

Ehud et Eglon en Juges 3, 12–22 : pouvoir et vulnérabilité en miroir

Camilla Recalcati

Hebrew University of Jerusalem  <https://ror.org/03qxf017>

camilla.recalcati@mail.huji.ac.il  <https://orcid.org/0000-0003-2875-5942>

Le livre des Juges 3, 12–22 relate le meurtre d'Eglon, roi de Moab, par Ehud, fils de Géra, après dix-huit ans de domination moabite sur Israël. Bien que le récit porte en apparence sur la libération d'Israël de son oppresseur, il affiche dès ses premières lignes une ambivalence frappante qui n'a pas échappé aux spécialistes. L'épisode suit, du moins en apparence, le schéma conventionnel de la délivrance par un héros israélite face à un oppresseur étranger. Pour autant, le récit se déroule d'une manière qui a souvent conduit les interprètes à le lire comme une parodie ou, à tout le moins, comme un récit humoristique.

Tout d'abord, la description de l'ennemi est pour le moins inhabituelle. Eglon, roi de Moab, est décrit avec une terminologie singulière qui a retenu l'attention des spécialistes et a souvent conduit à interpréter ce passage comme satirique, humoristique, voire délibérément grossier. Par ailleurs, Ehud lui-même apparaît comme un héros problématique, dont l'ascension et la disparition subséquente du récit sont étonnamment rapides.

Le présent article analyse ces éléments d'ambivalence dans Juges 3, 12–22 à la lumière des rapports de pouvoir et de vulnérabilité. Le récit déstabilise systématiquement ces catégories dans sa description des deux protagonistes : les positions d'apparente force révèlent leur fragilité, tandis que les situations de vulnérabilité deviennent des sources d'action. Ces bouleversements définissent les trajectoires narratives d'Eglon et d'Ehud et structurent l'épisode comme une succession de relations changeantes entre prédominance et vulnérabilité. Dans

cette perspective, l'humour souvent relevé par les spécialistes apparaît comme un aspect parmi d'autres d'une stratégie littéraire plus large.

Le récit montre à plusieurs reprises la vulnérabilité inhérente aux positions de pouvoir, en particulier dans sa description du roi moabite, dont l'autorité cède progressivement la place à une exposition physique et contextuelle. à l'inverse, le personnage qui semble initialement marginal et vulnérable devient l'agent par lequel la hiérarchie politique est subvertie. Les dynamiques de pouvoir et de vulnérabilité dans cet épisode se construisent à travers différentes dimensions narratives. Le texte met en scène cette inversion à travers la représentation des corps des protagonistes, la description et la dissimulation de l'arme, le recours au discours et au secret, ainsi que le cadre spatial dans lequel se déroule la rencontre entre le héros israélite et le roi de Moab. L'ensemble de ces éléments prépare progressivement le renversement qui culmine avec l'assassinat du roi de Moab.

1. Le caractère ambivalent du récit de Juges 3, 12–22

Le récit d'Ehud et d'Eglon, en Juges 3, 12–30, est depuis longtemps considéré comme l'un des épisodes les plus singuliers du livre des Juges. Son caractère ambigu et insolite a donné lieu à de multiples interprétations, souvent divergentes, qui mettent en avant différents aspects du récit afin d'en proposer des lectures spécifiques. La discussion qui suit passe brièvement en revue les interprétations les plus pertinentes de ce passage, en particulier celles qui cherchent à expliquer l'ambiguïté du récit et ses dimensions potentiellement humoristiques, voire grotesques. Klein (1988) et Lindars (1995, p. 142) ont été parmi les premiers à souligner le caractère potentiellement comique, peut-être intentionnel, des descriptions du roi moabite Eglon. Plusieurs interprétations ont ensuite été données à ce récit. Alter (2011, pp. 37–41) a qualifié ce récit de « fiction historicisée »,¹ interprétant la connotation du roi Eglon, son nom et la scène de l'assassinat comme une forme de satire traditionnelle. De même,

1 Dans l'original Anglais « historicized fiction ».

Brettler (1991, pp. 285–402) a soutenu que cet épisode constitue une attaque littéraire visant à se moquer de Moab, ennemi d’Israël, dans une sorte de satire politique, et Handy (1992) a qualifié le caractère satirique de l’épisode d’« humour ethnique ». Dans cette diversité d’interprétations, certaines lectures ont mis l’accent sur un scandale sexuel vulgaire, voire sur un « humour de toilettes »² (Deist, 1996 ; Jull, 1998 ; McCann, 2002, pp. 44–45 ; Knauf, 2016, p. 58), tandis qu’Ausloos (2017), dans une perspective littéraire, a plutôt souligné l’usage sophistiqué des jeux de mots dans le récit ainsi que les défis d’interprétation, notamment théologiques, qu’il pose au lecteur. D’autres études se sont intéressées à la dimension grotesque de cet épisode et ont cherché à mieux mettre en relief les aspects humoristiques du récit (Aitken, 2012). Webb (2012, p. 72) est allé plus loin encore en soutenant que l’humour grossier, constitue l’un des thèmes centraux des récits héroïques dans l’ensemble du Livre des Juges ; dès lors, l’ironie ne saurait être considérée comme propre à ce seul passage, mais doit être comprise comme participant d’une dynamique littéraire plus large. Plus récemment, Yang (2025) a proposé de lire ce récit sous l’angle de la satire ménippée, en soulignant les reversements et la subversion des hiérarchies sociales qui structurent l’épisode.³ Toutes ces interprétations ont mis en évidence le ton inhabituel du récit ; pourtant, si ces lectures éclairent des aspects importants, la dimension humoristique ne suffit pas à elle seule à rendre compte de toute la complexité du récit. Cette contribution examinera la manière dont la narration déstabilise à plusieurs reprises l’autorité et le pouvoir, non seulement au niveau politique, mais aussi au niveau personnel et immédiat.

2. Eglon : la vulnérabilité du pouvoir

Comme ailleurs dans le livre des Juges, l’épisode s’ouvre sur un motif récurrent : Israël, après avoir commis ce qui est mal aux yeux de YHWH,

² « Toilet humor ».

³ L’auteur aborde le récit à travers les théories de Mikhaïl Bakhtin sur la littérature carnavalesque et le réalisme grotesque.

est livré aux mains d'un souverain étranger. Dans Juges 3, 12–30, YHWH livre Israël au pouvoir d'Eglon, roi de Moab. Le roi moabite apparaît ainsi dès le début du récit comme l'incarnation de la domination politique sur Israël. C'est contre cette figure du pouvoir qu'Ehud, le protagoniste israélite du récit, interviendra afin de délivrer le peuple. Ainsi, le roi moabite est décrit comme un roi puissant dès le début de Jg 3, 12, où il est dit que le roi est fortifié par YHWH *את־עגלון מלך־מואב יהוה ויחזק* afin de punir les Israélites. Eglon est si puissant qu'il parvient à vaincre les Israélites et à conquérir *עיר התמרים*, la « Cité des Palmiers »⁴ (Jg 3, 13); son pouvoir se maintient pendant dix-huit ans (Jg 3, 14).

Manifestement, Eglon apparaît dans le récit comme occupant une position de force : c'est le roi étranger qui impose son autorité sur les Israélites. Néanmoins, d'autres éléments viennent souligner la puissance d'Eglon : tout d'abord, les Israélites offrent clairement un tribut au roi étranger, et c'est Ehud qui est chargé de le lui apporter. C'est à cette occasion, celle de la première rencontre entre le roi et le héros israélite, que nous en apprenons plus sur Eglon. Dans Jg 3, 17, Eglon est décrit comme *איש בריא מאד*. Ce détail a souvent été considéré comme la première indication de la tournure humoristique que prendra le récit. L'expression a traditionnellement été comprise comme signifiant qu'Eglon était « un homme extrêmement gros », une caractéristique que de nombreux interprètes ont jugée comique et qui a fréquemment été associée au ton grotesque de la scène du meurtre. Toutefois, ces interprétations reflètent en partie des conceptions modernes associant la graisse corporelle à l'humour (pour un aperçu, voir Aitken, 2012, pp. 142–44). Il demeure donc incertain dans quelle mesure cette description aurait porté les mêmes connotations humoristiques pour un public biblique et si elle aurait été perçue comme le premier indice d'un registre humoristique dans le récit. On ne sait donc pas dans quelle mesure cette description aurait eu la même connotation humoristique pour un public israélite de l'époque, ni si elle aurait effectivement été perçue comme le premier élément humoristique du récit.

4 Vraisemblablement Jéricho (*inter alia* Moore, 1895, p. 89; Ausloos, 2017, p. 227; Soggin, 1989, p. 97; Groß, 2009, p. 213).

De plus, dans la Bible hébraïque, du moins dans la plupart des cas, le terme בריא semble avoir une connotation positive ; il est positif car il fait allusion à des corps humains bien nourris et en bonne santé dans Ps 73, 4 et dans Dan 1, 15, ainsi que lorsqu'il est utilisé pour décrire des animaux prêts et aptes au sacrifice (par exemple, Ezéchiel 34, 3). En ce sens, l'adjectif בריא, même pris dans son sens de « gras », semble impliquer une connotation positive. C'est pourquoi je tiens à souligner une signification différente de la description d'Eglon comme בריא מאד. Ce que la description du roi pourrait impliquer, ce n'est pas qu'Eglon était un roi particulièrement gros, mais plutôt qu'il était en très bonne santé, bien nourri, peut-être grâce à la position de pouvoir que lui conférait son statut de roi oppresseur, voire qu'il avait l'air d'un homme puissant (Stone, 2009, p. 651; Spronk, 2019, p. 114). En tant que roi étranger régnant sur le pays, Eglon avait accès à davantage de nourriture et à une alimentation plus variée, probablement inaccessible au commun du peuple et aux Israélites opprimés (Ryan, 2007, pp. 19–20; Aitken, 2012, pp. 145–147). En ce sens, la physicalité d'Eglon est à la fois le produit de son pouvoir en tant que roi oppresseur et la conséquence et la démonstration de ce pouvoir devant Ehud.

Cet élément occupe clairement une place centrale dans le récit, d'autant plus que les descriptions physiques sont très rares dans la Bible, ce qui confère à celle-ci une importance particulière (Berlin, 2005, pp. 34–38; Schipper, 2019, pp. 389–390); c'est à partir de cet élément que démarre le récit de l'inversion. Une explication possible est que la description d'Eglon comme בריא מאד ne doit pas être comprise avant tout dans un sens humoristique, mais plutôt comme indicateur socio-économique (Frolov, 2013, pp. 126–127; Schipper, 2019, pp. 391–392). Si l'on interprète cette expression dans le sens d'une force physique et d'une plénitude due à une alimentation abondante, cela pourrait également expliquer pourquoi Eglon ne perçoit pas Ehud comme une menace. Face à un envoyé israélite qui semble désarmé, et peut-être même physiquement limité, comme on le verra ci-dessous, le roi se sent suffisamment en sécurité pour renvoyer ses serviteurs et le rencontrer seul (Jg 3, 19). Aitken (2012, 147) a observé que cette description physique est placée de manière presque stratégique au sein des versets

décrivant la présentation du tribut israélite. Dans cette perspective, la force physique du roi devient la condition même qui rend son assassinat possible. La confiance que lui inspire son imposante stature conduit Eglon à s'isoler avec Ehud, privant ainsi le roi de la protection que ses serviteurs auraient pu lui offrir (Alter, 2011, pp. 40–41; Sasson, 2014, p. 229). La puissance de Eglon devient ainsi la condition même de la vulnérabilité du roi, contribuant directement à la logique narrative qui aboutit à sa mort.⁵

Dans cette optique, un autre élément du récit revêt une importance particulière : le nom même du roi (Schroeder, 2022, p. 468). Les spécialistes ont souvent noté que עִלְוֹן pourrait dériver de עֵל, « veau », combiné au suffixe diminutif -וֹן, donnant le sens de « petit veau » (Knauf, 1991, p. 31; Neef, 2009, p. 288).⁶ Si l'on prend cette étymologie à la lettre, le nom lui-même pourrait fonctionner comme un signal narratif de mauvais augure. Par conséquent, la description d'Eglon se prête à deux interprétations complémentaires. D'une part, l'imagerie bovine évoque traditionnellement la force et la vitalité, et le roi apparaît en effet puissant à tous égards (Sasson, 1968) : il est robuste, prospère et exerce une domination politique sur Israël.⁷ D'autre part, lorsque l'on relit le récit à la lumière de l'assassinat, ces mêmes éléments prennent une résonance différente. Le puissant souverain commence à ressembler à un animal engraisé, prêt à être sacrifié.

L'humour que certains spécialistes ont identifié dans cet épisode pourrait donc ne pas provenir de la description initiale, mais de cette

5 Néanmoins, l'interprétation de Brenner selon laquelle Eglon serait décrit comme כְּרִישׁ מֵאֵד, interprété comme un signe d'obésité et servirait de marqueur culturel de la stupidité, reste discutable, car il n'est pas certain que l'excès de graisse corporelle ait effectivement été associé à la bêtise dans l'Israël antique. Dans le même temps, l'observation plus générale de Brenner reste convaincante : la physionomie d'Eglon, qu'elle soit interprétée comme de l'obésité ou, plus prudemment, comme la représentation d'un homme bien nourri, signale en fin de compte sa vulnérabilité (Brenner, 1994, p. 45; see also Smith et al., 2021, p. 215) Moabite, Cannanite, Persian, « Babylonian » and Israelite.

6 Smith et Bloch-Smith affirment que le nom עִלְוֹן pourrait faire référence au fait qu'Eglon est « corpulent », laissant entendre qu'il avait peut-être une apparence corpulente (Smith et al., 2021, p. 215).

7 D'après mes recherches, une interprétation similaire de la vulnérabilité d'Eglon n'a été avancée que par Kim (2015, p. 199). Toutefois, cet auteur met l'accent sur l'obésité d'Eglon.

réinterprétation rétrospective. Ce n'est qu'après le meurtre que le lecteur comprend pleinement comment les éléments descriptifs précédents laissaient présager le sort du roi. Le récit produit ainsi son effet ironique par le biais d'un mécanisme de relecture.

3. Ehud : de la vulnérabilité à l'action

La présente analyse se penche à maintenant sur le héros israélite Ehud. Après dix-huit ans durant lesquels les Israélites sont soumis à la domination moabite parce qu'ils « ont fait ce qui est mal aux yeux du Seigneur », le récit rapporte que YHWH suscite un libérateur lorsque le peuple crie vers lui (Jg 3, 12–15).

Ce libérateur est présenté comme Ehud, fils de Gera, אהוד בן־גרא. Immédiatement après le nom et le patronyme, le texte ajoute une caractérisation supplémentaire : Ehud est décrit comme בן־הימני איש אטר יד־ימינו. Ces deux éléments sont particulièrement remarquables, car ils compliquent d'emblée la représentation du protagoniste israélite. La première désignation, בן־הימני, littéralement « fils de la main droite », est généralement comprise dans le sens où Ehud est identifié comme un membre du clan de Benjamin. En soi, cet élément est relativement neutre, mais il prend toute son importance à la lumière de la description qui suit. La seconde expression n'est pas un titre mais une caractérisation physique : איש אטר יד־ימינו, « un homme entravé dans sa main droite ». L'adjectif אטר est généralement interprété comme signifiant « ligoté », « entravé » ou « invalide » ; il a donc souvent conduit les exégètes à comprendre cette expression comme indiquant qu'Ehud souffrait d'une malformation ou d'une limitation au niveau de sa main droite (Soggin, 1981, 50). En ce sens, cette description introduit un élément de vulnérabilité physique dans le portrait du libérateur israélite.

Pourtant, le récit complique rapidement cette limitation apparente. à la lumière d'éléments supplémentaires et de la suite de l'épisode, l'expression איש אטר יד־ימינו peut également désigner un avantage stratégique (Lindars, 1995, 160). L'expression peut être comprise de manière plus neutre comme indiquant que la main droite d'Ehud était moins

dominante que sa main gauche, ce qui suggère qu'il était gaucher, ou, comme la Septante semble l'interpréter, peut-être ambidextre, or et qu'Ehud avait été formé au combat à deux mains.⁸ Ce qui apparaît initialement comme une déficience physique devient ainsi un atout narratif, permettant à Ehud d'exploiter les attentes et, en fin de compte, de renverser la hiérarchie établie. Je suis donc d'accord avec Lindars pour dire que la limitation physique d'Ehud ne pouvait pas être si évidente qu'Eglon aurait anticipé une attaque de sa main gauche. Au contraire, le récit suggère que la vulnérabilité apparente d'Ehud a contribué à réduire la méfiance. La présence physique imposante d'Eglon a peut-être renforcé un sentiment de sécurité, tandis qu'on s'attendait vraisemblablement à ce qu'Ehud soit droitier.

À un autre niveau, la juxtaposition de la description d'Ehud comme איש אטר יד-מינו, quelle que soit l'interprétation de cette expression, avec son appellation tribale בן-הימני, littéralement « fils de la main droite », crée une contradiction apparente qui produit un effet ironique (Sasson, 2009, p. 574; Magness, 2023, p. 85). Cet effet ironique découle également de l'ambiguïté de ces deux attributs d'Ehud, une ambiguïté qui semble souligner la vulnérabilité plausible du héros biblique. En d'autres termes, l'ironie de cette description semble attirer l'attention sur la tension entre la faiblesse apparente d'Ehud et le rôle décisif qu'il jouera finalement dans le récit. Une fois encore, comme dans le cas d'Eglon, l'effet comique et ambigu sert à attirer l'attention du lecteur sur un élément unique dont la signification narrative n'apparaît clairement qu'à un stade ultérieur du récit.

4. Le meurtre et ses caractéristiques

L'épisode atteint son point culminant dans la scène de l'assassinat, où les dynamiques déjà suggérées dans la caractérisation d'Eglon et d'Ehud se concrétisent pleinement et où les rapports de force s'inversent

⁸ En Grec ἀμφοτεροδέξιον.

de manière spectaculaire, même si une certaine ambiguïté persiste néanmoins.

4.1. L'arme d'Ehud

Après sa première rencontre avec le roi Eglon (Jg 3, 15), Ehud prépare une arme pour vaincre le roi étranger au verset 16. Le texte hébreu indique alors : ויעש לו אהוד חרב, « Ehud fit לו une épée » ; or, la préposition accompagnée du suffixe pronominal de la troisième personne du singulier לו peut également avoir une double lecture : elle peut être comprise de manière réflexive, auquel cas le verset indiquerait qu'Ehud a fabriqué l'arme pour lui-même, ce qui en ferait une affirmation tout à fait neutre. En même temps, en reliant le verset 16 au verset 15, la particule pourrait également être interprétée comme faisant référence à Eglon ; lue de cette manière, l'affirmation acquiert une dimension ironique qui ne deviendra explicite qu'à la fin du récit (Ausloos, 2017, p. 229).

La description de l'arme renforce encore cette dynamique. L'épée fabriquée par Ehud est dite être שני פיות, c'est-à-dire une lame à double tranchant affûtée des deux côtés (Berman, 2002, pp. 291–293). Bien que ce détail puisse décrire avant tout les caractéristiques physiques de l'arme, il est difficile de ne pas remarquer que cette particularité fait écho à l'ambiguïté qui entoure Ehud lui-même. Le texte précise en outre qu'Ehud cache le poignard sous ses vêtements, en l'attachant à sa cuisse droite ויחגר אותה מתחת למדיו על ירך ימינו. Ce détail est inhabituel, car les épées étaient normalement attachées à la cuisse gauche, ce qui permettait aux soldats de les dégainer facilement en travers du corps avec leur main droite. Le récit n'offre aucune explication à cet emplacement non conventionnel, mais celui-ci est évidemment lié à la description d'Ehud comme איש אטר יד-ימינו. En attachant l'arme à sa cuisse droite, Ehud évite la position habituelle où l'on s'attendrait à trouver une arme et où celle-ci serait donc inspectée (Knauf, 2016, p. 60). La dague cachée lui permettant d'être admis en présence du roi Eglon puisqu'il ne porte, en apparence, aucune arme et ne représente aucune menace. Dans le même temps, ce détail réintroduit la tension narrative entre la droite et la gauche qui structure la représentation du héros

israélite (Ausloos, 2017, p. 229). Cachée du côté inattendu du corps, l'arme transforme ce qui aurait pu initialement apparaître au lecteur comme une limitation physique en un avantage stratégique. Le texte précise également la longueur de l'arme, indiquant qu'elle mesurait un גמך, terme dont la signification exacte reste incertaine puisqu'il s'agit d'un *hapax legomenon* dans la Bible hébraïque (Hartmann, 2000). Il faut donc imaginer ce poignard comme étant suffisamment court pour rester dissimulé sous les vêtements d'Ehud, mais suffisamment meurtrier pour tuer le roi, dont la taille est remarquable,⁹ reflétant ainsi une fois de plus la tension qui structure le récit.¹⁰

4.2. La ruse et l'exécution

Arrivé aux פסילים à Guilgal (v. 19), Ehud fait demi-tour et retourne seul auprès d'Eglon. Lors de cette seconde rencontre, la stratégie de dissimulation qui caractérise l'arme se reflète dans la stratégie verbale employée par Ehud lorsqu'il s'adresse au roi. Ehud s'adresse en effet au roi au verset 19 en lui disant qu'il a un דבר-סתר pour lui. L'ambiguïté réside ici dans le terme clé דבר, qui est un terme polysémique qui peut clairement être interprété de deux manières différentes : soit Ehud a un *message* secret pour Eglon, soit il a une *chose* secrète, un *objet* secret pour Eglon, qui serait alors l'épée cachée (Vermeulen, 2014). De cette manière, pour le roi, cela suggère la communication d'informations confidentielles, à la lumière du v. 20 où l'on lit qu'Ehud doit transmettre un דבר-אלהים à Eglon, un oracle, car il était d'usage de recevoir des oracles de la part du peuple qu'ils gouvernaient (McCann, 2002, p. 44; Schroeder, 2022).¹¹ Pour le lecteur, cependant, cette expression revêt une connotation plus inquiétante, car la « chose secrète » qu'apporte Ehud n'est pas

⁹ Quelle que soit la manière dont on l'interprète (Aitken, 2012, p. 151; Ausloos, 2017, p. 229; Stone, 2009).

¹⁰ Il faut noter que le lecteur n'apprend qu'au verset 17 qu'Eglon est איש בריא מאד, « un homme très corpulent ». On ne sait pas avec certitude si Ehud lui-même avait déjà conscience de la stature physique du roi lorsqu'il s'est présenté à lui avec le tribut. Cela crée une subtile tension narrative entre la petite dissimulée et le corps imposant du roi.

¹¹ Cf. l'expression « דבר-אלהים », utilisée pour désigner un oracle divin dans 1 Sam 9, 27; 1 Rois 12, 22; et 1 Chr 17, 3.

seulement un message, mais l'arme dissimulée elle-même. En ce sens, la description de l'arme d'Ehud résonne aux oreilles du lecteur, invitant à une association littéraire plus poussée. L'épée était décrite comme שני פיות, littéralement « à deux bouches », c'est-à-dire à double tranchant. La désémantisation du terme פה, « bouche », au sens où l'épée est, dans cette description, une épée à double tranchant, crée une résonance suggestive avec le mot דבר, « message » ou « chose », qu'Ehud prétend apporter au roi (Groß, 2009, pp. 235–236; Berman, 2002, pp. 291–292). Alors qu'Eglon s'attend à une communication verbale, le « message » qu'Ehud finit par délivrer est porté par la lame elle-même. Sans pousser l'association trop loin, ce détail renforce subtilement l'ambiguïté qui entoure la rencontre.

La mention de ce « message secret » pousse Eglon à renvoyer immédiatement ses serviteurs d'un « הס » assez sec, signifiant « silence »,¹² ordre qui a pour effet de les faire quitter la pièce sans qu'il soit nécessaire de leur donner l'ordre direct de le faire. En exerçant son autorité pour imposer le silence et renvoyer ses serviteurs, Eglon se prive simultanément de la présence protectrice de sa cour et se place dans une situation d'isolement, sans le savoir, il crée les conditions mêmes de sa vulnérabilité (Ausloos, 2017, p. 232; Smith et al., 2021, pp. 222–223). Dans le même temps, rien dans la scène ne suggère que le roi, ou ses serviteurs et gardes, perçoivent Ehud comme une menace. Comme nous l'avons longuement évoqué plus haut, la stature physique imposante d'Eglon renforce probablement ce sentiment de sécurité, tandis qu'Ehud semble désarmé et peut même être perçu comme physiquement limité du côté de sa main droite. La rencontre se déroule donc sous l'apparence d'une sécurité totale pour le roi, une perception qui prépare d'autant plus le renversement de situation sur le point de se produire. C'est pourquoi les deux hommes se retrouvent seuls, et Ehud est admis

¹² Il convient de noter que l'impératif חן apparaît fréquemment dans la littérature prophétique, ce qui pourrait corroborer l'interprétation ambiguë selon laquelle Ehud se présente comme le porteur d'un oracle destiné au roi, ou confirmer ce que l'on peut déduire de la compréhension d'Eglon. à ce titre, cette expression pourrait introduire une nuance ironique ou amère dans la scène. Pour les utilisations prophétiques de חן, voir Amos 6:10 ; 8:3 ; Hab 2:20 ; Soph 1:7 ; Zach 2:17 (Smith et al., 2021, p. 223).

dans l'עלית המקרה du roi,¹³ la chambre haute. La référence à cet espace privé est significative, car elle marque le moment où l'autorité du roi est dépouillée de ses appuis sociaux et politiques. Éloigné de la présence de ses serviteurs, le pouvoir d'Eglon se réduit à sa présence individuelle et à son espace privé, plutôt qu'au cadre de la cour. Les conditions sont ainsi réunies pour que la rencontre se déroule en toute intimité. Cet isolement est déterminant : en exerçant son autorité royale pour accorder une audience privée, le roi supprime simultanément les structures protectrices qui entourent habituellement son pouvoir. La salle devient ainsi un espace où l'autorité est dépouillée de ses supports visibles et où le roi n'est plus que sa simple présence physique. Dans ce contexte isolé, le récit met l'accent sur un autre geste qui contribue à la chute du roi. Ehud déclare qu'il est porteur d'un message de Dieu, דבר-אלהים.

La mention du דבר-אלהים revêt manifestement une connotation divine ; dans ce cas précis, le דבר-אלהים peut se comprendre également en lien avec le moment où Ehud, à Gilgal, retourne au palais du roi (v. 19). Le site de Gilgal, ou plus précisément les פסילים, « statues », « monolithes » (Schroeder, 2022, p. 473), à Gilgal, étant reconnu comme un site possible d'activité divinatoire (Brettler, 1995, p. 191 ; Sasson, 2009, p. 577).¹⁴ Par ailleurs, Spronk a précisé que le fait de faire référence à un דבר-אלהים plutôt qu'à un דבר יהוה au nom d'Ehud est particulièrement ingénieux, car cela permet de ne pas mentionner le dieu des Israélites ; au contraire, d'une manière transculturelle pertinente, le dieu en question pourrait tout aussi bien être le dieu de Moab, Kemosh ou un dieu associé à Gilgal. Néanmoins, le lecteur est amené à le comprendre comme un דבר יהוה, car Ehud est envoyé par YHWH pour délivrer Israël, autre élément dont Eglon n'a pas conscience, ce qui renforce l'ambiguïté du passage (Spronk, 2019, pp. 115–116). De toute façon, l'importance de cet oracle divinatoire est évidente, puisque la mention du דבר-אלהים pousse le roi

¹³ Pour approfondir les interprétations de l'עלית המקרה et les données archéologiques, voir Halpern (1988, p. 44), Deist (1996), et Magness (2023, pp. 86–89).

¹⁴ Il convient de noter que Gilgal occupe une place centrale dans le récit. Les deux mentions de ce lieu, aux versets 19 et 26, encadrent l'assassinat : entre les deux moments où Ehud se trouve à Gilgal, un événement majeur s'est produit : le meurtre d'Eglon (Ausloos, 2016, p. 232; Spronk, 2019, p. 109).

Eglon à se lever immédiatement de son siège.¹⁵ Ce geste peut exprimer le respect envers ce qui est perçu comme une communication divine de la part d'Ehud, mais il place le roi dans une position physiquement vulnérable. Au verset 21, l'attaque est à nouveau décrite avec une emphase spatiale sur la gauche et la droite. Ehud étend sa main gauche en travers de son corps pour dégainer le poignard de sa cuisse droite, soulignant délibérément l'asymétrie corporelle déjà introduite plus tôt dans le récit. Ce mouvement de traversée renforce le caractère inattendu du geste (Smith et al., 2021, p. 225). L'immédiateté de l'action a des conséquences mortelles : le roi, qui vient de se lever en réponse au message supposé divin, n'a pas le temps de réagir avant que le coup ne soit porté. à la lumière de la description antérieure d'Eglon comme *איש בריא מאד*, le récit met en évidence la vulnérabilité de ce corps qui symbolisait auparavant la puissance et l'abondance.¹⁶ Le récit précise ensuite que le poignard est enfoncé dans le ventre d'Eglon et pénètre si profondément que même le manche disparaît : *ויבא גַם־הַנֶּצֶב אַחַר הַלֶּהֶב וַיִּסְגֵּר הַחֶלֶב* : « le manche entra lui aussi après la lame, et la graisse se referma dessus ». Ce détail, souvent interprété comme macabre, voire humoristique, et donc comme un moyen de ridiculiser le souverain étranger, peut au contraire être compris comme l'aboutissement symbolique du renversement opéré par le récit.¹⁷ à ce moment, le corps du roi devient le lieu où le renversement entre pouvoir et vulnérabilité s'accomplit pleinement. Plus tôt dans le récit, l'arme avait été soigneusement dissimulée sur la cuisse droite d'Ehud ; à présent, elle disparaît à nouveau, cette

15 Pour ce qui concernerait le sens scatologique éventuel de cette scène, voir, par exemple, Smith et al. (2021, p. 225).

16 Webb (2012, p. 170) remarque à juste titre que ce point focal du récit survient très rapidement et constitue la « charnière structurelle » de la narration, à partir de laquelle se déploie la seconde moitié du chapitre 3 du Livre des Juges. Alors qu'au v. 13 Moab portait un coup à Israël, le récit atteint ici son pendant en miroir : Ehud, à son tour, met à mort Eglon.

17 De même, on peut également noter que le verbe *תקע*, utilisé au verset 21 pour décrire Ehud « enfonçant » l'épée dans Eglon, réapparaît au verset 27 lorsque Ehud « sonne » de la trompette dans la région montagneuse d'Éphraïm. Cet écho lexical relie l'acte de violence privé à la mobilisation publique qui s'ensuit. Cela contribue également au renversement de la dynamique.

fois-ci à l'intérieur du corps du roi moabite. Ce qui avait été caché pour rendre l'attaque possible devient mortel précisément au moment où il n'est plus visible. Le ventre d'Eglon devient ainsi le lieu ultime de la dissimulation, où l'inversion préparée tout au long de l'épisode atteint son accomplissement.

Sous cet angle, la scène revêt également une dimension ironique plus sombre. Le roi moabite qui reçoit le tribut d'Israël apparaît tout au long du récit comme un personnage marqué par l'abondance et l'excès jusqu'au moment de sa mort. Sa corpulence, déjà mentionnée plus haut dans la description *איש בריא מאד*, qui contribuait auparavant à l'image d'un souverain caractérisé par la prospérité et la vitalité, commence désormais à résonner avec les sous-entendus sacrificiels de l'épisode.

De même, le nom même du roi peut évoquer l'image d'une figure bovine, suggérant à la fois la force et, rétrospectivement, un animal destiné à l'abattage une fois le meurtre commis. Dans ce cadre, plusieurs chercheurs ont noté qu'un certain nombre d'éléments lexicaux du récit appartiennent au vocabulaire rituel du sacrifice. Le terme *מנחה*, le tribut ou l'offrande présentée au roi, acquiert une résonance ironique, puisque le roi lui-même devient finalement la victime. L'acte d'approcher le tribut (*קרב*; vv. 17–18) fait également écho au langage sacrificiel (Brettler, 1991, pp. 294–295; Smith et al., 2021, p. 222). Enfin, l'accent mis sur le *חלב* du roi, la « graisse », une substance fortement associée aux contextes sacrificiels, est mentionné précisément au moment de sa mort (Aitken, 2012, p. 147). Relus a posteriori, ces éléments peuvent revêtir une nuance d'humour noir, laissant entendre que le souverain étranger est dépeint comme une bête destinée à l'abattoir. Le roi qui reçoit le tribut d'Israël devient ainsi, dans un renversement saisissant, la victime lui-même.

Conclusions

À travers le prisme du pouvoir et de la vulnérabilité, Juges 3, 12–22 révèle une dynamique narrative fondée sur l'inversion progressive des positions de force et de faiblesse. Ceux qui semblent puissants au début

du récit finissent par devenir vulnérables et connaissent leur chute, tandis que le personnage initialement marqué par un désavantage apparent découvre dans cette même vulnérabilité la source de sa force.

Le récit fonctionne ainsi à travers une interaction constante entre ces deux forces. Les descriptions qui semblent initialement neutres ou purement descriptives n'acquièrent un second niveau de sens qu'une fois les événements déroulés. Il est important de noter que le texte n'invite pas le lecteur à choisir entre des significations alternatives ; au contraire, les deux restent présentes simultanément. Le récit invite à un processus de relecture rétrospective dans lequel les détails antérieurs sont réinterprétés à la lumière de l'issue de l'épisode. Dans ce contexte, les deux protagonistes apparaissent presque comme des figures en miroir. Eglon et Ehud se présentent comme des doubles dont les trajectoires évoluent en sens inverse : le roi, qui incarne la domination politique, est progressivement réduit à une vulnérabilité physique, tandis que l'émissaire, qui semble au départ limité physiquement, devient finalement l'acteur d'une action décisive.

Cette dynamique met également en lumière la dimension humoristique de l'épisode. L'humour biblique, qui est rarement léger et souvent amer ou dépréciatif envers l'ennemi (Brenner, 1994, p. 41), émerge ici des renversements narratifs qui structurent l'histoire. Ces renversements n'opèrent pas seulement au niveau des rôles, comme dans les lectures qui interprètent l'épisode comme une forme de satire ménippée (Yang, 2025), mais aussi à travers la déstabilisation des catégories de pouvoir et de vulnérabilité elles-mêmes. L'effet comique ne se fait donc sentir qu'a posteriori, le lecteur étant amené à réinterpréter les détails narratifs antérieurs à la lumière de l'assassinat.

Des éléments qui semblent au premier abord purement descriptifs, tels que l'asymétrie physique d'Ehud ou la préparation du poignard dissimulé, n'acquièrent toute leur signification qu'après le moment décisif du récit (Webb, 2012, p. 171). Du point de vue des Israélites, ce renversement peut revêtir une touche d'humour vindicatif : les faibles et les quelques-uns l'emportent sur le puissant oppresseur grâce à leur esprit et à une action stratégique. à ce titre, cet épisode s'inscrit dans une tendance plus large que l'on retrouve tout au long du Livre des

Juges et au-delà, où une faiblesse apparente devient le moyen par lequel le pouvoir est renversé.

En bref, le récit met en évidence la vulnérabilité inhérente au pouvoir tout en révélant le potentiel stratégique de la faiblesse apparente. Cette étude n'a pas cherché à soutenir que l'inversion du pouvoir et de la vulnérabilité constitue la seule clé d'interprétation de cet épisode. Elle a plutôt proposé que cette dynamique forme un élément important de la construction littéraire du récit et mérite d'être prise en compte aux côtés d'autres lectures qui soulignent son caractère humoristique, satirique ou ambigu.

Abstract

Ehud et Eglon en Juges 3, 12–22 : pouvoir et vulnérabilité en miroir

Le Livre des Juges présente une série de récits se déroulant entre la conquête du pays et l'instauration de la monarchie en Israël, une période marquée par des personnages désignés dans le texte comme des « juges », c'est-à-dire des chefs appelés à délivrer Israël. Au sein de ces récits, les rapports de force entre YHWH, Israël et les souverains étrangers sont sans cesse renégociés. Parmi les figures centrales des premiers chapitres figure Ehud, fils de Géra, le juge gaucher qui assassine Eglon, roi de Moab. Le meurtre du roi moabite Eglon par le héros israélite Ehud (Jg 3, 12–22) a souvent été interprété soit comme un récit humoristique ou satirique, soit comme un simple récit de délivrance héroïque accomplie par la puissance de YHWH. Partant de cette divergence d'interprétation, la présente étude propose une lecture attentive de versets choisis afin d'examiner comment le texte construit et déstabilise simultanément le pouvoir. Une attention particulière est accordée aux expressions dont la formulation permet des interprétations multiples. Dans cette optique, la royauté d'Eglon apparaît à la fois imposante et vulnérable, tandis que Ehud se présente comme son double : initialement présenté comme vulnérable, il s'élève finalement grâce à une action décisive.

Mots-clés : Ancien Testament, Judges, Ehud ben Gera, pouvoir, vulnérabilité, analyse narrative

Abstract

Ehud and Eglon in Judges 3:12–22: Power and Vulnerability in Mirror Image

The book of Judges presents a series of narratives set between the conquest of the land and the establishment of the monarchy in Israel, a period characterized by figures referred to, in the Biblical text, as “judges”, that is, leaders raised to deliver Israel. Within these narratives, the relationship of power between YHWH, Israel, and foreign rulers is repeatedly renegotiated. Among the central figures in the early chapters is Ehud son of Gera, the left-handed judge who murders Eglon, king of Moab. The killing of the Moabite king Eglon by the Israelite hero Ehud (Judg 3:12–22) has often been interpreted either as a humorous or satirical narrative or as a straightforward account of heroic deliverance accomplished through the power of YHWH. Taking this divergence of interpretation as its point of departure, the present study offers a close reading of selected verses in order to examine how the text simultaneously constructs and destabilizes power. Particular attention is given to expressions whose formulation allows for multiple interpretations. In this light, Eglon’s kingship emerges as both imposing and vulnerable, while Ehud appears as his counterpart: initially presented as vulnerable, he ultimately rises through decisive agency.

Keywords: Old Testament, Judges, Ehud ben Gera, power, vulnerability, narrative analysis

References

- Aitken, J. K. (2012). Fat Eglon. Dans G. Kahn et D. Lipton (dir.), *Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon* (pp. 141–154). Brill.
- Alter, R. (2011). *The Art of Biblical Narrative* (new and rev. ed). Basic Books.
- Ausloos, H. (2017). The Story of Ehud and Eglon in Judges 3:12–30: A Literary Pearl as a Theological Stumbling Block. *Old Testament Essays*, 30(2), pp. 225–239. <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2017/v30n2a3>
- Berlin, A. (2005). *Poetics and interpretation of biblical narrative* (reprint). Eisenbrauns.
- Berman, J. (2002). The ‘Sword of Mouths’ (Jud. III 16; Ps. CXLIX 6; Prov. V 4): A Metaphor and Its Ancient Near Eastern Context. *Vetus Testamentum*, 52(3), pp. 291–303.
- Brenner, A. (1994). Who’s Afraid of Feminist Criticism? Who’s Afraid of Biblical Humour? The Case of the Obtuse Foreign Ruler in the Hebrew Bible. *Journal for the Study of the Old Testament*, 19(63), pp. 38–55. <https://doi.org/10.1177/030908929401906303>
- Brettler, M. (1991). Never the Twain Shall Meet? The Ehud Story as History and Literature. *Hebrew Union College Annual*, 62, pp. 285–304.

- Deist, F. (1996). 'Murder in the Toilet' (Judges 3:12–30): Translation and Transformation. *Scriptura: Journal for Biblical, Theological and Contextual Hermeneutics*, 58, pp. 263–272.
- Frolov, S. (2013). *Judges* (The forms of the Old Testament literature, 6b). Wm. B. Eerdmans.
- Groß, W. (2009). *Richter*. Herder.
- Halpern, B. (1988). *The First historians: The Hebrew Bible and history*. Harper and Row.
- Handy, L. K. (1992). Uneasy laughter: Ehud and Eglon as ethnic humor. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 6(2), pp. 233–246.
- Hartmann, T. A. (2000). גמדר in Richter 3, 16 oder die Pygmäen im Dschungel der Längenmaße. *Zeitschrift für Althebraistik*, 13(2), pp. 188–193.
- Jull, T. A. (1998). *hrqm* in Judges 3: A Scatological Reading. *Journal for the Study of the Old Testament*, 23(81), pp. 63–75.
- Kim, S. W. (2015). Reading the Ehud Story (Jdg 3:12–30) in the Light of Linguistic Playfulness. *Journal of Biblical Text Research*, 37, pp. 193–214. <https://doi.org/10.28977/jbtr.2015.10.37.193>
- Klein, L. R. (1988). *Triumph of Irony in the Book of Judges*. Almond Press.
- Knauf, E. A. (1991). Eglon and Ophrah: Two Toponymic Notes on the Book of Judges. *Journal for the Study of the Old Testament*, 16(51), pp. 25–44.
- Knauf, E. A. (2016). *Richter*. Theologischer Verlag Zürich.
- Lindars, B. (1995). *Judges 1–5: A new translation and commentary*. Clark.
- Magness, J. (2023). Toilets and Toilet Humor in the Story of Eglon's Murder by Ehud (Judges 3:15–26). *Journal of Biblical Literature*, 142(1), pp. 65–89. <https://doi.org/10.15699/jbl.1421.2023.4>
- McCann, J. C. (2002). *Judges*. Westminster John Knox Press.
- Moore, G. F. (1895). *A critical and exegetical commentary on Judges*. T & T Clark.
- Neef, H.-D. (2009). Eglon als „Kälbermann“? Exegetische Beobachtungen zu Jdc 3:12–30. *Vetus Testamentum*, 59(2), pp. 284–294.
- Ryan, R. (2007). *Judges*. Sheffield Phoenix Press.
- Sasson, J. M. (1968). Bovine Symbolism in the Exodus Narrative. *Vetus Testamentum*, 18(3), pp. 380–387. <https://doi.org/10.2307/1516646>
- Sasson, J. M. (2009). Ethically Cultured Interpretations: The Case of Eglon's Murder (Judges 3). Dans G. Galil, M. Geller et A. Millard (dir.), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded* (pp. 571–595). Brill.
- Sasson, J. M. (2014). *Judges 1–12: A new translation with introduction and commentary*. Yale University Press.
- Schipper, J. (2019). Plotting Bodies in Biblical Narrative. Dans D. N. Fewell (dir.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative* (pp. 389–397). Oxford University Press.
- Schroeder, R. D. (2022). Eglon's Fat and Ehud's Oracle: A Reconsideration of Humour in Judges 3.12–30. *Journal for the Study of the Old Testament*, 46(4), pp. 460–479. <https://doi.org/10.1177/03090892211061177>

- Smith, M. S., et Bloch-Smith, E. (2021). *Judges 1: A commentary on Judges 1:1–10:5*. Fortress Press.
- Soggin, J. A. (1981). *Judges: A commentary*. Westminster Press.
- Soggin, J. A. (1989). 'Ehud und 'Eglon: Bemerkungen zu Richter III 11b–31. *Vetus Testamentum*, 39(1), pp. 95–100.
- Spronk, K. (2019). *Judges. Historical Commentary on the Old Testament*. Peeters.
- Stone, L. G. (2009). Eglon's belly and Ehud's blade: A reconsideration. *Journal of Biblical Literature*, 128(4), pp. 649–663.
- Vermeulen, K. (2014). The Intentional Use of Polysemy: A Case Study of דבר סתר (Judg 3:19). In *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings* (pp. 115–136). Brill.
- Webb, B. G. (2012). *The Book of Judges* (New International Commentary on the Old Testament).
- Yang, I. (2025). Interpreting the Ehud Narrative through Grotesque Realism and Menippean Satire. *Vetus Testamentum*, pp. 1–15. <https://doi.org/10.1163/15685330-bja10218>