

## Hébreu et Araméen

M. André CAQUOT, membre de l'Institut  
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

### *Cours : Le Deutéro-Zacharie*

On a d'abord retracé l'histoire de la recherche sur le prophète anonyme que B. Stade a appelé il y a juste cent ans, le « Deutéro-Zacharie ». Comme J. Mede (1653), initiateur de la critique du livre de Zacharie, les interprètes ont longtemps cru que les chapitres 9 et suivants étaient antérieurs au « Proto-Zacharie » qui, lui, est daté avec certitude des débuts de l'époque perse. Préparée par J.G. Eichhorn (1787), l'opinion exégétique a inversé le rapport chronologique et posé que le « Deutéro-Zacharie » remontait à l'époque grecque, non sans hésiter entre le III<sup>e</sup> siècle et le II<sup>e</sup>. Régnant presque sans partage depuis 1881, l'hypothèse à laquelle B. Stade a attaché son nom n'a été remise en question qu'à une date récente. Il a fallu signaler quelques essais de réaffirmer l'unité du livre de Zacharie, la plus subtile étant celle de P. Lamarche (1961), découvreur de merveilleuses structures. On a préféré la méthode analytique suivie par B. Otzen (1964) mais on a été loin d'en accepter toutes les conclusions. Le gros travail de M. Saebø (1969) n'a guère été utilisé, car on n'a pu comprendre quelles exigences d'intelligibilité il entendait satisfaire, et il est apparu comme un exemple d'impuissance de la « Formgeschichte ». Le Deutéro-Zacharie serait-il un texte sans prise ni assise et si dépourvu de détails révélateurs qu'il faille lui appliquer une méthode à laquelle les exégètes du Nouveau Testament ont été souvent contraints de se résoudre ? Même s'il ne fournit pas toujours les moyens de les expliquer, le texte exprime des modalités précises et situables d'une espérance religieuse ; P.D. Hanson (1975) a eu raison de le mettre à l'« aube des apocalypses », bien qu'il ait surévalué la contrainte que font peser sur l'énoncé les « formes poétiques » et exploité ces formes avec un certain arbitraire.

\*  
\*\*

Les liens entre le Proto-Zacharie et le Deutéro-Zacharie sont si vagues qu'il y a lieu de penser que les chapitres 9-11, expliqués cette année,

constituent un premier appendice non pas seulement à Zacharie 1-8, mais à l'ensemble des « Petits prophètes ». Le premier mot du texte suggère cette hypothèse : le terme *massâ'* a été repris comme un simple intitulé au début du « Trito-Zacharie » (12, 1) et de l'oracle anonyme appelé « Malachie » (1, 1), alors que c'est en Zacharie 9, 1 seulement que le mot prend place dans une phrase cohérente et faisant bien partie de la prophétie qu'elle introduit : « la proclamation de la parole de YHWH (a lieu) au pays de Hadrak ». On annonce ainsi d'entrée qu'il y aura des prophètes de YHWH dans une région de Syrie septentrionale dont le nom disparaît des sources extra-bibliques après le VII<sup>e</sup> siècle. Malgré l'opinion de B. Otzen, ce n'est pas une raison pour faire remonter le texte aussi haut ; comparée à la graphie *hzrk* de l'inscription araméenne du roi Zakur, *hadrak* de l'hébreu apparaît comme une forme évoluée, qui a pu apparaître à l'époque perse.

Cette annonce, qui est de l'ordre de l'utopie plutôt que de l'ordre de la réalité (comme le croit D. Jones), est accompagnée d'une déclaration résolument universaliste en 9, 1 *b* qu'on propose de traduire : « car l'espèce humaine (*'éyn 'ādām*) appartient à YHWH ainsi que toutes les tribus d'Israël ». D'après la suite, l'extension idéale du territoire de YHWH englobe Tyr, dont la « sagesse » fait l'objet d'une attaque conforme à ce que dit Ezéchiel. L'acrimonie du prophète anonyme contre la métropole phénicienne se manifeste dans la rigueur des menaces adressées à la ville : elle sera prise de vive force. L'oracle contre Tyr (1, 3-4) forme une petite unité littéraire plus élaborée que son contexte avec lequel elle a cependant des attaches solides. La destruction de Tyr a souvent été prise pour un repère historique, et toutes les mentions d'un siège de cette ville ont été invoquées, depuis Téglat-Phalasar III (720) jusqu'à Alexandre (332). Mais le prophète n'a-t-il pas eu plutôt recours à des stéréotypes pour suggérer un événement qu'il n'avait pas nécessairement connu et qui était pour lui un objet d'espérance ?

La Philistie fait l'objet de menaces semblables, mais attestant plus clairement que le passage vise bien plus l'avenir qu'il ne rappelle un passé. Parlant du retentissement que la chute de Tyr éveillera à l'entour, l'auteur n'est pas plus instructif sur les réalités politiques ou diplomatiques qu'Isaïe 23, 5 et 41, 5 ou Ezéchiel 26, 18. Tyr a été de tous temps un « point de mire » (*mèbbaʿ*) pour ses voisins du sud. C'est un artifice littéraire et non une information historique qu'apporte le verset 6. L'installation d'un *mamzér* (comme maître) à Ashdod n'est pas le souvenir d'un incident, remontant à l'âge de Sargon II ou à celui d'Alexandre, mais une hyperbolique catastrophe : c'est un monstre qui régnera à Ashdod, et le verset 7 commence par lui donner les traits d'un cannibale. Mais l'annonce sinistre s'inverse en une déclaration pleine d'espoir pour la Philistie : Dieu le fera renoncer à ses nourritures immondes et il deviendra un allié pour le dieu de Juda. Le peuple de YHWH intégrera des éléments philistins, comme l'indique en 9, 7 *b* l'assi-

milation d'Eqrone à Jébus. Si Gaza et Ascalon semblent vouées à leur perte, c'est probablement parce que ces deux villes n'ont plus aucune signification pour l'auteur, alors qu'il connaissait Ashdod comme capitale de la Philistie et qu'Eqrone passait pour avoir appartenu à Juda.

Le dessein eschatologique du chapitre est encore plus net quand il en vient à Juda. Une fois la suprématie de YHWH reconnue et manifestée en dehors, la ville sainte jouira d'une sécurité durable. La maison de Dieu sera préservée des rôdeurs (*'obér wəšáb*) et de l'« exacteur » (*nogés*), car YHWH lui-même se fera sentinelle. On comprend ainsi que l'auteur a sous les yeux un temple ruiné et un pays mis en coupe réglée. Il ne songe pas à des passages de troupes assyriennes, égyptiennes ou grecques, mais à la dévastation de Jérusalem en 586. On a discuté pour l'écarter la datation pré-exilique de B. Otzen qui voit en 9, 1-8 une production de la fin du VII<sup>e</sup> siècle : l'auteur aurait espéré une reconquête miraculeuse de l'empire davidique à partir du nord et inversé la menace de l'« ennemi du nord » dont Jérémie se fait l'écho. Mais si YHWH chausse les bottes de l'« ennemi du nord », contre quel adversaire doit-il garder Jérusalem ? Est-il fait allusion à la préservation de Jérusalem lors de la campagne syrienne d'Alexandre le Grand, comme beaucoup le croient ? Ce fut là un accident historique et rien n'indique qu'on y ait vu un prodige. Or ce que Zacharie 9, 1-10 veut représenter est bien plus de l'ordre du merveilleux que de l'expérience historique.

Le verset 9 nous place en plein rêve messianique. Appliquant à un roi une phraséologie rituelle conçue semble-t-il pour saluer la divinité, il ne décrit pas un avènement ayant effectivement eu lieu (les exégèses messianiques de ce verset sont très majoritaires). Le roi qui entrera à Sion porte des épithètes originales et significatives : il est *šaddîq*, c'est-à-dire que Dieu lui a donné raison, *nôšá'*, « sauvé », mais aussi *'ānî*, « misérable », et cette épithète paradoxale fait de lui l'incarnation de la collectivité qu'il dirigera et qui viendra de quitter les rigueurs de l'exil. Le messie de Zacharie 9, 9 a quelques traits communs avec le « serviteur de YHWH » du Deutéro-Isaïe, et les deux personnages apparaissent comme les fruits d'une même expérience et d'une même espérance. L'âne qui lui sert de monture semble bien conférer à son règne un caractère pacifique. Pourtant le messie doit reconstituer le royaume davidique, en réunissant Ephraïm à Jérusalem (associés au verset 10) et même étendre sa domination à l'univers entier comme le prouve la réminiscence du psalme royal 72, 8.

\*  
\*\*

On ne perçoit pas de solution de continuité de Zacharie 9, 1 à 9, 10. Il s'agit d'un oracle eschatologique annonçant au moyen de différentes images l'établissement du pouvoir de YHWH au delà des frontières d'Israël, la ruine

ou la conversion des pays voisins, la préservation définitive de Jérusalem et l'avènement du messie. On peut considérer cette page comme un échantillon de la prophétie de restauration caractérisant la littérature exilique. C'est également à des thèmes de cette prophétie que fait appel le second discours, Zacharie 9, 11-16, annonçant un retour des captifs, puis une guerre eschatologique dans laquelle Juda et Ephraïm combattront un ennemi venu du nord et dans laquelle Dieu lui-même interviendra en arrivant du sud.

Tout enchaîné qu'il est au précédent (puisque le verset 11 s'adresse à la « fille de Sion » nommée en 9, 9), le nouveau développement s'en distingue parce qu'il paraît revenir en arrière en parlant d'une libération des captifs qui devrait précéder et non suivre l'avènement du messie. Le verset 11 ne présente qu'une difficulté, *dam bərîtek*. A l'analogie d'Ezéchiel 16, 61, « ton alliance » est celle que Dieu conclut avec Sion, et « le sang » est celui qu'on verse pour sceller le pacte, d'après Exode 24, 8. Il est particulièrement mal venu de penser ici à la circoncision comme l'ont fait la Mekhilta et quelques modernes. Malgré les propositions de B. Otzen, il va presque de soi que les captifs dont le retour est prédit sont les déportés de Babylone. Le difficile hémistiche 12 *b* promettait peut-être, dans un texte pré-massorétique, une rétribution « au double » des douleurs de l'exil, et il faudrait rapprocher l'idée d'Isaïe 61, 7. Le verset 13 annonce une lutte finale victorieuse dans laquelle Dieu ayant Juda et Ephraïm pour armes prendra l'offensive (les parfaits de 13 *a* sont des futurs antérieurs).

Le point délicat de ce discours est la mention au verset 13 de la guerre menée contre les « fils de Yawan ». La *Pesiqta Rabbati* (2, 1) et les commentaires rabbiniques ont pensé à l'empire « grec » et appliqué la prophétie aux luttes des Maccabées contre Antiochus IV, et c'est à cause de ce verset que J.G. Eichhorn a daté le Deutéro-Zacharie des temps hellénistiques. Si la délivrance de Sion doit procéder d'une victoire sur les « Grecs » en quelque sorte « classiques », il faut effectivement songer au grand conflit de 167-164 plutôt qu'à l'époque d'Alexandre et des diadoques. Mais cette datation n'est plus guère admise pour le Deutéro-Zacharie en raison de l'allusion que fait le Siracide (49, 12), tout au début du II<sup>e</sup> siècle, à la réunion des douze petits prophètes. On a plus d'une fois proposé d'éliminer ou de supprimer la référence aux « fils de Yawan », et très peu d'interprètes ont tenté d'expliquer l'opposition de Jérusalem à la « Grèce » sans en conclure que le passage est d'époque maccabéenne. On doit à B. Otzen une ingénieuse hypothèse : « Yawan » désigne les « Ioniens » mercenaires du pharaon Néchao, mais on préférera celle de Th. Chary, recourant à Joël 4, 6 et Ezéchiel 27, 13 et 38, 2-3 pour montrer que les « Ioniens » peuvent représenter le mystérieux ennemi qui doit venir du nord. La dimension mythique donnée en d'autres sources à cet adversaire des derniers temps était peut-être présente à l'esprit du prophète qui oppose à Yawan Dieu en personne, inter-

venant dans tout son éclat, en reprenant un antique cliché des théophanies : YHWH doit venir du sud. Il se peut que la ruine de Sion ait ravivé le motif du Sinaï — demeure divine. La bataille eschatologique sera livrée pour Jérusalem (le verbe *gānan* ne s'applique qu'à la protection d'une ville). Mais la description du combat est obscurcie par 9, 15 *a β*. Bien que le mot « sang » ne soit pas prononcé, c'est là le « tertium comparationis » indispensable pour comprendre 15 *a β* et 15 *b* : on veut suggérer que les Israélites s'enivreront du sang de leurs ennemis.

Le dernier verset de la péricope (9, 16) parle de la conclusion heureuse du combat et, en introduisant l'image du pasteur, amorce le développement suivant. La victoire est signifiée en 9, 16 *b*, par une nouvelle expression énigmatique *'abnéy nézèr*, « pierres éclatantes ». On suppose que ce sont des éclairs, « s'agitant au-dessus de la terre », considérés comme des armes du dieu combattant, conformément à Juges 5, 20.

\*  
\*\*

S'il y est bien question d'éclairs, l'hémistiche 9, 16 *b* prépare aussi le développement s'ouvrant en 9, 17 et qui évoque la fertilité, donc la pluie du ciel. Il n'y a cependant pas de liaison syntaxique entre 9, 16, et 9, 17. Le *kî* initial du dernier verset n'est pas la conjonction explicative. Précédant l'interrogatif *māh*, il est dépourvu de valeur propre, et il faut traduire « Quel est donc Son bienfait... ? ». La question est suivie de sa réponse en 9, 17 *b*, et 10, 1 se trouve ainsi directement introduit. Si les fruits de la terre sont les bienfaits de Dieu (*tābôd*) et la richesse qu'il dispense (*yofyô*, cf. Ezéchiël 28), c'est lui qu'il convient de prier pour la pluie. Cette interrogation rhétorique n'a pas la dimension messianique que lui prête Qimhi, c'est une pensée banale qui ne sert qu'à justifier l'injonction de 10, 1 : c'est à YHWH qu'il faut s'adresser. Si la puissance et la providence divines sont ainsi rappelées, c'est pour rehausser la condamnation portée en 10, 2 contre la divination et la magie, et les pratiques réprouvées sont mentionnées comme causes de la déreliction d'Israël. Il faut prendre au sérieux le *'al kén*, « c'est pourquoi », qui rattache 2 *b* à 2 *a*. Cette explication du malheur national est dans la ligne du Deutéronomiste et des prophètes du VI<sup>e</sup> siècle. Il y a donc bien continuité de 9, 17 à 10, 2, et on ne comprend pas pourquoi l'ordre des versets a été bouleversé par van Hoonacker. L'allusion finale à l'exil est évidente quoique l'imagerie de l'hémistiche 2 *b* soit peu cohérente, car elle combine deux énoncés : 1) le peuple est parti comme un troupeau (conduit par un pasteur étranger), 2) ils errent parce qu'ils n'ont pas de pasteur (à eux). Mais la métaphore du pasteur est si abondamment utilisée par la littérature de l'exil qu'elle invite à situer l'oracle à cette époque.

La métaphore pastorale permet de rattacher à la péricope précédente l'hémistiche 10, 3 *a* qui présente de nettes ressemblances formelles avec

10, 2 *a* et 10, 2 *b* (succession de parfaits et d'imparfaits dans des phrases coordonnées). Le poète s'en prend maintenant non pas à des dominateurs étrangers (comme le croient les commentaires rabbiniques, Rosenmüller, Mitchell, Sellin et Otzen), mais à des bergers d'Israël, sans doute identiques à ceux que dénoncent plusieurs passages de Jérémie et Ezéchiel 34.

\*  
\*\*

L'hémistiche 10, 3 *b* est le début d'un poème indépendant, mais que la métaphore pastorale et l'usage du verbe *pâqad* (pris en un sens différent) ont permis de rattacher à 10, 3 *a* pour retrouver le futur des oracles de consolation, célébrant par anticipation une victoire de YHWH par Israël.

Le demi-hémistiche 10, 3 *b*  $\alpha$ , au parfait (= futur antérieur), constitue une protase dont 10, 3 *b*  $\beta$  est l'apodose : « Lorsque YHWH sera intervenu en faveur de son troupeau, la maison de Juda, il fera d'eux son fier cheval de bataille ». Aucune spéculation sur la métrique n'autorise l'obélisation de « la maison de Juda », locution aimée de Jérémie, qui indique bien ici que l'état judéen a été ruiné. Après ce début limpide, le développement semble devenir confus, et il n'est pas facile d'en retrouver les articulations. La première partie comporte, semble-t-il, les versets 4 et 5. Le poète qui vient d'invoquer le nom de « YHWH des armées » lui adresse une eulogie. Si l'on accepte de rapporter à YHWH le suffixe de *mimmènnû* (avec R. Meir en Hullin 56 *b*, Qimhi et de rares modernes) et non à « Juda » ou à « son troupeau » (comme on l'admet d'habitude à la suite de la Peshitta, Rashi ou Ibn Ezra), le verset enseigne que Dieu accordera à Juda la stabilité, figurée par la « pierre d'angle » et le « piquet », et la victoire symbolisée par l'« arc ». C'est lui aussi qui libérera, car c'est « de son fait » que sera chassé l'« exacteur » ; la connotation régulièrement défavorable du nom *nôgés* exclut du verset la tonalité positive et même messianique sur laquelle insiste B. Otzen (comprenant « de Juda sortira un souverain ») et permet de comprendre dans son hémistiche l'adverbe *yahdâw*, « d'un seul coup », qui est souvent rattaché à 10, 5 où il n'a que faire. L'évocation du combat, amorcée par l'image de l'arc, se développe au verset 5, où le nom *gibbôr*, « champion », donne un leit-motiv à la péricope.

Le passage à la 1<sup>re</sup> personne au verset 6 signale une articulation du discours. Si le verset commence par rappeler « la maison de Juda », pour ménager la transition, il est probable que l'auteur a maintenant en vue la « maison de Joseph », comme l'a pensé Wellhausen. La fin de l'hémistiche 6 *a* prend plus de relief si on l'entend comme une promesse pour l'ancien royaume du nord, car ainsi le passage ne fait pas double emploi avec ce qui est dit auparavant de Juda. Joseph ou Ephraïm, une fois rétabli après une longue éclipse, deviendra comme Juda un champion de YHWH. En donnant à Ephraïm le titre de *gibbôr*, l'hémistiche 7 *a* évoque peut-être, mais en

bonne part, Psaumes 78, 9 et Isaïe 28, 1. La promesse faite à Ephraïm a une portée différente de celle qui concerne Juda, et le destin imaginé pour les Israélites du nord est plus complexe et comporte des motifs originaux. Ils proliféreront indéfiniment (10, 8 *b*). Ils seront répandus parmi les nations (10, 9 *a*  $\alpha$ ), ce qui n'est pas l'annonce d'un châtement (comme l'entend le Targoum qui remplace les futurs par des passés), mais une promesse positive et une sorte d'envoi en mission, puisque selon 10, 9 *a*  $\beta$  ils rendront témoignage à Dieu dans les terres lointaines (cf. Jérémie 51, 50 ; Ezéchiel 6, 9). Dans l'esprit du Deutéro-Zacharie, la diaspora éphraïmite n'est pas dispersion mais dissémination et elle portera la connaissance de YHWH aux extrémités du monde. Le prophète n'aurait sans doute pas conçu un destin aussi glorieux pour les déportés de Samarie s'il avait gardé le souvenir des démêlés entre les deux royaumes. Pour lui, l'Israël du nord détruit en 722 constitue déjà ces « tribus perdues » dont on a cru pouvoir tant attendre.

La diaspora éphraïmite doit néanmoins revenir en Terre Sainte, d'après 10, 9 *b* et les versets suivants. La mention conjointe d'Assur et de l'Égypte en 10, 10 *a*, reprise pour faire inclusion en 10, 11 *b*, a été surexploitée par les exégètes historicisantes, Otzen y trouvant un souvenir des malheurs de Juda au VII<sup>e</sup> siècle, tandis que d'autres, plus nombreux, croient que l'on vise les Séleucides et les Lagides. Il est plus vraisemblable que l'Égypte figure ici à titre d'archétype de l'ennemi, et Assur en tant que destructeur de Samarie. L'hémistiche 10 *b* accentue le caractère fantastique des espoirs conçus pour l'Israël du nord : les noms du Liban et de Galaad sont là moins pour suggérer une extension territoriale que pour promettre une fertilité merveilleuse (cf. Jérémie 22, 6). La description de l'itinéraire suivi par les rapatriés est chargée de clichés poétiques destinés à rappeler l'exode d'Égypte. Suivant une suggestion de Maurer et Reuss reprise par Otzen, *yam šārāh* de 10, 11 *a* pourrait se traduire « la mer qu'Il aura fendu » (cf. Psaumes 78, 13), mais il semble que ce soit Israël lui-même, non YHWH, qui « frappera les vagues » symbolisant les puissances hostiles et « asséchera les bas-fonds du Nil » (le nom est choisi pour renforcer le coloris égyptien).

Au verset 12, *wəgibbartî* fait inclusion avec le verset 6 et conclut la prophétie concernant Ephraïm. C'est encore l'Israël du nord que vise l'expression *yithallākū* (*bəšēm YHWH*), moins banale qu'il ne semble : après le retour d'Ephraïm et sa victoire sur les puissances qui l'ont tenu captif, il mènera sur la Terre Sainte une existence conforme à la volonté divine et, sans doute, exempte de nouveaux malheurs.

\*\*

La cinquième unité qu'on a pu distinguer dans l'ensemble du Deutéro-Zacharie est représentée par la lamentation sur le Liban de 11, 1-3. Certains, comme Wellhausen, y ont vu la continuation de l'oracle précédent, en

présument que le Liban signifiait la puissance des ennemis voués à la défaite. D'autres, prenant le Liban pour une allégorie d'Israël, rattachent 11, 1-3 à ce qui le suit. Il est certain que ces trois versets forment une unité très compacte, avec enchaînements et reprises, bien distincte formellement de la prose de 11, 4-16. Ne reçoivent-ils leur sens que de ce qui les entoure ?

Le débat sur la valeur métaphorique du Liban n'est pas nouveau. Une tradition interprétative déjà attestée par le commentaire qoumrânien d'Habacuc (12, 3-4) voit dans les références prophétiques au Liban une allégorie d'Israël, puis du temple de Jérusalem, et telle est l'opinion de Rashi et de Qimhi pour Zacharie 11, 1-3. Mais le Targoum de Zacharie 11, 1 atteste une autre exégèse symbolique faisant du Liban une figure des nations (ennemis). Il faut se demander si le débat qui continue à propos de notre péricope a sa raison d'être et si le Liban représente ici une nation ou une autre. L'auteur semble avoir voulu donner à la catastrophe qu'il annonce une dimension en quelque sorte cosmique ; l'incendie du Liban est une hyperbole caractérisée, déjà utilisée par le vieil apologue de Juges 9, 15, et malgré certaines affinités avec des annonces de la colère divine contre la nation ou contre les nations (voir en particulier Jérémie 25, 34-38), l'oracle de Zacharie 11, 1-3 ne paraît pas appartenir à ce genre littéraire. Il suggère une véritable conflagration.

Les arbres du verset 2 ne font que s'ajouter aux cèdres du verset 1. Quant aux êtres animés du verset 3, ils posent un problème semblable : les pasteurs et les lions ont-ils valeur figurative ? Obnubilé par l'allégorisme, Rashi a été conduit à donner le même déchiffrement pour les uns et pour les autres, ce sont pour lui les rois et les grands de Juda, comme s'il était facile de mettre sur le même plan le lion qui dévore le troupeau et le berger qui le paît. Il est sans doute préférable de renoncer à ce genre de recherche et de voir dans l'association des bergers et des lions une sorte de mérisme, signifiant la totalité des êtres vivants et englobant le troupeau, pris entre les pasteurs et les lions. Le feu de Dieu va les détruire tous. Zacharie 11, 1-3 appartient à la riche catégorie des oracles incendiaires, qui visent indifféremment la nation et les nations. Cette annonce de catastrophe paraît indépendante de ce qui l'entoure, mais la mention du Liban a servi de tenon pour la rattacher à 10, 10 *b*, et l'image des pasteurs a paru constituer une transition vers 11, 4-17.

\*  
\*\*

Le dernier ensemble constitutif du Deutéro-Zacharie est la grande « allégorie des pasteurs » qui occupe toute la fin du chapitre 11. L'obscurité célèbre de ce texte tient pour une bonne part aux équivoques du chiffre, le nom « pasteur », qui s'applique à Dieu, au prophète (jouant parfois le rôle

de Dieu), à des guides subalternes, voire à des oppresseurs. De plus, le verset 11, 8 contient une indication si précise qu'on est contraint de chercher quel événement peut l'avoir inspirée. La plupart des exégètes ont vu dans l'« allégorie des pasteurs » de l'histoire chiffrée, mais aucun accord ne s'est établi. Pour l'analyse de cette redoutable péricope, il faut prêter la plus grande attention au régime des temps. Il détermine les subdivisions qu'il convient d'introduire et permet de distinguer ce que le prophète annonce comme à venir de ce qu'il donne lui-même pour de l'histoire chiffrée.

La première partie, 11, 4-6, dépeint une « action prophétique » qui ne peut être que fictive. Dieu ordonne au prophète de paître un peuple misérable dont le sort va encore s'aggraver. L'action commandée au verset 4, « pais le bétail à tuer » a depuis longtemps paru choquante. La version des Septante, en traduisant « paisez » feint de s'adresser à des pasteurs indignes, objets des invectives du prophète, et le Targoum entend également ici un oracle condamnant les dirigeants (« prophétise contre les administrateurs qui... les dominant comme du bétail de boucherie »). Mais tel n'est pas le sens de l'hébreu, quoiqu'il ne dise pas clairement ce que représente le pasteur du troupeau voué au massacre. On s'est demandé si le prophète pasteur tenait la place d'un chef humain bon mais malheureux (Onias III selon Wellhausen) ou d'un méchant oppresseur (Mitchell a pensé à Ptolémée III). La solution la plus vraisemblable est que le prophète incarne ici le pasteur divin qui va frapper son peuple.

L'identité du troupeau et du peuple explique l'expression *šo'n hahărégâh* qui n'est pas du « bétail de boucherie », car le verbe *hărag* ne s'applique qu'au meurtre d'un homme. Le pasteur-prophète se présente ainsi comme l'annonciateur, au nom de YHWH, d'une catastrophe nationale, exprimée dans des termes qui rappellent parfois le psaume 44, lamentation collective sur la ruine de l'Etat en 586. La rigueur du sort promis au peuple est illustrée par le verset 5 où Dieu annonce que le troupeau va passer de mains en mains. Les termes « acquéreurs » et « vendeurs » ne s'appliquent pas à Dieu, malgré l'accord au singulier de *mokrėyhèn*, ni à des chefs locaux ou subalternes, mais à des dominateurs étrangers qui commanderont tour à tour ; en revanche les « pasteurs » de l'hémistiche 5 *b* sont de simples agents des trafiquants. Cette partie de Zacharie 11 est à l'origine de l'allégorie des soixante-dix pasteurs d'Hénoch 89, 59 sq. qui vise tout le temps entre l'exil et la fin du monde, mais elle est plus sombre, car elle ne laisse pas espérer quand le troupeau retrouvera son véritable maître. Elle ne fait place qu'à la colère de Dieu, présentée en toute clarté par le verset 6 (où l'expression *lo' hămal*, « ne pas épargner » est caractéristique des évocations de l'exil).

Le prophète ayant ainsi reçu sa mission accomplit l'ordre que Dieu lui a tracé de « paître le troupeau », en mimant pour ainsi dire cette conduite désastreuse, c'est-à-dire en évoquant une période révolue de l'histoire natio-

nale riche en infortunes diverses. Du verset 7 jusqu'au verset 14, les verbes sont au passé, et l'élucidation des détails permet de penser que la mission du prophète est fictivement située très tôt dans l'époque royale, tout entière jugée comme une préface de l'exil qui est le terme visé par l'oracle liminaire de 11, 4-6. C'est dans cette rétrospective que les énigmes sont concentrées.

Le verset 7 présente une difficulté célèbre, reparaissant au verset 11, *lâkén 'āniyyéy haṣṣo'n* a été presque toujours corrigé, en se recommandant un peu vite des Septante, et malgré la citation de notre texte dans le Document de Damas (19, 9), en *likəna'aniyyéy haṣṣo'n*, syntagme étrange, qu'on veut traduire « les Cananéens (c'est-à-dire “ les marchands ”) de moutons ». Le texte traditionnel est cependant assez clair, au moins au verset 7, si on fait de *lâkén* une simple particule affirmative et de *'āniyyéy haṣṣo'n* une apposition à *šo'n hahārégâh*, « ... le bétail à tuer, oui, les pauvres du troupeau » (peut-être même « ... le plus misérable des troupeaux »). Pour exercer son rôle, le pasteur prend deux bâtons et leur donne des noms ; ces détails transposent des réalités de la vie quotidienne. La portée symbolique des noms, *no'am*, « faveur » et *hobəlim*, « unification », est transparente, comme le montre la suite.

Pour cette première période de son activité, le pasteur qui représente ici Dieu dirigeant l'histoire, n'accomplit qu'un acte précis, mais il est énigmatique, l'élimination de trois « pasteurs » en un mois (11, 8). Comme il tient encore en main le bâton « Faveur », il est certain que ces trois « pasteurs » — qui ont fait couler des flots d'encre — représentaient un danger pour Israël. C'est aussitôt après que survient selon 11, 8 *b* une brouille entre le pasteur et le troupeau, entre Dieu et son peuple, brouille expliquée par la défection et l'ingratitude de celui-ci (8 *b* β est au plus-que-parfait). La première conséquence en est l'abandon du troupeau à son triste sort, et le malheur qui le frappe alors est indiqué en des termes convenant fort peu à l'image, mais très bien à ce qu'elle représente, l'anarchie au sein du troupeau ; c'est pourquoi il ne faut pas corriger la mention de moutons carnivores en 11, 9 *b*. Le prophète veut rappeler ici, pour la condamner, une oppression tendant à détruire une partie du peuple au bénéfice d'une autre, et force est de penser à des invectives communes dans la prophétie classique. D'après le verset 10, la brouille est consommée par le bris du bâton « Faveur » et par la « rupture de l'alliance avec toutes les nations ». Cette expression reste obscure, mais elle n'a pas reçu de meilleure explication que celle de la tradition juive : l'alliance en cause est un accord passé entre YHWH et les peuples de la terre pour qu'Israël ne soit pas écrasé. S'il en est ainsi, la période de « Faveur » évoquée ici pourrait correspondre à une conception populaire, idéalisée, de la « pax davidica » qui prit fin du vivant même de Salomon, conformément à la vision de l'histoire donnée en I Rois 11, avec la reprise des attaques extérieures. Les trois pasteurs du verset 8 pourraient alors représenter,

de manière approximative et emphatique, les voisins hostiles dont David avait écarté la menace.

Le verset 11 offre à nouveau la difficulté déjà signalée pour le verset 7. S'il n'y avait le verset 12, on pourrait aisément comprendre 11 *b* : « et ainsi (*kén*) les pauvres du troupeau... surent que c'était là la parole de YHWH ». Ce qui fait préférer à tous les exégètes modernes la version des Septante parlant de « Cananéens », entendu au sens de « marchands », c'est l'hémistiche 12 *a* où le pasteur-prophète, pour signifier — dit-on — sa démission, demande son salaire *'äléyhèm*. On considère communément que le pasteur ne peut adresser cette demande à ses brebis, que le suffixe *-hèm* doit en conséquence renvoyer aux « Cananéens », mais est-il plus absurde de montrer le pasteur réclamant son salaire au troupeau que de parler d'une brouille entre le berger et ses moutons ? A nouveau, on a glissé de l'image au signifié : ce sont les Israélites qui se voient demander les gages et le prophète-pasteur s'efface devant YHWH qu'il représente. L'épithète des « pauvres du troupeau » en 11 *b*, *haššomərîm 'ôû*, signifie peut-être « ceux qui M'étaient fidèles » et non simplement « ceux qui m'observaient ». Il y a dans le troupeau voué à sa perte une élite qui sait reconnaître la volonté de Dieu, et comme bien des psaumes, notre texte donne à ses membres le titre de « pauvres » qui paraît rappeler les misères de l'exil. Le pasteur demandant ses gages aux brebis est l'image de Dieu demandant à Israël de le payer en retour, en lui obéissant, comme l'ont compris le Targoum, les commentateurs rabbiniques et quelques anciens interprètes chrétiens que n'obnubilait pas Matthieu 26, 15 + 27, 9-10 (Théodore de Mopsueste, Ishodad de Merv, Jérôme) ; ce n'est pas une démission du guide, mais une mise en demeure avant rupture définitive. L'impératif *ħädälû* qui fait alternative avec « donnez-moi mon salaire » rentre dans le registre de l'image, car le verbe dénote le mouvement d'un animal s'éloignant du troupeau. Ainsi compris, l'hémistiche 12 *a* apparaît comme un écho des vains appels à la « repentance » lancés par les grands prophètes du VIII<sup>e</sup> siècle.

L'hémistiche 12 *b* exprime très fortement le mépris dans lequel est tenu par son peuple le Dieu-berger représenté par le prophète qui parle. Les trente pièces d'argent qui sont données en gages sont un symbole de sous-évaluation dont E. Lipiński a fait connaître des précédents sumériens et accadiens. Ainsi s'explique la colère manifestée plus loin. Le verset 13 s'éclaire à son tour si l'on considère que le pasteur-prophète se remet au premier plan pour signifier que le salaire de dérision est bien versé à Dieu : il porte les trente pièces d'argent au temple. Mais pourquoi est-il deux fois précisé *'ël hayyôšér*, littéralement « chez le potier », indication dont le midrash évangélique (Matthieu 27, 9-10) prouve la solidité ? Les lectures *'ôšér*, « collecteur » (commentaires rabbiniques) ou *'ôšár*, « trésor » (Peshitta) ou l'interprétation « fondeur » (*yôšéq*) remontant aux Septante ne s'imposent pas. Il se peut

qu'une expression toute faite ait inspiré la formulation de 13 *a* (« remettre au potier » signifierait « jeter comme au rebut »), mais en 13 *b* c'est YHWH lui-même qui paraît qualifié de *yôšér*, c'est-à-dire de « créateur » ; il y aurait antanaclase d'un hémistiche à l'autre.

Malgré le constant passage d'un registre à l'autre (du troupeau au peuple et du berger-prophète à Dieu), le développement de Zacharie 11, 11-13 présente une certaine cohérence. Il transpose une constante de l'histoire d'Israël telle qu'elle est comprise dans le milieu de l'auteur : le peuple a rejeté les prophètes, marquant ainsi son mépris de Dieu et préparant sa propre ruine. Les exégètes ont tout compliqué en interposant entre les antagonistes au visage changeant les fantomatiques Cananéens. Il n'y a pas lieu de chercher dans cette allégorie de l'échec du prophétisme une référence historique plus précise ni des motifs théologiques plus subtils.

La seconde rupture est signifiée au verset 14 en termes apparemment limpides : le bris du bâton « Unification » entraîne la fin de la fraternité entre Israël et Juda. Les interprètes ont cherché diverses dates précises pour cette rupture, la prise de Samarie (722), la prise de Jérusalem (586), le schisme samaritain du III<sup>e</sup> siècle, voire un conflit survenu au II<sup>e</sup> siècle entre Juda (le plat-pays) et Jérusalem (suivant une variante de la recension lucianique des Septante). Si, comme on l'a vu, la rétrospective envisage l'échec du mouvement prophétique avant l'exil, il faut admettre que, pour l'auteur, c'est durant toute l'époque royale qu'est allée s'accroissant la séparation entre Israël et Juda, ressentie si douloureusement par les prophètes de l'exil. Comme Ezéchiel 37, notre texte exprime la nostalgie de l'unité perdue. Mais il n'est pas certain que les deux ruptures dont fait état le passage soient ordonnées selon la chronologie. Peut-être le Deutéro-Zacharie a-t-il voulu signifier que la discorde entre les deux royaumes était un malheur encore plus grand que la perte de la sécurité extérieure, c'est ce qu'envisage M. Rehm. La sombre rétrospective s'achève au verset 14. Peut-être laisse-t-elle apparaître une lueur : il y a dans le peuple rebelle un élément sain, les « pauvres du troupeau » qui tout en subissant le destin collectif savent reconnaître dans l'histoire la main et les leçons de Dieu.

Les versets 15-17 quittent la rétrospective et paraissent envisager un avenir qui n'est guère meilleur. Le dernier volet de l'allégorie montre où doit aboutir le mouvement de l'histoire qu'on vient de décrire. La parabole donne maintenant au pasteur un rôle tout différent. Il ne représente plus la fonction prophétique instituée par Dieu pour avertir le peuple des effets désastreux de l'infidélité, mais un pouvoir oppresseur très probablement étranger. Sur l'ordre de Dieu, le prophète prend l'attirail d'un berger *'šwili* c'est-à-dire « ignorant Dieu ». Ce qui est dit de ce mauvais berger a plus d'une affinité avec Ezéchiel 34, et l'on peut tenir les deux textes pour contemporains. Le futur employé pour parler des souffrances du troupeau n'a de sens

qu'au niveau de la fiction, comme en 11, 4-6. Il s'agit des malheurs de l'exil — qui s'est déjà accompli —, et non d'affres eschatologiques comme le croit K. Elliger. Mais ces souffrances n'auront peut-être qu'un temps. Le verset 17 signifie en effet sa condamnation au « faux berger » (*ro'èh 'èlîl*), usant pour cela d'une formule oraculaire en *hôy* qui appartient à la phraséologie du « jour de YHWH » et de deux malédictions probablement toutes faites. De la sorte, l'« allégorie des pasteurs », sinon la collection entière du Deutéro-Zacharie, se clôt sur une petite note d'espérance, ce qui est dans le ton de la prophétie exilique.

\*

\*\*

L'image du pasteur revient dans un bref développement du chapitre 13 qui semble étranger à son contexte immédiat. Comme de surcroît Zacharie 13, 7-9 s'ouvre par un appel à l'« épée », à l'instar de 11, 17, H. Ewald suivi par beaucoup d'exégètes, a vu en 13, 7-9 la continuation de 11, 4-17. Mais il ne paraît pas que le pasteur représente ici les personnages en cause au chapitre 11. L'hémistiche 13, 7 *a* qui menace directement le pasteur, lui donne le titre équivoque de *gèbèr 'ămîttî*, « Mon correspondant », qui semble bien lui conférer une investiture divine, tandis que l'hémistiche 7 *b* précise que le malheur menaçant est la dispersion de son troupeau. Le pasteur est donc sinon Sédécias en personne, du moins une incarnation de la dynastie davidique, et sa passion préfigure ou résume celle du peuple de Juda. L'auteur parle de coups portés contre des *šo'arîm*, des « petits », qui correspondent peut-être aux « pauvres du troupeau » de Zacharie 11, 11. La dispersion est évoquée en termes proches d'Ezéchiël 34, mais le dessein est tout autre : alors qu'Ezéchiël 34 ne connaît que les mauvais bergers humains et le bon pasteur qui est Dieu, Zacharie 13, 7-9 fait du berger l'image du roi qui a souffert et c'est aussi ce qui distingue ce texte de Zacharie 11.

Précisant ou complétant son annonce de l'exil, le passage prédit ensuite une série d'épreuves purificatrices. Aux termes du verset 8, une catastrophe ne laissera subsister qu'un tiers de la population du pays. L'auteur adopte ainsi un point de vue judéen opposé à celui d'Ezéchiël pour qui le peuple nouveau doit sortir du groupe des exilés, non de ceux qui sont restés en Juda. La proportion indiquée par Zacharie 11, 8 ne remonte pas à une évaluation des victimes de Nabuchodonosor, mais à un cliché populaire dont Ezéchiël 5, 1-5 offre une autre application. La préservation d'un tiers du peuple sur son sol n'est que la première étape d'une sélection. D'autres épreuves doivent venir, signifiées par les images de la fusion du métal et de la pierre de touche (cf. Jérémie 9, 6 et Psaumes 66, 10). Zacharie 9, 13 constitue ainsi la base scripturaire de la doctrine shammaïte du purgatoire (Rosh ha-Shanah 16 *b* - 17 *a* ; Tosephta Sanhédrin 13, 1). Ceux qui subsisteront concluront avec Dieu l'alliance nouvelle que suggère l'hémistiche 9 *b* parlant d'une reconnaissance mutuelle de Dieu et des hommes. L'oracle de Zacharie 13, 7-9 rejoint

ainsi la prophétie de consolation, mais après avoir fait passer à l'hyperbole la rigueur de la sélection pour ceux qui rentreront en grâce. Le motif du pasteur n'est qu'une affinité superficielle avec 11, 4-17. Zacharie 13, 7-9 n'est pas une allégorie ; le pasteur n'y représente pas la fonction prophétique, ni l'opresseur étranger, ni la divinité, mais la royauté nationale qui devait passer la première par l'épreuve.

*Séminaire : Explication du livre des Jubilés*

On a d'abord apporté quelques compléments à l'explication du chapitre 8 esquissée en 1976, en revenant sur le motif légendaire attesté au verset 3 : l'enseignement des Veilleurs retrouvé gravé sur une stèle par Qaynan fils d'Arpaxad. On en a rapproché une information de Flavius Josèphe (*Antiquités* I, 68-70) sur les stèles gravées par les Séthites et la spéculation parallèle de la Vita Adae (50, 1-2) et du Testament d'Adam (*Patrologia Syriaca*, II, 1350). Même s'il est incomplet le passage des Jubilés donne la version la plus ancienne de la même fable. La « Sérïde » où Josèphe situe la découverte n'a rien à faire avec le toponyme biblique cité par St. John Thackeray, c'est un lointain pays d'Asie, et c'est un nouveau lien avec la légende d'Evhémère. Une dernière mouture de cette fable a été relevée dans le Josippon hébreu (2, 18) qui comme les Jubilés nomme Qaynan, mais ne peut connaître que Qaynan fils d'Enosh. Les affinités des Jubilés avec l'histoire d'Evhémère laissent supposer que les Esséniens étaient familiarisés avec une certaine géographie fantastique hellénistique. On a donc été conduit à parler de la Narration de Zosime et des écrits apparentés, pour rappeler ce qu'ils ont de commun avec la légende de Iamboulos (Diodore de Sicile II, 55, 60) qui est comme Evhémère un visiteur d'îles lointaines. On a présenté un compte rendu approuvateur mais critique du travail de Doron Mendels (*HThR*, 72, 1979, p. 207-222) exposant l'influence que l'utopie hellénistique a exercée sur l'essénisme (il faut se demander si Josèphe n'a pas cherché à présenter les Esséniens comme des « bienheureux » conformes au poncif hellénistique).

Pour le chapitre 9, on a essayé de préciser quelques points de la géographie des Jubilés et montré comment l'auteur complète ou corrige la Bible en fonction de connaissances plus précises sur le monde. Si l'on montre le Hamite Canaan préférant la Terre Sainte à l'extrémité occidentale de l'Afrique que le sort lui a attribuée, c'est évidemment pour autoriser Israël à l'en déloger plus tard. Si une aventure semblable est attribuée au Japhétite Maday qui aurait dû habiter les contrées inhospitalières de l'extrême nord-ouest mais choisit de venir dans les terres de Sem pour y fonder la Médie, c'est afin de souligner qu'au rebours de Canaan il change de résidence avec l'accord de ses frères, tout en donnant une application précise au dit de Noé en Genèse 9, 27. Le toponyme Kamaturi (9, 13), s'il est bien identique à Kaptur de Jubilés 9, 21

paraît désigner non la Crète, mais les îles de l'Egée proches des rives asiatiques. On a attiré l'attention sur une tradition juive (Bereshit Rabbah 37, 5) qui semble avoir gardé à propos de Kaphtor le souvenir de gnomes.

Au chapitre 10, on a relevé l'intérêt du syntagme « fils de perdition » (verset 3, cf. Jean 17, 12). Le verset 5 confirme ce qu'enseigne Hénoch 15, 9-16, 1 sur l'origine angélique des esprits mauvais. Les puissances nocives n'ont pas été toutes incarcérées après le Déluge, Mastéma a obtenu qu'il en subsiste un dixième afin que les hommes puissent être punis par leurs méfaits. Ce reste de démons permet aussi d'affirmer les pouvoirs guérisseurs reconnus à Noé. Quoiqu'il ne soit pas nommé, l'ange auquel Jubilés 10, 10 fait allusion est certainement Raphaël, comme dans le Livre hébreu de Noé. Concernant Hénoch, Jubilés 10, 15-17 est plus précis que 4, 23 et renforce la conviction que pour les Esséniens, Hénoch était bien le scribe destiné à présenter *au jour du jugement* (*ba'elata dayn*) le compte des actes humains, ce qui a préparé l'assimilation d'Hénoch au Fils d'homme eschatologique en Hénoch 71.

Le récit de la confusion des langues a été étudié ensuite. La descente des anges avec Dieu (10, 23) est destinée à apporter à chaque groupe des bâtisseurs de la tour un idiome nouveau comme le précisent le Testament hébreu de Nephtali (8, 6) et le targoum du Pseudo-Jonathan sur Genèse 11, 8. Les anges accompagnant Dieu se muent donc aussitôt en anges des nations. Le récit doit être complété par Jubilés 12, 25-27 montrant que pour l'auteur l'hébreu était bien la langue primitive de l'homme et qu'on l'a seulement oublié à Babel. On a examiné des variantes de cette fable née de l'orgueil des groupes religieux hébréophones (Yerushalmi Megillah I, 11, 71 *b*; Testament hébreu de Nephtali 8, 6).

Avec le chapitre 11, l'histoire d'Abraham a été abordée. Comme celle de Noé, elle marque pour l'auteur des Jubilés un sursaut de l'humanité après un temps d'abaissement. La liste des générations de Re'u à Terah (Genèse 11, 18-25) est repeinte en noir de manière à aligner les agissements de cet âge sur ceux des hommes antédiluviens. La première aberration des temps pré-abrahamiques est la guerre, dont la condamnation entraîne celle des villes fortes et de la royauté. L'institution monarchique est ainsi jugée non parce qu'elle est oppressive, mais parce qu'elle est destinée à la guerre, opinion qui malgré la différence des genres reparait dans le Rouleau du Temple (56, 12-58, 21) et dans le Testament de Juda (3-7). L'autre perversion est l'idolâtrie, dont la mention prépare l'entrée en scène d'Abraham. Les Jubilés paraissent s'opposer à une tradition pharisienne qui fait apparaître l'idolâtrie au temps d'Enosh (voir aussi ce que devient Genèse 4, 26 en Jubilés 4, 12 d'une part, Shabbat 118 *b* et Sifré Debarim 43 d'autre part) et à une autre tradition fréquemment attestée chez les Pères de l'Eglise et à laquelle Hénoch 65, 6 paraît déjà faire allusion (l'idolâtrie introduite par les anges déchus).

L'invasion des corbeaux au temps de Térah (Jubilés 11, 11-13) n'est connue que de textes dépendants de notre livre. Il n'a pas semblé que le texte syriaque étudié par S.P. Brock (*JSJ*, 9, 1978, p. 135-152) soit réellement étranger aux Jubilés : on y verra plutôt une version raccourcie, homogénéisée et encore plus édifiante du même conte. L'épisode sert à préparer la scène de 11, 18-22, contribution intéressante au portrait de l'homme supérieur selon les Esséniens : c'est un thaumaturge à la parole puissante (suffisant à chasser les corbeaux), mais aussi un technicien puisqu'Abraham se voit attribuer l'invention du semoir de charrue. Le verset 16 indique l'importance qu'on attachait à l'âge de 14 ans, et il doit être significatif que la « conversion » d'Abraham ait été située quand il eut atteint le double de cet âge selon 12, 1-2.

La rupture d'Abraham avec son père Térah est racontée au chapitre 12 de manière beaucoup plus sobre que dans des textes postérieurs mettant eux aussi l'idolâtrie au cœur du débat. Les Jubilés donnent à Abraham l'allure d'un prédicateur à l'argumentation serrée et manifestent en même temps la confiance que le judaïsme hellénistique accordait à la preuve de l'existence de Dieu par la cause première. L'incendie par Abraham de la maison des idoles est un élément propre à notre livre auquel on a comparé les récits parallèles du midrash et de l'Apocalypse slave d'Abraham. Le verset 16 est une brève allusion aux connaissances astronomiques du patriarche. C'est la même fable, issue de Genèse 15, 5, que développent Flavius Josèphe (*Antiquités* I, 156) et l'Apocalypse slave d'Abraham (7), ainsi que le Pseudo-Eupolémus samaritain. L'insistance sur les capacités scientifiques d'Abraham apparaît comme un trait de propagande destinée aux hellénisés. Les sources rabbiniques ont insisté plus volontiers sur la rupture d'Abraham avec l'astrologie (Shabbat 156 a ; Bereshit Rabbah 44, 12).

Au chapitre 13, on a relevé quelques divergences significatives avec la source biblique. Le verset 14 précise que la richesse d'Abraham ne doit rien aux faveurs du pharaon pour Sara. On s'est arrêté assez longuement sur la difficulté que présente en Jubilés 13 le récit de la guerre des quatre rois correspondant à Genèse 14. Le texte éthiopien présente des marques de dérangement dès le verset 23. Au verset 25, le nom de Melkisedeq a été effacé, et la comparaison avec le texte syriaque de la « Chronique Rahmani » indique que la censure a dû être opérée sur l'hébreu même. La variante que présente à cet endroit le manuscrit éthiopien inédit Gunda-Gundê 74 permet de croire que l'original était plus conforme à Genèse 14, 20 que le texte établi par R.H. Charles. C'est bien Abraham qui donnait la dîme à Melkisedeq, mais aussi, est-il ajouté, « à sa descendance », ce qui prouve que Melkisedeq était tenu pour le modèle, sinon pour l'ancêtre fictif du clergé sadocide. En outre, ce qu'Abraham remet à Melkisedeq n'est pas le « dîme des prémices », comme on l'a traduit, mais la « dîme première » (*asrāta*

*qadāmē*), ainsi appelait-on, comme dans la Mishna et la Tosephta, la dîme prescrite en Deutéronome 14, 22-27. On s'est interrogé sur les motifs de la censure du nom de Melkisedeq. Elle pourrait témoigner d'une attitude semblable à celle que révèlent certains gauchissements de l'épisode dans l'Apocryphe de la Genèse (22, 14-17) et diamétralement opposée à la majoration hyperbolique du prêtre-roi de Salem dans le texte appelé « 11 Q Melkisedeq ».

Le chapitre 14 s'écarte un peu moins de ses modèles bibliques. Il n'est pas surprenant que le sacrifice d'Abraham, en Genèse 15, aboutissant à la conclusion d'une alliance, ait été daté de la Pentecôte. Les verset 14-24 présentent deux divergences avec Genèse 16 qu'ils résument. D'une part, l'histoire de Sara est explicitement rattachée à ce qui précède par le motif de la descendance. D'autre part, le portrait de Sara est idéalisé. Elle ne conçoit aucune jalousie contre Agar, et Ismaël naît à la maison. Mais le cadre chronologique strict des Jubilés et la volonté de suivre pas à pas le texte biblique tout en essayant d'en concilier les doublets entraîne une curieuse inconséquence en Jubilés 17, 8-12 qui veut reprendre ce que dit Genèse 16, 7-9 en le remplaçant au moment fixé par Genèse 21, 14 : Ismaël est dépeint comme un nourrisson, alors que la chronologie des Jubilés lui donne 17 ans.

La circoncision d'Abraham relatée en Genèse 17, 23-27 donne lieu à une intéressante digression en Jubilés 15, 25-34. La raison d'être du développement est perceptible à la fin : l'auteur entend condamner des descendants d'Abraham qui ont renoncé à la circoncision, c'est-à-dire probablement des Judéens qui se sont laissé corrompre par les mœurs grecques (voir I Maccabées 1, 15). La circoncision préserve, selon notre texte, de la mort violente, sans doute parce que les incirconcis sont voués à l'extermination. La doctrine des Jubilés sur la circoncision d'Abraham se reflète épisodiquement en Document de Damas 16, 6, mais les textes qoumrâniens et les autres pseudépigraphes paraissent moins tourmentés par ce point, sans doute parce qu'ils sont plus éloignés des circonstances qui passionnaient encore l'auteur des Jubilés. On a relevé au verset 26 l'intérêt du syntagme « fils de l'alliance », qui ne semble pas avoir la même acception en Psaumes de Salomon 17, 17 et qui s'oppose à « fils de perdition ». Le verset 27 parlant de la circoncision des anges à leur création souligne l'anthropomorphisme des représentations angéologiques esséniennes.

Le chapitre 16 a donné lieu à une étude comparative des développements littéraires donnés au « péché de Sodome ». Plus sobres que la haggada de Sanhédrin 109, les Jubilés n'entendent par là que la licence sexuelle et révèlent la sensibilité de l'éthique essénienne sur ce point. Les versets 15-16, considérés par R.H. Charles comme une glose insipide, conservent la trace d'une tradition particulière à notre écrit : il paraît avoir admis que les anges ont fait trois visites à Sara ; une fois (selon 16, 1) le 1/VI — c'est la visite

dont parle Genèse 18, 1-15 —, une seconde le septième mois, après la conception d'Isaac (16, 4, rappelé en 16, 16), et une troisième après la naissance d'Isaac (16, 15. 19). Le verset 18 a permis l'examen des versions de l'expression *mamlèkèt kohānīm* d'Exode 19, 6. Celle que devait comporter la traduction grecque des Jubilés (« une royauté et des prêtres ») est plus proche de celle des targoums palestiniens, de la Peshitta et d'Apocalypse 5, 10 que de la Septante de l'Exode. La célébration de la fête des Tabernacles à Beershéva est une tradition propre à Jubilés 16, 20-31, contrastant avec celle qu'a recueillie le targoum du Pseudo-Jonathan sur Genèse 35, 14. Serait-elle liée à la visite des anges à Sara le septième mois ? Un détail du rituel indiqué mérite d'être relevé : selon 16, 30, les célébrants portent des couronnes. Cette mode grecque est encore attestée par le Rouleau du Temple (17, 1) pour la fête des investitures sacerdotales. La corruption du texte de Jubilés 16, 31 laisse reconnaître que l'original offrait la plus ancienne attestation du mot *lûlab*, que les traducteurs (grecs) ne semblent pas avoir identifié.

L'introduction du sacrifice d'Isaac en Jubilés 17, 15-16 semble avoir voulu souligner une analogie de situation entre Abraham et Job (cf. Sanhédrin 89 *b* et Beréshit Rabbah 55, 4). La liste des épreuves d'Abraham donnée en 17, 17 a été comparée à celles des Abot de R. Natan (A, 33) et des chapitres 26-31 des Pirqê de R. Eliézer. En ce qui concerne la '*ăqédâh*, les Jubilés manifestent une certaine réserve si on les compare aux amplifications targoumiques étudiées par G. Vermès. Le détail de la source coulant près du lieu du sacrifice (18, 4) suggère qu'on identifiait là aussi le mont Moriah et la colline du temple. Au verset 18, 11 le latin *manifestavi* (qui invite à lire en éthiopien *'ammarku* et non *'a'əmarku*) suppose une lecture *yidda'tî* au lieu de *yāda'tî* en Genèse 22, 12, ce que retrouve, étrangement, la version arabe du Pentateuque (*'arraftu*). Si l'ange de YHWH « rend » ainsi « publique » la piété d'Abraham, c'est probablement, dans l'esprit de l'auteur, afin de bien marquer sa propre victoire sur le Prince Mastéma. L'indication de 18, 18 sur une nouvelle célébration des Tabernacles oblige à se demander si l'on n'a pas voulu placer la '*ăqédâh* à la date qui sera réservée à Kippur, le vendredi 10/VII, institué selon Jubilés 34, 18 en signe de deuil pour la mort supposée d'un autre innocent, Joseph.

En ajoutant à Genèse 25, 1-2 que Qeturah remplace Hagar comme deuxième épouse d'Abraham, Jubilés 19, 11 semble vouloir tempérer la polygamie du patriarche ; plus tard, R. Juda est allé jusqu'à identifier Qeturah et Hagar (Beréshit Rabbah 61, 4). Les portraits contrastés de Jacob et d'Esau en Jubilés 19, 13-14, opposant la culture de l'un à la rusticité de l'autre, montrent l'importance que l'essénisme attache à l'instruction, et sa conformité sur ce point au pharisaïsme (voir Beréshit Rabbah 63, 9). La préférence qu'Abraham affiche pour Jacob selon le verset 15 est destinée

à établir une relation directe entre le grand-père et le petit-fils, en négligeant Isaac qui suscite peu de sympathie chez l'auteur en vertu de Genèse 25, 28. Le discours d'Abraham à Rébecca en Jubilés 19, 17-25 abonde en lieux communs, mais le dernier verset comporte un intéressant détail sur l'eschatologie du livre : il est dit des descendants d'Abraham qu' « ils seront pour la fondation du ciel », traduction littérale de l'éthiopien, et selon le latin, *fundamenta ponentes caeli*. P. Volz a donné de cette phrase une interprétation déplacée (« Die neue Gemeinde schafft eine neue Welt »). L'original devait avoir *hâyâh l-* et cet hébreu ne devait pas signifier plus qu' « être destiné à voir ».

Avec le chapitre 20 commencent les longs discours d'Abraham sur le point de quitter le monde ; c'est une création libre de l'auteur des Jubilés. On en a étudié quelques points. Le châtiment de l'inconduite féminine prévu en 20, 4 démocratise ce que Lévitique 21, 9 prescrit pour la fornication d'une fille de prêtre et s'oppose à Deutéronome 22, 21. L'expression « forniquer de l'œil et du cœur », que les manuscrits éthiopiens appliquent les uns aux hommes les autres aux femmes, offre peut-être un précédent au logion de Matthieu 5, 28 et à ses parallèles mishniques. La dominante encratite de cette partie de l'instruction d'Abraham est renforcée par les références qu'elle fait en 20, 5 aux crimes des Géants (cf. 7, 21) et des Sodomites (cf. 16, 5). Au verset 9, l'expression éthiopienne qui se traduirait littéralement « espérez en Son visage » et à laquelle correspond le latin *sustinendo vultum ejus* rend de façon erronée une locution hébraïque signifiant « prier ». On notera au verset 13 une étymologie désobligeante du nom « Arabe » (par la racine *'rb* signifiant « mélanger ») qui reflète le préjugé populaire de la « race pure ».

Le second discours d'Abraham, au chapitre 21, présente les caractéristiques formelles du genre « testament » récemment étudiées par E. von Nordheim. L'âge donné au patriarche en 21, 2 est du reste celui de sa mort, mais l'indication est inconciliable avec la date portée au verset précédent. En comparant l'éthiopien et le latin de Jubilés 21, 3, on discerne que le texte a été mutilé par haplographie et qu'il faut restituer « holocaustes, sacrifices pacifiques et offrandes de prémices », soit la triade de Testament de Lévi 9, 7. La prescription du verset 10 combine Deutéronome 24, 15 à Lévitique 7, 16-17 ; la même juxtaposition de formules hétérogènes apparaît en Rouleau du Temple 20, 13. La référence du verset 11 à l' « alliance de sel » se retrouve précisément en ce passage du Rouleau du Temple. A la différence de la Bible, le règlement dicté par Abraham en 21, 12-15 insiste sur le choix du bois à brûler pour le sacrifice et révèle une préoccupation essénienne dont le Rouleau du Temple se fait aussi l'écho et dont la liste des « arbres purs » en Hénoch 3, 1 est un autre souvenir. On sait par Tamid 2, 3 que la doctrine pharisienne a été fort différente sur ce point. Les Esséniens ont tenu à ne brûler pour les sacrifices que des bois odorants, ce qui procède

d'une interprétation littérale de l'expression biblique *rêâh nîhôâh*. Les versets 19-20 combinent Exode 23, 2 (et parallèles) et Nombres 35, 33. On insiste de la sorte sur l'interdiction de toute compensation monétaire pour un meurtre, ce qui est conforme à la Bible et à la tradition pharisienne, mais laisse entrevoir qu'il y avait eu des essais en vue d'adoucir la rigueur de la loi.

On a relevé en Jubilés 22, 5-6 une curieuse réminiscence de Genèse 14, 18-20 et au verset 12 une référence plus nette à Nombres 24, 17 suggérant qu'on interprétait ce texte à la manière du targum d'Onkelos qui fait de Seth l'ancêtre de tous les hommes. En revanche, le rapprochement fait par R.H. Charles entre Genèse 49, 26 et Genèse 23, 13 devient illusoire si on suit la leçon donnée par le manuscrit de Gunda-Gundê : « que les bénédictions reposent sur ta tête et que la sanctification de ta race soit éternelle ». Le verset 15 parlant de renouvellement d'alliance paraît envisager la constitution future dans l'histoire, d'un Israël véritable constitué par un rituel d'alliance comme celui dont il est question en Document de Damas 8, 21 ; on ne vise pas ici une formalité annuelle comme le recensement signalé en 1 Q S 2, 18. L'esprit exclusiviste de l'essénisme se manifeste dans le *separare a gentibus* de 22, 16 qui remonte au verbe *hibbadél* si fréquent à Qoumran ; *noli manducare* correspond à l'interdiction formulée en 1 Q S 5, 16.

Le chapitre 23 doit son intérêt à la longue digression des versets 9-31 sur la décadence de l'humanité et son redressement lorsque sera atteint l'abîme. On a à nouveau critiqué les interprétations données de ce passage par M. Testuz et G. Davenport (l'erreur capitale étant de croire que pour un Essénien les temps maccabéens pouvaient représenter une entrée dans l'ère du salut) et ajouté quelques détails à une étude antérieure (voir *Mélanges... offerts à H.-Ch. Puech*, 1974, p. 161-172). La définition des « convertis » comme des *pueri* (23, 16) est un motif hellénistique contrastant avec la dépréciation habituelle de l'enfance. Au verset 19, la phrase « les hommes se battront à cause de la loi » ne fait pas allusion à des disputes sur l'interprétation de la loi, mais signifie que la négligence des commandements entraînera la guerre civile comme elle provoquera la disette. Le verset 21 n'est pas un brusque retour dans la rétrospective historique ; il transpose parmi les affres eschatologiques une expérience bien connue de l'auteur, la profanation du sacerdoce par des prêtres indignes. Le reproche fait à ceux-ci de « profaner le grand nom » paraît faire allusion soit à un usage inconsidéré du Tétragramme, soit à l'illégitimité des prêtres qui en usent, de même que la souillure des « choses très saintes » (cf. Lévitique 21, 22 ; Ezéchiël 42, 13) s'applique à une consommation irrégulière des espèces sacrifiées. Le verset 23 n'est pas inspiré par les invasions syriennes d'avant 134, mais par la guerre de Gog, l'expression « les plus criminels des peuples » doit en effet remonter à une locution chère à Ezéchiël *'ârîšéy haggôyîm*, et la fin du verset fait penser d'une part à la description du « jour de YHWH »

en Sophonie 1, 17, et au grand procès de Dieu contre les nations en Jérémie 25, 33 d'autre part.

La décadence décrite doit prendre fin lorsque la longévité décroîtra au point de ne pas dépasser l'enfance. A ce moment, le mouvement s'inversera et le signe des cheveux blancs de négatif deviendra positif : les enfants du verset 26 deviendront semblables à Noé nouveau-né selon Hénoch 106 et rejoindront ceux du verset 16. Cette eschatologie est caractérisée par l'absence de parousie brutale et de jugement collectif. Il convient d'en rapprocher la diatribe de 1 Q 27 (dit « Livre des mystères »). Pour décrire un des premiers temps de la phase ascendante, on reprend un cliché de l'utopie hellénistique en affirmant que la vie de l'homme durera mille ans, avant que la longévité ne continue sa progression indéfinie. Le verset 30 fait problème aux yeux de G. Davenport qui y décèle un « retour en arrière ». On doit cependant admettre que l'auteur a réservé pour la fin des temps un élément très important de l'eschatologie essénienne, l'ultime explication avec les ennemis d'Israël et le châtiment de ceux-ci. Le verset 31 précise un point d'eschatologie individuelle s'ajoutant à la leçon d'eschatologie collective : la mort physique, survenant même après une vie de mille ans et beaucoup plus, laissera dans la joie l'« âme » (*manfas*) des défunts, ce qui est la doctrine de la Sagesse de Salomon et des parénèses d'Hénoch, textes qui n'ont pas spéculé sur une longévité fantastique.

A. C.

#### PUBLICATIONS

— *Ugaritic Religion (Iconography of Religions, IV, 8, Leyde, 1980* [en collaboration avec M. Szymer].

— *Rephaïm (Supplément au Dictionnaire de la Bible, t. X, fasc. 55, Paris, 1981).*

— « *Siméon et Lévi sont frères...* » (*Genèse 49, 5*) (*Mélanges offerts au Professeur Henri Cazelles, De la Loi au Messie*, édités par P. Grelot, Paris, 1981, p. 113-119).

— *Ben Porat (Genèse 49, 22) (Semitica, 30, 1980, p. 43-56).*

— *Brève explication de la prophétie de Natan (2 Sam 7, 1-17) (Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. H. Cazelles [AOAT], édités par A. Caquot et M. Delcor, Münster [Westf.], 1981).*

— *Anges supérieurs et anges inférieurs d'après le livre des Jubilés (Résumé de communication à la Société Ernest Renan), RHR, 198, 1981, p. 114-115).*

— Comptes rendus critiques de :

J. Ebach, *Weltenstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos* (1979) (dans *RHR*, 197, 1980, p. 451-453).

M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch* (1978) (dans *JSS*, 25, 1980, p. 275-278).