

Hébreu et Araméen

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

Cours : Les psaumes royaux (suite)

En début d'année, on est revenu sur le problème posé par l'épithète *ʿāni*, « pauvre », donnée au peuple dans l'apostrophe de Psaumes, 18, 28 s'adressant à Dieu. La récurrence de l'expression en Sophonie 3, 12 et l'attribution de ce titre au messie de Zacharie 9, 9 pourraient faire croire que c'est la communauté de l'Exil qui s'est ainsi qualifiée de « peuple pauvre », ce qui serait conforme à une situation effective. Le psaume 18 remonterait-il à cette époque, durant laquelle le roi ne règne plus à Jérusalem, et le royalisme du psaume serait-il en fait du messianisme ? On a reculé devant cette conclusion. Le psaume 18 peut dater des derniers temps de la monarchie, alors que la théologie deutéronomiste de la rétribution s'est imposée. Si Dieu est appelé à sauver un « peuple pauvre », il peut s'agir alors soit des pauvres du peuple, soit du peuple tout entier ainsi appelé en vertu d'une « *captatio benevolentiae* » semblable à celle que paraît mettre en avant Zakkur de Ḥama lorsqu'il se qualifie dans son inscription araméenne d'homme *ʿnh*.

On a ensuite abordé l'étude du **psaume 45**, en exposant au préalable les problèmes qu'il pose par le biais d'une revue des opinions. Il est admis communément que c'est un épithalame royal et bien peu d'exégètes (F. Dijkema, T.H. Gaster) en ont cherché l'assise dans un mariage quelconque où le marié serait présenté comme un roi. Mais l'interprétation allégorique (qui a probablement permis la canonisation du poème) a retrouvé récemment des défenseurs qui le croient d'emblée destiné à chanter un messie à venir et qui s'appuient sur l'âge réputé tardif du vocabulaire. L'argument avait déjà servi pour montrer dans le destinataire de l'épithalame un souverain étranger (ainsi E.F. Rosenmüller, en 1802, pensait à un chant en l'honneur du roi perse). Il est apparu au terme de l'analyse que ces opinions sur la fonction et la date du psaume 45 étaient mal fondées. La lecture messianique du psaume contraint l'exégète à des contorsions ou à de douteuses allégorisations, et les particularités du vocabulaire tiennent plus à la particularité du genre du poème qu'à

une date tardive. On a écarté son attribution à l'âge hasmonéen (B. Duhm) et aussi l'hypothèse d'une origine nordiste qui ne fait que surestimer certains clichés. Le poème était destiné aux noces d'un roi de Juda ; l'allusion théologique du verset 3 à la bénédiction divine récompensant la bonne conduite du roi manifeste peut-être l'influence de la pensée deutéronomiste et dissuade de faire remonter le psaume 45 aux premiers temps de la monarchie.

Les expressions techniques du lemme (verset 1) ont été expliquées, dans la mesure du possible, et les hypothèses récentes émises au sujet des « fils de Qorah » ont été discutées (G. Wanke, J. Maxwell Miller, M.D. Goulder). Il ne paraît pas possible de déceler maintenant l'origine de ces attributions des psaumes, devenues traditionnelles à l'âge du Second Temple, pas plus qu'on ne peut définir avec certitude les formes de composition ou modes d'exécution désignés par les noms *maskîl* (ou *mizmôr* ou *miktâm*) : on discerne que dès le 1^{er} siècle avant notre ère, le sens précis de *maskîl* était oublié. Seul paraît clair dans ce lemme l'élément *šîr ha-yəḏîdôt* : il s'agit d'un chant concernant « les femmes aimées ».

Le premier verset du poème proprement dit (v. 2) est une parole du psalmiste qui se présente lui-même, et cette déclaration initiale fait une inclusion avec le verset final (18) où le poète prend à nouveau la parole pour son compte. Si on le comprend bien, l'hémistiche 9 *b* représente une sorte d'aparté du poète qui, juste au milieu du psaume, divise celui-ci en deux parties égales, l'une parlant du roi en s'adressant à lui (3-9 *a*), l'autre concernant l'épouse et son cortège (10-17). Pour commencer, le psalmiste s'exalte un peu lui-même et parle non sans emphase de ce qu'il va faire. Le verbe *râḥaš* est un aramaisme signifiant « s'agiter », le syntagme *dâbar ʾôb*, « belle parole », qui paraît être rattaché directement à ce verbe intransitif, est en réalité un « accusatif de spécification » comme on en trouve en Proverbes 10, 31. Il est important de suivre pour 2 *a β* la coupe massorétique : « Je dis : mes travaux (appartiennent) à un roi » et non « je dis mes œuvres (mes poèmes) à un roi ». Le psalmiste se définit ainsi comme un trouvère de cour et, pour dire le sentiment qu'il a de la dignité de son œuvre, se compare, à l'hémistiche 2 *b*, à un lapicide qui graverait sur la pierre les exploits du roi. Derrière cette variation sur le thème « exegi monumentum ære perennius », on reconnaît un lieu commun de l'idéologie royale « orientale », peu conforme à la réalité en ce qui concerne les rois de Jérusalem, car ceux-ci ne semblent pas avoir laissé beaucoup d'inscriptions.

De quelque manière qu'on le lise, le début du verset 3 parle de la beauté physique du roi, signe conventionnel de son élection ; mais « la grâce est répandue sur tes lèvres » joue sur un autre registre, celui de la parole juste et bienveillante du roi. Il est important de trouver l'hémistiche 3 *b* introduit par *ʿal kên*, « c'est pourquoi » : si le roi est béni par Dieu « à jamais », c'est-à-dire en sa descendance, c'est parce que son règne est juste. Il y a là une

expression condensée de la théologie deutéronomiste de la royauté, selon laquelle la promesse dynastique est remise en question à chaque génération. Au verset 4 le titre de *gibbôr* rappelle la fonction militaire du roi, comme le fait la mention de son épée. Il est difficile de mettre sur le même plan syntaxique que « ton épée » le couple *hôd wəhâdâr*, qui est l'équivalent hébraïque le plus proche de ce que les Mésopotamiens ont appelé le *melammu*, la « splendeur ». Il s'agit peut-être d'une apostrophe au roi, « Ta majesté ! ». Et on en rapprochera le *hôdô* de Jérémie 22, 18.

L'anadiplose de *hâdâr* enchaîne étroitement au verset 4 le verset 5 qui précise l'image du roi-guerrier, montant maintenant en char. L'image fait contraste avec le but assigné à l'intervention royale « pour la cause de *ʿanwâh šèdèq* ». L'allure monstrueuse du premier terme manifeste qu'on a hésité entre la forme absolue *ʿânâwâh* et la forme construite *ʿanwat*, et si l'on n'hésite pas à traduire *šèdèq*, « justice » ou « légitimité », il est étonnant de voir l'« humilité » donnée pour une vertu royale, car tel est bien le sens du nom, et il serait vain de vouloir l'édulcorer comme l'on fait les versions en « douceur » ou « clémence ». Serait-ce une « *petitio benevolentiae* » euphémistique ? En rapprochant de ce verset Psaumes, 18, 36 et ses variantes on s'est demandé si *ʿanwâh* en 45, 5 ne représentait pas l'adaptation tendancieuse d'un nom presque homonyme de celui de l'« humilité », mais dénotant quelque action violente du roi.

La fonction grammaticale et le signifié du nom *ʾēlohîm* au verset 7 ont donné lieu à d'interminables discussions : ce « dieu » est-il une apostrophe située entre le sujet « ton trône » et le prédicat « à tout jamais », ou appartient-il au sujet « ton trône divin (est) à tout jamais », ou au prédicat « ton trône (est trône de) Dieu à tout jamais ? » On relève que l'hébreu *ʿôlâm (wâʿèd)* n'est jamais prédicat d'une phrase nominale pour indiquer une durée indéfinie (on trouve en cette fonction *ləʿôlâm*). Dans le psaume, *ʿôlâm wâʿèd* n'est pas prédicat à lui seul, il convient de suppléer avant un prédicat qui ne peut être que *kissé*, « trône », non exprimé ici parce qu'il est indentique au sujet. Pour *ʾēlohîm*, on ne peut exclure qu'il détermine « ton trône » (on retrouverait un tour semblable en Psaumes, 71,7), mais il est préférable de l'entendre comme une apostrophe s'adressant au roi humain, car la mention conjointe d'un « trône éternel » et d'un « sceptre de justice » fait partie de la phraséologie royale commune de l'ancien Orient.

Au verset 8, le verbe *māšaḥ*, « oindre », est bien un rappel du sacre royal et non, comme on l'a cru parfois, un détail de toilette. Si le roi est associé en pensée à des « compagnons », ceux-ci ne représentent pas des « garçons d'honneur » : il est fait référence à des conditions idéales de sélection du roi parmi ses semblables. Comme au verset 3, les deux hémistiches du verset 8 sont reliés par la conjonction *ʿal kén*, mais l'onction, qui est l'inauguration de la royauté, n'est pas une conséquence de la justice du roi dont parle

l'hémistiche *a* et qui est un des éléments du bon exercice de la royauté. La conjonction *al kén* paraît ici indiquer la fin, comme en Genèse 20, 6 : c'est pour faire régner la justice que le monarque a reçu l'onction de Dieu.

L'hémistiche 9 *a* évoque certainement un détail de la toilette royale, mais l'hémistiche 9 *b* fait difficulté. Les « palais d'ivoire » à partir desquels le roi est « fêté » ont été définis comme une désignation toute conventionnelle de la demeure royale sans référence particulière aux palais de Samarie comme on le croit souvent. Le mot difficile est *minni* que les modernes traduisent presque tous par « instruments à cordes », comme si c'était *minnim*. On a préféré reprendre la solution indiquée par la version syriaque : « de ma part » mais en rapportant la 1^{re} personne au poète et non à Dieu ; on comprendra « par mon entremise ». L'incise où le psalmiste reparle de lui-même marque selon toute vraisemblance la charnière du psaume.

Si on continue à parler au roi au verset 10, ce n'est plus de lui qu'il est question, mais de son entourage féminin. Peut-être ne faut-il pas prendre trop à la lettre la référence de l'hémistiche *a* à des « filles de roi » : elle peut appartenir à l'emphase poétique. En revanche la mention en 10 *b* d'une *šégal* se tenant à la droite du roi est de la plus haute signification. A la suite de B. Landsberger on a repris l'explication de ce nom par l'accadien *ša ekalli*, « la (dame) du palais ». En raison de cette origine, et bien qu'il ne reparaisse qu'en Néhémie 2, 6, le nom peut être antérieur à l'époque perse. Cette grande dame n'est autre que la reine-mère, celle qu'on appelle ailleurs la *gābirāh*, second personnage du royaume. Les versets suivants, 11-13, se distinguent parce qu'on y parle à la nouvelle épouse. On croit généralement que ces mots sont mis dans la bouche du poète, comme si celui-ci avait qualité pour appeler la jeune reine « ma fille ». En fait, comme le verset 11 peut être rapproché de Ruth 1, 16, on admettra plus volontiers que c'est la reine-mère qui est censée dire ces paroles. Elles consistent en un avertissement qui n'est pas très éloigné dans son esprit de la mise en garde deutéronomiste contre les mariages du roi avec des princesses étrangères (voir 1 Rois 11, 3 et Deutéronome 17, 17 *a*). La qualification de la mariée comme « tyrienne » (*bat šôr*, qu'il faut sans doute prendre au vocatif a été souvent surévaluée de manière à l'identifier à Jézabel. Le verset gagne en saveur si l'interprétation en est moins littérale : « Tyr » est symbole d'opulence ; la nouvelle reine est appelée « tyrienne » en une sorte d'annonce de la fortune que lui vaudront les dons reçus de gens riches recherchant par son intermédiaire quelque faveur royale.

Le portrait de la mariée dans ses atours, à partir du verset 14, est hérissé de difficultés. Au verset 14, *kol kabuddāh* pourrait se traduire « toute splendeur » et constituer une apposition à « fille de roi ». Les *mišbāšot zāhāb* qualifiant son habit sont des « (pierreries) serties dans de l'or ». Au verset 15 les *raqāmôt* vers lesquelles la mariée est conduite pour être présentée au roi

ne sont pas des brocards qui la vêtent, comme on l'admet, mais les tentures d'un dais nuptial : l'hémistiche 15 *b* et le verset 16 (mal tolérés par l'exégèse messianique) suggèrent que la nouvelle reine était accompagnée d'odalisques destinées elles aussi au roi. Le verset 17 s'adresse à nouveau au roi, la petite inconséquence donnant les fils à venir du héros comme successeurs de ses pères, et non de lui-même, n'est pas assez grave pour imposer la correction de *bânéykâ* en *banayik* qui se rapporterait à la reine (les fils de la reine compenseraient les parents qu'elle a dû délaisser).

Ces « fils » doivent s'entendre de la descendance royale sur plusieurs générations et représentent la bénédiction « à jamais » espérée par le psalmiste au verset 3 ; il faut de même reconnaître une portée universelle à la « terre » sur laquelle ces fils seront appelés à régner, conformément aux formules emphatiques de l'idéologie royale.

Au verset 18, qui fait inclusion avec le verset 2, le poète s'adresse au roi, et non à Dieu et redit l'importance qu'il attache à son chant pour perpétuer la mémoire de son roi.

*
**

Beaucoup plus aisément que le psaume 45, le **psaume 72** étudié ensuite a fait l'objet d'une interprétation messianique directe chez quelques exégètes récents arguant d'une datation tardive d'après le vocabulaire ; la date tardive est aussi préconisée par les tenants de l'exégèse royaliste, mais l'allégation fréquente d'une influence « prophétique » que manifesterait le souci pour les pauvres si net dans le psaume n'est pas recevable : la bienveillance du monarque envers les pauvres est un lieu commun de l'idéologie royale bien antérieur aux « revendications sociales » attribuées aux prophètes d'Israël. Dans le psaume 72, ce motif fait corps avec celui de la justice du roi, car les pauvres sont plus souvent que les autres victimes de passe-droit. Toutefois l'importance que le psaume 72 attache lui aussi à l'idée de rétribution invite à le situer dans un courant d'idées proche du Deutéronome. On le constate à l'articulation générale du poème : la prière pour le roi du verset 1 précède une sorte d'ouverture (versets 2-5) où sont esquissés les thèmes du psaume : justice, prospérité et universalité du règne. La première partie (versets 6-7) parle de la prospérité, la deuxième (versets 8-11) de l'universalité, mais la liaison marquée au début de 12 par la conjonction *kî* paraît indiquer que la sollicitude du roi envers les pauvres (développée aux versets 12-14) est la cause de la prospérité et de l'universalité du règne. Les versets 15-17 formulant des vœux pour le roi et pour la prolongation de sa lignée font inclusion avec la prière du verset 1.

Dans le lemme, réduit à *lišalomoh*, le *l-* n'a pas une acception différente de celle qu'il a dans *ladâwid*, « attribué à... ». La principale raison de cette

attribution est que le psaume peut passer pour un portrait du Salomon de l'historiographie ancienne, roi juste, heureux et pacifique. La prière initiale esquisse un des grands thèmes du psaume, en mentionnant les caractéristiques d'un bon et juste gouvernement, dénotées par *mišpâṭ* et *šəḏāqâh*, dont on a considéré les expressions dans d'autres monarchies de l'ancien Orient, l'exercice de ces vertus étant une fonction traditionnelle (sinon effectivement accomplie) des rois. L'exigence de justice apparaît liée ici à l'institution de l'Etat, c'est-à-dire de la monarchie, et la justice divine ne fait que sublimer la justice royale. Les psaumes royaux permettent ainsi d'entrevoir ce qu'a d'artificiel la définition de la civilisation israélite ancienne par une rupture pure et simple avec la civilisation antérieure ou ambiante. Le thème de la prospérité (*šālôm*) assurée par le règne est un lieu commun corollaire du précédent ; le *bišəḏāqâh*, « par la justice », qui termine le verset 3 ne se rattache pas à « il jugera » qui suit : il est bien signifié que la prospérité est l'effet de la justice. On s'est interrogé sur l'origine de l'image qui l'exprime au verset 3 : il est possible qu'en Mésopotamie et en Egypte le motif des richesses venant des montagnes (et de la mer) corresponde à des réalités économiques, mais le détail peut être rapproché de passages lyriques parlant de la jubilation des montagnes, et le couple « montagnes »-« collines » pourrait n'être qu'une désignation poétique de la terre d'Israël. Pour le verset 5, qui termine l'ouverture, on est en présence de deux recensions : selon les Septante (suivis par Jérôme) lisant *yā'ārik*, le roi « prolongera » son règne, c'est-à-dire sa postérité règnera, et on voit annoncé le verset 17 ; selon le texte massorétique *yir'ākā*, « on te craindra », c'est le thème des versets 8-11 qui est ici amorcé. On a relevé l'équivoque de *'im šāmēš*, « avec le soleil » : Psaumes, 89, 38-39 et un passage de l'inscription phénicienne de Karâtepe invitent à paraphraser « en tout temps », mais on n'exclura pas une interprétation revenant à « en tout lieu ».

L'évocation de la prospérité du règne aux versets 6-7 développe une imagerie agricole : le roi est comparé à la pluie tombant sur une toison, et non sur du gazon comme on l'entend d'ordinaire en méconnaissant les croyances perceptibles derrière Juges 6, 36-40 ; au verset 7, la recension massorétique « le juste fleurira » est préférable à celle des Septante « la justice fleurira » ; il est fait allusion à des familles de justes qui se multiplient, l'accroissement de la population étant un des signes les plus évidents de la prospérité.

Le couplet sur la domination universelle du roi donne à l'aire de sa souveraineté une extension toute hyperbolique : les mers du verset 8 ne sont pas la Méditerranée et la mer Rouge, mais les deux branches de l'océan qui encerclent la terre habitée, et c'est lui qui est aussi appelé, aussitôt après, le « fleuve ». Le roi doit à la lettre asservir l'univers, les ennemis lècheront la poussière à ses pieds, mais on relève qu'il n'est point parlé de la force du roi, lieu commun des autres psaumes royaux. La seule difficulté est le nom *šyyim*

au verset 9, dont on a examiné les diverses interprétations. Il paraît probable que c'est un dérivé du nom du « désert » et que les déserticoles ainsi appelés sont moins destinés à signifier une réalité historique ou géographique qu'à créer un oxymoron servant à illustrer l'omnipotence du héros. L'universalité est également signifiée par l'opposition au verset 10 de Tarsis à Sheba et Seba. L'hypothèse la plus vraisemblable sur la localisation de la Tarsis biblique étant celle de G. Garbini, on a admis que « Tarsis » représentait ici le nord face à Sheba et Seba qui figurent le sud. La mention de Seba, nom du pays de Kush, indique peut-être que le psaume remonte à un temps où le pays est entré dans l'horizon israélite, c'est-à-dire au temps de la XXV^e dynastie d'Égypte.

Les versets 12-14 présentent le roi comme protecteur des pauvres. Il importe de bien traduire 12 *b wə'ānī wə'ēyn 'ozér lô*, « ... et l' (homme) humble, alors qu'il n'a pas de secours ». Au verset 13, le verbe *yāhōs* ne signifie pas « avoir pitié » ou « épargner », mais « s'occuper de », et le nom *tōk* au verset 14, dénote « la tromperie » dont le pauvre est victime, si l'on en consulte les occurrences, plutôt que « l'oppression » que recommanderait l'étymologie. La présence du verbe *gā'al* à proximité du nom *dām* indique que le roi doit exercer vis-à-vis du pauvre la fonction de « vengeur du sang », ce qui sous-entend l'abolition des justices privées au profit de la justice et de la police royales.

Le verset 15 est difficile, car dès les versions antiques et les commentaires médiévaux, on hésite sur le sujet des verbes dans la phrase « qu'il vive et il lui donnera de l'or... ». Il convient de suivre ici Rashi : c'est un souhait pour la vie du roi et un vœu pour que Dieu ou les hommes lui assurent la richesse. Quant à celui qui « priera constamment pour lui » c'est le peuple qui priera pour le roi. Le « pauvre » du paragraphe précédent n'est pas en cause, et il y a ainsi rupture entre le verset 14 et le verset 15. Le verset 16 en revanche se rattache bien au verset 15 par le jussif *yāhī*, mais il contient une véritable crux. *pissat bar*. La solution de la Peshittā et de Rashi, « abondance de blé » repose sur une étymologie inacceptable de *pissat-* et il n'y a rien à tirer des Septante et du targoum qui ont cru trouver un secours en Psaumes, 105, 16. On n'a pu résoudre l'énigme, mais on a fait remarquer que *yāhī* devant avoir pour sujet le roi se traduirait mieux par « qu'il soit... » que par « qu'il y ait... » ; *bar* peut désigner le « sol » et non le « blé » ; *pissat-* ne serait-il pas un nom de plante ou d'arbre remarquable par sa croissance ? Cette hypothèse permettrait d'introduire plus de cohérence dans l'imagerie du verset, car dans l'hémistiche suivant, *yir'as ka-lābanôn piryô* le verbe, rapproché de l'arabe *raḡs*, l'« abondance », dénote peut-être la magnificence de la cime (*pārī*, tel que l'a expliqué H.L. Ginsberg) d'un arbre, comparable à celle du cèdre (désigné ici par le « Liban »). Il semble qu'il faille renoncer à l'image des blés ondoyants au sommet des montagnes, préférée dans les traductions. La métaphore de l'arbre introduit celle de la cime ou du fruit (*pārī*) qui

s'applique fort bien aux rejetons du roi qui à leur tour, selon la dernière proposition du verset 16 « fleuriront à partir de la ville (*mé'ir*) comme l'herbe de la terre ». On s'étonne que *mé'ir* ait été si souvent corrigé par les modernes : il s'agit tout simplement de la capitale. Le thème de la descendance royale se retrouve dans le dernier verset où seul pourrait faire difficulté le verbe *yinnôn* (**yənayyén*, peut-être, selon le Ketib) : il a parfois été compris comme un nom propre, ou lu *yikkôn*, mais il s'agit plutôt d'un verbe signifiant « proliférer », dont la racine se retrouve dans le nom *nîn*. Le second hémistiche du verset 17 est très proche de Psaumes, 45, 18 *b* et témoigne du souci israélite de la descendance. Les verbes *yitbārākû* et *yə'āššərû* sont probablement des délocutifs : « ils se diront l'un à l'autre qu'il est béni... ils diront qu'il est heureux ».

*
**

On a tenté pour finir de faire le point sur l'énigmatique **psaume 110** en rappelant d'abord les hypothèses en présence : fondamentaliste (un psaume messianique de David en personne), messianique (un psaume tardif destiné à chanter un personnage eschatologique qui combinerait les fonctions royales et sacerdotales), royaliste (un psaume célébrant soit David soit un roi davidique historique assumant une fonction sacerdotale), hasmonéenne (psaume concernant un prêtre historique exerçant de surcroît un pouvoir royal, ce qui ne vaut que pour les Hasmonéens). Il est certain que les Hasmonéens se sont recommandés de Melkisedeq (comme l'indique le souvenir de la titulature de Jean Hyrcan en B. Rosh ha-Shanah 18 *b*), mais il est peu vraisemblable qu'un texte écrit au II^e siècle ait pu prendre place au cœur du psautier (qu'on pense au psaume 151 ou à ceux qui terminent le psautier syriaque). Le caractère originellement messianique du poème n'est guère plus plausible, car le cumul que l'on croit y déceler des fonctions royale et sacerdotale en la personne du messie n'est concevable que dans la perspective créée au II^e siècle de notre ère par le double pouvoir des Hasmonéens. L'hypothèse d'un psaume remontant à l'époque royale et concernant un roi de chair et de sang demeure la plus probable. Mais ce roi est-il aussi un prêtre ? Le nœud du problème est au verset 4.

Les versets 1 à 3 s'adressent certainement au roi. Ils sont mis dans la bouche du poète si tout cela n'est que fiction littéraire, dans celle d'un ministre du culte, prêtre ou prophète, si l'on admet qu'il y a par derrière un rituel d'investiture ou de réintronisation du roi. Si le roi est invité à prendre place à la droite de Dieu (1 *a*) est-ce parce que son siège est mis à droite d'un symbole de la présence divine ou parce que le roi prend place sur un trône (vide) qui est censé recevoir aussi la divinité ? On a rappelé à ce propos les problèmes posés par les allusions trop rares de la Bible au rituel du couronnement (II Rois 11, 11-14 ; I Chroniques 29, 33). De même pour expliquer Psaumes, 110, 2 *a* on peut envisager qu'on remet au roi le sceptre

au nom de Dieu, soit en l'entendant de manière plus métaphorique, que le roi assis sur son trône étend le sceptre en un geste symbolique de domination, la divinité étant censée lui tenir la main. La coupe du verset 2 rattachant *miššiyôn*, « depuis Sion », au premier hémistiche favoriserait plutôt cette dernière interprétation, car « Sion » ne saurait désigner un lieu où Dieu résiderait indépendamment du roi. A chaque acte du cérémonial royal suggéré en 1 a et 2 a répondent en 1 b et 2 b des moments d'une victoire idéale : les ennemis se couchent à ses pieds (deviennent son marchepied) et se soumettent. La victoire est mise ici en lumière, alors que la seconde partie du psaume parle du combat, ce qui souligne le caractère purement symbolique de cette victoire.

Le verset 3 est le plus difficile du poème. Il a fallu s'attarder à l'explication des versions anciennes et de quelques opinions modernes avant de retenir les hypothèses que voici :

1° *bəhadréy qoděš*, « dans les splendeurs du sacré », s'applique à la situation du roi siégeant sur le trône de YHWH,

2° Dans *mérèhèm mišhâr*, le déterminant pourrait être un nom de la racine de *šahar*, « aube », et l'on traduirait « du lieu où naît l'aurore », faisant corps avec la mention de la rosée dans l'hémistiche suivant, mais la coupe massorétique permet de considérer le syntagme comme se suffisant à soi-même et, en rattachant *mišhâr* à la racine de *šhr*, « chercher », de comprendre avec Yefet ibn 'Ali, que le roi est « recherché (par Dieu) depuis le sein (de sa mère) », ce qui rejoint des éléments de titulature royale orientale.

3° Lorsqu'on dit au roi « tu reçois ta rosée de génération » (*tal yaldûtākā*) on le compare à une plante destinée à croître. On a écarté la solution ordinaire qui voit en *yaldût* au sens de « jeunesse » une métonymie pour les jeunes gens entourant le roi. L'idée est bien que le roi est ainsi assuré d'avoir une descendance, et on retrouve le motif de Psaumes 45, 17 et 72, 16-17.

A la différence du verset 3, le verset 4 exactement reflété par les versions porte son obscurité en dedans. L'expression la plus délicate est *al dibratî*. La traduction courante « selon l'ordre de (Melkisedeq) » parfois gauchie en « à la manière de (Melkisedeq) », est pour le moins équivoque. Beaucoup ont tenté de corriger le verset pour essayer de sauver la distinction de la royauté et du sacerdoce qui se confondraient si l'on croyait que la déclaration « tu es prêtre pour toujours » est adressée au roi comme les versets précédents. Pour résoudre la difficulté, H.H. Rowley a imaginé que le psaume 110 était un dialogue entre le roi et le prêtre qui le sacre, le prêtre prononçant les versets 1-3 et 5-7 et le roi répondant au prêtre par le verset 4. On en a retenu que le verset 4, situé au cœur du poème, donc en position vedette, est indépendant du contexte immédiat et que le psalmiste changeant de destinataire parle maintenant au prêtre pour lui rappeler qu'il est (comme le roi) assuré de « l'éternité », sûr de transmettre son office à ses descendants, en vertu d'une

promesse de Dieu à Melkisedeq (« selon la parole dite à Melkisedeq ») ; ce personnage fait figure de prototype du sacerdoce de Jérusalem comme très probablement en Genèse 14. On entrevoit derrière ce verset énigmatique toute une légende de légitimation du clergé sadocide auquel Salomon donna la prééminence, et la promesse divine à laquelle il est ici fait allusion ressemble à l'« alliance sacerdotale éternelle » de Nombres 25, 13.

S'il occupe une position centrale, le verset 4 n'est cependant pas une incise survenant au milieu d'un discours destiné au roi. Aux versets 5-7 ce n'est plus au roi que s'adresse le psalmiste mais à Dieu. Il est beaucoup plus recommandé, par référence au verset 1, de comprendre au début du verset 5 « Seigneur ! à Ta droite (le roi) a frappé... » que « Le Seigneur à ta droite a frappé... », quitte à ce que le « jour de colère » soit celui où sévit le roi. Le verset 6 rappelle ainsi des exploits militaires du souverain humain : c'est lui qui « a (tout) rempli de cadavres » (*mâlê' gəwiyyôl*) ; pour expliquer l'hémistiche *b, mâḥaṣ ro's 'al'ârêṣ rabbâh*, on a retenu une suggestion de G. Castellino rapprochant l'expression accadienne *iršitu rapaštu* qui désigne les enfers comme « la vaste terre » : le roi « a écrasé des têtes (ou un chef) au dessus du Shéol » (comparer Psaumes 141, 7). Si le roi est le sujet des versets 5 et 6, il n'est pas nécessaire de mettre une coupure entre le verset 6 et le verset 7 qui ne peut se dire que d'un humain. La lettre en est des plus claires, même si les conjectures vaines se sont multipliées. Il est fait allusion probablement à un moment du couronnement comportant une station à un point d'eau, moment dont la signification symbolique rejoint celle qu'on peut discerner dans la rosée du verset 3.

Séminaires :

A) *Qoumrân*. L'explication de la Règle de discipline (1 QS) a été poursuivie de la colonne V à la colonne VII, représentant selon J. Murphy O'Connor une règle à proprement parler, distincte de l'homélie qui occupe les colonnes I-IV. Elle s'ouvre par un exposé préliminaire consacré aux bases de la discipline (V, 1-7 a) dont l'intitulé, selon ce qu'on sait du manuscrit de la grotte 4, ressemble à celui de la colonne I et qui se caractérise ainsi comme un brève homélie, la règle proprement dite commençant à la ligne 7. Cette petite homélie est encadrée par deux séries de quatre infinitifs précédés de *l*-exposant les buts du « volontariat » des adeptes, le développement intermédiaire énumérant les sources de l'autorité.

Dans ce premier paragraphe, la qualification *məšibîm 'al pî bənēy šādôq* donnée aux « volontaires » se traduira au mieux par « changeant de vie pour se mettre sous l'autorité des fils de Sadoq » ; l'épithète « gardant l'alliance » attribuée aux « fils de Sadoq » n'est pas une épithète de nature, elle distingue au sein des Sadocides les adeptes de ceux qui restent au dehors et sont

rejetés ; les Sadocides sont accompagnés ici de laïcs partisans d'une « alliance » qui doit être celle qui les lie au clergé. On a discuté à propos de cette ligne 2, le sens du terme *rob* et conclu qu'il doit s'appliquer ici à l'élite des laïcs, de même que les « fils de Sadoq » sont l'élite du clergé. La conversion individuelle que suggère l'image de la circoncision à la ligne 5 a pour conséquence la fondation de la « communauté d'alliance éternelle » ; l'image de la fondation fréquente à Qoumrân suggère de son côté que cette communauté s'assimile à un édifice, le temple, et c'est ainsi qu'elle peut exercer pour elle-même les fonctions d'expiation. Si la communauté se qualifie de « saint en Aaron », c'est en tant qu'elle représente le véritable sacerdoce, mais l'autre titre qu'elle se donne à la ligne 6, « maison de fidélité en Israël », s'explique peut-être parce qu'elle recèle en elle le principe de l'autorité laïque légitime. On rappelle aussi que les « volontaires » qui forment le noyau de la communauté ont été rejoints par des « adhérents » (*niłwim*) qui sont probablement des adeptes venus après mais égaux en droit aux fondateurs. On doit attacher une certaine importance à l'indication de la ligne 7 où est reconnue à la communauté la capacité d'accuser ou de condamner (*haršîā'*) tous les transgresseurs : il n'est pas sûr qu'il s'agisse seulement d'une justice interne, ce peut être une annonce à mots couverts de la participation des justes au jugement dernier (cf. Sagesse de Salomon 3, 8 et 4, 16 ; I Hénoch 38, 5 ; 48, 9 ; 95, 3 ; 96, 1 ; Tanḥuma sur le Lévitique, éd. S. Buber, p. 71-72).

Après le préambule homilétique, la règle proprement dite s'ouvre par une phrase d'introduction générale (V, 7 *b*) qu'il convient de traduire « Et ceux-là (« les hommes de la communauté », nommés en V, 1), leur manière de se conduire sera conforme aux ordonnances que voici ». Vient ensuite une disposition concernant le serment d'entrée (V, 7 *c* - 11 *a*) elle-même accompagnée, en V, 11 *b* - 20 *a* d'une exhortation sur la séparation nécessaire des bons et des mauvais. L'organisation de ce passage ressemble en miniature à ce qu'on a vu aux colonnes I-III, où la longue description de la cérémonie d'entrée est suivie d'une instruction sur l'opposition du bien et du mal entraînant elle-même la célèbre page sur les deux esprits.

A la ligne 7, *bāhé'āsafām ləyahad...*, « lorsqu'ils s'agrèreront à la communauté », se rattache à ce qui suit. L'expression « entrer dans l'alliance » a été étudiée : sa source scripturaire paraît être II Chroniques 15, 12, et l'on voit que l'auteur veut assimiler l'ordre essénien à l'Israël idéal du temps d'Asa. A la ligne 9, « ce qui a été révélé aux fils de Sadoq *min hatôrâh* » ne signifie peut-être pas « ... de la loi », mais « ... à partir de la loi ». Ce sont les laïcs qui sont appelés à la ligne 9 les « alliés » (*'anséy bārît*) des prêtres sadocides. A la ligne 10 *wa'āšēr* introduit une injonction qui représente ici le volet négatif du serment d'entrée et, en prescrivant de se séparer des impies, devient une satire de ceux-ci (et de même aux lignes 14 et 15). On a relevé aux lignes 11-12 l'opposition *niglôt*, « choses révélées » à *nistârôt* « choses cachées », comme en CD III, 13-14 et Matthieu 10, 26 et 11, 25. On a relevé

les réminiscences scripturaires perceptibles derrière la diatribe des lignes 10 *b* - 13 *a* : Ezéchiel 24, 8, Deutéronome 29, 20, Deutéronome 11, 32, Ezéchiel 5, 8. A la ligne 13 *b*, le brusque passage au prohibitif singulier marque l'insertion d'une phrase étrangère au contexte primitif. Elle s'étend jusqu'au *tirḥaq* de la ligne 15 et concerne un novice qui ferait preuve de mauvaises dispositions et présente des expressions caractéristiques d'un passage ultérieur de la Règle, en particulier une référence à la participation du novice à la *toḥōrâh*, la « pureté », des adeptes ce qui semble désigner leur nourriture (cette expression peu claire a été longuement discutée et on s'est résolu à y voir une métonymie pour ce dont la consommation requiert une « purification » préalable). Le développement original reprend avec le *wa'āšer* de la ligne 15 : « Et qu'aucun des hommes de la communauté ne revienne sous leur autorité », le possessif renvoyant aux « iniques » nommés à la ligne 10.

A l'article concernant le serment d'entrée et à ses amplifications succède, de V, 20 *b* (*wākī yābō*...) à 24 *a* (... *kāna'āwīyyātō*), la règle, plus claire, de hiérarchisation intégrale des adeptes et de la révision annuelle du classement. De V, 24 *b* (*lāhōkīāh*...) à VI, 1 *a* (... *'édīm*), c'est le précepte de l'admonestation fraternelle, dont le principe est énoncé par l'infinitif initial, relayé pour l'exposé des détails par trois prohibitifs. La mesure de discipline interne reprenant la règle commune des deux ou trois témoignages nécessaires, il apparaît que la *tokāḥāh* qoumrânienne est identique à l'ἔλεγχος de Matthieu 18, 15-16.

Après une nouvelle formule d'introduction en VI, 1 *b* - 2 *a* qui dénonce peut-être le caractère composite de cette partie de la Règle, se lisent des dispositions pratiques concernant la vie en commun :

a) le commandement d'obéissance « du plus petit au plus grand » et la prescription générale de la vie en commun (VI, 2 *b* - 3 *a*) dont on fait partir l'énoncé de « quiconque se trouve avec un compagnon... » On a rappelé que le terme *māmôn* désignant « l'argent » à la ligne 3 n'a rien de péjoratif. La formulation de ce commandement n'est pas très éloignée de ce qu'on lit en Actes 2, 42.

b) La règle du quorum de dix dont un prêtre (VI, 3 *b* - 5) : la présence du prêtre à table pour bénir et prendre la nourriture (« tendre la main ») tient peut-être au caractère sacramentel du repas essénien.

c) Le devoir d'étude permanente (VI, 6-8 *a*) : l'étude « jour et nuit » (par application littérale de Josué 1, 8 et Psaumes 1, 2) est recommandée très rigoureusement et peut-être voulait-on mettre en garde contre des facilités que d'autres s'accordaient à l'égard de cette prescription (voir le Midrash Tehillim 1, 17). Il est probable que l'étude perpétuelle était assurée par des adeptes à tour de rôle, car *l ypw*t de la ligne 7 doit se lire *ḥālīfôt*. Le commandement corollaire de « veiller » sans cesse a été rapproché de ses parallèles juifs et chrétiens et de l'information du Josèph slave sur le culte nocturne des

Esséniens (qu'on a cru trop vite inspirée par l'usage des moines). Comme en Jubilés 49, 10-12, la nuit est partagée ici en trois veilles, et non en quatre comme plus tard (on a rappelé à ce propos la discussion lue en Berakot 3 b et le désaccord entre Matthieu 14, 15 et Luc 12, 38).

d) La règle sur la tenue des séances (VI, 8 b, 13 a) fait figure d'incise, parce qu'elle a une introduction particulière. « Cette règle-ci (s'applique)... », corrigé par un réviseur en « Et ceci (est) la règle... » Elle présente certaines particularités dans l'ensemble des colonnes V-VII, telle que la référence aux « anciens ». A la ligne 11 on a hésité sur le sens de *lhps* (ou *lhps*) et sur sa construction et opté pour la traduction « que nul ne dise quelque chose qui ne concerne pas les adeptes » (J. Maier, E. Sutcliffe). La conjonction *waki* venant ensuite n'est pas plus claire ; on propose de comprendre : « ...fût-il l'inspecteur (*mabaqqér*) des adeptes ». On a rappelé le débat sur l'origine du titre et les fonctions du *mabaqqér* ; le modèle semble en avoir été fourni à la communauté essénienne par les thiasés hellénistiques.

e) Le paragraphe suivant (VI, 13 b - 23) présente un autre dignitaire, le *pâqid* ou « examinateur » qui paraît avoir la responsabilité du recrutement : il est chargé d'agréer les novices grâce à un examen préliminaire. On entrevoit dans ce paragraphe les étapes de l'initiation essénienne. Le novice reçoit d'abord l'enseignement (appelé *mûsâr*), puis il « entre dans l'alliance », puis il apprend les « lois de la communauté ». Il subit ensuite un nouvel examen, public, au terme duquel la communauté l'agréee ou non. On s'est demandé si l'expression *yésé ha-gôrâl*, « le sort tombe », à propos de la procédure de recrutement, devait être prise à la lettre (comme le suggère Actes 1, 24-26), ou si l'expression d'origine cléricale a complètement perdu son sens propre, ou s'il est fait ainsi allusion à une sorte de prédestination du novice. L'antithèse « s'approcher » — « s'éloigner » pour « être accepté » — « être rejeté » a été retrouvée par S. Lieberman dans la terminologie des *ḥābûrôt* pharisiennes, elle est aussi présente en Éphésiens 2, 13. Si le candidat est accepté, il passe une première année de probation sans toucher à la « pureté » des adeptes. Il subit alors un second examen, public et en présence de l'inspecteur, et reçoit probablement une initiation au secret (*sôd*) de la communauté. Une seconde année de probation est nécessaire pour qu'il puisse toucher à la boisson de la communauté (on sait que les liquides sont plus sensibles que les solides à la contagion de l'impureté), participer à la communauté des biens et opiner dans l'assemblée.

A la ligne 24 de la colonne VI commence le code pénitentiel qui se termine avec la colonne VII. Il consiste en une série, homogène selon les apparences, d'articles de structure semblable : une protase introduite par *'im* ou *'âšēr* énonce une transgression, et l'apodose édicte la sanction. La phrase d'introduction semble avoir été déséquilibrée par une lacune. On propose de comprendre : « Et eux (les adeptes), les lois selon lesquelles ils seront jugés

(en lisant *yīššāfātū*) conformément à un examen communautaire (seront) conformes aux paroles < que voici > (en restituant à la fin de la phrase *hā'ēllēh*) ».

L'article I (VI, 24 *b* - 25 *a*) punissant en le privant du quart de sa nourriture celui qui dissimule une partie de ses biens montre que les vivres étaient mesurées aux adeptes, ce qui confirme l'information de Josèph en Guerre juive II, 133. Pour les mots *whw'h ywd'*, on peut hésiter entre la lecture *yôdéā*, « consciemment », ou *yudda'* « (et s')il est reconnu ».

L'article II (VI, 25 *b* - 27 *a*) vise celui qui parle à son confrère ou regimbe contre l'autorité de celui qui est au dessus de lui, avec une vivacité allant jusqu'à « saper la base de la compagnie » (on préférera la lecture *yāsôd*, « base », à *yissûr* « enseignement », car le *dalet* est certain ; *'āmīt* qui le détermine a le même sens qu'en Zacharie 13, 7).

L'article III (VI, 27 *b* - VII, 2 *a*) concerne une mention répréhensible du « nom honorable » qui ne peut guère être que le nom divin. Contrairement à l'avis de plusieurs exégètes, l'apodose correspondante ne peut se lire à la fin de la colonne VI, la lacune étant trop courte pour qu'on puisse y placer *môt yûmat*, « ... sera condamné à mort ». Il est probable qu'on lisait au début de la colonne VII des précisions sur ce mauvais usage du Nom, prononcé involontairement sous le coup d'une émotion selon le scribe B décelé par P. Guilbert, lors d'une lecture ou d'une bénédiction selon le scribe A. Cette faute est punie, d'après l'apodose lue en VII 1 *b* - 2 *a* par l'exclusion définitive.

Dans la série des articles concernant les rapports mutuels des adeptes on a relevé à l'article VI (3 *c* - 4 *a*) que le verbe *ykhš* doit être une graphie incorrecte pour *yaka'és*, « se met en colère » et que le nom *madda'*, « connaissance », signifie « quelqu'un que l'on connaît ». L'article VII (4 *b* - 5 *a*) condamne celui qui maudit son confrère, « alors qu'il n'a pas été condamné » (c'est le sens probable de *bālî mišpât*). A l'article VIII (5 *b*), *mry/wm* est probablement une mauvaise graphie pour *mirmāh*, « tromperie ». La racine de ce nom se retrouve peut-être dans le verbe *yrmh* de l'article suivant (6) qui pourrait se traduire « (s')il se trompe (à l'égard de son confrère) », de même qu'à l'article X (6 *b* - 7 *a*), « (s')il commet une erreur (concernant l'argent de la communauté) ». A la fin de cet article, l'expression *bəro'sô* précise qu'on remboursera seulement le « capital » de l'argent communautaire dilapidé par erreur, ceci afin de suspendre le paiement d'un intérêt de 20 % prévu en Lévitique 5, 24 ; le principe de la communauté des biens explique cet adoucissement, car l'adepte coupable ne saurait avoir de biens propres pour acquitter cet intérêt.

Dans l'article XIII (9 b), on a relevé le syntagme *dabar nâbâl* qui doit être le substrat de la $\mu\omega\rho\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ d'Ephésiens 5, 4. Parmi les règles de civilité qui tiennent une grande place vers la fin du code pénitentiel, il en est une qui a été fort discutée, aux lignes 13 b - 14 a, en raison de l'équivoque du nom *yâd*, « main » ou « membre » ; la légèreté de la peine édictée fait préférer la traduction par « main » : il est défendu de découvrir ses mains en les sortant de dessous le vêtement, ce qui est une coutume ascétique que le judaïsme n'a pas ignorée. La principale difficulté de cet article est *whw'h pwh* : il convient de corriger en *pwhh* et d'entendre ces mots comme une incise descriptive se rapportant au vêtement (de dessous) « déchiré » (ce qui risque de faire apparaître la nudité du porteur s'il agite les bras). Deux autres difficultés ont été discutées. D'abord, le sens de *lšw/yh* à la ligne 15 ; l'hypothèse la plus vraisemblable est celle de P. Wernberg-Møller qui voit réprochée ici une mauvaise manière, « se coucher » à table. Enfin, à la ligne 18, *hawš 'āšēr tazûā' rūḥō* ne signifie pas « l'homme dont l'esprit tremble (de frayeur) », mais d'après l'araméen, « ... dont l'esprit dévie ».

B) Pseudépigraphes

On a présenté plusieurs remarques sur des passages difficiles de l'Apocalypse syriaque de Baruch (II Baruch) et, sans prendre position sur tous les problèmes que soulève le pseudépigraphe, on a essayé de montrer que l'interprétation majoritaire entendant en ce livre un écho de la prise de Jérusalem par Titus en 70 a plus de vraisemblance que l'hypothèse reprise récemment par J. Hadot situant la composition de l'écrit peu après l'entrée de Pompée dans le temple en 63 avant notre ère. Les références au « type » — la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor en 587 — ne doivent pas toujours contraindre à leur chercher une contrepartie dans l'« antitype » du 1^{er} siècle avant ou du 1^{er} siècle après J.-C.. Ainsi le motif des justes quittant la ville avant sa chute (II Baruch 2, 1) ne peut passer pour le « type » consciemment choisi du départ de Yoḥannan ben Zakkay de Jérusalem ou d'une fuite au désert de la communauté essénienne persécutée par Hyrcan II. C'est un lieu commun qu'on retrouve dans le Martyre d'Isaïe (2, 7) aussi bien qu'en CD 20, 22 et que II Baruch invoque pour justifier la chute de Jérusalem dont les justes sont les gardiens. Lorsque II Baruch 1, 2-5 présente le malheur public comme le salaire d'un péché collectif, il est bien plus dépendant de la littérature deutéronomiste et jérémiennne que d'un quelconque antitype. Il est illusoire de chercher dans l'antéchrist de 40, 1 une allusion à Pompée.

On a pu faire des propositions nouvelles sur quelques points de détail. Les quarante-huit pierres portées par le grand prêtre selon II Baruch 6, 7 supposent que le pontife qui officiait à Kippour aux quatre cornes de l'autel (Yoma 5, 5) s'assimile aux chérubins à quatre faces d'Ezéchiel 10, 14 (cf. 1 Qsb 4, 25).

La référence de 12, 4 à la colère divine qui est contenue par la longanimité divine mériterait d'être citée dans la discussion sur le *κατέχων* de II Thessaloniens 2, 6-7.

La mention en 14, 12 de « la vertu des œuvres gardée dans des trésors » pour les justes doit être rapprochée de ce qu'on lit en 24, 1 et en IV Esdras 7, 77 (« *thesaurus operum repositus apud Altissimum* » ; l'arménien paraît avoir entendu ce trésor acquis par les œuvres humaines comme un trésor de bonnes choses préparé par Dieu pour les élus ; les variantes de l'éthiopien sur ce verset de IV Esdras montrent comment on a pu passer d'une conception à l'autre).

A propos de 23, 4-5, on a rappelé les spéculations amoraïtes sur le *gûf* ou magasin des âmes à naître, motif qu'atteste aussi IV Esdras 4, 36-37 selon le latin (car l'arménien a remplacé le nombre des âmes à naître par le nombre des années qui doivent s'écouler avant la consommation). II Baruch ne croit pas à proprement parler au *gûf*, mais d'une part à un nombre fixe d'âmes qui devront s'incarner et à des lieux établis pour les recevoir d'autre part. Selon sa pensée, l'événement final ne se produira que lorsque sera rempli le lieu réservé aux « vivants » d'entre les défunts.

On a examiné différentes tentatives en vue d'interpréter les données chronologiques de 27, 1-28, 2 (L. Gry, P. Bogaert, J. Hadot) et on les a jugées désespérées.

II Baruch 32, 4 est-il cité comme l'estime P. Bogaert en Barnabé 16, 6 ? L'épître a paru beaucoup plus proche de I Hénoch 91, 13.

Si, au chapitre 34, Baruch se rend sur l'emplacement du saint des saints du temple, c'est qu'il se donne pour un substitut du grand prêtre ; c'est à ce titre qu'il demande la lumière étant donnée la liaison constante de la lumière et du sacerdoce. On peut se demander s'il n'était pas qualifié comme prêtre par le nom de son père, Nêrya, « lumière de YHWH ».

A propos de la mise à mort de l'antéchrist par le Messie dont parle II Baruch 40, 1-2, on a relevé que le passage parallèle de IV Esdras (13, 38) spéculé sur le *notarikon* bien connu sur *ʾešdat* de Deutéronome 33, 2 (... *per legem quae igne adsimilata est*).

On a tenté d'élucider la crux de 42, 4-5 en supposant que le syriaque *râmâtâ methaşab* dénote des pensées orgueilleuses. Le passage distingue les apostats et les convertis : pour les apostats, leur premier temps (le temps où ils croyaient) a certes existé, mais ils ont eu des pensées orgueilleuses, alors que pour les convertis leur premier temps (seul) avait des pensées orgueilleuses.

On peut déceler en 46, 4 une réminiscence de Genèse 49, 10 *a* interprété comme le fait la tradition juive (Bereshît Rabbah 98, 8).

Le départ de Baruch pour Hébron signalé en 47, 1 n'est pas un détail insignifiant. On est invité à croire que le dialogue entre Baruch et Dieu aux chapitres 48-52 a Hébron pour théâtre, ainsi que la grande vision du nuage et des eaux aux chapitres 53-74 et l'assomption de Baruch au chapitre 76. Le « chêne » mentionné en 77, 18 est l'arbre caractéristique d'Hébron. Peut-être a-t-on voulu suggérer que la ruine de Jérusalem imposait un retour au lieu saint d'Abraham. Il convient probablement de rendre crédit à la conjecture de Rendell Harris qui voyait dans le toponyme déformé de IV Esdras 9, 26 un souvenir de (Qiryat) Arba', ancien nom d'Hébron.

A. C.