

Hébreu et Araméen

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

Cours : La fin du livre des Douze : le Trito-Zacharie, Malachie

Les chapitres 12-14 de Zacharie n'ont pas plus de lien avec les chapitres 9-11 que ceux-ci n'en ont avec les oracles authentiques du prophète sous le nom duquel les compilateurs ont regroupé ces deux collections. On entrevoit seulement quelques points communs au « Deutéro-Zacharie » et au « Trito-Zacharie » : les deux écrits paraissent traduire des préoccupations de Judéens encore sous le coup de la catastrophe nationale de 586. Mais le « Trito-Zacharie » se distingue du recueil précédent par une structure beaucoup plus élaborée et par la place plus grande qu'il accorde à Jérusalem dans ses perspectives d'avenir. La distinction de ces deux continuations de Zacharie a été remarquée par F. Hitzig, H. Ewald, E. Reuss, B. Duhm, mais on ne parle pas volontiers de Trito-Zacharie, principalement parce que le Deutéro-Zacharie ne saurait guère passer pour l'œuvre d'un seul auteur. Plusieurs exégètes contemporains continuent à penser que les chapitres 12-14 forment avec les chapitres 9-11 un ensemble organisé sinon organique.

L'intitulé postiche de 12, 1 *a*, signature du compilateur, invite cependant à voir là le début d'un écrit, ou d'une collection d'écrits, autonome. Après une doxologie liminaire (12, 1 *b*) qui veut garantir la vérité de la parole divine et confère à l'énoncé une solennité comparable à celle d'Isaïe 42, 5, les versets 2-6 forment une petite unité littéraire, bien délimitée par une inclusion, recourant à une évocation de la stabilité de Jérusalem, « seuil sur lequel trébucheront les nations d'alentour » selon 12, 2 *a* et dont il est dit en 6 *b* qu'elle « restera encore à sa place ». Le propos de cette première péricope n'est pas d'opposer Juda à Jérusalem. Beaucoup d'exégètes, à la suite des commentaires rabbiniques, croient entendre que le peuple de Juda sera entraîné malgré lui au siège que les nations vont mettre devant la ville sainte. Mais l'expression *hâyâh ba-mâšôr* (12, 2 *b*) ne saurait signifier « participer au siège » ; elle dénote la situation angoissante qui affectera aussi bien

Juda, le plat pays, que la capitale, et il est arbitraire de tenir les références à Juda pour l'apport superflu d'un réviseur (K. Elliger) ou d'y entendre l'écho d'une polémique entre campagnards et citadins (F. Hitzig, M. Tsevat). L'assaut qui doit buter contre Jérusalem est un lieu commun de l'eschatologie prophétique ; notre texte lui ajoute l'idée que le pays tout entier connaîtra les affres précédant la délivrance. La précellence de Jérusalem — qui n'exclut pas qu'elle soit solidaire de Juda — est affirmée au verset 5 dans la déclaration des « alliés (*'allupéy*) de Juda » (12, 5) qui se reconnaissent renforcés par les habitants de Jérusalem. Or ces « alliés », comparés à un feu dévorant, semblent bien être des guerriers célestes, des anges combattants.

Les versets 7 et 8 constituent une petite unité indépendante où les perspectives eschatologiques s'élargissent au delà de l'échec des nations coalisées. L'auteur insiste sur la solidarité du pays et de sa capitale et confère une valeur pédagogique à l'antériorité annoncée du salut de Juda sur celui de Jérusalem. Mais la ville sainte doit jouir ensuite d'une sécurité durable assurée par la « maison de David » dont l'auteur doit espérer la restauration.

Le troisième oracle du recueil commence en 12, 9, variation sur le thème du premier oracle. Mais désormais, on ne parle plus de Juda et on donne à la délivrance de la capitale des conséquences originales. Il se produira dans la « maison de David » et à Jérusalem une sorte de conversion qui donnera aux hommes la disposition spirituelle nécessaire à la prière. L'exégèse rencontre alors une difficulté célèbre, en 12, 10 a β, *wəhibbîṭū 'élay 'ét 'ăšer dāqârû wəsāpədû 'ălāyw*. Il est douteux que la particule relative puisse avoir pour antécédent le suffixe de 1^{re} personne contenu dans *'élay* (ce qu'a pensé Jérôme traduisant *adspicient ad Me quem confixerunt*) ; il est difficile d'admettre qu'on puisse « transpercer » Dieu ou que l'auteur pense à un homme incarnant en quelque sorte la divinité ; il est impossible d'édulcorer le sens du verbe *dāqar* ; il est arbitraire de corriger le texte, car les diverses tentatives des versions anciennes s'expliquent à partir d'un texte identique à celui que nous lisons (seuls les Septante ont lu *rqd* au lieu de *dqr*, et ce n'est pas plus clair). Il est préférable de renoncer à voir en *'ét* l'indicateur de l'accusatif et d'y reconnaître la préposition comitative en donnant à celle-ci le sens de « à l'instar de » parfois attesté pour l'autre particule comitative, *'im*. La traduction serait alors : « Ils tourneront leurs regards vers Moi (= Dieu) à l'instar de celui qu'ils ont transpercé et ils feront le deuil sur celui-ci ». L'identité du « transpercé » ayant fait couler des flots d'encre, il a fallu retracer l'histoire des interprétations, individualisantes ou collectivisantes, rétrospectives ou prospectives. On s'est arrêté à une exégèse rétrospective : le parfait *dāqârû* n'aurait jamais été rendu par un futur antérieur si l'interprétation messianique n'avait eu tant de poids. Ceux qui se tournent vers le passé cherchent à reconnaître dans le transpercé un martyr exemplaire (on a proposé Josias, Gedalyah, Zorobabel, Jésus tué par son

frère le grand prêtre Jean sous Artaxerxès III). L'hypothèse retenue rapproche le verset des allusions d'autres textes à un sang innocent versé à Jérusalem, ce qui vise plus particulièrement les crimes prêtés à Manassé. Le « transpercé » de Zacharie pourrait ainsi personnifier les victimes de Manassé, mais aussi bien représenter le souvenir d'un prophète, dont le nom ne nous est plus connu, mis à mort à cette époque. La seconde difficulté du passage est la comparaison du deuil sur le transpercé à celui de « Hadadrimmon dans la plaine de Megiddo » (12, 11). On tend maintenant à reconnaître que Hadadrimmon désigne non pas Adonis, écarté à bon droit par W. von Baudissin, mais un dieu de l'orage et de la pluie identique au Baal ougaritique dont on pleurait la disparition saisonnière. Le deuil qui sera célébré à Jérusalem, et dont l'image veut indiquer tout le pathétique, est décrit avec une précision qui reflète des réalités liturgiques : séparation des sexes (comme dans un rituel expiatoire d'Ougarit) et répartition des fidèles par ordres (noblesse, clergé, peuple) et par familles (les maisons de Natan de Shiméi doivent représenter respectivement les branches secondaires des maisons royale et sacerdotale).

Zacharie 13, 1 se rattache à ce qui précède et explique le but de la cérémonie imaginée par l'auteur : toute la population de Jérusalem expiera le meurtre du « transpercé », mais l'appareil expiatoire mis en place servira en permanence et permettra d'effacer toutes les transgressions ultérieures. On discerne là une certaine obsession des gens de l'âge exilique privés de cet instrument de purification collective qu'était le temple de Jérusalem, obsession qui se retrouve exprimée en Ezéchiel 36, 25 ou dans le psaume 51. La place que notre verset et les textes apparentés donnent aux ablutions et l'importance que leur accorde le code « sacerdotal » témoignent peut-être d'une influence des pratiques babyloniennes.

Le développement suivant, 13, 2-6, traite également des conséquences du rétablissement miraculeux espéré. Mais il s'agit maintenant du pays tout entier et non plus de la capitale. C'est tout Juda qui sera débarrassé de prophètes possédés par un esprit impur. L'oracle ne vise ni des « prophètes professionnels » contemporains de l'auteur (W. Nowack) ni des propagandistes d'un syncrétisme babylonisant (B. Otzen), encore moins des représentants de l'« establishment » sionien (que la thèse trop populaire de P.D. Hanson prétend opposés aux visionnaires « authentiques »). L'invective est dans la ligne de celles que multiplie le livre de Jérémie dont on entrevoit la popularité après 586 (car Jérémie était le type du prophète véridique, celui dont les prédictions s'étaient vérifiées). Mais l'attaque contre les prophètes se rencontre aussi dans un écrit anti-jérémiénien comme les Lamentations (2, 14) et dans Ezéchiel (13) ; il en ressort que les vaticinateurs d'avant 586 ont été largement considérés comme des responsables de la ruine de l'Etat. L'accusation de « mensonge » portée contre ces prophètes par Zacharie 13, 3

est très jérémiennne. Elle est combinée avec des réminiscences du Deutéronome (13, 2-6 ; 18, 20 d'une part, 21, 18-21 d'autre part). Si la condamnation du faux prophète revient à ses parents, et non aux anciens de la ville comme le prévoit la loi de Deutéronome 21, c'est que l'auteur pense à une société où seule subsiste la structure familiale. L'emploi du verbe *dâqar* pour indiquer le châtement du vaticinateur mal inspiré établit peut-être un lien avec la péricope précédente et suggère, comme l'a relevé F. Hitzig, que le « transpercé » était lui aussi un prophète, mais authentique. La polémique anti-prophétique s'achève en une saynète humoristique et chargée d'équivoques (13, 4-6). Le ton est si différent de celui des versets 2-3 qu'on doit la tenir pour une pièce à l'origine indépendante.

Comme on l'a montré l'an passé, Zacharie 13, 7-9 n'est pas la suite de la grande allégorie des pasteurs de 11, 4-17. Le pasteur de 13, 7 n'est ni le prophète, ni un dominateur étranger, mais le roi de Jérusalem qui a succombé en 586. Les opérations auxquelles il est fait allusion concernent la communauté restée au pays après la catastrophe et traduisent l'espérance de l'auteur en la survie d'un reste fidèle au terme d'épurations quelque peu hyperboliques. Ces versets constituent aussi une pièce indépendante et achèvent de donner au chapitre 13 son allure disparate. Le thème constant d'une épuration sévère à venir suffit à expliquer la réunion des paragraphes 13, 2-3 ; 13, 4-6 et 13, 7-9. C'est donc le côté sombre des événements attendus qui se trouve souligné dans cette seconde grande partie du « Trito-Zacharie ».

On retrouve au chapitre 14 les accents triomphants qui caractérisent le chapitre 12. Il est question à nouveau de la délivrance de la ville sainte, mais les perspectives eschatologiques s'élargissent en une sorte de sionisme universaliste, trait commun des diverses annonces que scande le refrain « en ce jour-là ».

La première unité de cet ensemble est constituée par les versets 1-5 proclamant que l'assaut des nations contre Jérusalem et le sac de la ville seront suivis d'une intervention merveilleuse de YHWH entraînant un bouleversement cosmique. Il est facile de comprendre la description du séisme accompagnant la sortie de YHWH au verset 4. Elle est en grande partie conforme aux clichés de théophanie. La divinité cheminant d'est en ouest ouvrira une faille dans le mont des Oliviers. Le verset 5, en revanche, est hérissé de difficultés, et l'on se trouve en face d'une double recension. Si l'on suit les Septante, on comprendra que la vallée qui sépare les montagnes caractérisant le paysage de Jérusalem sera bouchée (*wānistam*) lorsqu'elle s'affaissera et que les hauteurs qui la bordent s'écrouleront par dessus (comparer Isaïe 40, 4) : on propose de traduire l'hébreu *kî yaggiä' 'ël 'āšal*, « lorsque (Dieu) lui fera toucher le fond ». La recension hébraïque lisant *wānastēm*, « vous fuirez », convient à la terreur que doit inspirer le « jour de YHWH », mais le motif paraît être moins bien en place, car l'hémis-

tiche 5 *b* assure à Jérusalem la protection des anges à l'arrivée de Dieu. Pour cet hémistiche, on reprendra à Ibn Ezra son exégèse de 'immāk : « avec toi (Jérusalem) ». Si c'est ainsi qu'il faut traduire 'immāk, l'hémistiche 5 *b* fait une inclusion avec le verset 1, s'adressant aussi à Jérusalem, et l'inclusion délimite l'unité littéraire.

L'évocation d'un séisme dans la première péricope du chapitre 14 attire aux versets 6-7 celle de bouleversements d'une ampleur plus grave, affectant le rythme du jour et de la nuit. C'est une variante des prodiges météorologiques d'Isaïe 24, 23 ; 30, 36 ; 60, 19. Au verset 7, *yôm 'èhād* ne signifie pas « un jour continu », mais « un certain jour », opposé à celui dont parle le verset 6, car il sera perpétuelle lumière et non obscurité permanente.

Le verset 8 est le début d'une nouvelle unité au thème bien distinct de celui de 14, 6-7. L'attention est de nouveau appelée sur les merveilles dont le site de Jérusalem sera le théâtre. Ce ne sont plus comme en 14, 1-5 des manifestations de la force divine déchaînée contre l'ennemi, mais les signes de l'établissement d'une souveraineté de YHWH sur l'univers entier. Après la victoire, le triomphe. Tel est le sens des versets 8-9 qui montrent Jérusalem dominant matériellement le monde habité, puisqu'elle en sera le château d'eau, et illustrent par cette image la royauté de YHWH sur toute la terre. Les versets 10-11 font figure d'anticlimax car ils suggèrent seulement que Jérusalem sera élevée par dessus la Judée qui sera aplanie. Le poète semble avoir voulu illustrer en la prenant à la lettre la formule symbolique d'Isaïe 2, 4 et Michée 4, 1.

La péricope suivante (14, 12-15) se reconnaît à l'inclusion que forme le nom *maggéfāh* en 12 *a* et 15 *b*. Comme elle traite du châtiment de peuples qui osent s'attaquer à Jérusalem, plusieurs exégètes la jugent déplacée après la proclamation du triomphe. Elle paraît cependant bien introduite par ce que dit l'hémistiche 11 *b* sur la sécurité permanente de Jérusalem : l'auteur a voulu indiquer ce qui arriverait à des nations qui auraient encore l'audace de marcher contre la ville sainte et les montre succombant devant des armes qui n'appartiennent qu'à Dieu, la peste (promise à Gog en Ezéchiel 38, 22) et la panique poussant l'ennemi à se détruire lui-même (comparer I Samuel 14, 20). La référence de 14, 14 à Juda a donné lieu à de longues discussions. On l'a rapprochée trop vite de 12, 2, alors qu'il s'agit seulement, selon la plus grande vraisemblance, d'une amplification de la description de la panique : celle-ci sera si forte que « même Juda » se battrait contre Jérusalem. Le verset 15 parlant de la destruction du bétail de l'ennemi par la peste est une explication de l'hémistiche 14 *b* annonçant qu'on ne prendra à l'ennemi que des métaux et des étoffes.

Après avoir retenu cette image de la terreur que YHWH fera irradier depuis Jérusalem, le compilateur a dû juger utile de parler de l'attirance

que la ville exercera sur les nations d'alentour. La dernière péricope du livre (14, 16-21) est consacrée à cette face radieuse de l'avenir. Le « reste des *gôyim* » dont il est question en 16 *a* se comprend par référence aux *gôyim* de 14, 2, ceux qui viendront livrer contre Jérusalem l'ultime assaut, plutôt qu'aux nations (*'ammîm*) qu'envisage l'hypothèse du verset 12. L'hémistiche 16 *b* rattache le nouveau développement à 14, 9-11 en reprenant le motif de la royauté universelle de YHWH dont la proclamation est maintenant située à la fête des Sukkot. Le texte a très bien retenu le caractère saisonnier de la fête, acte de propitiation pour la pluie, en promettant la fertilité à toutes les nations qui monteront à Jérusalem pour la célébrer, et en envisageant même le cas particulier de l'Égypte (on traduira 14, 18 *a. b a* « Si la famille d'Égypte ne monte pas, même si [le fléau de la disette] n'est pas [encore] venu contre elle, [alors] arrivera le fléau que YHWH inflige aux nations qui ne montent pas à Jérusalem pour célébrer la fête des Sukkot »). Les versets 20 et 21 suggèrent au moyen de quelques détails pittoresques le sens et l'ampleur de la célébration. Conduisant les étrangers au pèlerinage et non plus à la guerre, les chevaux seront « consacrés à YHWH » ; il y aura tant de participants à la fête que toutes les marmites du pays seront nécessaires pour faire cuire la viande des sacrifices et elles deviendront sacrées elles aussi. Seule fait difficulté l'exclusion permanente du « Cananéen » qui est le dernier mot du livre. Le nom est très souvent pris au sens de « marchand » par les modernes (et déjà par Aquila et Jérôme, dans le targoum et dans le Talmud) et cela donne lieu à de curieuses homélies anti-mercantiles ou à des célébrations encore plus curieuses de la « démocratisation » idéale qui abolirait la distinction entre sacré et profane. Il est plus probable que *kəna'ānî* est l'ethnique, s'appliquant à l'indigène méprisé subsistant dans le pays (comparer Genèse 12, 6) et bien distinct des « nations » extérieures appelées au pèlerinage. Cette indication révèle peut-être un auteur souffrant de voir des impurs souiller le lieu du sanctuaire. Les préoccupations sensibles en ces deux derniers versets font croire que l'auteur de la péricope est un prêtre.

Les cinq unités littéraires constituant le chapitre 14 s'enchaînent pour former un tableau de l'avenir équilibrant celui que donne Zacharie 12, 2-8, annonce de victoire et de stabilité à l'imagerie plus sobre, mais chargée d'arrière-pensées messianiques étrangères au chapitre 14. Les deux volets radieux du triptyque de l'avenir ne sont donc probablement pas du même auteur, mais l'intention du compilateur est évidente, puisqu'il a regroupé ces deux séries de promesses heureuses autour de trois morceaux d'un tout autre ton (12, 9 - 13, 1 ; 13, 2-6 ; 13, 7-9) commandés par l'idée d'une inévitable et rigoureuse purification. Si le « Trito-Zacharie » est fait comme le « Deutéro-Zacharie » de poèmes hétérogènes, ils ont été disposés par le rédacteur selon un plan beaucoup plus réfléchi.

*
**

A la différence des deux compilations qui le précèdent, le livre intitulé « Malachie » se caractérise par une homogénéité perceptible aussi bien à ses préoccupations, avant tout cléricales, qu'à son style, marqué par un recours original au procédé de la diatribe. En dépit de l'ostracon n° 97 de Tell Arad portant *ʒml'kyl*, qui semble bien être un nom de personne, on continuera à tenir *mal'ākī* de l'intitulé postiche (1, 1) comme un pseudonyme, « mon ange », donné au prophète inconnu par un rédacteur désireux d'identifier celui-ci à l'angle précurseur de 3, 1 dans lequel il a voulu voir un prédicateur de repentance. L'oracle contre Edom qui constitue la première péripécie du livre (1, 2-5) reprend sous la forme de diatribe chère à cet auteur un lieu commun de la prophétie exilique et post-exilique. La fonction la plus claire de cet oracle est d'affirmer d'entrée l'élection gratuite d'Israël par Dieu, ce qui implique un rejet de l'étranger dont Edom devient l'archétype dès cette époque. Peut-être, comme le suggère G. Wallis, l'auteur voulait-il s'opposer à des partisans d'un rapprochement avec Edom qui méritaient en avant la fraternité de Jacob-Israël et d'Esau-Edom.

En Malachie 1, 6 commence la longue invective contre les prêtres qui constitue la plus grande partie du livre. Ce développement comprend deux actes d'accusation (1, 6-14 et 2, 10-16) séparés par un oracle de menace (2, 1-9). L'argumentation serrée de 1, 6 qui donne du grief de l'auteur un énoncé très général, introduit une série de reproches particuliers. On dénonce le laxisme dont les prêtres font preuve en acceptant le sacrifice de victimes de mauvaise qualité. Ce sont les prêtres qui disent aux fidèles *'éyn rā'*, « il n'y a pas de mal » (verset 8), en acceptant des bêtes impropres, aveugles ou boiteuses. L'expression *'éyn rā'* appartient sans doute à la terminologie culturelle, car d'après Lévitique 27, 12 et 14, il appartient au prêtre d'estimer la victime « en bien comme en mal » ; le verbe *higgīs* peut se dire de laïcs apportant leur victime aux prêtres (Exode 32, 6 ; 1 Samuel 13, 9 ; Amos 5, 25) ; au verset 9, *wihunnēkā*, « il te fera grâce », est destiné à rappeler la formule de la bénédiction sacerdotale de Nombres 6, 15 et *miyyèdkēm*, « de votre main » signifie plus que « par votre entremise » : l'imposition des mains est le signe de l'agrément de la victime par le prêtre. La grande difficulté du passage est le demi-hémistiche 1, 11 *a β* qui recourt à un vocabulaire culturel plus insolite. Beaucoup y voient l'affirmation d'une « révélation universelle », ou l'annonce d'un « culte pur » à venir qui sera célébré par toute la terre. On l'interprétera de manière plus simple en introduisant dans la phrase nominale une modalité d'éventualité : « en tout lieu une chose qui fume (pourrait être) présentée à mon nom, ainsi qu'une offrande pure ».

C'est dire que YHWH, maître du monde, aurait pu choisir un autre endroit que Jérusalem pour recevoir le culte qui lui plaît. Cette éventualité termine une série de suppositions commencée en 8 *b* (« Va donc présenter au gouverneur perse une offrande aussi misérable ! ») et continuée par l'ironie de 9 *a* et par l'irréel du verset 10 envisageant la fermeture du temple comme ultime manifestation du mécontentement divin.

Le verset 12 revient à la réalité, pour dire ce qui se passe à Jérusalem, et reprend le thème des versets 6-8. L'impiété des prêtres réside moins en ce qu'ils font qu'en ce qu'ils déclarent : *nîbô nibzêh 'oklô*, « ce qu'Il produit de (plus) méprisable (peut être) Sa nourriture ». Les prêtres excusent par ces mots des offrandes de peu de prix et ils encouragent la parcimonie des fidèles en disant *hinnêh matlâ'âh*, expression qu'on peut paraphraser par « les temps sont durs ». Ainsi ils mettent Dieu à bout de souffle (*wəhippahtêm 'otô*). Ils tolèrent l'offrande d'un *gazûl*, d'une « bête volée », selon l'opinion de Qimhi reprise par H. Junker. Seul l'hémistiche 14 *a* paraît viser des laïcs, aussi certains le considèrent-ils comme ajouté, mais même si la malédiction porte sur des laïcs, ce sont les prêtres qui restent coupables de leur négligence et c'est leur bénédiction qui laisse place à la malédiction divine. Le développement se clôt sur une nouvelle affirmation de la souveraineté universelle du dieu d'Israël qui se relie par le verset 11 à la fin de l'oracle contre Edom, « YHWH est grand par delà la frontière d'Israël » (5 *b*).

L'oracle de menace qu'on lit en 2, 1-9 est lui aussi composé selon le principe de l'inclusion : deux annonces de châtement (2, 1-3 et 2, 8-9) encadrent un rappel des relations jadis heureuses entre YHWH et ses prêtres ce qui fait sentir par contraste l'abaissement actuel (2, 4-7). La formule *wə'ârôtî 'êt birkôtéykêm* paraît signifier que Dieu transformera en malédiction la bénédiction sacerdotale, de sorte que le peuple, subjectivement innocent, pâtira de l'indignité de son clergé. Mais c'est aux prêtres eux-mêmes, à leur « engeance » (*zêra'*) qu'est lancée l'invective scatologique du verset 3. Le paragraphe rétrospectif met en pleine lumière le cléricalisme de ce censeur du clergé. L'« alliance avec Lévi » à laquelle fait référence le verset 4 doit correspondre à ce que l'historien « sacerdotal » appelle en Nombres 25, 12 l'« alliance sacerdotale éternelle » accordée à Pinhas. Tout en engageant Dieu à maintenir à travers les siècles la lignée issue de Lévi, elle n'exclut pas le châtement de ses représentants indignes, à l'instar de l'alliance davidique telle qu'elle est présentée en 2 Samuel 7, 14. C'est pourquoi *lihyôt bəritî 'êt léwî* de 2, 4 peut se traduire aussi bien « pour que subsiste mon alliance avec Lévi » que « parce qu'existe... ». L'auteur évoque ensuite un âge d'or du sacerdoce, un fonctionnement idéal de l'institution qui fait place à l'activité juridique des prêtres : la *tôrat 'èmêt* du verset 6 est la « torah sacerdotale » étudiée par J. Begrich, dont on trouve un très bon exemple en Aggée 2, 12. Médiateur de la torah de Dieu auprès des hommes, le prêtre

mérite d'être appelé *mal'āk*, « envoyé », tout comme l'est, selon Aggée 1, 13, le prophète qui transmet la « parole » divine. Il serait absurde d'imaginer un conflit permanent entre prêtre et prophète : Zacharie 7, 3 montre que les deux instances étaient simultanément consultées. Mais le titre de *mal'āk* suppose probablement que le prêtre ou le prophète sont assimilés aux êtres célestes qui forment la cour divine, de sorte que la traduction « ange » est plus adéquate. La rétrospective entraîne une nouvelle formulation des reproches faits par l'auteur au clergé d'aujourd'hui, en 2, 8 et 9 *b*, encadrant une reprise des menaces en 2, 9 *a*. On remarquera l'exacte correspondance de 8 *a* et de 6 *b*, ce qui témoigne de la parfaite ordonnance du discours.

La seconde partie de l'acte d'accusation (2, 10-16) présente les plus graves difficultés. Il semble que l'auteur envisage une transgression très précise commise par un représentant du clergé, mais comme faute de vérification extérieure l'enjeu particulier de la polémique nous échappe, l'exégèse y a tout de suite entendu la réfutation d'une erreur de tous les temps ; on continue donc à lire dans cette péripécie une condamnation de principe portée contre le divorce. Cependant, si l'on considère qu'elle envisage un cas particulier, certaines des énigmes que l'interprétation courante laisse subsister trouvent une solution.

Le passage commence par une déclaration à brûle-pourpoint « N'avons-nous pas tous un seul père et un seul Dieu ne nous a-t-il pas créés ? ». Il est d'usage dans l'exégèse moderne de confondre le père et Dieu et de mettre ces mots dans la bouche du prophète s'adressant à ses adversaires. On préférera une opinion ancienne reconnaissant dans le père un ancêtre commun et on verra dans la déclaration de 2, 10 *a* un argument des adversaires du prophète en faveur d'un mariage avec une étrangère. Si l'on admet, avec G. Wallis, que l'étrangère est une Edomite, la cohérence interne du livre de Malachie apparaît encore mieux. L'auteur répond en dénonçant le mariage mixte comme une trahison et une profanation (2, 10 *b* - 11) et en proférant des menaces contre celui qui s'en est rendu coupable (2, 12). D'après une expression du verset 12, « celui qui présente une offrande », on peut croire que l'accusé appartient au clergé ; l'expression parallèle, que les anciens et les modernes ont rendu de façons bien différentes et qu'on traduira à la lettre « veillant et répondant », s'applique peut-être à des fonctionnaires du temple. Le verset 13 se présente comme l'énoncé d'un second point de l'acte d'accusation. Il revient en fait à doubler le précédent, mais il ne laisse aucun doute sur l'appartenance du coupable à la caste sacerdotale. En effet, ce sont des prêtres qui « couvrent l'autel de larmes » parce qu'ils voient refusé le sacrifice qu'ils présentaient (les procédures de cette constatation nous sont inconnues). Les prêtres s'interrogent sur les raisons de ce rejet et il leur est répondu que la cause en est le divorce d'un homme qui peut passer pour un représentant de l'ordre tout entier (ainsi s'explique le

brusque passage du pluriel au singulier). L'épouse répudiée est qualifiée de « femme de ton alliance », expression souvent minimisée parce que l'on croit que l'« alliance » signifie le mariage : il convient de penser d'abord à l'« alliance avec Lévi » invoquée en 2, 4-5 et de comprendre « la femme convenant à ton alliance », c'est-à-dire la femme légitime d'un prêtre, épousée en conformité avec Lévitique 21, 14. L'écueil le plus redoutable du chapitre est l'hémistiche 15 *a*, dont on a passé en revue les interprétations multiples et contradictoires. En gardant strictement le texte reçu, on le traduira : « Et ce n'est pas un individu quelconque (*'èhâd*) qui a fait cela, alors qu'il (n')avait (plus qu')un reste de souffle. Et que recherchait l'individu en question (*hâ'èhâd*) ? une progéniture de Dieu ! ». L'hémistiche s'éclaire si l'on admet que l'auteur vise un grand prêtre âgé qui avait répudié sa femme légitime dans l'espoir — que le prophète juge ironiquement — d'avoir une descendance. On peut de nouveau supposer que l'épouse avait été répudiée au profit d'une Edomite. Encadré par les mises en garde assez plates de 15 *b* et 16 *b*, l'hémistiche 16 *a* n'a guère été moins discuté que 15 *a*. L'hypothèse conçue pour 15 *a* invite à comprendre 16 *a* : « Lorsqu'il a pris sa femme en haine et l'a répudiée... il a couvert d'iniquité sa vêtue » ; il est probable que *lâbûš* ne dénote pas ici l'habit d'un homme quelconque, mais l'ensemble des vêtements qui font les prêtres et le grand prêtre. Ainsi compris, Malachie 2, 10-16 prend bien sa place dans un écrit dont l'attention est fixée sur les vices du clergé. Cette péricope exprime probablement le plus grave des griefs de l'auteur, car le mariage illicite auquel il est fait allusion risquait de mettre en cause la légitimité des grands prêtres.

Malachie 2, 17 est le début d'un nouvel oracle, dominé par l'annonce eschatologique et s'étendant jusqu'à 3, 18. Il est construit sur le même principe de l'inclusion. Aux ailes, deux promesses relatives à un événement méta-historique qui fera justice du scepticisme religieux inspiré par les conditions actuelles : 2, 17 - 3, 5 et 3, 13-18 ; au milieu, une confirmation des bienfaits assurés en ce monde par un culte correct. L'unité du développement est donnée par l'idée de la fidélité et de la bonté de YHWH envers son peuple, ce qui rejoint la déclaration divine par laquelle s'ouvre le livre, « Je vous aime » (1, 2). A une première objection de ceux qui mettent en doute la providence de Dieu (2, 17), l'auteur répond en esquissant le tableau d'une théophanie à venir. On a longuement discuté de l'identité des trois personnages mentionnés en 3, 1. Ils ont été volontiers confondus par les interprètes. On s'est arrêté à l'hypothèse suivante. 1) Celui que Dieu appelle « mon ange » (*mal'ākî*) est un héraut frayant la voie comme « l'ange de YHWH » selon Juges 2, 2 et le précurseur d'Isaïe 40, 3 ; c'est à lui que le compilateur du livre des Douze a assimilé le prophète anonyme dont il recueillait l'écrit. 2) Sur les pas du « Seigneur » — qui ne peut être que Dieu — vient un « ange de l'alliance », qui est la figure la plus contro-

versée ; l'usage fait du terme *mal'āk* en 2, 7 fait penser ici encore à un prêtre, et « l'alliance à laquelle vous êtes attachés » (et non « l'ange... auquel vous êtes attachés », car la relation dénotée par *ḥāfēs* n'a jamais pour objet une personne) est l'alliance lévitique dont traite 2, 4-5 ; le titre *mal'āk bārīt* trouve un parallèle dans le *nāzīr bārīt*, le « consacré de l'alliance » de Daniel 11, 22 où l'on reconnaît une désignation du grand prêtre Onias III ; « l'ange de l'alliance » serait donc un prêtre à venir, celui que les documents de Qoumrân appellent plus tard le « messie d'Aaron » ; c'est lui qui inspirera la terreur et qui procédera à l'épuration du clergé évoquées par les versets 2-4 ; c'est lui qui réparera de la sorte les erreurs du passé. Mais au verset 5, Dieu annonce ce qu'il fera lui-même. Il n'est pas dit qu'il punira des prêtres coupables personnellement de parjures ou d'injustices, mais qu'il se substituera aux prêtres pour condamner la trahison et l'iniquité. C'est ainsi que l'auteur répond à la demande des fidèles inquiets, « où est le dieu du jugement ? » (2, 17), tout en faisant écho aux accusations de 2, 6-8.

Le verset 6 ouvre une prédication liant la prospérité collective au bon exercice du culte. L'auteur commence par s'en prendre, encore une fois, à des prêtres perfides, véritables « enfants de Jacob », au sens que reçoit le nom de Jacob en Osée 12. Il joue sur la ressemblance du nom « Jacob », tiré de *'qb*, et du verbe *qāba'*, signifiant « voler » selon toute une partie de la tradition juive. Les prêtres sont accusés de voler Dieu sur la dîme et les prélèvements rituels, associés ici comme en Néhémie 10, 39-40. On se demandera s'ils en gardent une partie pour eux au lieu de remettre le tout au « trésor », ou s'ils laissent les laïcs fournir ce qu'ils ont de moins bon, ce qui rejoindrait les critiques adressées au clergé en 1, 12-13. Le texte est très clair sur le principe présidant selon l'auteur au service divin : l'homme donne ses dîmes et ses prélèvements ; Dieu donne en retour la pluie, donc la vie.

Le dernier point de ce plaidoyer en faveur de la Providence revient à l'eschatologie, à partir d'une objection sceptique (3, 13), parallèle à celle de 2, 17. L'objection émane aussi, semble-t-il, de prêtres découragés, car les termes employés au verset 14 conviennent mieux à des prêtres qu'à des laïcs. L'attitude prêtée à ces gens, des justes qui se jugent malheureux et s'interrogent sur le sens de leur bonne conduite, trouve des parallèles dans le psautier. Il n'y a pas de différence entre ces prêtres récriminant discrètement et ceux que le verset 16 présente comme des fidèles échangeant leurs doléances. Dès l'hémistiche 16 *b*, il est répondu à leurs doléances par l'inscription sur un *séfēr zikkārôn* qui doit être une liste des justes tenue à jour dans le ciel. Le peuple nouveau dont la constitution est prédite au verset 17 est cependant destiné à vivre « en ce monde-ci » : le mal, en effet, ne sera pas aboli, mais il sera convenablement réprimé, et l'on discerne que l'auteur

pense aux fonctions judiciaires des prêtres, au verset 18, où le thème du « service » fait une inclusion avec 1, 2.

Il n'est pas sûr que les versets 19-21 soient la suite directe de 3, 18, car on ne s'adresse plus maintenant au seul clergé, mais à tout Israël. Cette petite péricope fait figure de supplément, destinée à étendre la portée de l'avènement que 3, 17 annonce très discrètement. Il n'est plus question ni de la réconciliation de Dieu et des prêtres, que 3, 17 permet d'espérer, ni d'une réforme du sacerdoce pour le bon exercice de la justice, ni d'une épuration du clergé, mais d'une conflagration générale qui anéantira tous les méchants, tandis que les bons bénéficieront d'un salut hyperbolique exprimé par des images (soleil ailé, soleil de justice, soleil guérisseur) qui trahissent une influence babylonienne. Ce nouveau développement étant caractérisé par une inclusion, puisque 19 et 21 parlent de la punition des mauvais et 20 de la récompense des justes, on peut estimer qu'il est du même auteur que le texte précédent, et de nombreuses récurrences de vocabulaire corroborent cette impression. Il semble que le prophète ait voulu insister une dernière fois sur la faveur que Dieu accorde à tout Israël en sauvant ses fidèles au dernier jour et en leur donnant la joie de participer au supplice des méchants (thème qu'on retrouve dans l'apocalyptique ultérieure).

*
**

Il est admis que Malachie 3, 22-24 réunit des appendices ajoutés par deux rédacteurs. Il paraît en effet y avoir solution de continuité entre 3, 21 et 3, 22 d'une part, 3, 22 et 3, 23 d'autre part. Certains exégètes préfèrent l'ordre des Septante mettant le rappel de la loi de Moïse (verset 22) après l'annonce de l'envoi d'Elie (versets 23-24), parce que celle-ci se rattache mieux que celui-là au livre de Malachie. Il est certain que l'auteur du verset 22 a lui aussi voulu continuer Malachie en prenant la terminologie deutéronomiste afin d'enseigner le meilleur moyen d'affronter le « jour de YHWH » dont parle 3, 19. Le second appendice est également destiné à tempérer les angoisses que peut engendrer la perspective du jour du jugement. Pour cela, on a imaginé une mission de repentance confiée à Elie dont le nom a pu être évoqué par la référence de 3, 22 à l'Horeb. L'auteur a cru pouvoir faire d'Elie un doublet, sinon une incarnation, de l'ange-précurseur de 3, 1, en tirant parti de la légende biblique de l'assomption du prophète.

La mission d'Elie apportera une solution aux désordres qui doivent précéder la fin des temps, et tempérer ainsi la rigueur du jugement, en ramenant « les cœurs des pères vers les fils et les cœurs des fils vers les pères ». Plutôt que de lire ici une attestation au v^e siècle du trop fameux « conflit des

générations », on verra dans la discorde dénoncée un symptôme du dérèglement hyperbolique qui affectera le monde à l'approche du terme de son histoire. On a relevé des attestations de ce motif dans des textes d'autres littératures proches du genre apocalyptique.

Servant à corriger l'impression de cruauté que pouvait laisser l'annonce d'un jugement dernier qui ne laisserait pas aux méchants le temps de se repentir, ces appendices ont bien été conçus pour compléter le livre de Malachie. Mais leur réunion ne messied pas à la fin du livre des Douze en tant que fin du canon des Prophètes. Et là, l'élément le plus important est représenté par 13, 23-24 annonçant le retour comme ultime prophète du plus grand des prophètes de l'histoire ancienne, disponible pour cela parce qu'il a été enlevé au ciel tout vivant.

Mis à part 1, 1 et 3, 22-24 le livre de Malachie est l'œuvre d'un unique auteur qu'on peut situer au v^e siècle. Son homogénéité explique que cet écrit n'ait pu être traité comme une suite de Zacharie à l'instar des collections précédentes, que nous appelons « Deutéro-Zacharie » et « Tritio-Zacharie ». De surcroît, la mise à part d'un livre de Malachie dans la série des oracles anonymes rassemblés à la fin des écrits prophétiques permettait d'atteindre le chiffre symbolique de douze « petits prophètes ».

Séminaire : Explication du livre des Jubilés

L'explication, reprise au chapitre 24, a été conduite comme les années précédentes, en essayant de retrouver le substrat hébraïque perceptible derrière nos témoins éthiopiens et éventuellement latin et en comparant le texte des Jubilés au texte biblique, dans sa recension massorétique et dans celle dont témoignent les Septante, aux interprétations traditionnelles de celui-ci et à certains développements légendaires qui se sont greffés sur lui. On a prêté la plus grande attention aux éléments propres au livre des Jubilés qui contribuent à enrichir notre connaissance des croyances et pratiques esséniennes.

En 24, 3, l'original hébreu des Jubilés avait probablement *rà'éb*, « affamé », et non *'áyéf*, « épuisé » comme en Genèse 25, 29, car la faim d'Esau est attribuée à la famine régnant alors selon 24, 2 et non à la fatigue du chasseur comme dans la Bible. Il en ressort un détail du portrait moral de Jacob : à la différence de son frère, il s'est montré avisé en épargnant de la nourriture pour un temps de disette. Evitant de reproduire l'épisode scabreux dont Rébecca est l'héroïne, Jubilés 24 se distingue ainsi de Genèse 26. Le chapitre présente aussi les rapports d'Isaac et des Philistins sous un jour beaucoup moins irénique que le texte biblique correspondant. On le voit

au verset 25, comparé à Genèse 26, 32 : si les serviteurs d'Isaac ne trouvent pas d'eau, c'est que leur maître n'aurait pas dû prêter serment à Abimelek. La haine inextinguible entre Israël et les Philistins s'exprime dans l'oracle des versets 28-33 (qu'il n'y a pas lieu de croire interpolé, car l'auteur montre plus d'une fois son aptitude à changer de genre littéraire). Il est intéressant de voir les Philistins voués aux coups des Kittim : ces derniers ne représentent pas comme on l'a cru les Macédoniens, mais les Romains qui depuis le début du II^e siècle menacent les Grecs de Syrie. Le verset 29 témoigne de la même vision sanguinaire de la fin des nations que le « Rouleau de la Guerre » de Qoumrân. Comme dans la littérature qoumrânienne, le concept de *šèdèq* est lié ici aux images du triomphe futur (par application, probablement, d'Isaïe 26, 2). Mais le verset 29 apparaît comme une surcharge, car ainsi que l'a remarqué G. Davenport, il fait état d'une participation directe des Israélites au châtement de leurs ennemis.

Le personnage central du chapitre 25 est Rébecca, dont le rôle est beaucoup plus important que dans la Bible. C'est elle qui admoneste et bénit Jacob. La réserve que l'auteur paraît entretenir vis-à-vis d'Isaac ne suffit pas à expliquer que la mère de Jacob reprenne une partie du rôle du patriarche. Il ne suffit pas non plus de rapprocher la tradition pharisienne sur les matriarches-prophétesses (Beréshit Rabbah 67, 9). La vénération que l'auteur porte à Rébecca ressortit à cette considération particulière pour les femmes qui fait que l'auteur a plusieurs fois brodé sur la Bible en donnant les noms d'épouses de personnages bibliques. On a rappelé à ce propos la présentation parfois émouvante que donne de Sara l'Apocryphe araméen de la Genèse. La rigueur de la morale essénienne n'aurait donc pas entraîné une misogynie aussi radicale qu'on l'a dit. Le verset 4 indique, comme Testament d'Issacar 7, 3, que la virginité au moment du mariage était requise de l'époux. La prière d'illumination de 25, 12-13 rappelle beaucoup 1 Q H 9, 11. On a retracé l'origine de l'expression *manfasa šèdèq* au verset 14 : c'est l'hébreu *rûâh 'èmet*, « esprit de vérité » (comparer 1 Q S 4, 21 ; Testament de Juda 20, 1-5) ; la « descente de l'esprit » annonce Matthieu 3, 16. On a également relevé les attaches qoumrâniennes de l'expression « roi des mondes » de Jubilés 25, 15. Le sanctuaire auquel fait allusion le verset 21 est le temple eschatologique que Dieu doit édifier lui-même selon Jubilés 1, 17-29 et Rouleau du Temple 29.

Le chapitre 26 comporte assez peu de variantes par rapport à Genèse 27. On découvre au verset 18 un élément original destiné à disculper Jacob : ce n'est pas lui qui a trompé Esaü, c'est Dieu lui-même (derrière l'éthiopien *miṭat* et le latin *aversio* on proposera de retrouver l'hébreu *sibbâh* qui dénote en I Rois 12, 15 l'égarément de Roboam, voulu par Dieu). Le verset 34, correspondant à Genèse 27, 40 où Isaac menace de châtement une rébellion d'Esaü, montre l'option des Jubilés devant ce qui reste une « crux » du texte

biblique, mais le témoignage de notre texte est ambigu : si on lit 'amma 'abayka, « si tu dis non », c'est que le traducteur des Jubilés a compris l'hapax hébraïque *târîd* comme l'a fait la Vulgate (*cum excutias*), supposant que la racine du verbe est *rdd* ; mais 'abayka pourrait être une variante orthographique de 'abayka, « (si) tu te grandis », et le verbe hébreu sous-jacent serait alors *rādāh*, « dominer », ce qui est la solution de Saadya pour Genèse 27, 40.

En Jubilés 27, 4 la réponse de Jacob à sa mère est si pertinente qu'on peut se demander si le texte biblique servant de modèle ne s'est pas trouvé amputé par accident d'une phrase semblable, qui aurait très bien sa place entre les deux hémistiches de Genèse 27, 45. Le développement original qu'on lit aux versets 6 et 7 fournit la transition qui paraît manquer entre Genèse 27, 45 et 27, 46. Il sert à souligner que Jacob n'a pas abandonné Isaac de son plein gré et rappelle l'intérêt que porte l'auteur à l'observance des devoirs filiaux (comparer 12, 31). Le tableau de la douleur de Rébecca en 27, 13-18 est une petite scène de genre manifestant la sensibilité dont l'auteur des Jubilés donne quelques preuves. Au verset 23, on donnera la préférence à la leçon du manuscrit éthiopien A 'ahzāb baba baḥawərtihomu qui doit remonter à un hébreu *gōyim/ammîm ləmišpəḥôtām*, plutôt qu'à celle des autres témoins *baḥawərtā 'ahzāb*, qui rend le banal « famille des peuples » (Psaumes 96, 7) ou qu'au latin *tribus terrae*, car lorsqu'elle donne du sens, une variante textuelle indépendante du modèle scripturaire a plus de poids qu'une leçon conforme à un tour biblique.

Le chapitre 28 abrège fortement Genèse 29-30. Il élimine le pittoresque du récit biblique, mais il clarifie celui-ci. Ainsi, au verset 8, on dit nettement que Jacob a été dupé par Laban et on lui prête une protestation plus précise et plus violente qu'en Genèse 29, 25. Laban est-il montré comme le trompeur par excellence par jeu de mots avec l'ethnique « araméen » (comme en Beréshit Rabbah 70, 19) ? Le portrait de Léa au verset 5 est plus flatteur que celui de Genèse 29, 15 parce qu'on ne peut laisser croire qu'une matriarche ait été privée de tout avantage. Le développement des versets 6-7 sanctionnant par inscription sur les « tables célestes » l'usage de ne pas marier une fille cadette avant son aînée n'a aucune base scripturaire, mais c'était certainement une coutume reçue en Palestine comme en bien d'autres endroits ; il n'est pas nécessaire d'attribuer ce détail à une influence indienne comme l'a soutenu D. Duncan M. Derrett (*ZRGG*, 14, 1962, 247-264). De même est de l'ordre de l'usage la prolongation du repas de noces durant une semaine dont parle 28, 8, mais on a à ce sujet d'autres témoignages (Mishna Nega'im 3, 2 ; Targoum palestinien de Genèse 29, 27). On ne peut que se demander pourquoi l'auteur tenait à noter exactement la date de naissance des enfants de Jacob. N'aurait-il pas connu l'existence d'horoscopes des éponymes et, partant, des tribus ? La seule date significative à nos yeux est

celle de la naissance de Lévi : le 1/I est le jour de l'installation du sanctuaire selon Exode 40, 2 et II Chroniques 29, 17, celui de l'achèvement de la réforme du clergé selon Esdras 10, 17, celui du commencement des investitures sacerdotales d'après Rouleau du Temple 14, 9-15. Il doit être également significatif qu'on ait fait naître Juda à la Pentecôte. Il est admis que les millésimes de naissance de Juda et de Dan ont été intervertis, mais il faut remarquer que cette erreur doit remonter à l'original hébreu : sinon, on ne comprendrait pas que le midrash Tadshé ait fait naître Dan avant Juda, au mépris de Genèse 29, 31-30, 24 ; une corruption semblable et affectant aussi le midrash s'est produite pour Asher et Issacar. L'explication du nom d'Issacar en Jubilés 28, 22 est originale, tout en reposant sur l'étymologie admise en Genèse 30, 16. Faisant de Dina la jumelle de Zabulon, le verset 23 paraît être le premier écho d'une fable dont on trouve des variantes plus fantastiques dans la tradition pharisienne (Baba Bathra 123 a ; Bereshît Rabbah 82, 8). Le récit du partage des troupeaux entre Jacob et Laban en Jubilés 28, 25-30 écarte de Jacob tout grief de fourberie : seul Dieu donne aux brebis la toison qui les fait attribuer à Jacob. Les adjectifs de couleur ont autant embarrassé le traducteur éthiopien des Jubilés que celui de Genèse 30, et les versions qu'on a données de part et d'autre sont également discutables. On n'a pas pu proposer de traduction du verset 28.

Par comparaison avec Genèse 31, 1 - 33, 18, Jubilés 29, 1-13 traitant des démêlés de Jacob et de Laban apparaît encore très abrégé. L'épisode du vol des teraphim de Laban par Rachel a été omis (car il était jugé sans doute peu édifiant), et les dialogues sont réduits à l'extrême. La digression des versets 9-11 sur le pays de Galaad a des sources bibliques bien connues, mais il convient de faire une remarque sur la graphie *rāfa'el* pour le nom des « Rephaïm » identifiées aux géants de la fable en vertu de Deutéronome 3, 11. Elle a été rapprochée du nom *rwfy'l* qu'un fragment parthe du livre manichéen des Géants associé à Ohya et à Léviathan (W.B. Henning, *BSOAS*, 11, 1943, 71) ; ce *rwfy'l* n'est pas l'archange Raphaël, mais une personnification des « Rephaïm ». On a rappelé à cette occasion que le combat des différentes classes de géants signalé en Jubilés 7, 22 se retrouve dans l'information du décret de Gélase sur le *Liber de Ogia gigante*. C'est à dessein que l'auteur des Jubilés fait le silence sur la rencontre de Jacob et des anges à Mahanayim et sur le combat de Jacob au passage du Yabboq : il n'a pas voulu laisser croire que le monde céleste se soit manifesté sur terre en des endroits inadéquats. Mais il a apporté, de son propre cru, une illustration supplémentaire de la piété filiale de Jacob (29, 14-20). Les toponymes du verset 14 ont été discutés. Il est probable que l'auteur a voulu indiquer les limites de son Israël idéal, mais le texte est très corrompu. Les jours où selon le verset 16 Jacob envoie des provisions à ses parents, quatre fois

par an, « entre les saisons », sont les 31 de chaque trimestre, jours mis à part en Jubilés 6, 23-29 et Hénoch 82, 4 sq.

Le récit du déshonneur de Dina et de la vengeance qu'en tirent Siméon et Lévi présente en Jubilés 30 des développements étrangers à la source biblique et des distorsions tendancieuses : on donne à Dina un âge très tendre ; on néglige la notation de Genèse 34, 3 sur l'amour sincère de Sichem pour Dina ; on escamote la ruse grossière de Siméon et de Lévi, quoique la tromperie soit portée à leur crédit ; le massacre de Sichem et des siens est approuvé sans l'ombre d'une réserve. La même attitude, qui apparaît discrètement en Judith 9, 2, se révèle pleinement dans le fragment de Théodote et dans le Testament de Lévi (5, 1-4). Le nom de Sichem ne pouvant pas ne pas évoquer celui de Samarie, certains ont supposé que l'auteur a utilisé Genèse 34 pour faire l'apologie de la conquête de Samarie par Jean Hyrcan. Il n'est guère vraisemblable que des Esséniens aient eu ce souci, même si le patriotisme judéen ne leur est pas étranger. La tradition samaritaine elle-même ne s'est pas senti plus de liens avec la Sichem de Genèse 34 que les Musulmans d'Egypte avec le pharaon dont parle le Coran.

L'affaire de Sichem donne lieu à deux amplifications. La première (Jubilés 30, 7-17) jette l'interdit sur les mariages avec des étrangères, manifestant une large extension du commandement de Lévitique 20, 2 et plus rigoureuse que l'assimilation du mariage mixte à un acte d'idolâtrie professée par l'école de R. Ismaël (Megillah 25 a ; Sanhédrin 82 a). L'application à ce crime du supplice du feu, venant de Lévitique 21, 19, correspond à une tendance de la législation essénienne qui est de généraliser les règles concernant le clergé. Le verset 12 montre que les Esséniens concevaient l'Écriture comme un recueil d'*exempla*. Les versets 13-17 insistent sur la conséquence légale tirée de l'affaire, en glosant Deutéronome 7, 3 avec force invectives. Comme on voit associés à celles-ci d'autres griefs concernant les prêtres, on peut se demander si l'auteur ne pense pas à des prêtres, ou à un grand prêtre, qui auraient épousé des étrangères. Les racontars sur l'origine de Jean Hyrcan notés par Flavius Josèphe (Antiquités XIII, 292) révèlent l'intérêt qu'on portait à ces question ; on en a rapproché les allusions de Document de Damas 5, 6 et 12, 2, 1 QpHab 12, 9 et Assomption de Moïse 5, 4.

Le second développement (30, 18-20) présente l'élévation de Lévi au sacerdoce comme le prix du « zèle légitime » qu'il a déployé en massacrant les Sichémites. Comparé au Testament de Lévi, l'épisode des Jubilés montre une légère différence. En Jubilés 30, Lévi agit spontanément contre Sichem, son acte est justifié après coup par un jugement dans le ciel, ensuite il est promu prêtre, tandis que le pseudépigraphe grec parle d'abord de la promotion de Lévi puis du massacre de Sichem, accompli sur un ordre céleste. La fabulation des Jubilés doit avoir la priorité. Tout en suivant le récit de

Genèse 30, elle s'inspire en effet de Nombres 25 où la promotion de Pinhas, fondement de l'« alliance sacerdotale éternelle », suit l'épisode sanglant de Baal Péor. Le verset 18 combine au motif de l'élection divine des prêtres celui de leur assimilation aux « anges du service », lieu commun de la littérature essénienne (1 QS 11, 7 ; 1 QSb 4, 24 sq. ; 1 QH 3, 20 sq.). Au verset 20, on peut déceler une allusion polémique à l'idée d'une tenue annuelle de la cour divine, puisqu'il est précisé que les anges rapporteurs font leur office à tout moment. Si ce verset ne fait pas double emploi avec le suivant, qui concerne tout Israël, c'est la race de Lévi qui bénéficie de la faveur permanente de Dieu et du principe de la réversibilité des grâces. La dernière phrase du verset 20 attribuant à Lévi le titre d'« ami de Dieu » doit être rapprochée de Document de Damas 3, 2 sq.

Le verset 21 pose un problème déjà rencontré en Jubilés 1, 5, 27. Il est dit que l'ange écrit directement pour Moïse, alors qu'ailleurs c'est Moïse qui écrit sous la dictée de l'ange. On n'a pu qu'approuver la solution apportée ici par J. Van der Kam (*JSS*, 26, 1981, 209-218) supposant que le traducteur grec a confondu avec un *qal* hébraïque un *hiphil* beaucoup moins usité. On relève à la fin du chapitre la suppression de tout reproche de Jacob à ses fils et l'approbation entière du massacre de Sichem.

La plus grande partie du chapitre 31 est également propre à notre écrit, désireux d'illustrer l'amour filial de Jacob, mais surtout de signifier par les bénédictions d'Isaac sur Lévi et Juda l'intérêt qu'il porte aux fonctions sacerdotale et royale. Il semble bien que les préoccupations eschatologiques ne soient pas absentes de ce passage. Contre A. Hultgård, on a maintenu que la bénédiction de Lévi implique la foi en la venue d'un messie-prêtre, et malgré G. Davenport, la bénédiction de Juda suppose l'espérance en un messie royal. La meilleure explication de cette double bénédiction est dans la protestation des Esséniens contre le cumul du sacerdoce et de la royauté par les Hasmonéens, doublement usurpateurs. Les titres de *principes* et de *judices* donnés par le verset 15 aux descendants de Lévi ne concernent que le rôle judiciaire reconnu par la tradition aux Lévites, et c'est au même titre que le grand prêtre est appelé *nâgîd* en I Chroniques 9, 11 ; de même l'expression *malkût kəhunnətā* du fragment 1 Q 21 ne signifie pas que le sacerdoce doive absorber la totalité du pouvoir laïque. On a relevé les affinités de Jubilés 31 avec la « Règle des bénédictions » de Qoumrân. La question posée à propos de ce dernier texte par R. Leivestad (*Studia theologica*, 31, 1977, 137-145) a conduit à se demander si Jubilés 31, 13-17 a en vue le clergé en général ou le grand prêtre, héritier privilégié de Lévi. L'étude de Jubilés 32, 1 a apporté la réponse, en faveur du grand prêtre. La bénédiction de Juda, plus courte comme il sied à la moindre dignité de l'ancêtre des rois, insiste sur la force promise au sauveur d'Israël. Il est fort

douteux que les « fils de Juda » mentionnés au verset 18 soient les Judéens en général comme le croit G. Davenport.

Les éléments originaux ne sont pas moins nombreux dans le chapitre 32. Le passage de Lévi à Bethel est présenté comme l'occasion d'une incubation, comme en Testament de Lévi 5-8 et, peut-être, dans un fragment qoum-rânien (5 Q 13, 2). Le titre de « prêtre du Très Haut » conféré à Lévi en Jubilés 32, 1 a dû avoir à l'époque de nos écrits une popularité révélant les spéculations engendrées par Genèse 14 et le personnage de Melkisedeq (comparer Josèphe, Antiquités XVI 163 ; Assomption de Moïse 6, 1 ; Rosh ha-Shanah 18 b). Comme le titre implique le sacerdoce suprême, c'est bien en qualité de modèle du grand prêtre que les Jubilés considèrent Lévi. C'est de même l'investiture de Lévi au pontificat que signifie Testament de Lévi 8 dont Jubilés 32, 1 fait figure de résumé.

Le verset 2 souligne l'importance attachée à la dîme. Sa perception est le premier acte de Lévi après son investiture. Il s'agit de la « dîme première », celle de Nombres 18, 21-24, instituée pour l'entretien du clergé, dîme qui, d'après la Bible, ne frappe que des végétaux ; mais d'après les Jubilés on perçoit aussi la dîme sur les animaux (comparer Lévitique 27, 32) et sur les métaux. L'association d'autres prestations à la dîme végétale rappelle une disposition du Rouleau du Temple (60, 6-8). Il semble que les Esséniens aient voulu assimiler à la dîme de Nombres 18 la « dîme de tout » donnée à Melkisedeq selon Genèse 14, 20. La date du 14/VII donnée en Jubilés 32, 2 pour la perception des dîmes est destinée à montrer que la fête des Sukkot, dont la description suit, a été le premier acte du culte institué de manière régulière et définitive. Le verset 3 témoigne d'un essai bien naïf de rattacher la mise à part de Lévi au don fait à Dieu du « dixième », en comptant les enfants de Jacob à partir du dernier, encore *in utero*. On a relevé dans les Pirqéy R. Eliézer (37) un essai parallèle légèrement différent. La remise des dîmes animales à la fête de Sukkot (Jubilés 32, 8) fait présumer que cette solennité avait été considérée comme une fête des prémices du bétail qu'on devait consommer au temple dans une grande frairie (Néhémie 8, 10 y fait peut-être allusion). Ainsi comprise, la fête de Sukkot continuerait la série des fêtes de prémices maintenant bien connue par le Rouleau du Temple. Le règlement sur la « seconde dîme » qui fait suite, montre que les Esséniens comme les Pharisiens ont vu deux prescriptions distinctes et cumulables en Nombres 18, 21-24 et Deutéronome 14, 22-23. On a souligné la conformité de Jubilés 32, 11-15 avec le Rouleau du Temple 43, 3-12.

Le second récit d'une vision de Jacob à Bethel en Jubilés 32, 16-26 amplifie Genèse 35, 9-15 et le transforme pour ne pas donner l'impression de doubler Jubilés 27, 19-26 (correspondant à Genèse 28, 10-19). Ce n'est plus la possession du pays qui est promise à Jacob, mais celle de la terre entière.

On ajoute que Jacob reçoit la connaissance de tout ce qui arrivera aux siens dans la suite des temps, ce qu'on retrouve dans la « Prière de Joseph » citée par Origène. La situation de Jacob recevant à Bethel une révélation d'une telle ampleur est comparable à celle d'Abraham selon l'Apocalypse slave d'Abraham et à celle de Moïse en II Baruch 59, 4 ou dans le livre samaritain des *Asāṭīr* (11, 19). On a remarqué que la littérature pseudépigraphique n'avait pas fait de Jacob un de ses personnages favoris. Il convient cependant de rapprocher de ce passage des *Jubilés* l'apocryphe slave intitulé « L'échelle de Jacob » (traduit par N. Bonwetsch dans les *Nachrichten* de Göttingen, 1900, 76-87) et la tradition de Samuel B. Nahman en *Pesiqta* de R. Kahana 23.

On s'est arrêté un moment sur le nom donné en *Jubilés* 32, 27 au dernier jour de la fête des *Sukkot*. Ce n'est pas à la suite d'une erreur de lecture, mais c'est parce qu'il a recouru au contexte et à une étymologie approximative que l'éthiopien a employé *tawāsāk*, « adjonction », pour rendre ἐπίσχεσις choisi par Aquila pour traduire le nom hébreu 'ašèrèt en Deutéronome 16, 8 et rendu exactement par *retentatio* dans le latin des *Jubilés*. Le texte latin montre que l'auteur des *Jubilés* avait compris l'hébreu 'ašèrèt comme signifiant que Jacob avait été retenu ('ašūr) un jour de plus. L'insistance du verset 28 sur cette célébration indique qu'elle n'était pas contestée.

Le chapitre 33 commence par développer Genèse 35, 22 rapportant le viol de Bilha par Ruben. L'auteur ajoute quelques détails romanesques et essaie de disculper Bilha dont la Bible ne dit pas si elle fut ou non consentante. Mais oubliant apparemment la passivité de Bilha, il montre en cet épisode l'occasion de la promulgation dans le ciel de la peine de mort pour les deux partenaires de l'adultère incestueux, conformément à Lévitique 20, 11. Mais comme le récit de Genèse 35, 22 laisse les coupables impunis, l'auteur des *Jubilés* se sent tenu de dire que la loi promulguée dans le ciel n'était pas encore publiée parmi les hommes, et il rompt ainsi avec son habitude d'antidater l'observance des préceptes mosaïques.

L'histoire des guerres des Israélites contre sept rois amorites, au chapitre 34, a été étudiée en comparant au texte des *Jubilés* celui du Testament de Juda (qui concentre la lumière sur son héros) et celui du midrash *wayyisá'û*. Le récit n'est pas exempt d'incohérences, et il n'est pas toujours possible d'harmoniser les témoins de cette légende. On s'est interrogé sur les rapports du midrash *wayyisá'û* avec le « livre des guerres des fils de Jacob » signalé par Nahmanide commentant Genèse 34, 13. Il apparaît que *Jubilés* 34 est bien la source du Testament de Juda et du midrash, et non le dérivé le plus ancien d'une source commune. Comme on l'a supposé depuis longtemps, l'épisode contient quelques souvenirs des guerres maccabéennes. Il faut attacher une importance particulière à la liste des localités palestiniennes

fortifiées par Bacchidès selon I Maccabées 9, 15 pour expliquer d'où viennent les « rois amorites ». Il est apparu aussi que l'auteur avait eu l'intention de prêter à Jacob quelques traits de l'Abraham combattant de Genèse 14. Dans le début de l'histoire de Joseph, à la fin du chapitre 34, on a retenu l'origine que l'auteur donne à la célébration de Kippur. Le récit est elliptique, mais il laisse deviner que l'auteur tient l'acte des frères de Joseph pour le prototype de toute faute collective en Israël et pour une reproduction, en mineure, du crime fondamental de Caïn ; comme il n'y a pas eu, cette fois, mort d'homme, l'expiation rituelle est possible.

Le chapitre 35 a donné lieu à la discussion d'une idée de J. Bergman (dans *Sagesse et religion*, Paris, 1979, pp. 21-50) qui veut y trouver les éléments formels et matériels d'un « testament de Rébecca » et en tire argument pour suggérer qu'il y a eu des « Testaments des matriarches ». Rébecca est bien au cœur du chapitre, et l'auteur a bien pour elle une considération particulière, mais il n'a pas voulu lui prêter un testament en bonne et due forme dans ce chapitre qui est surtout destiné à préparer le récit de la confrontation entre Esaü et Jacob et qui révèle accessoirement certains dons littéraires : le dialogue de 35, 7-8 contraste avec le style homilétique et didactique qui prévaut dans le livre. On s'est un peu arrêté sur le verset 17 opposant au « gardien d'Esaü » le « gardien de Jacob » qui est le plus grand. Contrairement à une opinion de L. Ginzberg, ce « gardien » n'est pas Michel, mais Dieu lui-même conformément à Deutéronome 32, 8-9 dans sa recension qoumrânienne. Le verset 24 qui montre Esaü jurant, alors que Jacob paraît s'en abstenir, invitait à examiner l'attitude essénienne à l'égard du serment. La réserve observable à l'égard de cette pratique manifeste le sentiment de constituer un groupe d'élite. Les réticences esséniennes au sujet du serment confèrent une solennité toute particulière à celui qu'Isaac fait jurer à ses deux fils en Jubilés 37, 7. Ce serment est prêté par le Nom (divin) créateur, ce qui le rapproche du pacte de conjuration des anges déchus dont traite Hénoch 69, 13 sq. en illustrant la signification cosmique de ce pacte, ou plutôt du Nom prononcé en concluant le pacte. Le motif du Nom créateur est bien connu par d'autres textes anciens (« Prière de Manassé » ; Y. Hagigah II, 1, 77 c ; Targoum du Pseudo-Jonathan sur Exode 28, 30). On a relevé en Jubilés 36, 10 une phrase mutilée par suite d'homéotéleute ; il faut comprendre : « il sera effacé du livre < de vie (?) et inscrit sur le livre > du châtement des hommes », expression explicable par Hénoch 39, 2.

On a étudié pour finir la relation du conflit entre Jacob et Esaü aux chapitres 37 et 38. Désireux de montrer en Esaü-Edom le type même de l'ennemi national, l'auteur a donné un développement considérable à la brève notice de Genèse 36, 6 sur la séparation des deux frères. La même tradition se reflète dans la seconde partie du midrash *wayyisâ'û*, tandis que le Testament de Juda (9, 1-9) donne de l'épisode une version abrégée destinée, de

nouveau, à glorifier Juda. Quelques détails de ces deux chapitres montrent qu'on a voulu présenter Jacob comme le prototype de David combattant les ennemis tout autour d'Israël. Les victoires de Jean Hyrcan sur les Edomites ont pu ramener à l'actualité la vieille animosité entre Israël et Edom consacrée par la tradition prophétique, mais il n'est pas nécessaire de croire que l'auteur ait été un partisan de l'Hasmonéen. La disposition des tribus aux quatre points cardinaux, indiquée en 38, 5-8, a été comparée à celles de Nombres 2, Ezéchiél 48, 31-34 et Rouleau du Temple 40, 13 - 41, 11, et on a pu rendre compte de certaines particularités de la disposition des Jubilés : si Juda est placé au sud, c'est pour faire face à l'ennemi édomite, et s'il est nommé en premier, c'est parce qu'il est la tribu militaire par excellence.

A. C.