

Hébreu et Araméen

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

Cours : l'Apocalypse d'Isaïe

Les chapitres 24-27 d'Isaïe ne méritent qu'en partie le titre d'« Apocalypse » qui leur a été donné à la fin du XIX^e siècle. Il y manque une certaine constance dans l'allégorie et le recours à la vision. Seuls quelques motifs d'une eschatologie méta-historique et le caractère allusif des rares références qui permettraient d'en dater certains passages pourraient le justifier. L'attribution à Isaïe fils d'Amoç et encore plus contestable, et n'a été que rarement envisagée depuis les débuts de l'exégèse historico-critique. Quant à l'homogénéité et à l'existence même de cette grande péripécie comme unité distincte au sein du recueil isaïen, elles font depuis plus d'un siècle l'objet d'une controverse qu'il a fallu également rappeler, non sans contester dès l'abord certains de ses arguments. On a récusé une analyse qui s'efforce de définir des éléments authentiques par des critères purement formels, métriques ou rhétoriques, et rejette comme adjonctions ou gloses ce qui sort du cadre défini à l'avance. Cette méthode a fait perdre de vue l'unité d'inspiration et les préoccupations spécifiques d'un auteur qui peut, grâce à elles, se situer dans le temps. L'unité de l'« apocalypse d'Isaïe » n'est apparue qu'au terme d'une recherche permettant de constater, à défaut d'une architecture raffinée, un enchaînement continu des composants par la reprise de mots et d'images d'une partie dans celle qui la suit. En revanche, la concentration de paronomases, d'anadiploses et d'allitérations est moins caractéristique qu'on ne l'a dit. L'accumulation d'ornements de ce genre est un trait propre à certains chapitres répartis dans l'ensemble du livre d'Isaïe. A défaut des merveilleuses structures découvertes par certains interprètes qui retaillent le texte à leur guise, on a constaté une alternance des *qāṭal* et des *yiqṭol*, souvent négligée dans l'exégèse et qui, si on la considère comme une opposition de temps, apparaît comme révélatrice des intentions de l'auteur : il passe et repasse d'annonces de l'avenir à des rappels allusifs de temps antérieurs.

C'est une vision inquiétante de l'avenir qui ouvre le chapitre 24. Les versets 1-3 annoncent un tremblement de terre et une panique générale. Pour signifier l'égalité de tous devant le fléau, on recourt au mérisme « peuple » — « prêtres », ce qui révèle une société dans laquelle il n'y a plus de roi. Les versets 4-12 sont au passé et constituent une élégie sur la chute d'une ville où l'on n'hésitera pas à reconnaître Jérusalem, qualifiée de *māsôs hā'ārès*, « joie de la terre », comme en Psaumes 48, 3 et Lamentations 2, 15 ; le verbe *gālāh*, « exiler », dans le même verset 11, est une référence limpide à l'événement de 587, tandis que la mention au verset 5 des « lois » (*tôrôt*) et de l'« alliance éternelle » (*barît 'olām*) montre que c'est bien d'Israël que le prophète dénonce l'infidélité religieuse en même temps que les excès symbolisés par la beuverie. La continuité de 1-3 à 4-12 est assurée par l'évocation de part et d'autre d'une calamité naturelle (la sécheresse après le séisme), et la cohérence interne de 4-11 par les images de la vigne et de la beuverie. Le verset 13 revenant au *yiqtol* annonce solennellement que le bouleversement à venir sera analogue à celui qu'on vient de connaître.

Les versets 14-20 présentent une réflexion où se font entendre des accents polémiques sur la catastrophe attendue. On reconnaît une sorte de dialogue entre l'auteur et ceux qui la salueront comme un triomphe de YHWH sur ses ennemis et une heure de gloire pour Israël. Le prophète leur oppose sa propre désolation et l'explique par une trahison de ceux qui auraient dû rester fidèles. Il parle à nouveau du désastre menaçant à l'aide d'une série de métaphores reçues : la terreur, le filet et la fosse, puis en reprenant des images météorologiques et cosmiques de la théophanie avant de présenter l'issue de cette épreuve ultime comme un nouvel exil. On rejoint de la sorte le thème initial du chapitre 24. Il est permis d'entendre dans cette annonce prophétique des derniers jours, où sont stigmatisés ceux qui n'en attendent que la victoire sans égard à leur propre conduite, des accents comparables à ceux d'Amos 8, 9-14. La prophétie est ici inséparable d'une exhortation à la fidélité religieuse.

Les derniers versets du chapitre 24, où cesse toute polémique, n'envisagent que l'aspect triomphal de l'événement ultime. Après avoir parlé du combat dans le ciel entre YHWH et une « armée d'en haut » formée sans nul doute des représentants célestes des nations et des rois de la terre, on prédit un châtement définitif de ceux-ci et l'illumination de Jérusalem par la gloire divine. Il a fallu rappeler l'importance prise par ces motifs — dont c'est peut-être la première attestation — dans l'apocalyptique ultérieure, ainsi que les affinités du passage avec le Deutéro-Isaïe (thème de l'intronisation définitive de YHWH à Jérusalem) et avec le Trito-Isaïe (thème du dernier assaut des peuples contre Sion).

Alors que le chapitre 24 encadre un rappel du passé (versets 4-12) par des annonces d'avenir (1-3 et 13-23), le chapitre 25 présente une disposition inverse. Il commence par louer YHWH aux versets 1-5, pour un exploit

accompli jadis ou naguère. Dieu, auquel on parle à la 2^e personne, a ruiné une ville dont l'identité a été fort controversée, mais il a certainement accompli de la sorte un exploit en faveur d'Israël, et son acte garde une valeur exemplaire pour que la puissance de YHWH soit connue des nations et en particulier d'« étrangers » ou de « tyrans » qu'on choisit de ne pas nommer. Ce passage abondant en détails mystérieux, paraît exprimer l'espoir, fondé sur l'expérience historique, en un abaissement prochain d'un oppresseur de la nation. C'est cette espérance que traduit d'une tout autre façon la célèbre image du banquet servi sur la montagne de Sion aux peuples de la terre qui y seront rassemblés. Une analyse attentive des termes rares et obscurs de 25, 6-8 invite à mettre en doute l'interprétation moderne de ce texte et à rejoindre celle de la tradition juive la plus ancienne : les nations ne seront pas accueillies joyeusement à Jérusalem, elles y seront au mieux enivrées, au pire empoisonnées, et le voile qui selon le verset 7 viendra sur elles est là pour les aveugler, non pour les protéger. En d'autres termes, le texte paraît plus proche de Jérémie 25 et de Zacharie 12, 1-4 que d'Isaïe 66, 18-24. C'est à la menace contre les ennemis des derniers jours que se rapporte également le célèbre verset 8 dont le début a été souvent compris « (Dieu) fera disparaître la mort pour toujours ». On considérera plutôt que « la mort » est le sujet et, en tenant compte du temps du verbe hébraïque, on verra dans cette proposition le rappel d'un malheur antérieur : « la mort n'a point cessé d'engloutir » ; la suite du verset exprime la foi en un renversement de la situation « mais le Seigneur effacera les larmes ». Si ce passage a un substrat « mythologique », ce n'est pas la victoire du Baal ougaritique sur la Mort, mais le thème de la Mort insatiable bien connu dans le poème de Ras Shamra et pour le verset 6, l'épisode du banquet sanglant de la déesse *Anat*.

Après une formule convenue de jubilation, au verset 9, les versets 10-11 terminent le développement au futur commencé au verset 6 en envisageant un aspect particulier du triomphe de Dieu : Moab sera abaissé, écrasé. C'est le seul nom de puissance étrangère cité dans l'Apocalypse d'Isaïe ; les raisons de l'animosité qui se fait jour ici ne sont guère définissables. Sans doute vaudraient-elles aussi pour Isaïe 15-16 ou Jérémie 48. Plusieurs passages prophétiques ou lyriques suggèrent que ce sont les événements de 587 qui ont inspiré aux Judéens une rancune très vive contre leurs voisins de Transjordanie. Le verset 12 revient au passé et rejoint par son temps aussi bien que par son thème les versets 1-5, de manière à englober la prophétie des versets 6-11 dans un rappel d'événements antérieurs : la ville forte dont la chute, déjà advenue, est à nouveau mentionnée pourrait être, comme plusieurs l'admettent, la capitale de Moab. Sa défaite passée garantit son écrasement futur et demeure un exemple de la menace que YHWH fait peser sur la puissance plus redoutable dont le nom reste tu.

Le début du chapitre 26 reprend sous la forme d'un « chant » l'image qui commande le passage précédent. Mais c'est pour opposer à la ville étrangère

honnie la « ville forte » de Juda dont la glorification est anticipée. D'entrée est introduite une précision d'ordre moral qui donne le ton du chapitre : la ville sera la cité d'un peuple « juste », une Jérusalem dont la population se trouvera régénérée. L'idée contenue dans le qualificatif *ṣaddîq*, est développée, dans un style gnomique et parénétiq, à partir du verset 3. La sentence qui forme ce verset, revenant à dire que Dieu assurera le bien-être (*šālôm*) à la constance (*yéšèr sāmûk*), fait corps avec l'exhortation à la confiance en Dieu qui la suit. Le « chant » en question — s'il se poursuit bien jusqu'au verset 6 — oppose en outre Jérusalem à une cité altière vouée à la ruine lorsque (*ki*) Dieu aura abattu les puissances d'en-haut (*yošabéy mārôm*), c'est-à-dire les anges désignés autrement en 24, 21. Il est douteux que cette cité soit identique à celle dont parle le chapitre 25.

Le verset 7 ne marque pas la rupture supposée par ceux qui définissent 26, 1-6 comme un « chant » qui aurait eu une existence indépendante. Le développement qu'il inaugure se relie au précédent par l'image du chemin et par les thèmes de la justice et de l'espoir en Dieu. Le discours reste tourné vers l'avenir, mais il insère des retours vers le passé pour dire la fidélité ancienne d'Israël à l'égard de YHWH ainsi que les actes souverains (*mišpā-ṭîm*) de celui-ci en faveur du peuple. De cette manière, Dieu rémunérerait la fidélité, tout en donnant des gages de son attitude future si Israël persévère dans la constance. Aux termes du verset 11, l'ennemi verra encore le « zèle de Dieu pour son peuple » (c'est ainsi qu'il convient de comprendre le syntagme *qîn'at 'am*). Au verset 13, la rétrospective incluse dans la prophétie fait état de moments où Israël a subi une domination étrangère sans que soit entamée sa fidélité religieuse. Ce n'est pas une allusion à un passé récent, mais une vision schématique de l'histoire nationale telle que le Deutéronomiste la présente en Juges 2. Le verset 14 fait partie de cette rétrospective. Introduit, au premier hémistiche, par un lieu commun (« les morts ne revivent pas, les mânes ne se relèvent pas »), il signifie simplement que les oppresseurs antiques ont disparu sans laisser de trace, mais ces morts des gentils annoncent le verset 19 qui met en antithèse avec eux les morts d'Israël. Toujours au passé, le verset 15 se rattache au tableau d'un Israël jadis fidèle et rétribué en conséquence (« tu as continué [à agir] pour le peuple [par qui] tu avais été honoré »), ainsi que le verset 16, aussi bien dans la recension massorétique « ils t'ont recherché dans l'angoisse, ils ont été opprimés, (mais) ils avaient la méditation de ta leçon » que dans celle de Qoumrân, un peu plus claire, « ils t'ont recherché dans l'angoisse, ils ont été opprimés (mais) ils ont médité ta leçon ». Le verset 17 envisage un autre moment du passé, sans doute plus récent, où le malheur était sur le point de faire périr l'espérance. L'image, très isaïenne, de la grossesse illusoire et néanmoins pénible traduit le sentiment d'impuissance qui s'exprime en clair au verset 18 : on a conscience de l'incapacité d'Israël à faire tomber les maîtres du monde (on peut paraphraser ainsi l'hébreu *yošabéy tébél*). A cette expression de découragement succède au

verset 19 une annonce de résurrection — ou la prière pour une résurrection — dont la teneur risque d'être surestimée si on la détache du contexte et dont on a rappelé quelques répercussions dans l'histoire des lectures bibliques. En usant d'une imagerie originale et un peu complexe, mais aisément déchiffirable, où sont combinés deux phénomènes naturels connexes, la rosée vivifiante, et la lumière de l'aurore, elle-même symbole de vie, l'auteur dit à Dieu son espoir en un retour à la vie de la nation brisée par une catastrophe. L'allégorie a le même sens que la fameuse vision des ossements qui se recouvrent de chair en Ezéchiel 37, et le malheur qui l'inspire est probablement le même : la ruine de l'État en 587. Seule fait réellement difficulté la fin du verset. En s'inspirant de la Vulgate on proposera de traduire *ʔèrəṣ rəfā'îm tappîl* « tu feras succomber la terre des mânes », c'est-à-dire le Shéol, métaphore pour la mort que Dieu fera reculer. Ces paroles d'espérance et de consolation s'achèvent en 26, 20-21 par ce qui peut être une mise en garde discrète contre une tentative d'intervention humaine dans le processus du salut.

Contrairement à l'opinion courante, le chapitre 26 peut apparaître comme une unité de sens et de forme : comme au chapitre 24, la prophétie, au futur, enchâsse les rappels, au passé, d'une expérience historique, mais les accents menaçants et les mises en garde à mots couverts qui caractérisent le chapitre 24 le cèdent maintenant au message de réconfort, de même que l'évocation d'un désastre récent de Jérusalem a laissé place à celle de victoires anciennes de YHWH. Le tournant a été marqué par le chapitre 25 où la première part est donnée à la commémoration d'un succès militaire et où la menace à venir n'a plus que l'ennemi pour objet.

Dans le chapitre 27 est tenu par plusieurs exégètes pour un poème ou pour un recueil de pièces diverses indépendant de ce qui le précède. Il a cependant plus d'un lien avec les chapitres 24-26. Le verset 1, annonçant la victoire définitive de YHWH sur le Léviathan n'est-il pas la suite de 26, 20-21 ? Si les fidèles sont là invités à se mettre à l'abri, n'est-ce pas qu'il va se passer des événements terribles rejoignant par leur ampleur cosmique le tremblement de terre que prédit 24, 1-3 ? On a rappelé les origines « cananéennes » du Léviathan en soulignant que le combat du dieu de l'orage et de la guerre contre le monstre n'est pas un élément de la cosmogonie, mais un fait de tous les temps et que l'arrêt de ce combat permanent signifie la fin de la précarité dans l'ordre du monde. Il ne convient ni de le réduire à la « mythologisation » d'un ennemi historique, ni d'en faire une figure du mal moral ou métaphysique.

La relation de ce verset avec le « chant de la vigne » de 27, 2-5 n'est pas aisée à définir. Peut-être est-ce une contrepartie de l'oracle précédent : tandis que les nations et les monstres vont éprouver la colère de YHWH, Israël représenté par la vigne, sera préservé par son dieu. Ce petit poème constitue

en outre une antithèse de ce qu'on lit en Isaïe 5, 1-7 : à la menace que Dieu fait peser sur son peuple infidèle, répond au chapitre 27 une assurance de salut et de pardon. La grande difficulté des versets 4-5 a été examinée en détail, et on a proposé la solution suivante, qui doit plus à Gesenius et Luzzato qu'aux interprètes récents : après que Dieu ait assuré qu'il gardera la vigne, il déclare à l'hémistiche 4 a « Je n'ai point de colère » si l'on suit le texte massorétique. Mais les versions gardent le souvenir d'une lecture « Je n'ai point de mur », phrase qui ne peut être prononcée que par la vigne (comme l'indique 5, 1 les chants « de la vigne » sont plutôt des chants à la vigne, auxquels celle-ci peut répondre, dans le style des tenson). L'hémistiche 4 b n'a de sens que si c'est la vigne qui demande d'abord « qui fera de moi des épines et des ronces ? » C'est-à-dire « qui pourra me dévaster ? » puis cite les propos de ses assaillants « je vais marcher contre elle et y mettre le feu ». Le verset 5 consiste en deux autres interrogations rhétoriques de la vigne, « qui s'emparera de ma forteresse ? Qui assurera mon bien-être ? » (appelant les réponses « Personne » et « YHWH seul »). A cette expression de confiance communautaire en Dieu, répond au verset 6 une promesse de bonheur qui reprend l'imagerie végétale et qui pour cette raison paraît faire partie du « chant de la vigne ».

Si équivoque qu'il soit, le verset 7 fait contraste avec cette tranquille assurance en rappelant un malheur survenu récemment. Alors qu'on y voit le plus souvent une affirmation de l'indulgence de Dieu envers Israël, comparée à la rigueur qu'il témoigne aux ennemis, le verset paraît faire état d'un coup très grave reçu par Israël. On le traduira : « L'a-t-on jamais frappée (la vigne) comme on vient de le faire ? A-t-elle été massacrée comme viennent de l'être les siens ? » Le verset suivant permet peut-être de comprendre d'où vient ce coup. Le souffle de l'ennemi, comparé au sirocco, suggère qu'il vient de l'Orient, et force est de penser à Babylone. L'épreuve elle-même, est traitée comme une répudiation (d'Israël par YHWH) au moyen du verbe *šallēāh* et donnée comme un acte de rétribution, si on accepte de comprendre le difficile *basasāh* comme l'ont fait les Anciens, « mesure pour mesure ». Le verset 9 envisage le retour en grâce d'Israël après le châtement qu'il vient de subir. L'effacement de sa faute sera acquis au prix d'une cessation de pratiques religieuses réprouvées ayant pour signes un autel fait de pierres (probablement taillées) et les objets cultuels appelés *ʾāšērīm* et *ḥammānīm* dont on a discuté l'identification. La seule difficulté du passage est représentée par 9 a β *wəzēh kol pəri hāsir ḥattāʾtō* qui peut se traduire « et cela (le pardon du péché) est tout le résultat d'une élimination (par Israël) de ce qui le fait pécher ».

Le verset 10 parle une dernière fois de la ruine d'une ville. Les commentaires sont très divergents sur le sujet, les uns voulant y reconnaître Jérusalem et les autres diverses villes ennemies, les plus récents parlent encore de Samarie et de sa destruction par Démétrius Poliorcète en 296 ou par Jean Hyrcan en 107. Si on considère que le verset est au futur, que le qualificatif

ʿoséhû, « son créateur », donné à Dieu par le verset 11 n'implique pas nécessairement que la ville ait été israélite (cf. Isaïe 45, 12), et que les versets 7-9 constituent une incise développant un aspect culturel de l'exhortation à la fidélité, on reconnaîtra en 27, 10 la continuation des promesses du verset 6 et on pourra reprendre l'explication de Vitranga, Rosenmüller et Luzzato qui voyaient là une annonce de la ruine de Babylone. A la ville sont associées ses dépendances, comparées à des branches (*səʿifîm*). Ce sont ces branches, partie d'une ramure desséchée, selon le verset 11, filant ici encore la métaphore végétale, qui se briseront et que des femmes viendront ramasser comme du bois à brûler.

La position des versets 12 et 13 est objet de controverse : certains y voient une finale postiche ajoutée après coup comme il s'en trouverait en Isaïe 11, 11-16 ; 35, 8-10 ; 56, 8 ; 65, 20 où il est également question du rassemblement et du retour des Israélites dispersés. Mais ne serait-on pas en présence ici d'une amplification toute naturelle des annonces joyeuses qui précèdent ? Après la ruine de la puissance oppressive, le rassemblement des exilés et leur retour à Sion n'excèdent en rien les espérances de l'eschatologie historique la plus sobre. On se refusera à exclure le temps de la captivité babylonienne comme le font certains en s'appuyant sur la mention conjointe de l'Assyrie et de l'Égypte au verset 13. Il ne s'agit que d'un mérisme pour les royaumes extérieurs à la Terre Sainte, et il n'a pas plus de sens pour dater le passage qu'il n'en a en Isaïe 19, 23 ou Zacharie 10, 11.

Les chapitres 24-27 ne sont pas une apocalypse, mais un discours prophétique rassemblant des morceaux de genre différents cultivés dans toute la littérature prophétique : des oracles, des homélies, des tableaux symboliques. La disparate des formes n'exclut pas l'unité d'inspiration. C'est un message d'espoir pour un peuple qui vient de traverser l'épreuve. L'auteur est optimiste, parce qu'il se place dans une perspective purement religieuse, loin de tout réalisme politique. Son espoir de restauration nationale s'insère dans l'attente d'un bouleversement cosmique devant lequel apparaissent vaines toutes les tentatives de l'homme. Mais la consolation s'accompagne d'une parénèse : la délivrance future d'Israël est une promesse donnée à la fidélité religieuse. Cet enseignement s'appuie pour une part sur une théodicée rudimentaire et surtout sur une méditation des leçons du passé. Il comporte une certaine mesure de polémique contre ceux qui se découragent, contre ceux qui ne se prépareraient point pas la justice au triomphe de YHWH, contre ceux qui croiraient provoquer ce triomphe par leurs actes. Ces thèmes de la prédication d'Isaïe 24-27 et quelques allusions concrètes suggèrent que le texte remonte au temps de la Captivité. Pas plus que l'auteur des Lamentations, celui-ci n'a pas voulu prononcer le nom de Babylone, mais il est permis de la reconnaître derrière 25, 3 ; 26, 5 ; 27, 7, comme on reconnaît la terre d'Israël dans le pays ruiné de 24, 4-12. Nous sommes après 587, mais avant 538, avant même le temps où Cyrus apparaît à l'horizon, salué par le Deutéro-Isaïe.

Cette prétendue « apocalypse », isaïenne par de multiples traits de vocabulaire, de phraséologie et d'imagerie, n'est pas très éloignée des préoccupations de l'école deutéronomiste. Comme celle-ci, elle est marquée par la réflexion historiosophique, la pensée de la rétribution, l'exclusivisme religieux et par le sionisme.

SÉMINAIRES

A) *La Règle de Qoumrân (fin)*

On a achevé l'explication de 1 QS, reprise à partir du 3^e hymne du *maskîl* qui commence en X, 9. Après un préambule où le poète s'exhorte à chanter Dieu, on lit en alternance des louanges à la divinité et des professions de bonne conduite. Il est dit à nouveau que le premier devoir est de célébrer Dieu en tout temps, ce qui entraîne des allusions peu claires aux moments du culte quotidien en X, 10 a et X, 13 b-14 a. L'opposition perceptible entre la formule qoumrânienne et Deutéronome 6, 7 prouve que les Esséniens faisaient partir le compte des heures du lever et non du coucher du soleil. Ce que le *maskîl* dit ensuite de son activité a paru faire allusion à sa fonction de héraut des droits de Dieu (si on lit à la ligne 11 *gəbūlô* et *mišpātô*) en dépit de son indignité, exprimée à l'aide d'une réminiscence du psaume 51, si souvent présent à l'esprit de l'auteur. A la ligne 12, l'expression *mékîn tūbî* qualifie Dieu comme celui « qui procure » au *maskîl* tous les biens dont il jouit. A la ligne 14, la difficile expression *marəkèt ʿānāšim* a été comprise « (au) rang des hommes » en présumant que l'adorateur humain se définit de la sorte par rapport aux adorateurs célestes, les anges.

A la ligne 15 on a proposé de vocaliser *birašôt paḥad* et de comprendre « au moment où la terreur attaque » (de l'araméen *rašā* cf. 1 QM 12, 4), plutôt que de lire *rəšît* ou *rašūt*.

A la ligne 16, on a opté pour la traduction « je le bénirai pour son action toute merveilleuse », car la préposition *b-* peut introduire le motif d'une louange (voir 4 Q 511, 35, 5).

A la fin de la ligne 17 les conseils donnés à l'adepte offrent le lieu commun « poursuivre son ennemi en lui faisant du bien ». On en a examiné quelques parallèles (Testament de Joseph 18, 2 ; Testament de Benjamin 4, 2-4). Il est de la sorte recommandé de traduire *lo' ʿaqannə* qui suit par « je ne ferai pas de zèle » (car Dieu se chargera de me venger) et non par « je ne serai pas envieux ». Tout le passage correspond à une pensée quiétiste. Le juste n'interviendra contre le méchant qu'au « jour de la vengeance » eschatologique ; c'est la même pensée qu'en Hénoch 38, 5 et 48, 9. Mais la passivité devant le mal n'exclut pas un devoir d'intolérance interdisant toute pitié

envers les « rebelles » quant ils sont « frappés » (ainsi peut-on comprendre *binakā'im* de X, 21).

Après avoir exposé son attitude à l'égard des hommes, son devoir de réserve et de non-intervention, le juste qui est censé parler énonce, au négatif, quelques principes de vie moins originaux (X, 21 *b-23 a*), puis, au positif, rappelle la nécessité de louer Dieu en contant ses œuvres et la perversion de l'homme. Le fondement de la conduite ainsi mise en valeur est la « connaissance » : le concept de *da'at* et ses satellites tiennent la première place dans tout ce développement. C'est la connaissance qui doit être protégée comme l'est la Loi dans le judaïsme pharisien, c'est grâce à elle que la foi est gardée (on lira *ʿemunîm* en X, 25, réminiscence d'Isaïe 26, 2) et que justice est rendue par le *maskil*.

Celui-ci se doit d'être à la fois un pédagogue, un magistrat et un vivant exemple. Selon XI, 1 il doit répondre à la superbe par l'humilité et par l'abaissement volontaire aux oppresseurs (appelés *ʾanšéy motāh* « les hommes du joug », en réminiscence d'Isaïe 58, 9) qui sont aussi « zélés pour l'argent » (*maqannéy hōn*).

En XI, 2 *b* commence une confession en forme d'hymne narratif, entrecoupée de déclarations personnelles, où le *maskil* parle moins en officier de la communauté qu'en tant qu'homme de foi. Il n'est pas sûr qu'une pièce de ce genre ait un lien organique avec les morceaux législatifs et homilétiques qui précèdent dans la *Règle*, mais on reconnaîtra qu'elle est logiquement introduite par l'exposé des devoirs du *maskil* à partir de IX, 12, comportant l'obligation de louer Dieu en tout temps. Cette confession narrative met en lumière l'idée de la justification et de la sanctification de l'adepte par la connaissance, ou plutôt par la grâce de Dieu dont la connaissance est à la fois le signe et le moyen. Cette connaissance inclut la pénétration des « mystères de l'avenir » et la contemplation d'un « être éternel » qui pourrait signifier tout ce qui est caché au commun des hommes.

La justification dont cette page fait état paraît consister aussi bien en l'acquisition d'une conduite irrépréhensible qu'en un acquittement pour des fautes commises. Le développement présente en XI 3 *b-6 a* un chiasme rigoureusement construit qui met en relief, en son milieu, la métaphore du rocher, qui peut être à nouveau l'image de la communauté. Quant à la sanctification, elle réside en une élévation de l'adepte au rang des « saints », c'est-à-dire des anges. La désignation de la communauté comme *sōd mabnît qôdêš* en XI, 8 est intéressante en raison d'une triple connotation du terme *mabnît*, « bâtisse » : corps humain, temple céleste et communauté terrestre. L'hymne narratif se poursuit, à partir de *wa'ānî* « Et moi » de la ligne 9, par un retour sur la misère de l'homme faisant antithèse avec ce qui a été dit de la puissance de Dieu comme source unique de la connaissance. La référence au *sōd rimmāh*, « assemblée du ver », suggère que Job 25, 6 a été médité. Un

second *wa'ānī* à la ligne 11 introduit une sorte de conclusion revenant au salut par la grâce de Dieu qui pardonne et purifie l'adepte pour qu'il puisse chanter sa gloire.

La dernière phrase de l'hymne narratif fait transition avec le poème final du rouleau de la *Règle* qui commence à la fin de la ligne 16 : c'est une « bénédiction », une louange appuyant une demande très brève et très « théo-centrique », puisqu'elle a pour objet la présence permanente du fidèle devant Dieu. C'est là le propre des anges et le privilège accordé selon notre texte même à quelques humains. Pour justifier la requête, l'auteur reprend des motifs déjà rencontrés, omnipotence du Dieu incomparable qui daigne instruire l'homme de ses mystères. On a signalé l'intérêt de l'expression dépréciative *yālūd 'iššāh*, « ce qui est né d'une femme », reprise à Job 14, 1 et caractéristique des récits juifs d'ascension vers Dieu. Pour les derniers mots de la ligne 21, autre locution dépréciative appliquée à l'homme, on a proposé, après discussion de diverses hypothèses, de lire *moš wāriq*, « paille et néant ».

B) Pseudépigraphes

On a repris la lecture de l'Apocalypse syriaque de Baruch (II Baruch) en s'arrêtant sur quelques passages difficiles ou jugés importants, en critiquant les traductions et en comparant au syriaque de l'*unicum* milanais la version arabe, parfois instructive, publiée par F. Leemhuis et ses collaborateurs.

Parmi les points examinés, on retiendra les suivants.

La caractérisation des ères successives révélées à Baruch par les termes de « vérité » et « tromperie », en 56, 2 est peu banale dans cette littérature. Dans le même développement, on a eu l'occasion de relever l'insistance de l'écrit (et de IV Esdras) sur le péché d'Adam, ce qui va de pair avec une totale discrétion sur le péché des anges, souligné dans les écrits esséniens.

A propos de 59, 4, on a exposé les vues de l'auteur sur le temple et la ville sainte. Il est probable que le « sanctuaire de maintenant » dont parle ce verset n'est pas le temple hérodién détruit en 70, dont II Baruch 68, 6 signale le discrédit, mais celui que Baruch est censé connaître, c'est-à-dire le temple salomonien. C'est celui-ci qui est conforme au modèle céleste d'Exode 25, 9. 40 et qui peut fournir les mesures de la Jérusalem future. On a montré la différence qui sépare sur ce point II Baruch et IV Esdras qui maintient le lien de la Sion idéale et de la terre grâce à l'image de la montagne (13, 6).

On s'est surtout attaché à l'apocalypse des chapitres 70-74, explication des dernières eaux de la vision du chapitre 53 qui, succédant aux eaux noires des affres ultimes, sont illuminées par l'éclair messianique. Ce tableau contraste sur bien des points avec ceux des chapitres 29-30 et 48, 26-52, 8 ce qui ferait

douter de l'homogénéité de II Baruch si l'on ne tenait pas compte de la liberté laissée en ces matières à l'imagination.

Le chapitre 70 offre aux versets 3-5 une représentation du malheur des temps sous l'aspect de l'inversion des rapports sociaux (« les gens de peu domineront les personnes honorables... les pauvres l'emporteront sur les riches »). Ce motif, qui n'est pas la projection de quelque expérience vécue, mais un cauchemar de l'auteur, est rarement développé dans la littérature apocalyptique. On en a vu les attestations plus ou moins rudimentaires dans la Mishna (Sota 9, 15), dans l'apocalypse iranienne du Bahmān Yasht (2, 38) et dans l'apocalypse mandéenne du Ginza droit (pp. 387 et 388).

Au verset 5 a été décelée une réminiscence de Proverbes 16, 3 et 20, 18 (cf. 1 QH 4, 13). Au verset 7 les peuples que Dieu a préparés d'avance pour les révéler aux derniers jours sont identifiables à Gog et Magog de l'apocalypse johannique (20, 7). Le verset 8 parlant de séisme, d'incendie et de famine suggère qu'Isaïe 24 est une des sources de tout ce passage. Après une mention très claire du rôle du messie comme juge et exécuteur eschatologique au verset 9, le verset 10 présente un motif surprenant « toute terre dévorera ses habitants ». Il est apparu que cette phrase ne fait pas corps avec ce qui la précède, mais avec le verset 11, et que la particule *géyr* qui l'introduit doit remonter à un *kî* qu'on devrait plutôt traduire par « alors que... », protase d'une phrase complexe dont l'apodose énonce le rôle préservateur de la terre sainte. La « terre qui dévore » est la terre étrangère, conformément à Lévitique 26, 38. En regard la terre sainte jouit d'un privilège que IV Esdras présente avec plus d'ampleur que II Baruch puisqu'il en fait le lieu de rassemblement et le théâtre de la libération messianique avant le jugement.

Les idées messianiques sont particulièrement développées aux chapitres 72-73. Le messie vient d'abord pour exercer son droit de vie et de mort sur les nations, comme en IV Esdras 12, 32 et 13, 37-38. Malgré tous les traits « millénaristes » accumulés dans le tableau, cette ère messianique n'est pas comparable au millénium johannique. C'est plutôt une transition paisible vers une ère d'incorruptibilité définitive (cf. 74, 2). Plusieurs détails curieux ont été relevés. Ainsi, la discrimination que le messie doit faire entre les peuples selon leur attitude envers Israël : ceux qui l'ont connu périront (car ils n'ont pu le connaître sans l'opprimer), ceux qui ne l'ont pas connu vivront « parce qu'ils seront asservis à ton peuple » (72, 5). Cette formulation paradoxale, souvent corrigée, paraît exprimer un espoir de l'auteur en une soumission à Israël de peuples actuellement inconnus. L'évocation du règne messianique au chapitre 73 est guidée par des réminiscences combinées de Malachie 3, 20 et Isaïe 26, 19 (et aussi Isaïe 11, 6-8). Le plus net des détails « millénaristes » est ce qu'enseigne 73, 3 sur la cessation de toute mort prématurée. L'auteur semble avoir admis qu'Adam avait été créé pour se reproduire et vivre mille ans et que sa faute a abrégé ses jours pour lui et ses enfants.

A. C.