

## Hébreu et Araméen

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

### *Cours. La fin du livre de Job*

L'année a été employée à l'explication détaillée de la plus grande partie des discours d'Elihou, les chapitres 32-35.

On sait que cette section du livre de Job n'a pas la faveur des critiques. Elle est considérée depuis longtemps comme un corps étranger, inséré à basse époque entre les dialogues des chapitres 3-31 et la théophanie des chapitres 38-41, et attribuée à un épigone sans génie, sans style ni doctrine. On a tenté de retracer la genèse de cette opinion. Bien en deçà de J.G. Eichhorn qui l'a constituée en une sorte d'orthodoxie critique dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la déconsidération d'Elihou s'accuse déjà dans le Testament grec de Job comme une contre-partie de la célébration de Job en tant que modèle accompli du juste. Il est apparu que trop de commentaires de Job se sont laissés entraîner par cette idée reçue en taxant la péricope d'Elihou de verbosité prétentieuse. Bien peu s'y sont soustraits, mais il convenait de citer K. Budde et quelques rares contemporains.

Le prologue prosaïque des discours d'Elihou, en 32, 1-5, n'est pas dénué de recherche littéraire : il y a entre 5 *a* et 3, 5 *b* et 2 un effet d'inclusion mettant en relief le v. 4 où le narrateur souligne la jeunesse d'Elihou, à la fois pour expliquer son silence antérieur et pour introduire les paroles mêmes du nouveau venu. Elihou commence en effet par affirmer qu'il est un autre principe de connaissance que l'expérience des années et que les jeunes gens peuvent y accéder. Ce principe est celui de l'illumination directe. Elihou s'en recommande pour apporter à Job la réfutation qu'Eliphaz, Bildad et Şophar n'ont pu trouver. Le v. 13 souligne que l'impiété de Job doit être confondue par les hommes et qu'on ne doit pas s'en remettre à l'intervention de Dieu. On placera un silence entre les versets 14 et 15 : les trois visiteurs de Job ne trouvent rien à répondre à l'algarade d'Elihou leur reprochant de n'avoir pas su convaincre Job de son erreur. A partir de 32, 15, Elihou parle à la

cantonnade, comme pour faire constater leur défaite par le public avant d'entreprendre sa réfutation personnelle. Dans ces préliminaires, Elihou met en avant sa rude franchise et au moyen d'images violentes souligne ce que son inspiration a d'irrésistible. Cette page pourrait passer pour une des meilleures descriptions bibliques de l'« expérience prophétique ».

Cessant de prendre l'assistance à témoin, Elihou se tourne vers Job au chapitre 33. Il revendique devant lui son autorité prophétique, tout en feignant la douceur afin d'inciter Job à parler. Mais en invoquant à ce propos une égalité devant Dieu (33, 6-7) ne met-il pas une condition implicite à la libre expression de Job, celle d'être en relations avec Dieu comme l'est Elihou ? Toujours est-il que Job se tait. Elihou passe alors à l'attaque. Adaptant ou citant des propos de son adversaire, il lui fait grief de prétendre à l'innocence et de gémir sur ses épreuves. Le reproche capital est formulé au v. 12 « tu as eu tort de croire Dieu trop grand pour l'homme ». Il revient à dire que Job a mis en doute la providence divine, telle que l'illustrent les développements suivants du discours d'Elihou. Il y est enseigné que Dieu instruit les hommes par le rêve et guérit les malades. Le difficile passage 33, 23-28 insiste sur ce point : il suffit qu'un seul des innombrables membres de la cour céleste prenne la défense du malade pour que celui-ci soit sauvé, Dieu se déclarant satisfait. Le v. 27 précise que cette guérison est un acte de grâce et non un acte d'équité de la part de Dieu et que la « justification » de l'homme ne procède pas de son mérite. Ce premier discours d'Elihou se clôt sur l'adresse des versets 31-33 qui font inclusion avec les versets 1-7 et prêtent de nouveau à Elihou une sorte de bonne volonté, apparemment toute rhétorique, à l'égard de Job.

Le chapitre 34 correspond au chapitre 32 en ceci qu'Elihou ne parle plus à Job, mais parle de lui à un public anonyme. Le procès d'impiété intenté à Job porte maintenant sur les arguments que Job croyait pouvoir avancer contre le Dieu qui l'a fait souffrir. Si l'on comprend bien le verbe *ʾakazzeb* au v. 6, dans le propos qu'Elihou prête à Job, celui-ci a « accusé de mensonge » son divin persécuteur. C'est sur ce point que s'attarde la réfutation d'Elihou en affirmant — plutôt qu'en démontrant — que Dieu est juste parce qu'il est le souverain suprême. La royauté de Dieu procède de la création, rappelée au v. 13, et du maintien continu de l'ordre cosmique. Le roi ne peut être l'ennemi du droit, et sa justice est au-dessus de tout soupçon ; il est omniscient ; c'est de lui que les grands tiennent leur pouvoir et il les dépose à son gré ; les séditions populaires sont des actes de souveraineté de Dieu à l'égard de ces fondés de pouvoir terrestres que sont les rois de chair et de sang, s'ils sont inférieurs à leur tâche, mais il sait aussi garder les princes des « traque-nards du peuple » (*moqešéy ʿam*, v. 30). Si on observe les signifiants de ce développement, on discerne derrière cette leçon de « théologie » donnée par Elihou en 34, 10-30 un véritable résumé de philosophie politique et d'idéologie royale. Le verset 31 revient à des arguments d'ordre plus personnel.

Elihou blâme d'abord Job parce qu'il n'a pas reconnu la vertu pédagogique de la souffrance. On a proposé en effet de traduire 34, 31-32 « (Job) a-t-il dit à Dieu : 'j'ai subi ma peine, je ne ferai pas le mal ; sans que je le voie, instruis-moi Toi-même ; si j'ai commis une faute je ne le ferai plus' ? ». Contrairement à l'opinion de certains, c'est bien là une originalité du discours d'Elihou, déjà présente en 33, 19 et 33 (alors qu'en Job 5, Eliphaz ne fait que juxtaposer l'idée que Dieu avertit et celle que Dieu soulage). Elihou reproche ensuite à Job — dans une incise ironique (v. 33) — de se croire supérieur à tous. Enfin, les derniers versets du chapitre montrent Job condamné par l'opinion publique pour sa nocivité (si *yispōq* au v. 37 a bien le sens de « donner des coups » d'où « affliger ») et sa grandiloquence (ainsi peut-on entendre *yèrèb ʾāmārāyw*, « il grandit ses paroles », en pensant à Daniel 7, 8).

Au chapitre 35, comme au chapitre 33, Elihou revient à la charge contre Job en personne. Le début est particulièrement difficile. Il semble qu'on puisse relier intimement *ha-zōt hāšabtā lemišpāt* de 2 a et *kī tōmar* de 3 pour traduire « as-tu cru légitime... de dire ... ? ». On trouve en 2 b une relative asyndétique (*ʾāmartā* « toi qui as dit... ») rappelant des propos effectivement tenus par Job et non une opinion que lui prêterait Elihou. En effet Job a cru un moment que Dieu lui donnerait raison et ce qu'Elihou lui remet ici en mémoire ce sont ses déclarations de 13, 18 ou 19, 25-27, pour les opposer à d'autres paroles de Job tendant à faire croire que Dieu pourrait être indifférent au péché (on peut donner ce sens à 7, 20). Ainsi le débat revient au juste gouvernement que Dieu exerce sur les hommes. Elihou concède d'abord à Job que le péché ne saurait affecter Dieu en lui-même (versets 5-7). Néanmoins, Dieu ne s'en désintéresse pas car d'autres hommes sont concernés par la conduite d'un individu (v. 8). Elihou rappelle alors les plaintes des opprimés qui ne semblent rencontrer que le silence de Dieu. Les versets 10-11 paraissent transcrire une plainte traditionnelle qui n'est pas sans mystères : les *zemîrôt* sont probablement des « gardes » que Dieu donne aux humains pour les préserver des périls nocturnes (et démoniaques). Mais l'indifférence de Dieu n'est qu'apparente, « le jugement est dans ses mains », et sa colère prête à se déchaîner. La signification du v. 15 demeure limpide, même si le mot *paš* de 15 b n'a jamais pu être compris. Le v. 16 donne au chapitre 35 une conclusion parallèle à celle du chapitre 34 en accusant Job d'arrogance.

Dans ces quatre chapitres, Elihou apparaît comme un bon avocat de Dieu. Son plaidoyer n'est pas malhabile. Il sait varier les destinataires du discours, les images et les appels à l'expérience qui lui servent d'arguments. Mais Elihou a une place bien à lui parmi les « sages » de la Bible. Sa prétention à une inspiration directe le rapproche des prophètes classiques. Comme ceux-ci, il se fait le défenseur de l'honneur de Dieu. Il y a cependant une grande différence entre Elihou et les prophètes d'avant l'Exil : l'honneur de Dieu ne recouvre pas pour lui l'honneur national ; le dieu d'Elihou est à la fois plus

universel et plus personnel, c'est le maître de l'univers mais aussi le guide des simples humains auxquels il communique ses volontés par une voie intuitive et dont il rémunère la conduite parce que le roi du monde se doit d'y exercer la justice et de faire par elle régner l'ordre. Job est le réprouvé parce qu'il a mis en doute cette providence divine, parce que dans son orgueil il a érigé en maxime universelle le déni de justice dont il se croit victime et parce qu'il a refusé de se laisser amender tant il était sûr d'avoir raison. Elihou est donc un type de l'homme religieux, celui qui met l'expérience directe et personnelle qu'il a de Dieu au-dessus des recettes de la sagesse.

#### SÉMINAIRE

##### *Documents de Qoumrân et « Pseudépigraphes de l'Ancien Testament ».*

On a cherché à faire le point sur ce qui est aujourd'hui connu des manuscrits de la grotte IV de Qoumrân et examiné quelques textes récemment publiés ou en instance de publication. Le présent rapport ne peut faire état que de deux écrits. Ils ont été étudiés avec toutes les réserves requises pour une documentation destinée à être complétée sous peu, si du moins les responsables de l'édition consentent à lever les voiles couvrant depuis tant d'années les lots qui leur ont été confiés.

1) Mrs C. Newsom a publié plusieurs fragments des manuscrits 4Q 378 et 379 (voir *JJS*, 39, 1988, 56-73). Le titre de « Psaumes de Josué », choisi à cause de l'allusion à ce texte, lue en 4Q 175 et connue depuis 1956, est de pure convention, car on entrevoit à peine ce qui peut être la fin d'un hymne, et Josué n'est certainement pas le seul locuteur. Il s'agit même plus que d'une histoire parabiblique de Josué. Les épisodes perceptibles dans ce qui a été communiqué remontent plus haut dans l'histoire sainte. On y trouve une référence aux institutions militaires mosaïques, sans doute parce qu'elles ont permis de conquérir la Terre Sainte (on sait qu'elles fournissent aussi les cadres de la communauté de Qoumrân et de la guerre eschatologique espérée). Moïse y est célébré comme intercesseur et thaumaturge, et non seulement comme celui qui a investi Josué. La tribu de Lévi, à laquelle Moïse appartient, est au premier rang en Israël et l'on discerne les restes d'une homélie sur la fidélité des Lévites. La conquête de la Palestine est présentée comme une mise en application de l'alliance avec Abraham et, trait plus original, elle est introduite dans la périodisation jubilaire de l'histoire du monde.

La malédiction de Josué sur Jéricho (en Josué 6, 26) est utilisée par le prédicateur qoumrânien comme la figure d'un événement, aucun exégète ne paraît en douter. Mais dans la discussion suscitée dès 1956 par la citation de

ce passage en 4Q 175, l'opinion assez courante qui y voit une allusion à la mort de Simon Maccabée et de ses deux fils aînés près de Jéricho, en février 134, ne résiste pas à la critique. L'hypothèse de J. Allegro et A. Dupont-Sommer qui pensent à Jannée, Hyrcan II et Aristobule II n'est pas plus invraisemblable. Quoiqu'il en soit, l'accent mis sur cet épisode biblique montre d'une part que le titre de *Testimonia* donné au texte 4Q 175 n'est guère justifié, car à la différence des citations scripturaires qui la précèdent, celle des « psaumes de Josué » n'a pas de portée eschatologique ou messianique, de sorte qu'il vaut mieux considérer ce recueil comme un exposé allusif de points de désaccord entre les Esséniens et leurs adversaires. D'autre part, l'amplification d'une allusion scripturaire comme celle-là révèle un des buts de cette réécriture de la Bible à laquelle semblent s'être adonnés les gens de Qoumrân : donner des significations à leurs expériences tout en fournissant des garanties à leurs institutions et à leurs espoirs. Cette attitude suppose la canonisation d'une littérature antérieure, et non une fluidité de l'écriture. C'est pourquoi, en dépit de la présence du tétragramme, cette histoire qoumrânienne de Josué devait être regardée comme un texte édifiant donnant des clés pour le livre saint, sans appartenir lui-même aux livres saints.

2) J. Strugnell et D. Dimant ont fait connaître dans le même temps quelques parties du manuscrit 4Q 385 appartenant ainsi que les textes 4Q 386-390 à un « second Ezéchiel » (voir *Mémorial Jean Carmignac*, 1988, p. 46-58). Le principal intérêt du fragment étudié est qu'il constitue la plus ancienne application de la prophétie d'Ezéchiel 37 à la résurrection individuelle comme moyen d'assurer une rétribution refusée par la vie terrestre. Bien attestée dans la tradition pharisienne (on s'est rapporté à Sanhédrin 98 *b* et à la discussion entre Hillélites et Shammaïtes lue en Beréshit Rabbah 14, 5) et dans la tradition chrétienne en dehors du Nouveau Testament, cette interprétation de la vision des ossements se recouvrant de chair l'est très rarement dans la littérature pseudépigraphe (on n'a pu retrouver que IV Maccabées 18, 17). Un détail de ce passage mérite de retenir l'attention. Le texte qoumrânien, transcrivant la parole divine sur les ossements semble ajouter à Ezéchiel 37, 7 « les os se rapprochèrent (*ʿèšèm ʿal ʿašmô*) » un *pèrèq ʿal pirqô* (« les articulations se rapprochant l'une de l'autre ») qui correspond en partie à la version grecque pré-lucianique (*prosēgagē ta osta hekateron pros tēn harmonian autou*) et mieux encore à la citation d'Ezéchiel dans l'*Apologie* de Justin Martyr (52, 5-6) où se lit *harmonia pros harmonian kai osteon pros osteon*.

Si on retient la traduction aramaisante que J. Strugnell et D. Dimant proposent pour *yitbahalû ha-yāmîm* en 4Q 485, 3, 2, « les jours se hâteront », on perçoit une affinité entre le texte qoumrânien et des passages tels que IV Esdras 4, 26, II Baruch 20, 1 et 83, 1, *Liber antiquitatum biblicarum* 7, 13 parlant d'une accélération des temps à l'approche de l'eschaton. Il convient peut-être de distinguer cette accélération de l'« abrégement » des temps

auquel il est fait allusion en Matthieu 24, 32, car l'accélération accomplie par la grâce divine est plus compatible que l'abrègement avec un calcul apocalyptique. On a suggéré à ce propos que l'espoir en un abrègement des temps d'épreuve avait pu naître du démenti apporté par l'histoire à la prophétie de Jérémie 25, 10-12. On s'est enfin interrogé sur la portée de la locution *yāraš ʿāreš*, « hériter la terre » ; il semble bien que le « second Ezéchiel » dépasse ici la prophétie de restauration caractérisant son modèle biblique et se rapproche de l'esprit de Matthieu 5, 5 et de son précédent qoumrânien dans 4 QpPs 37, 2, 9-11.

A.C.

#### PUBLICATIONS

« Notes philologiques sur la légende ougaritique de Danel et d'Aqhat.I », *Semítica* 37, 1987, 5-16.

« Un recueil ougaritique de formules magiques, KTU 1:82 », *Studi epigrafici et linguistici*, 5, 1988, 31-43.

« Textes religieux », *Textes Ougaritiques, II*, Paris, 1989, 8-123.

« De la connaissance des anciens rituels sémitiques », *Essais sur le rituel. Colloque du centenaire de la Section des Sciences religieuses de l'EPHE I*, Louvain-Paris, 1988, 31-39.

« L'épigraphie sémitique », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1988, 612-617.

« Kingship in Ancient Israel », *History and Anthropology* 4, 1989, 31-55.

« Psaume LXXII 16 », *Vetus Testamentum* 37, 1987, 214-220.

« Cinq observations sur le Psaume 45 », *Ascribe to the Lord, Biblical and other Studies in Memory of P.C. Craigie*, Sheffield, 1988, 253-264.

« Le service des anges », *Mémorial Jean Carmignac, Revue de Qumran*, 1988, 421-429.

« Un olivier qui n'est ni d'orient ni d'occident » (résumé d'une communication) *Revue de la Société Ernest Renan*, 1987, 8-9.

« Une homélie éthiopienne attribuée à Saint Ephrem sur le séjour d'Abraham et Sara en Egypte », *Mélanges Antoine Guillaumont*, Genève (1988), 173-185.