c'est l'avènement du livre - et avec lui d'une modalité nouvelle de l'existence religieuse - qui fait la leçon du récit. Il n'est pas indifférent que le livre soit mis en avant, à la manière d'un «monument», dans des écrits deutéronomistes, eux-mêmes contemporains de la perte des «monuments» de l'Israël préexilique - Temple, sacerdoce, monarchie. Le récit de «l'invention du livre» - située à la veille ou à l'avant-veille de l'exil - raconte l'avènement de la médiation du livre comme nouvelle donne d'une religion en mutation. Dès qu'il y a mise par écrit, livre ou *megillah*, il y a dépassement du *hic et nunc* de la communication orale. Le propre de l'écrit est de transcender ses circonstances d'apparition et de s'offrir à la répétition. Ceci se trouve mis en relief par les trois lectures successives du «livre trouvé» (comme par la triple lecture de la *megillah* de Jérémie). Qu'il s'agisse d'une lecture personnelle (*2 R 22*, 8), d'une lecture en face à face (*22*,10) ou d'une proclamation à tous (*23*,2), un même document se prête à une pluralité d'actes de communications. Offert à la répétition, l'écrit s'offre aussi, dans sa lettre objectivée (et dès lors déchirable), à la vérification critique[51]. L'équation finale entre le «livre trouvé» et la «Loi de Moïse» (ou, dans le cas de *Jr 36*, le rapport entre la *megillah* et les oracles lus par ailleurs dans le livre de Jérémie) met le lecteur en liberté: il a accès lui aussi à ce qui a mesuré les réactions royales. Une même rationalité divine, celle de la Loi écrite, s'offre en partage au roi

50. Cette parabole est évidemment renforcée par l'existence, dans un autre monument de la littérature exilique et postexilique, du cas de figure inverse mis en scène en *Jr 36;* cf. à ce propos J.-L. SKA, *«Our Fathers Have Told Us»: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, coll. Subsidia Biblica, 13, Rome, 1990, p. 51.

51. Cf. à ce propos J. GOODY et I. WATT, «The Consequences of Literacy», dans *Literacy in Traditional Societies*, édit. J. GOODY, Cambridge, 1968, p. 53 et 62; J. GOODY, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977, p. 37 et 109-110; l'importance, dans les sociétés traditionnelles et jusqu'à une époque récente, de la mise en œuvre *orale* des documents écrits (cf. la racine *qr'*, «appe-

ler, crier, lire») a été rappelée récemment par W.A. GRAHAM, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge, 1987.

comme à la communauté des lecteurs du livre de la Loi[52]. Le récit du «livre trouvé» en *2 R 22* est empreint d'un indéniable *pathos*, qui culmine dans le geste de Josias déchirant ses vêtements. Mais ce récit n'a rien d'un *exemplum* irrationnel; il introduit le lecteur dans une rationalité religieuse nouvelle, celle que permet, précisément, l'acte de lecture.

Note sur *2 R 22*, 20 et *23*, 30: l'ultime paix d'un roi juste

À la manière d'un verre grossissant, le récit de *Jr 36* met en valeur un moment particulier - et particulièrement discuté - du récit symétrique de *2 R 22-23*. La mort violente de Josias à Méguiddo, alors qu'il marchait contre le pharaon Néko (en 609), semble être l'élément discordant du récit de *2 R 22-23*. L'incongruité de la mort tragique du roi juste, apparemment promis à une fin «dans la paix» (*2 R 22*, 20), a reçu diverses explications en termes de sources. Dans l'hypothèse la plus commune, la contradiction s'expliquerait par deux étapes de rédaction[53]. Dans un texte originel (Dtr^1), favorable à la réforme de Josias et annonçant, via Houldah, la fin de celui-ci «dans la paix», aurait été ajoutée après 609 la notice de la fin violente du même roi. Émanant d'une rédaction exilique (Dtr^2), cette interpolation aurait installé au sein de *2 R 22-23* une sérieuse incohérence. Le texte parallèle de *Jr 36* demande toutefois que *2 R 22*, 20 soit lu plus attentivement. Ce que l'oracle final de Jérémie promet au roi Yoyaqîm, c'est l'infamie d'un ensevelissement impie, sans que

52. Le livre du Deutéronome, dans son édition deutéronomiste, est bâti sur un principe analogue. Le livre de la Loi doit être lu à tous (*Dt 31*, 10-13). En son exact milieu (le chapitre 17), il se donne par ailleurs un lecteur singulier en la personne du roi: «Et quand il sera monté sur son trône royal, il écrira pour lui-même dans un livre une copie de cette Loi, que lui transmettront les prêtres lévites. Elle restera auprès de lui, et il la lira tous les jours de sa vie...» (*Dt 17*, 18-19 - je dois cette observation à J.-M. CARRIÈRE); cf. les développements de N. LOHFINK dans «Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichtkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (*Dt 16*,18-18,22)», dans *Testimonium Veritatis*, édit. H. WOLTER, FS. W. KEMPF, coll. Frankfurter Theologische Studien, 7; Frankfurt, 1971, p. 143-155 (= N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, coll. SBAB, 8, Stuttgart, 1990, p. 305-323).

53. Cf. F.M. CROSS, *Canaanite Myth...*, cité n. 35, p. 285-289, notamment p. 287 n. 49; cf. également R.D. NELSON, *The Double Redaction...*, cité n. 35, p. 76-79.

soit explicité le «comment» de sa mort: «son cadavre sera exposé à la chaleur du jour et au froid de la nuit» (*Jr 36*, 30). De manière symétrique, l'oracle de Houldah ne précise pas la modalité de la mort de Josias («je vais te réunir à tes pères...»), mais stipule par contre celle de son ensevelissement («... tu leur seras réuni en paix dans tes tombes...»)[54]. Comprise comme une référence à l'ensevelissement du roi dans la dignité (à l'inverse donc de Yoyaqîm, à qui la tombe est refusée), cette prophétie se trouve accomplie au terme de l'épisode: «on l'ensevelit dans sa tombe» (23, 20)[55]. On peut voir dans cette mise en valeur de l'«intégrité» de l'ensevelissement de Josias un effort pour faire droit à une donnée incontournable - les circonstances de la mort du roi - tout en sauvant son image de roi juste. Compris de la sorte, *2 R 22-23* pourrait avoir été écrit *dans son ensemble* après 609[56]. La notice laconique rapportant la tragédie de Méguiddo ne cherche apparemment pas à infléchir le jugement du lecteur sur le compte du roi. La mort de Josias serait dès lors de celles qui, dans la Bible hébraïque, appellent empathie, et non pas jugement[57]. Josias, faut-il alors conclure, est resté jusqu'au bout fidèle au portrait présenté en *2 R 22*,2. Une telle option narrative est mise en relief par l'option inverse illustrée dans le récit parallèle de *2 Ch 35*. Pour réduire l'apparente tension de sa source, le Chroniste en effet n'a pas hésité à faire changer le personnage historique qu'il met en scène[58]. Il extrait le récit de la mort de Josias de son contexte ori-

54. La mort annoncée est de plus présentée au roi comme une manière de miséricorde: «et tes yeux ne verront rien du malheur que je vais amener sur ce lieu» (*2 R 22*, 20).

55. Dans ses *Studies in Deuteronomy*, coll. SBT, 9, London 1953, p. 81, G. VON RAD voit en *2 R 22*, 20 (dans son rapport avec *23*, 30) la dernière des «prophéties accomplies», caractéristiques de la présentation deutéronomiste de l'histoire. Entre la prophétie (*22*, 20) et sa réalisation (*23*, 30), il y a à noter également en *23*, 16-18 les développements contrastés à propos de tombes et d'ossements, préparant comme une reprise du thème de l'ensevelissement «dans la paix». Faisant écho à J. GRAY, *I & II Kings*, coll. OTL, London, 1964, p. 661, E. NICHOLSON interprète «dans la paix» à partir de la fin de l'oracle: «le mot *šālōm*... peut ici faire référence non à la nature de la mort de Josias mais plutôt au fait qu'il était destiné à mourir au moment où la *šālōm*, c'est-à-dire le 'bien-être', de son royaume était encore intacte» (*Deuteronomy and Tradition*..., cité n. 21, p. 15) (je traduis). C'est là, peut-être, une connotation supplémentaire de l'oracle de Houldah.

56. Ainsi que l'écrit P. BEAUCHAMP, «il faudrait alors comprendre l'expression 'enseveli en paix' (*22*, 20) avec le sous-entendu 'malgré une mort tragique' (*L'un et l'autre Testament: 2. Accomplir les Écritures*, Paris, 1990, p. 332, n. 22.

57. Ainsi par exemple la mort de Miryam (*Nb 20*), de la fille de Jephté (*Jg 11*), de Joas et d'Amasias (*2 R 12* et 14).

58. En adoptant les catégories de R. SHOLES - R. KELLOGG, *The Nature of Narrative*, New York, 1966, p. 164, on peut dire que le Josias de *2 R 22-23* est «sta-

ginel et fait en sorte que, dans un ultime choix, Josias se mette en contradiction avec la volonté divine. Sa mort tragique a dès lors une cause antécédente dans son obstination[59]. Point de motif similaire dans la finale de *2 R 22-23*, qui maintient le lecteur dans le contrat de lecture initial à propos de Josias: «il fit ce qui est droit aux yeux de YHWH... sans dévier ni à droite ni à gauche» (*22*, 2). Si, comme il vient d'être suggéré, *2 R 22-23* s'est écrit après la mort de Josias, l'intention narratrice de «canoniser» Josias, sur fond d'une donnée aussi adverse, n'en est que plus remarquable. On peut y voir un souci délibéré de ne point clore le livre des Rois sans que soit proposée au lecteur la figure, juste entre toutes, du roi lecteur.

B-1150 Bruxelles
Rue du Collège Saint-Michel, 60

Jean-Pierre SONNET, S.J.
Institut d'Etudes Théologiques

Sommaire. — Depuis la *Dissertatio Critica* (1805) de de Wette, le récit de l'invention du livre de la Loi en *2 R 22* est devenu le «point d'Archimède» de la critique historique du Pentateuque. Utilisé comme source pour l'histoire, ce chapitre a été méconnu dans sa qualité de récit (historiographique). En recourant au récit parallèle de *2 Ch 34* et au récit symétrique de *Jr 36*, cette étude manifeste la puissance de l'intrigue qui sous-tend le texte de *2 R 22*. En faisant jouer les ressorts de l'art narratif (la «reconnaissance» et le «retournement», dont Aristote fit la théorie dans sa *Poétique*), le récit mène le lecteur en son lieu éthique. Aux côtés du roi lecteur (Josias), le lecteur du livre des Rois est appelé à prendre acte du caractère souverain de la parole de YHWH dans sa forme écrite.

---

tique» (il n'évolue pas de manière interne dans les limites du récit), alors que le Josias de *2 Ch35* est «dynamique» (il connaît une évolution intérieure au sein du récit).

59. Cf. M. STERNBERG, *The Poetics...*, cité n. 18, p. 340.