

## Hébreu et Araméen

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

### *Cours : Les psaumes royaux*

Les traditions théologiques, habituées à voir dans les psaumes royaux des poèmes sur la vie de David ou des annonces lyriques du messie à venir, et certains préjugés de l'exégèse moderne se sont conjugués pour déprécier l'institution royale dans l'ancien Israël. Elle est souvent qualifiée de perversion d'une norme politico-religieuse réputée originelle ou spécifique. On a tenu d'entrée à tempérer des jugements de cette nature en donnant un aperçu rapide sur des textes considérés comme hostiles ou réticents à l'égard de la monarchie (Deutéronome 17, 14-20 ; Juges 8, 22 ; 9, 8-15 ; I Samuel 8 ; 10 B ; et 12) et en rappelant que les censures prophétiques à l'égard de rois (en Osée, Jérémie, Ezéchiel) doivent être relativisées en étant rapportées aux circonstances de leur formulation. La royauté est bien un des éléments fondamentaux de la civilisation israélite ancienne, héritière de celle de la Syrie-Palestine à l'âge du bronze et soumise à l'influence des traditions royalistes d'Égypte et de Mésopotamie.

Ce sont les psaumes royaux qui éclairent le plus directement l'idéologie royale de l'ancien Israël, ou plus exactement du royaume de Juda. Il est courant de traiter des psaumes royaux comme d'une catégorie distincte, bien qu'aucune définition formelle n'en puisse être donnée. On a rappelé à ce propos les difficultés inhérentes à la définition des « Gattungen » et les limites de l'explication « formgeschichtlich » inaugurée par Herrmann Gunkel, ainsi que la précarité des rapports parfois suggérés entre forme et fonction. Faute de pouvoir suivre un classement formel, ou un classement chronologique, des poèmes au centre desquels se trouve le roi, on a suivi l'ordre arbitraire du psautier et étudié cette année les psaumes 2, 18 et 20. Comme d'habitude, la recension massorétique a été comparée aux versions anciennes, et on a exposé les commentaires rabbiniques sur les points délicats. Aux versions ordinairement consultées on a joint la traduction arabe des psaumes due au qaraïte Japhet ben Ali (x<sup>e</sup> siècle).

\*

\*\*

Le psaume 2 appartient aux trente-trois psaumes dépourvus de lemme. Le fait a été invoqué plus d'une fois à l'appui d'une antique opinion traitant comme un seul poème les psaumes 1 et 2 (« Florilège » de Qoumran ; Actes 13, 33 dans le Codex Bezae ; Berakot 9 *b* - 10 *a*). L'attribution à David attestée en Actes 4, 25 ne s'explique point par une tradition particulière sur ce psaume dont le caractère royal aurait été reconnu ; elle procède de l'attribution à David de l'ensemble du psautier. On a rappelé à ce propos comment la légende s'était formée, sans doute fort tôt, en un temps où la littérature hébraïque conservait encore des éléments perdus bien avant notre ère, puisque le lemme du psaume 7 fait état d'événements de la vie de David ignorés des sources historiques. On a examiné également la difficulté que représente le lemme *lādāwid* ; s'il signifiait « appartenant au cycle de David », à l'instar de l'ougaritique *lb'l* ou *lkr*, les psaumes ainsi intitulés devraient avoir quelque trait commun, or il n'en est rien ; l'explication de tous ces poèmes comme des psaumes royaux n'est pas soutenable, et on a critiqué à ce propos certaines vues d'I. Engnell.

Dans sa recension massorétique, le psaume 2 présente une disposition limpide. La première partie (1-3) montre une révolte des rois et des nations du monde contre YHWH et son roi. La seconde (4-6) enseigne que Dieu mate la révolte d'un seul mot, concernant le roi. Dans la troisième (7-9) la parole de Dieu garantit au roi la victoire. Ainsi est introduite l'injonction faite aux rois du monde dans la quatrième partie (10-12) : « tenez-vous tranquilles ». Revenant aux rois étrangers, cette partie fait inclusion avec la première.

Les versets 1-2*a* sont liés très étroitement par un chiasme des « temps » du verbe et par l'alternance des séquences verbe-sujet et sujet-verbe, disposition destinée à piquer l'attention, mais qui affranchit l'énoncé de toute détermination temporelle ou aspectuelle. Nous sommes ainsi placés dans un éternel présent. La révolte des rois n'est nullement un fait historique, c'est une situation exemplaire. Selon le verset 1 les nations murmurent et font des plans. Selon le verset 2 elles passent à l'action : le verbe *hityaššēb* a une connotation militaire certaine et le verbe *nôšād* doit indiquer une coalition ; la construction de *nôšād* avec 'al en Psaumes 31, 4 garantit l'authenticité de 2, 2*b* « contre YHWH et contre son messie », souvent rejeté en vertu de considérations métriques. Le verset 2 invitait à retracer l'histoire du mot « messie » qui n'est jamais dans la Bible qu'un titre du roi et du grand-prêtre oint. Le verset 3 est une sorte de prosopopée des rois en révolte, le possessif pluriel dans « leurs liens » ne peut se rapporter qu'à YHWH et son messie qui ont déjà soumis les nations.

Exposant la réaction divine à la tentative de révolte, le verset 4 présente YHWH « siégeant dans les cieux » sous les traits du Baal bien connu de la

mythologie ougaritique, ce qui correspond ici à sa capacité militaire. Le rire de la divinité fait penser au rire sarcastique de la déesse 'Anat dans les poèmes d'Ougarit. Le verset 5 n'est pas l'annonce prophétique d'une victoire à venir ni la référence à une élection mythique et primordiale du roi par Dieu comme l'a cru Aage Bentzen qui a surestimé le mot 'áz. Le 'áz n'est qu'une particule peu signifiante marquant le passage à un autre point : après avoir rit, Dieu parle. Succédant au verbe *dibbér*, le verbe *bâhal* traditionnellement compris « épouvanter » s'explique mieux par l'éthiopien *bâhala*, « dire », l'arabe *bahala* et l'accadien *bâlu*, « invectiver ». L'hébreu fait du verset 6 l'énoncé de la parole de YHWH ; malgré la difficulté d'un *w-* en début de discours direct, cette recension (« Et Moi, J'ai établi Mon roi sur Sion ») est plus satisfaisante que celle dont témoignent les Septante (Et j'ai été établi pour Son roi sur Sion), qui laisse dans le vide « Il leur dira... » du verset 5. La citation d'une parole de Dieu équilibre en outre le propos prêté aux ennemis au verset 3. Seul fait difficulté au verset 6 le verbe *nâsak*. On l'expliquera par le nom *nâsik*, « chef ». La conjecture d'Aquila et Jérôme, « j'ai tissé », est particulièrement intéressante, car elle suppose la formation par Dieu de l'embryon royal ou messianique.

La coupe massorétique du verset 7 (« Je dois parler conformément à un décret. YHWH m'a dit... ») est esthétiquement supérieure à celle du grec (Je proclame le décret de YHWH. Il m'a dit... »), car l'indétermination a souvent plus de force que la détermination. Le nom *hoq*, « décret » convient pour une décision autoritaire de la divinité à l'égard du roi. L'explication suggérée par G. von Rad n'est cependant pas recevable, car, d'une part, rien ne permet d'identifier le *hoq* à la 'édût dont parle II Rois 11, 12 et qui doit être un insigne matériel de la puissance royale, d'autre part, rien n'indique que ces termes dénotent un acte d'adoption qui serait signifiée lors du couronnement. C'est préjuger du sens de l'hémistiche 7 *b* « tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai mis au monde ». Il a fallu s'arrêter assez longuement sur cet hémistiche et les interprétations qui en ont été données : interprétations métaphysiques faisant du messie une créature d'un type nouveau (ainsi dans le Midrash Tehillim) reprises par des modernes sensibles à des mythologoumènes non israélites, égyptiens en particulier ; interprétations métaphoriques, beaucoup plus courantes, ramenant la « naissance » à une adoption proclamée le jour du couronnement. L'explication métaphysique ne saurait être a priori éliminée (pourquoi le roi aurait-il été moins digne d'être créé par Dieu que ne l'est le prophète selon Jérémie, 1, 5 ?). L'explication métaphorique se recommande de l'insistance sur « aujourd'hui » et du style de la déclaration, caractérisant les actes de mariage, de répudiation et, en Mésopotamie, d'adoption ou de dénégation de parenté. Mais on a cru devoir souligner, que l'hébreu *yâlidîkâ* a beaucoup plus de chance de signifier « je t'ai enfanté » (ainsi Aquila) que « je t'ai engendré » ; c'est selon la plus grande vraisemblance, une attestation de la maternité divine, qu'il faut

rapprocher de Deutéronome 32, 18 et Isaïe 49, 15. En outre, conformément à une antique représentation sémitique faisant du dieu « le père et/ou la mère » de son fidèle, la relation ainsi dénotée doit assurer au roi la protection de YHWH en un « jour » très précis, non pas celui du couronnement, mais celui où se déchaîne l'ennemi extérieur et où se déroule une cérémonie de conjuration du péril. Dans cette situation de crise qu'il serait bien vain de chercher à situer dans l'histoire et qui risque d'être toute conventionnelle, il était normal que le roi aille consulter la divinité nationale. La récurrence de la formule de 8 *a* en I Rois 3, 5, « demande-Moi et Je te donnerai », suggère qu'elle était en quelque sorte consacrée. L'hémistiche 8 *b* parlant des extrémités de la terre » promises par YHWH à son messie indique l'universalité théorique reconnue au pouvoir du roi d'Israël (comme au dieu national). C'est là un des thèmes caractéristiques de l'idéologie royale : tout roi est un roi du monde. Le verset 9 conclut l'oracle de Dieu au roi que le roi répète. La recension massorétique, présentant l'aramaïsme *təro'ém*, « tu les briseras (avec une verge de fer) » paraît moins recommandable que celle dont témoigne le grec « tu les paîtras » (= *tir'ém*). Cette dernière est en tout cas plus riche de contenu car elle inverse le motif du roi bon pasteur, tandis qu'en hébreu 9 *a* et 9 *b* font un peu double emploi. Le bris de l'ennemi « comme un vase de potier » semble bien faire référence à une pratique analogue aux rites d'exécration connus en Egypte et en Mésopotamie et auxquels Jérémie 19 fait également allusion.

Dans la dernière partie, le psalmiste reprend la parole qu'il semble avoir cédée au roi dans les versets 7 (ou 7 *b*) - 9 (6-9 selon le grec). Le changement de ton, maintenant didactique et non plus oraculaire, ne brise pas l'unité formelle du psaume. Tout au plus peut-on admettre que l'hémistiche 12 *b* a été ajouté après coup pour tempérer par un rappel de la bienveillance de YHWH envers Israël la sévérité dont 12 *a* fait montre à l'égard des rois de la terre. La formule, banale, de l'hémistiche 12 *b* est responsable de la réunion, toute factice, du psaume 2 au psaume 1 commençant par le même mot que 2, 12 *b*, « Heureux... ». Au verset 11, le verbe *gil*, adressé aux rois de la terre, ne saurait dénoter qu'un acte cérémoniel et non une « réjouissance », tandis que le verbe '*abad* a une double implication : politique (« être asservi ») et cultuelle (« servir »). Les deux déterminations « dans la crainte » (11 *a*) et « dans le tremblement » (11 *b*) montrent que le verset invite plutôt à une soumission qu'à une « conversion », mais il serait erroné de séparer ici le politique du religieux. Cette conclusion du psaume 2 serait parfaitement claire s'il n'y avait les deux premiers mots du verset 12 *naššəqû bar* dont on a critiqué les explications proposées par les anciens et par les modernes. Il en est deux qui paraissent moins indignes d'attention que les autres : 1° *bar* signifierait la terre (cf. Job 39, 4 et arabe *barr* ; explication de P. Haupt, M. Bittenwieser, B.D. Eerdmans), « baisez le sol » revenant à dire « prosterner-vous » ; 2° *bar* serait un titre du roi, signifiant

« pur » (cf. Psaumes 24, 4 ; opinion de D. Qimhi rejoint au terme d'un détour ougaritique contestable par H. Cazelles) ou, peut-être, « resplendissant » ; « baisez » peut être une **manière de dire** « rendez hommage ».

En conclusion, le psaume 2 a été **défini comme** une pièce homogène (mis à part l'hémistiche 12 *b*) reflétant un rituel de propitiation pour le roi en tant que chef militaire de la nation lors d'un danger, réel ou fictif, venant de l'extérieur. L'exécration de l'ennemi par bris de vase le représentant faisait probablement partie du rituel. Le poème est antérieur à la chute de l'Etat judéen, sans qu'on puisse préciser davantage.

\*  
\*\*

A la différence du psaume 2, le psaume 18, réputé plus facile et beaucoup moins étudié, n'offre pas une structure immédiatement perceptible. L'analyse a permis de douter qu'il soit tout d'une seule pièce. L'étude du détail a été compliquée par l'existence de deux recensions du poème. Le chant de David en II Samuel 22 est en effet un doublet de Psaumes 18, bien qu'il comporte de multiples variantes qui ne sont pas toutes orthographiques. La comparaison de deux recensions a été souvent faite et a conduit à des jugements contradictoires. On s'est rallié sur ce point à l'opinion qui fut celle de J. Olshausen et d'E. Reuss : les meilleures leçons ou plutôt les plus originales (ce qui ne veut pas dire qu'elles représentent le texte original) se trouvent de part et d'autre ; la balance pencherait plutôt en faveur de II Samuel pour le début du poème et en faveur des Psaumes pour la fin. La *scriptio brevis* caractéristique de II Samuel 22 peut être significative pour l'âge de la transcription, non pour celui de la recension. La comparaison des versions de Psaumes 18 et II Samuel 22, à laquelle on a procédé sur quelques points, n'est pas sans intérêt pour l'histoire des traductions de la Bible.

Il est commun de reconnaître dans le psaume deux grandes parties. La première expose le salut du roi par YHWH, la seconde la victoire du roi sur ses ennemis. Certains exégètes (H. Schmidt, E. Baumann) ont estimé que deux poèmes différents s'étaient trouvés réunis plus ou moins par hasard et ont fait commencer le second au verset 32. D'autres, plus nombreux, placent au verset 32 le début de la deuxième partie d'un poème unique. Cette coupure est très contestable, car l'expression rare *hâ'él*, « le dieu », apparaît au début du verset 31 et du verset 33 et constitue un lien évident entre les deux parties. On pourrait définir les versets 31-33 comme une charnière entre les deux volets d'un diptyque, le premier montrant Dieu à l'œuvre, le deuxième consacré au héros humain. Il y a entre les versets 31 et 33, qui forment inclusion, une opposition caractéristique : le premier parle du dieu *tâmîm darkô*, « dont la voie est parfaite », le second lui fait écho par les mots *tâmîm darkî*, « (Dieu rend) ma voie parfaite ». Entre ces deux

versets ont lit une déclaration sur l'incomparabilité de YHWH proche de celle qui constitue le cœur du « Cantique de la mer » (Exode 15, 11).

La première partie est la plus délicate à analyser. Il convient de mettre à part le lemme (verset 1), peut-être aussi le verset 2, marqué par un aramaisme et qui ne se lit pas en II Samuel 22 : la déclaration « je T'aime, YHWH » sort bien plutôt de la bouche du psalmiste que de celle de « David », même si le lemme commun aux deux recensions en donne l'illusion. Ainsi compris, le verset 2 fait inclusion avec les versets 50-51 où l'on voit généralement un postlude du psalmiste, alors que c'est le roi qui parle du verset 3 au verset 49. Le poème s'ouvre réellement par l'eulogie des versets 3-4, à laquelle répond dans la seconde partie celle des versets 47-49. L'eulogie liminaire comporte deux phrases indépendantes, la première (verset 3) énumère des titres de YHWH parmi lesquels seule se détache l'expression « corne salutaire » ; la seconde (verset 4) transcrit probablement une formule autonome, ayant vertu apotropaïque, accordant à l'invocation du nom divin la capacité de protéger des coups de l'ennemi.

Le verset 5 évoque le péril auquel « David » est exposé en des termes chargés de réminiscences mythologiques : « les brisants de la mort » (leçon de II Samuel 22, 5 supérieure à celle de Psaumes 18) font penser au thème du combat contre la Mer, « les liens de Bélial » au séjour des morts donné comme un lieu « d'où l'on ne remonte pas » (*bəli + ya'al*), tandis que le verset 6 présente l'image de la Mort en chasseur tendant ses rêts à l'improviste. Il s'agit de clichés, laissant en réalité dans le vague le péril encouru. L'appel au secours du roi, en 7 a, n'est pas plus précis. On a cru pouvoir remarquer que cet hémistiche faisait écho à la fin de la doxologie liminaire : *'āšawwēā'*, « je crie » de 7 a répond à *'iwawšēā'*, « je suis sauvé » de 4 b. L'appel du roi est immédiatement reçu, selon 7 b Dieu lui répond depuis son palais (*hékāl*). La grande majorité des commentateurs admet qu'exceptionnellement le mot *hékāl* désigne le sanctuaire céleste comme en Isaïe 66, 1, puisque la suite parle d'une intervention de YHWH depuis le ciel ; on peut toutefois se demander si cette interprétation de *hékāl* n'est pas secondaire, car la théophanie décrite aux versets 8-16 a probablement été insérée. Le passage du *yiqtol* au *wayyiqtol* au verset 8 et le retour non moins brusque au *yiqtol* au verset 17 en sont les indices ; le verset 17 pourrait fort bien continuer directement le verset 7 en précisant que le secours accordé par Dieu se manifeste depuis le ciel conformément à un cliché que la Bible atteste en Juges 5, 20. C'est probablement cette référence du verset 17 au *mārôm* qui a entraîné la description hyperbolique d'une intervention divine étendue au cosmos tout entier.

La théophanie des verset 8-16 a été étudiée assez longuement car c'est le meilleur échantillon biblique du genre. Les versets 8-9 en constituent l'introduction. Ils présentent la colère de Dieu provoquant un séisme et

comparée au feu dévorant. La description de l'action divine est faite d'abord sur un plan mythique (Dieu inclinant les cieux et attelant le *kārûb*, versets 10-11) puis on passe à une description, relativement naturaliste, de l'orage. Le verset 12 montre le ciel enténébré (la leçon *ḥāsrat mayim* de II Samuel est très supérieure à celle de Psaumes 18 qui a tenté d'éliminer un mot devenu inintelligible ; elle présente le nuage comme un tamis laissant passer en gouttes les eaux d'en haut) ; quant à l'expression *'ābéy səḥāqim*, syntagme réunissant deux noms des « nuages », il faut lui reconnaître une valeur de superlatif. Au verset 13, c'est la description de l'éclair, donné comme une émanation de l'éclat qui entoure la divinité ; à nouveau la recension de II Samuel est ici préférable à celle du psautier qui introduit de façon intempestive une dissipation des nuages devant la lumière divine. Le verset 14 présentant le tonnerre comme la voix de Dieu illustre la continuité des conceptions qu'atteste la poésie d'Ougarit. Le verset 15 décrit l'action militaire de la théophanie par *wayyəḥummém*, « et Il les (= les ennemis) frappa de panique » ; la leçon du psautier et du *kətib* de II Samuel est ici préférable, car le verbe *hmm* reçoit toujours un complément direct ; on n'a pu expliquer le *rāb* propre à la recension du psautier qu'en traduisant l'hémistiche 15 *b* « (Il a envoyé) des éclairs, a cherché querelle et les a frappés de panique » (le verbe *rbb* qui signifierait « décocher des flèches » est un fantôme lexicographique). Le verset 16 qui clôt la théophanie fait inclusion avec le début de celle-ci : 16 *a* correspond au verset 8 en imposant l'image d'un raz de marée qui fait venir au jour les profondeurs de la mer (la leçon *'afiqéy yām* de II Samuel est la meilleure ; ce sont les orifices par lesquels la mer est en communication avec les eaux d'en bas ; leur découverte est identique à l'assèchement de la mer, historicisé dans l'épisode de la mer Rouge) ; 16 *b* fait pendant au verset 9 en reparlant de la colère de YHWH. Une structure aussi régulière impose de préférer le texte de II Samuel « sa colère » à celui du psautier « ta colère ». Le poème théophanique, si bien délimité, n'a pu être inséré que parce qu'on avait conscience du caractère national du conflit suggéré par le texte antérieur.

On retrouve celui-ci aux versets 17-18 indiquant en termes beaucoup plus plats le secours que Dieu apporte à l'orant ; seule méritait une étude la description du salut par le verbe « prendre ». Les versets 19-20 font figure de doublet, encore plus incolore, des deux précédents. Ils semblent leur avoir été ajoutés après coup, car 19 est inintelligible sans 18. En raison d'un menu indice de vocabulaire deutéronomiste (*yôm 'éydî*) on peut les tenir pour une introduction faisant corps avec le développement théologique qui suit, destiné à justifier l'intervention divine par la justice de l'orant. Dans ce développement, occupant les versets 21-25 et bien délimité par l'inclusion « Il me rendra selon ma justice... », que l'on tiendra pour secondaire, la phraséologie et l'idéologie deutéronomistes sont aisément reconnaissables. Le ton est tout autre en 26-27, de style sapiential même si la leçon est

**la même** : il y a réciprocité entre la conduite de l'homme et celle de Dieu à son égard. Les maximes denses et balancées des versets 26-27 font corps semble-t-il avec les versets 28-30 qui s'adressent eux aussi à Dieu, à la 2<sup>e</sup> personne, pour illustrer le salut accordé à l'orant. Ce salut est une affaire collective, il concerne d'abord un « peuple pauvre ». A la lumière de Sophonie 3, 12, le syntagme *'am 'anî* paraît exprimer l'idée que se faisait d'elle-même la communauté de l'Exil, mais il est évident qu'elle n'a point perdu l'espoir d'une revanche à la guerre sous la conduite de son roi équipé par YHWH et rendu rapide à la course (*'arus gādūd* du verset 30 signifie « je courrai en armes »), hardi à l'assaut. Le modèle est fourni par les héros des livres de Samuel.

Par delà les versets 31-33 qui forment la charnière et où se retrouve le style sapientiel, le deuxième volet du diptyque offre un texte plus clairement construit et plus homogène que le premier. Le compte rendu hymnique que le roi fait à Dieu de son activité comporte deux parties à peu près égales dont la première expose la force et la victoire du héros (versets 34-39). Certains détails ont requis des explications : au verset 33, *wayyattér* de II Samuel se traduira « il lance en avant », leçon plus difficile que celle du psautier et peut-être préférable ; au verset 34 *məšawwəh* signifie « il rend (mes pas comme ceux des biches) » et non « il rend égal » ; « il me fait me tenir sur mes hauteurs » rappelle l'épithète royale assyrienne *mukabbis rešēti ša šadē* et la figuration d'un dieu en guerrier sur la stèle d'Amrit ; l'« arc de bronze » du verset 35 est sans doute un arc composite, dont les traits sont capables de percer le métal ; le verbe *niḥātāh* signifie « Tu as fait descendre » et rappelle le motif mythologique du don des armes royales par un dieu, connu dans la légende ougaritique d'Aqhat, et l'épithète royale assyrienne *ša (d)Erra iddinušu kakkūšu* ; pour le verset 36 on a rendu compte des sens différents qu'il prend selon qu'un *'nwtk* original a été lu *'ānôtākā* (II Samuel) « en t'occupant (de moi tu me grandis) », *'annôtākā* « en (m') humiliant... », ou *'anwatākā*, « Ta modestie (me grandit) », leçon paradoxale mais incontournable de la Massore des Psaumes qui répond à un propos étranger à la vieille théologie.

La seconde partie (versets 40-46) parle moins du roi vainqueur que de son ennemi vaincu. Là encore, quelques passages ont pu être élucidés : au verset 41, la locution *nātan 'orēf* ne revient pas à dire « montrer le dos de l'ennemi en fuite », mais « abattre l'ennemi face contre terre » ; au verset 42, la leçon du psautier *yəšawwə'u*, « ils criaient », est supérieure au *yīš'u*, « ils regardaient » de II Samuel, né de l'avarice de ce texte en matres lectionis, l'allitération *yəšawwə'u - mōšūa'* fait en outre écho à ce que l'on lit en 4 + 7 a ; au verset 43 la leçon du psautier est encore la meilleure, *'ārīqém*, « il les évacuera », étant moins banal et plus approprié que *'ādiqqém* de II Samuel, « il les broiera » ; le verset 44 avant de rappeler la souveraineté, de droit universelle, du roi fait sans doute allusion à son

devoir de réprimer les dissensions intérieures, « les querelles du peuple » ; l'hémistiche 45 *a* est probablement le complément de 44 *b* β ; 46 *a* est un doublet de 45 *b*, il ne fait que traduire le verbe *kāḥaš* par *nābal*, « s'étioler », et il n'est pas de meilleure explication pour ce verbe rare parfois confondu avec l'homonyme signifiant « mentir » ; 45 *b* formerait un verset régulier avec 46 *b* dont la difficulté se résout si l'on admet que *misgərôt* dénote des bâtis en bois comme en Exode 25, 25 etc. et qu'il s'agit en l'occurrence de carcans et/ou d'entraves ; cette acception convient avec le verbe *ḥāgar*, « être serré » de II Samuel, mais la variante *ḥārag* du psautier doit avoir le même sens, les anciens critique l'ayant expliquée, avec raison, par l'arabe *ḥariġa*, « être serré ».

Le psaume royal se termine aux versets 47-49 par l'eulogie équilibrant celle des versets 3-4 dont certains termes trouvent ici un écho. L'exclamation « vive YHWH » au verset 47 convient à la tonalité militaire de l'ensemble. Ces trois versets sont bien distincts du postlude des versets 50-51 dans lequel le chantre rend explicite le caractère royal du poème en rappelant que c'est Dieu qui donne la victoire au roi. Mais comment une référence aussi claire au roi et un ton aussi triomphal sont-ils compatibles avec certains indices permettant de croire que le gros du psaume a été composé après 587 ? Si le psalmiste affiche une telle assurance, qu'il parle pour lui-même ou par l'intermédiaire du locuteur royal, c'est qu'il ne voit pas dans la chute de Jérusalem et dans la mise à mort de Sédécias la ruine irrémédiable de la monarchie davidique. La dynastie ne manquait pas de représentants et la restauration ne paraissait pas impossible. C'est peut-être pour entretenir cette espérance que le psaume 18 a été composé, pour une édification collective, nullement pour un cérémonial royal. Il reprend très probablement des formules remontant à l'époque de la monarchie, mais même avant l'insertion de l'incise deutéronomiste des versets 19-25, sa philosophie de la royauté est celle des derniers temps de l'institution, marquée par une théologie de la rétribution commune à la « sagesse » et au courant deutéronomiste.

\*

\*\*

Le troisième psaume étudié, le 20<sup>e</sup>, est l'un des plus faciles de la collection. La lettre en est limpide, la structure claire ; la fonction et la situation historique ne donnent pas lieu à débat. Il s'agit d'une prière pour la victoire du roi combattant, qui a eu peut-être pour assise une liturgie collective. La première partie (versets 2-6) souhaite au roi la protection divine et toutes sortes de faveurs. D'après le verset 6, c'est la communauté qui dit ses vœux au roi. La seule difficulté qu'offre le texte hébraïque, le monstrueux *yədaššənèh* du verset 4 n'a pu recevoir de solution satisfaisante, mais l'importance que le passage paraît attacher aux sacrifices propitiatoires n'est pas sans rappeler la prière à Baal des Ougaritains en danger (KTU 1.113, 26-36). L'assise cérémonielle est révélée, pensons-nous, par le verbe *dāgal* (du

verset 6) qu'il convient d'entendre comme l'ont fait Japhet ben Ali et Rashi « se ranger sous des bannières », ce qui sous-entend peut-être une procession ou un défilé par tribus comme en suggère Psaumes 68, 25-28. Le début de la seconde partie est marqué par un brusque passage à la 1<sup>re</sup> personne du singulier dans lequel s'exprime la confiance en Dieu sauveur de son messie. Comme l'a souligné A. Weiser, ce verset 7 est la clé de voûte du psaume, la certitude qui s'y exprime est probablement la conséquence d'une manifestation de la divinité. L'insistance du psaume sur le verbe « répondre » impose presque le cadre d'une consultation oraculaire. On pense d'ordinaire que le locuteur du verset 7 est un prêtre, ou un prophète du culte, truchement de YHWH. Mais il ne serait pas impossible que le roi, assuré par l'oracle, parlât ici de lui-même à la 1<sup>re</sup> personne. La profession de confiance en Dieu se poursuit aux versets 8 et 9 à la 1<sup>re</sup> personne du pluriel. Ces phrases peuvent être mises dans la bouche de la communauté, comme les versets 2-6, mais aussi bien dans celle du roi, parlant maintenant au nom des siens. Le verset 8 a parfois été considéré comme une adjonction prosaïque parce qu'il dépasse le mètre. Il équilibre cependant très bien le verset 9 qui précise que le nom de YHWH a valu jadis la victoire aux siens et la défaite aux autres (*wannit'ôdâd*, « et nous avons été rétablis », suppose même que ces succès anciens avaient suivi des revers). Il n'est pas nécessaire de voir dans les références des versets 2, 6 et 8 au nom divin un trait de théologie deutéronomiste, et l'affirmation de la précellence du nom sur les chars et les chevaux de l'ennemi n'a aucune relation directe avec Deutéronome 17 ; le trait s'inspire d'un cliché de l'historiographie nationale rejoignant un lieu commun international. Pour le verset 10 relié organiquement à ce qui précède la recension massorétique (représentée par Jérôme *Domine salva, Rex exaudiet nos in die qua invocaverimus*) semble être une déformation tendancieuse de celle que reflète la Septante (*Vulgate Domine salvum fac regem et exaudi nos in die qua invocaverimus Te*).

On a examiné pour finir les rapports du psaume 20 avec le texte araméen transcrit en caractères démotiques du papyrus Amherst 63, col. XI, lignes 11-19, étudié par S.P. Vleeming et J.W. Wesselius (*Bibliotheca Orientalis*, 39, 1982, col. 501-509), Ch. Nims et R. Steiner (*J.A.O.S.*, 103, 1983, p. 261-273), K.A.D. Smelik (*J.S.O.T.*, 31, 1985, p. 75-81). En dépit de graves incertitudes, la réminiscence du psaume 20 est incontestable, mais la structure dramatique et le caractère royal en sont absents, ainsi que les références à Sion et à YHWH remplacés par des lieux et des dieux de Syrie-Palestine. Il est pour le moment difficile de trancher entre les deux hypothèses en présence : le texte araméen a adapté le psaume biblique à des fins de protection individuelle, ou l'un et l'autre sont deux reflets d'un original araméen plus ancien.

*Séminaire : Questions qoumranienes et esséniennes*

L'achèvement de l'entreprise collective conçue par A. Dupont-Sommer et visant à donner de nouvelles traductions commentées des « pseudépigraphes de l'Ancien Testament » accompagnant celles des documents de Qoumran a donné l'occasion de procéder à une nouvelle lecture critique de quelques pages de ces deux catégories de textes.

A) *Qoumrân*. On a expliqué les quatre premières pages de la *Règle de discipline* (1 QS) en tenant compte des divers travaux qu'elle a suscités depuis une trentaine d'années. On s'est d'abord arrêté sur plusieurs termes caractéristiques de cette littérature et qui figurent au début du rouleau de la *Règle* : *sèrèk* sort de la langue du tissage comme le latin *ordo* qui pourrait le traduire ; *yaḥad* est un adverbe substantivé comme le français *ensemble* ; *tə'ûdâh*, « témoignage », doit sa fortune à Isaïe 8, 20 et s'applique aux normes sectaires procédant d'une source autre que la Loi. On a surtout discuté les principales difficultés d'expression et de composition offertes par les quatre premières colonnes du rouleau.

En ce qui concerne la structure de 1 QS I-IV, on a fait remarquer que le développement oratoire initial introduit par *ləmaskîl* donne le programme général de la vie communautaire : aimer ce qui est bien, haïr ce qui est mal. En I, 11 le changement de régime verbal marque le début d'un nouveau développement consistant en instructions plus précises (I, 11-15) et une longue description de la cérémonie d'entrée dans l'alliance (I, 16 - II, 18). Bien que l'entrée soit appelée « passage dans l'alliance », il n'est pas nécessaire d'imaginer un défilé des adeptes entre prêtres et lévites, comme l'a cru J. Licht. La construction très raffinée de ce passage commandé par l'opposition des bénédictions et des malédictions et la répartition des tâches entre prêtres et lévites, a été fort bien décrite par J.A. Loader (*J.S.J.*, 14, 1983-4, p. 11-17) et l'homogénéité en est incontestable. Ce qui suit, de II, 19 à II, 25 est un complément ajouté à ce règlement ; on y insiste sur la rigueur des préséances et on enseigne, en passant, que la cérémonie d'entrée a lieu chaque année ; il ne paraît pas nécessaire de tenir II, 19-25 pour la description d'un rituel différent de celui décrit en I, 16 - II, 18. Le II, 25 à III, 12 un développement nouveau met en contraste l'adepte et le rebelle, le sauvé et le réprouvé, pour enseigner que l'adhésion est indispensable. Vient enfin la grande instruction sur les deux esprits, introduite à nouveau par *ləmaskîl*, qui fait une sorte d'inclusion avec I, 1-11. Mise à part une adjonction dans l'Instruction sur les deux esprits, tout le passage est homogène (les analyses de J. Murphy O'Connor, dans *R.B.*, 76, 1969, p. 528-549 et J. Duhaime, dans *R.B.*, 84, 1977, p. 566-594, n'ont été que partiellement vérifiées). Il est caractérisé par une disposition consciente, donnant

à la prescription liturgique de l'entrée de l'alliance un fondement théologique sous forme de catéchèse, peut-être initiatique.

On relèvera quelques détails du texte qui ont été discutés.

I, 18 : le nom *nswym* doit se lire *nissûyim*, « tentations », maintenant bien attesté par 4 Q 504, V, 18 et VI, 7 ; il vient en apposition à « terreur, crainte, épreuves ».

I, 21 : le monstrueux *gbwrtwm* réunit les variantes *gəbûrâtô* et *gəbûrâtâm* ; singulier ou pluriel, le suffixe de 3<sup>e</sup> personne doit renvoyer à Israël dont les « prouesses » (*ma'ăšéy gəbûrâh*) accomplissent les « justes décisions » (*šədâqôti*) de YHWH.

II, 3 : de même que *sékəl hayyîm* dénote une « intelligence qui donne la vie », *da'at 'ôlâmîm* qui lui est parallèle doit signifier une « connaissance qui fait accéder à la vie éternelle » ; c'est plus qu'un enseignement cosmologique ou eschatologique.

II, 6 : « Ceux qui exercent la vengeance de Dieu » sont les anges du châtiement (cf. I Hénoch 62, 11 ; Testament de Lévi 3, 3).

II, 8 : l'oxymoron *'ăfélăt 'és 'ôlâmîm*, « obscurité du feu éternel » (cf. 1 QS 4, 13) trouve un parallèle en 1 Hénoch 103, 8.

II, 9 : pour *'whzy 'bwt*, qui a fait longtemps difficulté, la traduction « intercesseurs » proposée par P. Wernberg-Møller d'après l'accadien *abbuta šabātu*, « intercéder », est celle qui s'impose.

II, 11-12 : la phrase contournée qui ouvre la malédiction de l'adepte hypocrite par les prêtres et les lévites réunis pourrait se traduire : « Maudit soit celui qui entre dans cette alliance en y passant avec les idoles qui lui sont chères » ; le mot désignant les idoles est ici en réminiscence d'Ezéchiel 44, 12, mais a perdu ses connotations matérielles.

II, 14 : dans ce passage qui démarque Deutéronome 29, 18-19, la grande difficulté offerte par l'hémistiche 18, *b* de la péricope biblique a été résolue tout autrement qu'en 1 Q pHab XI, 14, ce qui illustre la liberté de l'exégèse homilétique : on a entendu en pHab « ce qui est abreuvé détruit ce qui est assoiffé » et en QS l'(esprit) assoiffé avec l'abreuvé » ; l'expression est un pur mérisme revenant à dire « l'esprit tout entier ».

II, 19 : on a longuement discuté l'adverbe *kākâh*, dont la traduction met en jeu toute l'ordonnance du développement : si l'on traduit « de cette manière-ci », il introduit la description d'une nouvelle cérémonie (qui serait selon certains un renouvellement annuel de l'alliance) ; si l'on traduit « de cette manière-là », il clôt la description commençant en I, 16, et le texte parle d'une cérémonie unique. On a retenu la seconde solution, avec G. Vermès, A. Van der Ploeg, P. Wernberg-Møller, J. Licht.

II, 20 : dans l'expression *ləpî rūhôtâm*, « selon leurs esprits », *rūāh* n'a

pas de connotation métaphysique, mais semble être un équivalent de *sékèl*, « intelligence » (cf. 1 QS V, 21).

II, 25 : les *bənēy sōd 'ōlāmîm*, « membres de l'assemblée éternelle », pourraient être les anges (cf. 4 Q 511, 10, 10 et peut-être 4 Q 181, 1, 2).

III, 1 : il est proposé de lire *lo' hāzaq ləmēšîb hayyāw*, celui qui refuse d'adhérer « ne s'est pas attaché à ce qui aurait converti sa vie » ; les mots qui précèdent cette phrase, *mišpəṭəy šèdèq*, « justes jugements », sont la fin du développement antérieur.

III, 2-3 : le mot *sā'ôn* repris à Isaïe 9, 4 a été compris comme il l'est dans le targoum de Jonathan, et rattaché à *sé'āh*, « mesure » (ainsi que l'a vu J.A. Draper, *R.Q.*, 42, 1983, p. 265-269) ; le premier mot de la ligne 3 peut se lire *bəšîbātô*, « dans son repos », faisant antithèse avec *bisā'ôn* ; la phrase se traduira « ses trafics usent de mesures frauduleuses et son loisir même est souillé » ; la phrase suivante signifie « il n'est pas juste parce qu'il laisse libre cours (littéralement en tant que laissant...) à l'endurcissement de son cœur » ; à la fin de la ligne 3, on présumera qu'il y a eu faute de copiste et qu'il faut restituer *...bə'éyn <... b'éyn> ...* : « il regarde les ténèbres comme des voies de lumière, d'un œil <... et parmi> les parfaits il ne sera pas compté.

III, 4-8 : le texte dénonce l'insuffisance des rituels de purification pour effacer la faute de celui qui refuse d'entrer dans l'alliance. L'expiation est assurée par l'adhésion, plus que par les ablutions, car c'est l'adhésion qui confère l'esprit de vérité ; la référence de la ligne 8 à l'esprit saint révèle qu'on a médité sur le psaume 51.

III, 9 : le mot *dky/w* ne peut être que l'araméen *dakû*, qui traduit *ṭohōrah*, « purification », en Lévitique 12, 4 ; ce terme araméen se retrouve dans un autre texte d'hébreu qoumrânien, 4 Q 512, XII, 4.

L'homélie sur les deux esprits, commençant en III, 13 s'ouvre par un préambule sur la toute-puissance et la providence de Dieu (à la ligne 17 *yākkālém bəkôl hēfšéyhèm* signifie « Il subvient à tous leurs besoins »). La création par Dieu des deux esprits concurrents est mentionnée ensuite, mais à deux reprises, à la ligne 18, « et Il a établi pour (l'homme) deux esprits... » et à la ligne 25 « et Il a créé les esprits de lumière et de ténèbres... ». On a estimé que le premier paragraphe (III, 18-25) était secondaire et destiné à corriger la théodicée sommaire de l'exposé principal (III, 25 - IV, 14) qui ne semble pas avoir été choqué par le scandaleux pouvoir que l'esprit de ténèbres est susceptible d'exercer sur les enfants de lumière soit en les tentant, soit en les faisant souffrir. Ces considérations paraissent plus importantes pour expliquer le doublet qu'une insistance du rédacteur sur un dualisme ontologique, parfois alléguée. La phraséologie et la terminologie de III, 18-25 ressemblent fort à celles de 1 QM XIII, 10 s.

III, 13 : *tôlâdôt* peut se traduire « caractère congénital ».

IV, 6 : l'injonction de tenir cachés les secrets de la connaissance confirme le serment essénien signalé par Flavius Josèphe (*B.J.* II, 142 ; cf. aussi Testament de Juda 16, 4).

Le tableau du sort ultime réservé aux enfants de lumière en IV, 6-8 annonce des rétributions immanentes (guérison, prospérité, longévité, prolifération) puis des rétributions transcendantes. Parmi ces dernières, on relèvera l'union de la vie éternelle à l'éternelle lumière, qui pourrait procéder de Daniel 12, 1-3 et se retrouve en 1 QM 17, 6 (dont on rapprochera I Hénoch 45, 4, en constatant l'homologie de l'ange du *Rouleau de la guerre* et de l'Elu des Paraboles d'Hénoch), ainsi qu'en 4 Q 511. L'expression *middat hâdâr* ne s'applique pas à une « récompense », mais à un « vêtement de gloire » (cf. I Hénoch 62, 15 ; II Hénoch 22, 2).

IV, 12 : *lšht 'ôlâmîm* doit être lu *lâšahét*, « pour la destruction éternelle » et non *lâšahat*, « pour la fosse... », car *šahat*, « fosse », désigne dans cette littérature un piège et non l'enfer ; les *bny šht* de CD VI, 15 ; XIII, 14 ne sont pas des « fils de la fosse », mais les *fili exterminationis* de Jubilés 15, 26.

Après l'exposé très bien construit de III, 25 - IV, 14 traitant séparément de chaque esprit, de ses fruits et du sort qui l'attend, le dernier paragraphe de l'instruction (IV, 15-26) a un caractère plus anthropologique puisqu'il concerne la lutte des deux esprits en l'homme, avec une incise eschatologique (IV, 18-23) annonçant la fin de ce conflit et l'épuration de l'humanité.

IV, 16 : malgré les versions d'Exode 30, 34, la locution *bad babad* doit signifier ici « l'un à côté de l'autre » comme en mishnique et non « par parties égales ».

IV, 20 : malgré l'absence de complément direct de *ziqqaq*, « épurer », il n'y a pas lieu de lire *mibnèh*, « bâtisse » au lieu de *mibbânéy 'iš* ; on traduira la phrase « Il fera une épuration parmi les humains ». L'expression *tkmy bəšârô* présente un substantif propre en apparence à l'hébreu qoum-rânien ; on l'expliquera comme un dérivé en *-m* du nom *twk*, « intérieur », (comme *sâfâm*, « moustache » et dérivé de *sâfâh*, « lèvres ») ; la phrase se traduira : « en éliminant tout esprit de perversité des entrailles de son corps ».

IV, 23 : *wəlâhèm kôl kəbôd 'âdām* signifie « ils auront toute la gloire d'Adam » et non « ...de l'homme » ; la restitution eschatologique de la gloire d'Adam est mentionnée en 1 QH 17, 15, et l'expression rappelle Siracide 49, 16 ainsi que la réapparition du taureau blanc à la fin des temps selon I Hénoch 90, 37 (cf. 85, 3).

\*  
\*\*

B) *Pseudépigrapbes*. Plusieurs passages difficiles des Psaumes de Salomon, du Testament de Moïse et des Testaments des douze Patriarches ont pu être examinés.

a) *Psaumes de Salomon*. En 1, 8 b, la profanation des « choses saintes du Seigneur » ne saurait viser l'entrée de Pompée dans le temple de Jérusalem en 63 avant J.-C. C'est un grief porté contre des prêtres qui mésusent des dîmes et offrandes. Il est repris en 2, 3, et là il est associé à une allusion très précise à l'intrusion des Romains conforme à l'esprit général de ce psaume, le seul qui fasse clairement référence à l'histoire de Pompée. En 8, 11 l'allusion à un « héritier rédempteur » dont on n'a pas tenu compte lors du pillage des « choses saintes » ne se rapporte pas à un messie, mais si l'on restitue derrière les mots grecs l'hébreu *yôréš* et *gô'él*, à Dieu lui-même propriétaire légitime de ces choses. Le cléricalisme du psaume apparaît aussi à l'intérêt que porte 8, 9 et 12 aux unions illicites, dans le même ton que CD V, 6, 8 ; XII, 2. Pour essayer de résoudre l'énigme de 17, 12 rappelant que l'ennemi a déporté des gens de la ville sainte ἐν ὀργῇ καὶ ἄλλους αὐτοῦ on a émis l'hypothèse d'un substrat hébreu autorisant la traduction « étant irrité contre sa beauté », l'attribut de beauté étant attaché à Sion en 2, 19 (comparer aussi 2, 5 et 11, 7). On a montré que malgré la fréquence du syntagme *bānéy bārît*, « fils de l'alliance », pour qualifier les Israélites, les υἱοὶ τῆς διαθήκης oppresseurs de 17, 15 sont des « conjurés » que le poète abomine ; le passage offre en effet une réminiscence d'Ezéchiel 30, 5 parlant de « fils du pays d'alliance » qui périront sous l'épée avec d'autres ennemis d'Israël.

b) *Testament de Moïse*. On a dit quelques mots sur le sens apocalyptique de la date donnée en 1, 2 à la mort de Moïse : l'an 2500 de la création est pour l'auteur le milieu d'une histoire du monde devant durer cinq millénaires, comme le confirme 10, 12. C'est une adaptation des 4900 ans assignés par les Jubilés à l'histoire universelle, et cela témoigne de la désuétude du comput jubilaire. L'auteur prêtait à son Moïse la connaissance de toute l'histoire du monde, passée et à venir, comme il ressort de 1, 13. On a relevé en 4, 1 une allusion probable à Daniel, dont la prière inspire le développement suivant. On a rappelé les principales hypothèses sur le mystérieux *Taxo* du chapitre 9 ; la moins invraisemblable est celle qui en fait une traduction grecque de *māhoqéq*, « législateur » ; il s'agit en tout cas d'un héros de la résistance passive, par le jeûne et la prière, à l'opposé du Mattathias de I Maccabées 2. Dans le développement eschatologique, la référence de 10, 2 *implebuntur manus nuntii qui est in summo constitutus* a paru importante : le substrat hébraïque devait comporter pour

*nuntius* le mot *mābaššer*, et c'est le Melkisedeq du document de la grotte 11 de Qoumrân qui se trouve ainsi évoqué. Importante également la titulature conférée à Moïse en 11, 16 : on reconnaît derrière *doctor* l'hébreu *môrêh* ; *consummatum in saeculo* pourrait provenir d'un contre-sens sur *šalom 'ôlamîm* « celui qui prophétise (ou qui enseigne) la paix éternelle » ; le titre de *sacrum spiritum* montre une personnification de l'« esprit saint », principe de la connaissance dévolue d'abord au prêtre, ce qui invite à se demander s'il ne faut pas lire en CD II 12 *māšîhō rūāh qodšō*, « son messie, son esprit saint » et restituer en 11 Q Melkisedeq, 18 « le messie [l']esprit [saint] » au lieu du « messie de l'esprit » communément supposé d'après Isaïe 61, 1.

c) *Testament des douze Patriarches*. On a proposé de comprendre T. Ruben 6, 8 « Je vous ordonne d'obéir à Lévi, car c'est lui qui connaîtra la loi de Dieu, réglera la justice et sacrifiera pour Israël jusqu'à la fin des temps du grand prêtre oint dont a parlé le Seigneur » ; peut-être visait-on par ces derniers mots celui que l'on croyait trouver annoncé en Daniel 9, 25-26.

T. Ruben 6, 11 ne fait pas allusion à une royauté de Lévi. Cette représentation religieuse, attestée en T. Lévi 18, 3, sort de la célèbre mention d'une *mamlèkèt kohānîm* en Exode 19, 6, expression que l'araméen de 1 Q 21, 1, 4 a traduit *mlkwṯ khnwṯ* (la rime interne du syntagme est comparable à *rbnwṯ mrzḥwṯ*, présidence du *mrzḥ* ou thiasse, en araméen palmyrénien). En T. Ruben 6, 12 il est beaucoup plus probable que la phrase « c'est lui que le Seigneur a choisi pour régner » se rapporte à Juda qui précède et non à Lévi, ainsi que le verset 12 qui, parlant des guerres visibles et invisibles menées par le roi, peut viser à la fois le roi davidique et son rejeton messianique.

L'allusion de T. Siméon 5, 4 aux écritures d'Hénoch a été expliquée en recourant à toutes les références qu'y font les Testaments. Il s'agit toujours d'annonces assez imprécises concernant l'avenir, soit la fin des temps, soit un moment que le locuteur ne peut avoir vécu, mais que l'auteur connaît (ainsi T. Siméon 5, 4 parle de l'affaire de Baal Péor mettant en cause le siméonite Zimri, cf. Nombres 25, 14).

Plusieurs recherches de détail ont porté sur le Testament de Lévi, le plus important de la collection. On a examiné la position des critiques récents (J. Becker, A. Hultgård) sur T. Lévi 8, 1-10 et maintenu que la vision annonce deux consécérations successives, l'une par les vêtements, l'autre par l'onction, signifiant la restauration future du sacerdoce suprême. On a de même critiqué les opinions sur les ἄρχαι de 8, 11 qui paraissent être non des fonctions du lévitisme, mais des commencements de cléricatures : Lévi puis, peut-être, Aaron, le troisième étant sûrement le grand-prêtre eschatologique dont l'avènement dépendra de celui du messie royal issu de Juda selon 8, 14. Le « prophète du Très-Haut » censé avoir annoncé la venue du Messie roi

pourrait être Balaam, en vertu de Nombres 24, 15-19 ; pour expliquer que ce prophète soit dit « de la race d'Abraham », on tiendra compte d'une tradition tannaïte donnant pour trisaïeul à Balaam Nahor frère d'Abraham (Sanhédrin 105 *b*). En T. Lévi 10, 3 (recension β), τὸ ἕνδυμα τοῦ ναοῦ paraît être une traduction tendancieuse (d'où la recension α a tiré « le voile du temple ») de *bigdēy ha-godēs* et désigner l'habit du grand-prêtre réprouvé dont la déchirure dévoilera la nudité, achevant de le disqualifier. Comme le pensent M. Philonenko et A. Hultgård, il est permis de soutenir que 16, 3 n'est pas nécessairement chrétien, mais le verset suivant ne saurait parler d'une destruction du temple survenue en 63 avant J.-C. ; il s'agit de celle de 70 après J.-C., et le texte a dû subir une retouche chrétienne.

Le chapitre 17 a été traité comme une apocalypse peu cohérente, sans doute du fait de mutilations successives ; il reste les vestiges juxtaposés d'une division de l'histoire en ères sacerdotales et d'une division en jubilés. On peut cependant reconnaître dans le premier prêtre, « parlant à Dieu comme à un père », Lévi en personne, le second prêtre pourrait être Eléazar ou Pinhas car il est investi après le deuil sur un « bien aimé » en qui on reconnaîtra Moïse. Le tableau des âges passe de l'allégorie des temps révolus à l'hyperbole apocalyptique, reconnaissable en 17, 11, prélude catastrophique de l'avènement du prêtre nouveau.

Dans le Testament de Juda, il ne faut pas croire dirigée contre les Hasmonéens la satire sur la royauté de 21, 7-9 ; ce n'est qu'un résumé des mauvais aspects de la monarchie fondée par David, et on peut y discerner une allusion à Manassé rappelant le Martyre d'Isaïe. On s'est arrêté un moment sur l'énumération des protecteurs des tribus donnée en 25, 2, où se reconnaissent à la fois des souvenirs précis des bénédictions de Genèse 49 et Deutéronome 33, une hiérarchie des puissances et une liste d'anges attachés aux phénomènes naturels telle qu'on la trouve en I Hénoch 6, 7. Lévi, venant en tête, est le protégé personnel de Dieu, il occupe donc en Israël la place qu'Israël tient lui-même parmi les nations selon Deutéronome 32, 9 ; après Dieu les entités protectrices les plus hautes, attribuées respectivement à Juda et Siméon (dont il n'est pas facile de justifier la position), correspondent aux anges supérieurs des Jubilés : ceux de la « face » (identiques peut-être aux chérubins) et ceux de la « gloire (ou de la « sanctification », c'est-à-dire les Séraphins) ; viennent ensuite « le ciel » et la « terre » affecté l'un à Ruben (dont on ne peut oublier qu'il était l'aîné), l'autre à Issacar (en vertu de Genèse 49, 15), ces protecteurs correspondent aux premiers des anges cosmiques de I Hénoch appelés en araméen « cieux du Voyant » (*šmyhzy*) et « terre du Fort » (*'r'tqyf'*), et en II Hénoch 33, 4 *Semeil* et *Rasouil*, ce qui veut dire « cieux de Dieu » et « terre (*'rš*) de Dieu » ; les autres tribus sont confiées à des entités parmi lesquelles on retrouve certains

des anges cosmiques, sans que la raison des attributions apparaisse toujours, mais Zabulon est lié à la mer (l'ange *ymy'l* d'Hénoch) en vertu de Genèse 49, 13, et Joseph aux montagnes (l'ange *ʔwry'l*) par application de Deutéronome 33, 15.

A. C.

#### PUBLICATIONS

— *Une nouvelle interprétation de KTU 1. 19 I 1-19 (Studi epigrafici e linguistici, 2, 93-114, 1985).*

— *Avant-propos (La littérature intertestamentaire [Colloque de Strasbourg, 17-19 octobre 1983], 5-9, 1985).*

— *Eléments aggadiques dans le livre des Jubilés (ibid., 57-68).*