

Hébreu et Araméen

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

Cours : Les psaumes royaux (fin)

L'année a été employée à l'analyse de deux psaumes royaux chargés d'allusions historiques, le 89^e et le 132^e.

Psaume 89

Comme l'habitude en est prise, un exposé sur l'histoire de la recherche a permis de poser les deux problèmes sur lesquels les exégètes se divisent, celui de l'homogénéité et celui de la date. La tonalité sinistre du poème a souvent paru suffire pour situer le psaume après 587. L'insistance sur la promesse faite à David et la prière finale entendue comme un appel à Dieu pour la restauration ont été comprises soit par référence aux espoirs mis en Zorobabel, soit comme du messianisme pur et simple (mais rien ne justifie l'explication de F. Hitzig, E. Reuss, W. Staerk qui ont parlé à ce propos de « messianisme collectif »). Selon d'autres, le loyalisme monarchique perceptible dans le psaume n'a de sens qu'à l'époque royale. Non sans forcer les allusions, on a cru pouvoir l'ancrer dans l'histoire en le rattachant à quelque revers traversé par Juda. Une recherche un peu trop systématique de l'assise dans le culte a fait parler, d'un autre côté, de liturgie pour un deuil national, voire de rituel (annuel) de la passion royale (G.W. Ahlström). Mais on ne peut traiter ces questions sans se prononcer sur l'homogénéité du psaume. La disparate des genres et des variations dans le rythme imposent une division en quatre parties (*A*, versets 2-19 : un hymne à Dieu, créateur et guerrier ; *B*, versets 20-38 : une paraphrase lyrique de l'oracle dynastique de II Samuel 7 ; *C*, versets 39-46 : une lamentation sur le sort du roi ; *D*, versets 47-52 : une prière pour la restauration). De nombreux exégètes attribuent des dates différentes à certaines de ces quatre parties et considèrent comme plus ou moins fortuite leur réunion en un tout. On s'est attaché à montrer, au contraire, l'unité profonde du psaume 89.

La partie la plus intéressante du lemme (verset 1) a été expliquée en même temps que le lemme du psaume 88. On a rappelé comment l'attribution à Eytan *hâ-èzrâhî* avait été exploitée non sans contradiction par le Chroniste pour faire de ce Eytan « indigène » à la fois un lévite (I Chroniques 6, 27) et un descendant de Juda (2, 6). Le sage contemporain de Salomon mentionné en I Rois 5, 11 a reçu son titre pour être distingué de ses collègues « fils de l'orient ». Il n'en résulte nullement que cet « indigène » ait été un cananéen comme l'a cru G.W. Ahlström qui a bâti là-dessus toute son hypothèse.

L'hymne initial s'ouvre par un exorde (versets 2-5) qui présente en miniature la disparate remarquable dans l'ensemble : la rupture dans le rythme entre le verset 3 et le verset 4 annonce celle qui oppose l'hymne (A) à un poème royal (B) et à la lamentation (C). Mais des récurrences significatives de vocabulaire cimentent le passage, en particulier l'insistance sur le verbe « bâtir » montrant que, selon le psalmiste, le trône royal est édifié avec autant de solidité que l'est la vertu divine de *hèséd* (« loyauté»). Le changement de rythme s'accompagne d'un brusque changement de personne qui peut s'expliquer comme le démarcage littéraire d'un oracle en faveur du roi. On retrouve dans le psaume 91 de soudains changements de locuteur ressemblant à celui-ci.

Des versets 6 à 9, on lit une louange descriptive de Dieu insistant sur son incomparabilité, énoncée deux fois : au verset 7 par rapport à la cour divine, dans les cieux, et au verset 9. On a proposé de conserver au verset 8 sa coupe traditionnelle et d'entendre en *sôd rabbâh* le « grand conseil » formé par les êtres divins. A cette description succède, au verset 10, une partie narrative qui justifie la louange. Le poète y présente Dieu en combinant les aspects que la civilisation syro-palestinienne reconnaissait à chacun des deux grands dieux dont dépend l'équilibre du cosmos et de la société, le dieu créateur du type El et le dieu combattant du type Baal, maître de l'orage et de la fécondité. Les versets 10-11 rappellent les victoires d'un YHWH qui a pris les traits de Baal ; les versets 12-13 le chantent comme El. Une juxtaposition aussi consciente des deux aspects divins n'est pas fréquente dans la lyrique. On a plus souvent distingué le motif « éliste » de la création du motif « baaliste » du combat (contre la mer). En règle générale la cosmogonie n'intervient pas dans les psaumes à la suite d'une théomachie, pas plus que dans la Genèse, ou que dans les poèmes ougaritiques le combat de Baal contre Yam n'a de rapport avec la création du monde. On a rappelé à ce propos l'excessif attrait exercé sur les biblistes, depuis Gunkel, par le « Poème babylonien de la création ». Sans être moins nationalistes que les Babyloniens, les Israélites, qui ont pourtant fondu en un seul dieu le type du créateur et le type du guerrier, semblent avoir évité de trop confondre les fonctions : seuls Psaumes 74, 13-17 et 104, 5-9 offrent une disposition comparable à celle de 89, 10-13. Les versets 14 et 15 retrouvent le style descriptif de 6-9 pour célébrer Dieu sous le double aspect mis en lumière aux versets 10-13 : au verset 14 YHWH a des traits de Baal, et des traits d'El au verset 15. L'hymne

à Dieu s'achève par une célébration du peuple accusant le mouvement de toute cette partie qui descend, si l'on peut dire, du ciel sur la terre. Le seul point un peu discuté est de savoir à qui s'applique le qualificatif « bouclier » au verset 19. On estimera que c'est bien une épithète du souverain humain et que ce verset assure la transition entre la première partie du psaume et l'hymne royal qui en constitue la seconde. C'est là un fort argument en faveur de l'unité de ces deux parties, en dépit de la différence de rythme qui les distingue.

Le « poème royal » des versets 20-38 a une structure particulièrement harmonieuse. Il comporte deux parties de part et d'autre du verset 29. Chacune de ces parties a elle-même en son centre un verset marqué par les mots-clés de tout le psaume, *hèsèd* et *ʾēmûnâh/ʾèmèt*, « loyauté » et « fidélité ». La première sous-section (22-24) annonce au roi la victoire de ses armes, la seconde (26-28) sa domination sur le monde. Par delà le verset 29 une troisième sous-section (30-33) présente la promesse de perpétuation dynastique sous son aspect négatif (Dieu punira la faute du roi sur sa personne seulement, non sur sa race), une quatrième (35-38) sous son aspect positif (la dynastie ne s'éteindra pas). La position centrale du verset 29 met en relief le nom de *bārît*, « alliance », donné à cette promesse.

Au début du « poème royal », la particule *ʾaz* — dont la signification a été parfois surestimée — n'est rien d'autre qu'un indicateur de changement de sujet. Il est plus délicat de rendre compte de *ləḥāsîdèykâ* « à (ou pour) tes fidèles », qui désigne apparemment les destinataires ou les bénéficiaires de l'oracle divin en ce même verset 20. Il semble qu'on en ait l'explication dans la variante donnée par un fragment de la grotte 4 de Qoumrân où en regard du texte traditionnel du verset 23, *ʾāšēr yādî tikkôn ʿimmô*, « (David) auprès de qui ma main sera ferme », Dieu dit *ʾāšēr yādô tākinkèm*, « (David) dont la main vous affermira ». Il est possible que *kèm*, « vous », ait été à un moment remplacé par *ʿammî*, « mon peuple », qui a été ensuite lu *ʿimmô*, « auprès de lui » ; quant à *tikkôn*, il a pu remplacer *tākin* pour faire inclusion avec *yikkôn* du verset 38. La variante qoumrânienne révèle une recension dans laquelle l'oracle était annoncé à une collectivité, probablement celle que forme les « fidèles », titre d'honneur donné ici au peuple en son ensemble. Toujours au verset 21 le fragment qoumrânien montre le verbe *šattî*, « j'ai placé », certainement plus ancien que son synonyme *šawwîlî* du texte massorétique qui sent l'araméen. On a également tenté de rendre compte des dispositions différentes des versets 22-28 dans les deux témoins de l'hébreu. On a remarqué une alternance comparable à celle de l'hymne (A) dans la manière de parler de Dieu dans ses rapports avec le roi : YHWH est à la fois semblable à Baal, puisqu'il est armé d'une massue pour écraser l'adversaire et donner la victoire, et à El en tant que père des dieux et des rois. Les versets 27-28 insistant sur la relation de filiation préférentielle qui unit le roi d'Israël à YHWH amorcent la seconde partie du poème royal, celle qui concerne la dynastie.

Il a fallu s'attarder un moment sur le terme de *bərît* qui définit cette relation, au cœur du poème royal (verset 29), pour rappeler quelques questions soulevées par le lexème équivoque d'« alliance ». En ce qui concerne le psaume 89, il n'est pas sûr que la promesse divine ainsi dénotée ait pour seul objet la perpétuation dynastique. Le meilleur parallèle à cette « alliance davidique » est l'« alliance abrahamique » de Genèse 15 où l'on voit YHWH garantissant au patriarche non seulement une descendance, mais aussi la possession de la terre. C'est pourquoi on considérera que les promesses de victoire contenues dans les versets 20-28 ne sont pas plus étrangères au contenu de la *bərît* que l'assurance dynastique donnée dans la seconde partie du poème royal. Celle-ci offre peu de difficultés. On a fait les rapprochements qu'impose la référence des versets 37-38 à la stabilité des astres et examiné le statut syntaxique de *yikkôn 'ôlâm* au verset 38. Il faut traduire « comme la lune (son trône) sera stable à jamais » et non « comme la lune (qui est) stable à jamais », car ce sont des phrases autonomes qui entourent, en 37 *b* et 38 *b*, l'hémistiche 38 *a*. Autre point délicat : quel est le « témoin fidèle » dont parle l'hémistiche 38 *b* ? Bien que Dieu soit partie dans l'« alliance » en question, il est ici son propre témoin comme en Job 16, 19.

La troisième partie (versets 39-46) du psaume 89 est une lamentation descriptive, au passé, comme le poème royal dont elle est la contrepartie. Cette forme de réquisitoire contre Dieu n'est pas très fréquente ; c'est le psaume 44 qui est ici le plus proche de notre texte, mais il décrit la gloire passée et le malheur présent pour plaider l'innocence d'Israël. Les locutions et verbes dépeignant la détresse collective ont été étudiés. On a relevé des affinités formelles et lexicales avec les psaumes 44, 60, 66 et 80. Certaines expressions du psaume 89 sont insolites dans la Bible (moins insolites parfois si l'on tient compte d'autres textes de l'Orient ancien, ainsi l'hémistiche 44 *a* trouve un parallèle dans l'Aḥiqar d'Eléphantine et dans un traité de vassalité d'Esarhaddon). D'autres sont conventionnelles, de sorte qu'on ne peut envisager de références historiques précises pour les expliquer, ainsi l'allusion du verset 42 aux passants qui pillent le domaine violé et celle du verset 46 aux « jours de la jeunesse » du roi victime du malheur. Il n'y a pas dans cette lamentation d'écho reconnaissable du destin tragique de Josias, de Joiakin ou de Sédécias. Le genre littéraire de la lamentation, en Israël comme ailleurs, use volontiers de clichés et d'hyperboles qu'il serait imprudent de tenir pour des informations historiques. Il est plus intéressant de voir mettre en relief, par sa position centrale, aux versets 41-44, le déshonneur national et le pillage du pays. Ce qui est dit du roi aux versets 39-40 et 45-46 constitue un cadre permettant de rattacher ce motif central de la lamentation au poème royal qui la précède aux versets 20-38. Il est frappant que la lamentation, qui accuse une défaite, ne dise rien de la dynastie. C'est l'indice que l'« alliance » jurée à David par Dieu et qu'on dit maintenant profanée par celui-ci était une promesse de victoire.

La quatrième partie (versets 47-52) est une prière dont la structure est bien équilibrée. Mis à part le verset 48, formule de lamentation qui pourrait aussi bien appartenir au développement précédent, elle est rythmée par le *zôkôr*, « souviens-toi », qui ouvre les versets 48 et 51. On entend d'abord une plainte sur la brièveté de la vie, explicable par la hâte qu'a le locuteur de voir poindre le salut, puis une autre, mieux en situation, sur l'humiliation du peuple et de son chef. Au centre, le verset 50 qui tout en faisant écho au verset 47, met en lumière les vertus divines de *hèsèd* et *'èmunâh*, tout comme l'hymne royal. On s'est attaché tout particulièrement à élucider l'hémistiche 51 *b* : « Rappelle-toi que je porte sur mon sein tous les peuples nombreux ». Si « les peuples nombreux » (*'ammîm rabbîm*) a parfois une connotation négative, se rapportant aux nations étrangères, il s'agit ici d'Israël présenté à son avantage comme un peuple nombreux, car le ton est donné par l'expression « porter sur le sein » qui rappelle Nombres 11, 11-12, Isaïe 40, 11 (et le Code de Hammurapi 24 *b*, 49-52). L'expression révèle que le locuteur est celui qui a, littéralement, charge du peuple, c'est-à-dire le roi.

Le cheminement du psaume 89 est des plus clairs. La célébration initiale de la grandeur de Dieu manifestée dans le monde et dans l'histoire se précise par le rappel de la promesse faite à David. La lamentation vient s'opposer brutalement à la louange, mais elle est là pour introduire la prière finale dont l'objet est le salut de la nation. On ne peut rien préciser sur la situation qui justifie la plainte, mais on voit que celui qui gémit et implore n'est autre que le roi. Nous sommes donc avant 587. Le roi au nom duquel le psaume est récité croit trahie par Dieu l'alliance davidique, non en tant que promesse d'éternité pour la dynastie, mais en tant qu'assurance de victoire. L'auteur ne cherche pas d'autre cause au malheur public que l'arbitraire divin, toute idée de rétribution étant mise de côté. La fonction du psaume 89, tout royal qu'il est, ne semble pas avoir été très différente de celle d'une lamentation collective comme le psaume 77 qui s'ouvre, lui, par une lamentation sur un présent désastreux pour faire ensuite appel à la mémoire de Dieu en lui rappelant des prouesses passées. On doutera que le psaume 89 ait pu être un livret de liturgie, mais il est possible qu'à l'instar des psaumes de lamentation collective, il ait été chanté à la foule lors d'un rituel de deuil national dont rien n'indique qu'il ait été périodique.

Psaume 132

Contrastant par son optimisme avec le psaume 89, ce poème est daté beaucoup plus souvent que ce dernier de l'époque royale. On lui a également cherché une assise liturgique, et il a paru plus aisé de la définir, grâce aux affinités du psaume avec le récit de II Samuel 6 sur l'installation de l'arche à Jérusalem par David. A la suite de S. Mowinckel, Aa. Bentzen et J.R. Porter ont pensé que le psaume 132 avait pu accompagner une procession de l'arche symbolisant une entrée — ou rentrée — solennelle de YHWH en son temple.

Le lemme (hémistiche 1 *a*) mettant le psaume au nombre des « graduels » (*širéy ha-ma'alôt*) a été mis au service de cette hypothèse, mais on ne peut que rester sceptique sur la signification exacte de cet intitulé.

Si on laisse en dehors le verset 1, la structure du psaume est d'une rare limpidité. Les deux parties, introduites chacune par le verbe *nišba'*, « a juré », aux versets 2 et 11, sont strictement égales. La première dit ce que David a promis à Dieu et ce qu'il a fait pour lui, la seconde expose les promesses et les bénédictions divines en faveur de David et de son peuple. Ainsi le psaume est placé tout entier sous le signe de la réciprocité. Mais le verset 1, extérieur à cette structure, risque d'être le plus important. Il montre que, comme le psaume 89, le psaume 132 est un appel à la mémoire de Dieu. Le terme difficile est le (ou les) *'unnôt* de David que YHWH est invité à se rappeler. Il s'agit sans doute d'un moment douloureux traversé par « David ». Mais qui est ainsi désigné ? Le fils de Jessé, comme semble le faire croire la suite, ou un roi davidide victime d'un malheur non précisé ? Si on envisage le second terme, l'appel que lance vers Dieu le psaume 132 serait proche de ce qu'on lit en Psaumes 89, 51 ; 74, 18. 20 et Lamentations 3, 19 ; 5, 11. En tout cas, et bien que Dieu puisse être prié de se rappeler des bonnes œuvres de l'homme à son endroit (Psaumes 20, 4), ce serait forcer le sens que de donner à *'unnôt* le sens de souffrance méritoire. Le nom ne fait que dénoter la situation pénible dans laquelle se trouve le roi locuteur.

Le verset 2 et toute la première partie évoquent cependant le David historique. Le serment que celui-ci aurait fait à Dieu est un élément original du psaume. Mais ce n'est pas le souvenir d'un motif historique perdu. Le verbe *nišba'* n'est pas là que pour équilibrer celui du verset 11 parlant d'un serment de Dieu comme les versets 4, 36 et 50 du psaume 89. Si le serment de David dénote le vœu, procédure plus normale d'un humain à l'égard de Dieu, on trouve à nouveau un détail particulier à ce psaume que rien n'annonce dans les traditions historiques. Il est vraisemblable que l'auteur du psaume 132 a voulu rappeler dans une perspective religieuse les hauts faits que la tradition royaliste attribue au fondateur de la lignée. La perspective religieuse explique la majoration qu'apporte le verset 4 en transformant en pratique de mortification propitiatoire (se priver de sommeil) le vieux rite d'abstinence sexuelle des combattants (voir II Samuel, 11, 11). Les références à l'histoire de l'arche ne comportent guère de mystère. Les termes assez vagues de *mâqôm* et *miškânôt* au verset 5 ne justifient aucune spéculation théologique sur les demeures de YHWH. Les noms propres du verset 6 s'expliquent aisément dans la situation que veut recréer le psalmiste : David — qui est censé parler depuis le verset 3 — transcrit les paroles de ses compagnons qui ont entendu parler de l'arche à Ephrata (Bethléem) et qui l'ont trouvée « dans les champs de Ya'ar » (la Qiryat Ye'arim de I Samuel 6, 21). Au verset 7, David ne fait que rappeler ce qu'il a dit lui-même en allant quérir l'arche, même si ces mots peuvent ressembler à une expression de

pèlerins se rendant à Jérusalem ; l'expression « marchepied de (YHWH) » est sans doute une métaphore traditionnelle pour l'arche. Le verset 8 est la parole que David aurait pu prononcer au moment de transférer l'arche de Qiryat Ye'arîm à Jérusalem. On s'étonne que H. Schmidt ait senti une contradiction entre le verset 7 et le verset 8.

Peut-être les versets 9 et 10 sont-ils mis eux aussi dans la bouche de David implorant Dieu pour les prêtres et pour le roi son successeur. Dans la prière pour les prêtres, l'expression « qu'ils se revêtent de justice » se comprend au mieux si l'on suit la glose d'Ibn Ezra « parce qu'ils enseignent le roi et jugent Israël », la « justice » n'est pas ici une légitimité mais une vertu active comme en Isaïe 59, 17 et Job 29, 14, et nous sommes dans la perspective du Deutéronome qui donne aux *kohānîm* le pouvoir judiciaire. Prier pour les prêtres revient dans ces conditions à prier pour le bon ordre de la société, et les *ḥāsîdîm* qui selon le verset 9 doivent se réjouir de ce bon ordre sont les Israélites en général, comme on l'a admis pour Psaumes 89, 20. Au verset 10, l'élément le plus difficile à expliquer est la préposition *ba'ābūr*, « à cause de ». Signifie-t-elle que Dieu guidera le roi en vertu de l'amour gratuit qu'il a porté à David ou en considération des mérites de celui-ci ? L'idée semble très proche de ce qu'exprime l'historien deutéronomiste en employant le tour *ləma'an dāwid* (I Rois 11, 12. 13. 32 ; 15, 4 ; II Rois 8, 19 ; 19, 34 ; 20, 6). On préférera l'entendre dans le dernier sens, car c'est ainsi que le Chroniste paraît avoir compris en paraphrasant le verset (en II Chroniques 6, 42) au moyen d'une référence aux « mérites de David » (*ḥasdey dāwid*).

Le second volet du diptyque, les versets 11-18, répond exactement au premier. Au vœu, appelé serment, prononcé par David, correspond le serment divin. Mais YHWH met à son exécution des conditions révélatrices. Il fera régner la descendance de David si ses fils sont soumis à la Loi, et s'il y a un élément de gratuité dans cette assurance de perpétuation, elle repose moins sur une élection de la dynastie que sur celle de la capitale, Jérusalem (verset 13). C'est l'amour de Dieu pour la ville sainte qui est inconditionnel. Ce thème et celui du primat de la loi, ainsi que certains détails d'expression comme le syntagme *pārî bêtèn* au verset 11 manifestent l'influence deutéronomiste sur le psaume 132. On remarquera que le verset 13 est mis en relief par une rupture stylistique puisqu'il parle de YHWH à la 3^e personne. Les versets 15-18 correspondent aux prières des versets 9-10 dans la première partie : c'est une promesse par laquelle Dieu assure la nourriture des pauvres de Sion, le bon exercice de la justice par les prêtres et la victoire du roi. Les termes et les images du verset 17 ont attiré l'attention : l'adverbe *šām*, « là », dénote Jérusalem, comme en d'autres passages ; la « corne » qui « germe » est une apparente catachrèse qui évoque la force individuelle du roi mais aussi sa fécondité et en vertu d'un jeu de mots sur *qerèn*, « corne » et « rayon », l'éclat de sa majesté (on peut en rapprocher les applications à la lumière de la racine *smḥ* dénotant la germination). A l'hémistiche 17 *b* on peut estimer que

le nom *nîr*, objet de bizarres spéculations chez les modernes, dénote (comme en I Rois 15, 4 et II Rois 8, 19) la même chose que *nér* en II Samuel 21, 17, soit la « lampe » comme symbole de la demeure que Dieu a faite à David à Jérusalem et d'une maison constamment peuplée. Au verset 18, le verbe *yašîš*, se disant de la couronne qui « germera » évoque l'ornement végétal de la couronne, le *šîš* qui est devenu un emblème du grand prêtre (Exode 28, 36).

Le psaume 132 présente toutes les marques de l'influence deutéronomiste : rôle éminent des prêtres et de leur enseignement, élection de Jérusalem, réciprocité des conduites humaine et divine, privilège non irrévocable reconnu à la maison de David. Ces éléments datent le psaume, mais si celui-ci suppose l'acceptation de la réforme deutéronomiste, il n'en a pas moins en vue un roi de chair et de sang. Il pourrait donc remonter au temps de Josias. Malgré une sorte d'optimisme qui fait penser à la « loi royale » de Deutéronome 17, 14-20, il paraît avoir été conçu dans un moment difficile : si on le comprend bien, le *bʿunnôtô* du verset 1 contient en puissance toute la lamentation qui permettrait de rapprocher le psaume 132 du psaume 89. En raison de ses deutéronomismes, le psaume 132 est vraisemblablement postérieur au psaume 89 qui, lui, est plus conforme à l'ancienne théologie royaliste. Mais il n'est pas certain que les deux conceptions n'aient pas coexisté à Jérusalem vers la fin de la monarchie.

Séminaire : Ecrits de Qoumrân

On a d'abord présenté quelques textes récemment publiés ou signalés : le grimoire faussement intitulé 4 Q Therapeia dont l'importance a été surévaluée par J. Allegro et J. Charlesworth ; l'excellente édition par C. Newsom des « cantiques pour l'holocauste du sabbat » ; les informations préliminaires données par J. Strugnell et E. Qimron sur la lettre (?) 4 QMMT qui semble devoir renouveler nos vues sur l'origine et la nature du mouvement essénien, ainsi que la transcription trouvée par hasard d'un texte inédit contenant une exhortation sur le bon usage des biens du monde, la résignation aux épreuves dans la perspective du « mystère de l'avenir » (cf. 1 Q 27) et le respect des parents (avec un intéressant parallèle à une expression fort discutée de 1 QH III, 10).

L'explication de la « Règle de la Communauté » (1 QS) a été reprise à la colonne VIII après qu'on ait rappelé l'acquis de la critique des colonnes I-VII. En raison des difficultés, on n'a pu expliquer que les colonnes VIII, IX et le début de X.

Au commencement de la colonne VIII, il est question d'un groupe formé de douze laïcs et de trois prêtres, dont on se demande s'il est la communauté rêvée par le fondateur, ou une cellule minimale susceptible de se détacher de

la communauté de base, ou une sorte de comité directeur. Il apparaît que les premiers mots de la colonne ne font que continuer un *bihyôt* qu'on devait lire à la fin de la colonne VII et qu'il faut traduire « [Lorsqu'il y aura] dans le conseil de la communauté douze hommes et trois prêtres ». Il en résulte que plus loin (VIII, 4. 12 ; IX, 3) *bihyôt* ׁ*èlléh* doit se comprendre « lorsque ces gens-là se trouveront... » Si les « trois prêtres » sont là pour représenter les trois fils de Lévi, comme les « douze hommes » représentent les douze tribus, cette prescription remonte à un âge où la distinction entre prêtres et simples lévites n'a pas encore la rigueur qu'elle a dans la « Règle annexe » (1 QSa).

Les objectifs du groupe sont définis par quatre phrases à l'infinitif : c'est un devoir personnel de justice et d'humilité dont la formulation s'inspire de Michée 6, 8, et la fidélité dans la relation avec Dieu (d'après Isaïe 26, 2-3) ; la troisième tâche, exprimée par *rašôt* *ʿâwôn*, consiste à « payer » pour les fautes commises en Israël, en menant une vie de pénitence, mais ce n'est pas à proprement parler accomplir la fonction sacerdotale d'« expiation » ; enfin l'expression *bʿwsy* (*mišpat*) n'est pas un participe pluriel (« parmi ceux qui pratiquent le droit »), mais un nom verbal qu'il convient de traduire « en pratiquant le droit ». Il s'agit bien d'une activité pour le temps présent et non pour un terme eschatologique.

La qualification eschatologique du groupe apparaît ensuite quand il est question de la rétribution des impies (que les adeptes se voient très bien supplicier, comme en Hénoch 38, 5 ; 48, 9 ; 91, 12 ; 95, 3 ; 98, 12). A cette mission de rétribution est associée une fonction définie par *lakappér* (ligne 6) : il n'est pas sûr que le verbe ait ici l'acception technique, sacerdotale, d'accomplir le rite de *kippûr*. On le rapprochera du sens qu'il a en 4 Q 400, 1, I, 16 et en Genèse 32, 21, où est impliquée une fonction propitiatoire.

A la fin de la ligne 7, le groupe est présenté comme le havre d'Israël à la fin des temps. Le texte d'Isaïe 8, 16 a été entendu comme il l'a été à l'arrière-plan de Matthieu 16, 18 (à la différence du targoum, la « pierre » est image de l'Eglise et non du messie). Cette eulogie de la communauté appartient probablement à une incise secondaire (7 b - 10 a + 10 bis) qui recourt sans équivoque à l'imagerie du sanctuaire et qui donne la préséance aux prêtres. A la ligne 8, l'expression *bədaʿat kullām libərīt mišpāt*, qu'on peut comprendre « grâce à la connaissance que tous (les fils d'Aaron possèdent) pour (établir) l'alliance régulière », rappelle l'attribution de la « connaissance » aux prêtres.

Si l'on trouve en VIII, 7 b - 10 a + 10 bis un doublet de ce qui précède, ce qui se lit aux lignes 10 b-12 a est-il un doublet de ce qui suit ? Si on traduit « lorsque ceux-ci (les quinze) auront été établis à la base (?) de la communauté », il apparaît que le groupe des quinze ne se confond pas avec la communauté, c'est une élite d'adeptes sûrs et éprouvés auxquels rien ne sera

caché des découvertes du « chercheur » (*ha-dôrês*) car nulle apostasie n'est à redouter de leur part.

Cette « mise à part » signifiée à la ligne 11 par le verbe *hibbâdél* ne semble pas se confondre avec la « séparation » qu'indique le même verbe à la ligne 13 : les quinze (« ces gens-là ») ne se distinguent pas ici de la communauté, ils se mettent à l'écart de la société globale des « hommes du vice ». C'est là semble-t-il la teneur originale du texte surchargé d'un doublet à partir de 7 b : le groupe des quinze apparaît alors comme un ordre de reclus volontaires, retirés dans un désert qu'on peut identifier à l'établissement de Qoumrân. La variante de 4 QSe pour ce qu'on lit en 1 QS VIII, 14, *derèk hâ'emèt*, « le chemin de la vérité », introduisant la citation d'Isaïe 40, 3, n'est pas sans intérêt pour la préhistoire de Jean 14, 6.

La référence peu claire de la ligne 15 à l'« étude de la loi » est suivie de la précision « selon tout ce qui a été révélé temps par temps ». Il importe de souligner que ces mots se rapportent à *la'âsôt* qui les précède : la révélation concerne la « mise en application » de la loi de Moïse et ne saurait être sur le même plan que celle-ci.

En VIII, 16 b commence l'énoncé de règlements disciplinaires concernant l'exclusion d'un adepte coupable. Il y a deux règlements que distinguent la phraséologie et l'objet même. Aucun d'eux n'a de répondant plus haut, dans le code pénitentiel beaucoup plus précis de VI, 21 - VII, 25. Le premier règlement (VIII, 16 b - 19) concerne apparemment un coupable d'une transgression volontaire non déterminée et punie d'une peine d'exclusion qui n'est pas davantage précisée. Introduite à brûle-pourpoint, cette règle vise non l'élite des quinze, mais l'ensemble des membres. Le texte est sûrement incomplet. On peut se demander si un précepte d'ordre général n'a pas été substitué, à un moment, à une règle particulière concernant les quinze. Le compilateur, envisageant la réintégration de l'offenseur après une exclusion temporaire aussi mal définie que l'est la faute, a senti l'affinité du processus de réinsertion avec l'agrégation des novices telle qu'elle est codifiée à la colonne VI, d'où l'adjonction de la dernière phrase de la ligne 19.

Le second règlement (VIII, 20 - IX, 2) prévoit l'expulsion définitive pour une faute volontaire et une exclusion de deux ans si la faute a été commise par inadvertance. Mais l'introduction, à la ligne 20, semble annoncer un code beaucoup plus complet régissant les rapports mutuels des parfaits, de ceux qui sont allés au désert. L'antithèse entre la faute délibérée et la faute commise par inadvertance est exprimée en des termes évoquant Nombres 15, 22-31 où est édictée la peine de « retranchement » (*kâret*). La mise à l'écart est ce qui tient lieu de *kâret* pour la secte, mais des textes comme 1 QH IV, 20. 26 suggèrent que ce « retranchement » sera exercé lors du règlement eschatologique. La longueur de la discussion sur la faute involontaire fait croire que la

sanction en était discutée. Mais la rédaction est elliptique et très probablement mutilée, car ce qui est dit est peu digne de l'introduction solennelle lue en VIII, 20.

Le développement commençant en IX, 3 concerne à ce qu'il paraît le groupe des quinze qualifié par une série de quatre expressions introduites par *l-*, « pour » ou « en qualité de », conformément au schéma trouvé au début de la colonne VIII et au début de la colonne V. C'est une véritable eulogie collective qui est ainsi donnée ; cette communauté étroite est habitée par l'esprit saint qui donne fermeté, illumination et purification ; elle possède une stabilité éternelle (*ʔèmèt ʔôlâm*) ; elle est instituée pour l'expiation et la propitiation en des termes qui soulignent son caractère sacerdotal. Elle accomplit ses fonctions *mibbašar ʔôlôt umehēlbéy zābaḥ* (ligne 4) et il faut comprendre cette locution « sans la chair des holocaustes ni les graisses du sacrifice » plutôt que « au moyen de... » ou « plus que par... ». On est ici dans l'esprit du psaume 51 : le culte sans sacrifice auquel la secte est contrainte en son exil n'est pas à ses yeux supérieur au culte sacrificiel, ce n'est qu'un pis-aller. On lit en IX, 4 *b* - 5 une incise explicative précisant ce point de vue : on espère qu'un culte de la parole pourra être agréé comme un culte véritable ; c'est pourquoi il est question de *tərūmat šəfātayim* « oblation des lèvres ». Une expression synonyme, *tərūmat lāšôn*, « oblation de langue », se dit ailleurs (4 Q 405, 23, II, 12) du culte rendu par les anges dans le ciel et auquel les adeptes se croient associés.

L'apodose répondant à la protase de IX 3-5 *a* commence à la fin de la ligne 5. Le verbe *yabdilū*, « ils mettront à part » a peut-être pour sujet *ʔellēh* de la ligne 3, c'est-à-dire les quinze qui feraient alors figure de comité directeur. Cette « mise à part » est la constitution d'une double autorité, cléricale et laïque ; il est possible que l'affirmation de la ligne 7 sur l'exclusive du clergé en matière de droit ait été ajoutée après coup, dans un esprit conforme à celui de 1 QS V. Mais, à nouveau, le règlement semble tourner court, puisqu'après l'interdiction d'entrer en communauté de biens avec des étrangers, on tombe à la ligne 9 sur une prescription de nature si générale (il ne faut pas s'écarter de la loi) qu'elle pourrait venir en conclusion d'un code beaucoup plus complet. Tout cela inspire un grand scepticisme sur la valeur documentaire du passage, et de la Règle de la Communauté en son ensemble : ce n'est pas une œuvre, mais un rassemblement de morceaux disparates subsistant d'un ensemble plus vaste sinon plus cohérent.

En IX, 10 *b* - 11 se pose le problème, souvent débattu, des *mišpāʔim rīšônīm*, des « ordonnances premières » qu'on a voulu opposer à des « ordonnances dernières » sans autre appui que Testament de Lévi 24, 3. Il semble que ce soient des ordonnances antérieures de la secte, ce qui supposerait que cette partie de la Règle de la Communauté n'est pas un des textes fondateurs de l'essénisme.

En IX, 12 commence un article d'une tout autre nature, destiné au *maskîl*, à l'« instructeur », comme l'instruction sur les deux esprits en III, 13. Ce n'est pas une règle, mais une méditation didactique sur les devoirs de cet officier. L'allusion de la ligne 12 à la « disposition de chaque temps » et au « poids de chaque homme » révèle que l'instructeur doit avoir d'abord la connaissance du plan divin dans l'histoire et le discernement des esprits. On entrevoit qu'il dispose de révélations particulières, qu'il est tenu de s'écarter des profanes, d'observer le secret en face d'eux et d'initier les fidèles qu'il sélectionne.

La seconde loi du *maskîl* débutant en IX, 21 *b* a un vocabulaire différent de la précédente même si les prescriptions se recoupent parfois. La référence au « zèle » de ce personnage ne saurait exclure l'exercice de la contrainte ; la réminiscence d'Isaïe 11, 14 sensible derrière la ligne 23 (où on lira *mišloāḥ kappayim*) consolide cette idée.

Le devoir fait au *maskîl* de bénir Dieu en tout temps introduit avec aisance les hymnes de la fin du rouleau, qui sont ainsi dispensés du *la-maskîl* des Hodayot. On a expliqué les deux poèmes qui occupent les huit premières lignes de la colonne X.

Le premier semble commencer à la fin de la colonne IX par *yəbārəkənnû*, « Il Le bénira » que continue à la colonne X « avec (= ainsi que) les temps qu'Il a décidés », mais il est certain que le scribe avait commencé à écrire en X, 1 *ʾāšīrāh*, « je chanterai », lecture retenue par A. Dupont-Sommer, et qu'il a corrigé en *ʾāšēr*, « que », ce que préfèrent tous les autres interprètes. On a rappelé les spéculations peu croyables engendrées par les abréviations qui se succèdent dans le manuscrit de la grotte 1 et par le *hm* lu à la ligne 4, là où les manuscrits de la grotte 4 donnent le nom *yôm* aisé à traduire. Plus sérieuse est la discussion à laquelle le nom *taqûfâh* a donné lieu et qui met en jeu le nombre des prières quotidiennes des Esséniens. Si on entend par *taqûfâh* le passage de l'astre à son zénith, on admettra qu'il y avait trois prières diurnes comme dans le judaïsme pharisien. Mais on entre alors en conflit avec les données de 1 QS 10, 10 ; 1 QM 14, 12-13 ; 4 Q 503 (et Jubilés 6, 14 ; Vita contemplativa 27) qui ne connaissent que deux prières. Si en revanche on donne à *taqûfâh* un sens qui peut se recommander de Siracide 43, 7, « cours déclinant de l'astre » on admettra que l'indication qui suit le nom en 1 QS X, 1 « lorsqu'il se retire vers le lieu qui lui est fixé », ne fait que préciser cette acceptation et qu'il n'y a que deux temps de prière durant la journée. La prescription de deux prières nocturnes recourt à une phraséologie un peu différente et moins équivoque. On a admis avec M. Weisse que les *məʾôrôt* de la ligne 3 dénotent les étoiles et non les deux grands astres (cf. 1 QM 10, 11 et 4 Q 511, 2, I, 8).

La plus grande difficulté de ce texte concerne les *moʿădîm* célébrés en des jours de néoménie. Le passage insiste sur leur célébration (et la met en valeur

en ne lui donnant pas sa place normale) parce qu'elle est spécifique. Il s'agit des jours marquant l'entrée dans les « saisons », à savoir les néoménies des 1^{er}, 4^e, 7^e et 10^e mois, comme en Jubilés 6, 23. C'est « leur succession » (*hiḥaddāšām*) qui fait de chacun de ces quatre jours un « grand jour » qualifié de *nēš'ēman*, « digne de confiance pour l'ouverture des grâces » divines. Contrairement à certaines opinions il n'y a là aucune référence eschatologique.

La ligne 6 est le début d'un second hymne sur les temps qui se distingue du précédent par ces légers changements dans l'expression qu'aiment les auteurs qoumrâniens. Ainsi au lieu de *ʾāšēr ḥāqāq ʾél*, « que Dieu a décrété » de X, 1 on lit *kəḥôq ḥārūt laʿad*, « selon le décret gravé pour toujours » ce qui rappelle Jubilés 6, 31. A la différence du poème précédent, les « saisons » (*moʿādīm*) sont caractérisées par des réalités naturelles dans un style qu'on a pu rapprocher du calendrier agricole archaïque de Gezer, comme en Hénoch 82, mais qui ressortit plus sûrement à une nomenclature poétique dont on trouve d'autres témoins en Jubilés 29, 16 et 4 Q 513, IV, 3. De là, l'hymne passe aux groupements d'années, hebdomades et jubilés. A la fin de cet hymne l'expression *ḥôq ḥārūt bilāšônî* fait une inclusion avec le début, en X, 6, mais ce « décret gravé par ma langue » n'est plus que la prière du poète s'inspirant de Psaumes 45, 2.

A. C.

PUBLICATIONS

— *Les Sémites*, dans *Les premières civilisations I* (ouvrage publié sous la direction de Pierre Lévêque, 605-615, 1987).

— *Les textes cananéens* (dans *Ecrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, 183-212, 1986).

— *Les tribus d'Israël dans le cantique de Débora* (Juges 5, 13-17, *Semítica*, 36, 48-70, 1986).

— Contributions à *La Bible. Ecrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade, 1987 : *Introduction générale*, XV-LIX ; *Rouleau du Temple*, 61-132 ; *Légende hébraïque de Melkisédeq*, 423-430 ; *Livre des mystères*, 455-460 ; *I Hénoch*, 465-625 ; *Jubilés*, 629-810 ; *Martyre d'Isaïe*, 1019-1033).

— *Les Hasmonéens, les Romains et Hérode* (dans *Hommage à V. Nikiprowetzky*, 213-218, 1986).

— *Les protecteurs des tribus d'Israël. Notes d'angéologie à propos de* Testament de Juda 25, 2 (dans *La vie de la Parole, Mélanges Pierre Grelot*, 1987).

- *Un nouveau pyrée de Palmyre* (*Syria*, 62, 57-59, 1985).
- *Notice sur la vie et les travaux d'André Dupont-Sommer* (*CRAI*, 1986, 10-22).
- Compte rendu critique de B. Wacholder, *The Dawn of Qumran* (dans *Journal of Semitic Studies*, 30, 299-303, 1985).
- Comptes rendus et notices bibliographiques (dans *Syria, Revue de l'histoire des religions*).
- Divers discours, allocutions et présentations d'ouvrages (dans *CRAI*, 1986).