

## Hébreu et Araméen

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

Cours. La fin du livre de Job (Ch. 36 et suivants).

Le dernier discours d'Elihou est introduit, en 36, 2 *a*, par une phrase araméenne destinée, semble-t-il, à rappeler que le locuteur n'est pas un israélite. Elihou manifeste la même superbe que dans les chapitres précédents en se désignant lui-même, d'entrée, comme un détenteur de la connaissance parfaite (36, 4). Son plaidoyer commence par reprendre la métaphore sous-jacente au chapitre 34 en présentant Dieu comme une sorte de roi idéal qui veut le bien des justes et met en garde les grands contre l'orgueil en leur laissant le choix entre la soumission et la perte. A nouveau, le spectacle des révolutions est offert pour sa valeur pédagogique (36, 7-12).

A partir du v. 16, Elihou se tourne vers Job et lui rappelle d'abord la tentation qui lui a été offerte, en résumant l'argumentation des visiteurs de Job qui le poussaient à se repentir, pour obtenir le salut de fautes dont ils l'accusaient a priori (« Il t'a séduit par la bouche d'un ennemi [qui te disait :] 'de l'espace sans restriction au lieu de cette [souffrance], confort d'une table pleine de bonnes choses ! Tu as été accablé du châtement de l'impie, d'un châtement et d'une sentence qui (te) tiennent' » 36, 16-17). Or Job n'a point commis de ces fautes, et l'offre des visiteurs est illusoire (le v. 18 la qualifie de « venin », *hémâh*) : la restauration de Job ne peut être acquise au prix d'une confession expéditive et mensongère. Elle suppose « une gêne et de vigoureux efforts » (v. 19). Le v. 20 est énigmatique s'il n'est pas rapproché de 34, 20.24 où il est question de rois châtiés par une sédition nocturne. S'il est dit à Job « n'aspire pas à cette nuit-là », c'est une façon discrète de le mettre en garde contre l'orgueil, péché secret du juste souffrant qui a trop confiance en sa propre justice. Le v. 21 rappelle que Job a failli choisir l'erreur (*āwēn*) pour échapper à sa peine, ce qui suggère qu'il a failli céder à la tentation qu'Elihou dénonce.

Le v. 22 introduit par *hèn 'él*, « oui Dieu... », comme le v. 5 revient au propos du paragraphe 5-15, l'éloge de la souveraineté divine. Pour cela, Elihou invite Job à se rappeler un « chant des hommes » (v. 24) qui est peut-être transcrit à partir du v. 26 et qui évoque le spectacle universel et permanent de l'œuvre divine. Il commence par un nouveau *hèn 'él* et une eulogie qui n'est pas insignifiante, en parlant de Dieu comme de celui dont l'âge ne se calcule pas. Si on recourt aux références « mythologiques » souvent décelables à l'arrière-plan de ce texte, Dieu est ici célébré sous les traits de l'El des anciens Sémites. Mais, aussitôt après, c'est l'image de Baal maître des eaux et de l'orage, nourricier et seigneur des combats qui transparaît derrière les versets 27-33. Les difficultés de détail ne manquent pas dans ce développement : il a fallu traiter du *'éd* (v. 27 et Genèse 2, 6) qu'on peut définir, faute de traduction adéquate, comme une désignation de la masse des eaux circulant entre la terre et le ciel ; au v. 31, *lemakbîr* pourrait être compris, non comme un synonyme de *lārôb*, « en abondance », mais comme un participe hiphil délocutif, « pour celui qui dit que Dieu est grand » ; au v. 32, *'ôr* qui désigne la lumière dans l'hémistiche *a* s'applique à la foudre dans l'hémistiche *b* ; le v. 33 se comprend si le « compagnon » de la foudre définit le tonnerre et si on admet que le bétail sent venir l'orage.

En raison de son sujet, le chapitre 37 apparaît comme la suite de 36. Il en est cependant coupé par l'aparté d'Elihou au v. 1, et l'exorde un peu solennel du v. 2 suggère qu'on a un nouveau discours sur l'orage. Il parle d'abord du tonnerre qui effraie les hommes mais n'est pour Dieu qu'un léger murmure. Le v. 6 passe du tonnerre aux précipitations. Au v. 7 la traduction courante de *'ansê ma<sup>ca</sup>séhû*, « les hommes qu'Il a faits » est probablement erronée. Il faut tenir compte de l'attestation du syntagme en hébreu mishnique. On propose de traduire le verset : « Dieu met un sceau sur tout homme, de sorte qu'Il connaît tous ceux qui font Son oeuvre » ; c'est un nouvel aparté d'Elihou (songeant peut-être à lui-même) coupant le développement météorologique. Le v. 8 ne se rattache pas au v. 7 mais ouvre la brève évocation du froid et du gel qui s'achève au v. 10 par l'image de la glace qui enserre les eaux. Puis on revient aux pluies d'orage qui manifestent l'action divine pour ou contre les hommes selon leur conduite (v. 11-13).

Après ces versets descriptifs, non exempts de propos édifiant, le poète énonce une sorte de moralité, opposant l'incapacité de l'homme à la toute puissance providentielle de Dieu. L'invitation du v. 14, « prête l'oreille à ceci », marque le début d'un nouveau discours qui, tout en demeurant dans le registre cosmologique pour dire les merveilles de Dieu, souligne que Job est bien incapable de les accomplir. Un détail a retenu l'attention : il convient de rattacher les versets 17 et 18 et de les traduire : « Toi dont les habits sont (trop) chauds dans la torpeur du vent du sud/ As-tu fait avec lui le firmament céleste, solide comme un miroir (bien) fondu ? ». Le *tertium comparationis* que requiert cet énoncé est le feu de la forge, la confection du firmament

étant assimilée à un travail de métallurgie. On a rappelé à ce propos les harmoniques cosmologiques de l'œuvre du dieu Kothar dans l'édification du palais de Baal selon le mythe ougaritique.

L'incapacité humaine que stigmatise Elihou lui inspire au v. 19 l'injonction ironique qu'il adresse à Job, sans qu'il perde sa propre assurance. Le v. 20 paraît l'exprimer, s'il faut bien traduire : « Est-il fait relation (à Dieu) lorsque je parle ? Un homme a-t-il dit (quelque chose) en sorte qu'Il soit informé ? ». En ces termes Elihou se donne lui-même, une dernière fois, pour le truchement direct et sûr de la divinité. Peut-être se recommande-t-il pour assumer ce rôle d'une expérience mystique. Tout en revenant à des images de lumière qu'on prend souvent à la lettre en parlant, par exemple, d'aurore boréale, le v. 22 pourrait être l'expression, approximative par nécessité, d'une expérience de cet ordre qui, pour l'auteur de ces discours, prime certainement la connaissance discursive des sages. Le dernier mot d'Elihou n'est-il pas pour dire que Dieu, dont il rappelle la puissance et la justice, n'a point d'égard pour les sages ?

\*

\*\*

On a entrepris l'exégèse de la grande prosopopée divine qui achève le livre de Job en lisant le développement cosmologique de 38, 1-38 qui a beaucoup d'affinités avec le dernier discours d'Elihou. La présence du Tétragramme dans l'exorde initial (38, 1) rattache le discours divin au prologue et à l'épilogue du livre, par delà les dialogues de Job et de ses visiteurs et les paroles d'Elihou. Contrairement à ceux qui estiment qu'une théophanie muette pourrait être la conclusion du drame dans son état primitif, il semble bien qu'une déclaration divine ait appartenu au canevas fondamental de la légende de Job, et ce point a particulièrement prêté à amplification.

Le chapitre 38 consiste en des séries de questions, auxquelles Job est incapable de répondre affirmativement et qui illustrent de manière très concrète différents aspects de l'omnipotence divine. La première série (v. 4-7) rappelle que Job est incapable de se mesurer à l'auteur de la création. Dieu y est présenté comme un bâtisseur qui a d'abord tracé les plans de son édifice. On a reparlé à ce propos de la fonction de Kothar et proposé de traduire la phrase ougaritique CTA 6 I 65, *arš il klh*, « la terre qu'El a mesurée ». L'allusion du v. 8 aux *benê 'ēlōhīm*, associés aux astres, garde le souvenir de la théogonie précédant la création proprement dite, ce qui paraît avoir été un élément de la mythologie ougaritique. La deuxième série de questions, incluse formellement dans la première, puisqu'il n'y a pas de nouvelle particule interrogative, revient à signifier que l'homme est incapable de contenir la mer dans ses limites, qu'il ne peut donc rivaliser avec celui qui conserve la création, ce qui est la fonction du Baal ougaritique dont on voit l'image en filigrane dans les versets 8-11, équilibrant les versets 4-7 qu'inspire l'image d'El.

La troisième série de questions (v. 12-15) envisage le pouvoir de commander à la lumière pour expulser les puissances redoutables de la nuit. Dieu seul est le maître de l'aurore qui chasse les « Mauvais » (*r<sup>l</sup>šā'im* de 38, 13 et 15, avec son *'ayin* suspendu, pourrait être une graphie euphémistique pour *r<sup>l</sup>šā-fim*, pluriel du nom divin démonisé *ršp*). Le v. 14, particulièrement difficile, compare la terre à une empreinte de sceau dont le relief devient visible au jour. La lumière fait ainsi apparaître ce que porte la terre, et les démons, qui font des ténèbres leur demeure et leur propre lumière, sont chassés. Le « bras levé » qui se brise selon 15 *b* évoque peut-être la figuration traditionnelle du dieu Reshep.

A partir du v. 16, on illustre la faiblesse de l'homme par une énumération de lieux auxquels il ne peut accéder, dans le monde ténébreux d'abord (16-18) puis dans le monde lumineux (19-21) ; la mention de la lumière introduit celle d'autres phénomènes célestes, les précipitations, pour signifier que leur contrôle échappe aux humains (21-27). Dans ce dernier paragraphe, le v. 26 exprime une idée importante dans ces dernières pages de Job : si Dieu fait pleuvoir sur une terre dépeuplée, c'est que la création n'a pas l'homme pour fin exclusive. Au v. 27 on a relevé une hypallage que résoudrait la traduction « faire sortir les germes de l'herbe ». Comme le dernier discours d'Elihou, le discours de Dieu en 38, 28-30, passe des précipitations au froid. Puis il quitte le ciel atmosphérique pour le ciel astral aux versets 31-32. Les noms des constellations (*kîmâh*, *k<sup>e</sup>sil*, *mazzârôt*, *'ayis*) ont été commentés, sans qu'on puisse aller au delà des interprétations contradictoires des traditions exégétiques.

Les interrogations au sujet de Dieu paraissent se résumer dans les versets 33-38 pour redire que l'homme ignore tout des lois qui régissent le monde. La fin du passage présente quelques mystères. Pour les *tuhôt* de 36 *a*, on estimera qu'il s'agit des lieux secrets de l'univers, et le *sêkwî* de 36 *b* pourrait être un « surveillant » que Dieu a préposé à la conduite des météores. La dernière phrase (37 *b* - 38), avec la mention de jarres que l'on incline et de poussière que l'on répand, semble faire allusion à un moment de la création, celle des êtres vivants, façonnés d'argile. Expliquée de la sorte, cette phrase fait inclusion avec les premiers versets du chapitre 38 et assure la transition avec le développement zoologique commençant en 38, 39.

A.C.

Séminaire : Documents de Qoumrân et « Pseudépigraphes de l'Ancien Testament ».

Les premières séances ont été employées à l'étude du « document messianique araméen » de la grotte 4 (4QMess ar) édité en 1964 par J. Starcky. Les

propositions nouvelles auxquelles on est parvenu seront prochainement publiées dans le volume dédié à la mémoire du savant aramaisant.

On a ensuite tenté de faire le point sur les travaux consacrés depuis près de quarante ans au célèbre « Commentaire d'Habacuc » (1QpHab) qui a été au cœur des discussions les plus ardentes sur les « manuscrits de la mer Morte ». L'occasion en a été fournie par la parution en 1986 de l'importante thèse hébraïque de M<sup>me</sup> Bilha Nitzan. On a comparé attentivement le *pēsēr* qoumrânien au texte biblique et à ses versions en signalant l'intérêt pour l'histoire du texte d'une exégèse à laquelle il arrive de récupérer la teneur massorétique d'un verset biblique, alors même qu'il en est cité une variante (ainsi *'āsēm* du TM d'Habacuc 1, 11 reparait-il dans le commentaire, en III, 11, alors que le lemme biblique porte *wayyašēm*, de même la racine *'rl* d'Habacuc 2, 16 selon la Massore reparait dans le Commentaire en XI 13, au lieu de *r'l* de la citation scripturaire qoumrânienne).

Eparses sans ordre et non sans redites dans le Commentaire au gré des occasions offertes par le texte biblique, les allusions les plus remarquables à l'actualité concernent les vicissitudes du maître de la secte, le *morèh šedèq*, « celui qui enseigne ce qui est juste », prêtre, docteur, exégète inspiré des annonces d'autrefois. Il a été victime d'une trahison, dont le responsable est appelé en II 1-2 « l'homme du mensonge ». La trahison se manifeste selon la fin de la colonne II par l'incrédulité au sujet de la mission du Docteur, par l'abandon de l'alliance nouvelle (en restituant en II 4 un syntagme bien attesté dans le Document de Damas), par le scepticisme sur « les derniers temps » (*'ahārīt ha-yāmim*). Le même grief de trahison est porté en VIII 10 contre un personnage appelé le « Prêtre impie », et il est précisé que la cupidité a été à l'origine de sa défection. Il n'a point paru nécessaire de distinguer ces deux adversaires du Docteur de justice, contrairement à l'opinion aujourd'hui prévalente. L'« Homme de mensonge » et le « Prêtre impie » pourraient être le même personnage, coupable entre autres choses d'avoir fondé sa propre communauté, car tel est le sens des allusions à la construction d'une ville en X 9-13 et peut-être aussi en X 1-2, donc d'avoir eu sur des points que nous ignorons des conceptions différentes de celles du Docteur de justice dont il a cependant suivi la voie durant un temps. C'est probablement ce qu'implique l'expression de VIII 9 *niqrā' 'al šēm ha'ēmèt bit'eħillat 'omdô*, « il fut investi pour la cause de la vérité au commencement de son ministère ». La « souillure du temple » qui lui est reprochée selon XII 8-9 a pu consister en une interprétation laxiste des règles de pureté concernant les prêtres (cf. CD V 6 sq., XII, 1, XX, 23). Le second grief, la cupidité, rappelé en VIII 10-11 et XII 9-10, représente une infraction fondamentale à l'éthique sectaire. Ce vice s'est renforcé lorsque le traître a acquis un pouvoir (ce qui ne signifie pas nécessairement la souveraineté) qui lui a permis de s'enrichir aux dépens de deux catégories (VIII 9-12) : des impies qui s'étaient révoltés contre Dieu, ce

qui montre qu'il a exercé en Israël une autorité répressive, et des « gentils », ce qui invite à croire qu'il a bénéficié des conquêtes hasmonéennes.

Le traître s'est lui-même « révolté » (VIII 16) et le conflit l'a opposé au Docteur de justice contre qui il a exercé son pouvoir répressif dans toute sa rigueur. C'est ce que rappelle le passage fort discuté de IX 4-8 : profitant d'un jour où les sectaires célébraient le Kippour, le « Prêtre impie » a « englouti » le Docteur de justice et les siens. Bien qu'on parle à mots couverts, il est clair qu'il y a eu une persécution sanglante de la secte et plusieurs lemmes bibliques parlant de sang versé et de violence (Habacuc 2, 8. 12. 17) ont été aisément appliqués à cette aventure. Dans son malheur, le Docteur de justice et son parti ont souffert de la défection d'une autre groupe appelé en V 9 « maison d'Absalom ». S'il s'agit bien d'un chiffre et non d'un anthroponyme authentique (ce qui serait étonnant dans un texte aussi allusif), « Absalom » pourrait désigner soit un fils du Docteur de justice (si l'on pense à II Samuel 14), soit un frère (en référence à II Samuel 13).

Mais le Prêtre impie a été puni pour son crime. En plusieurs occurrences le Commentaire affiche sa croyance en la réciprocité des fautes et des châtiements. Il semble que la vengeance divine se soit déjà exercée contre le persécuteur. Il n'y a aucune raison de voir des « futurs prophétiques » dans les parfaits de IX 1-2 et IX 10 ; selon le premier passage, le traître a été victime de méchantes maladies « dans son corps de chair » (il n'y a là qu'un de ces syntagmes redondants chers à la langue de Qoumrân) ; selon le second, il a été livré à ses propres ennemis, qu'on ne peut identifier. Aux yeux de l'auteur, le « Prêtre impie » avait dû personnellement succomber, mais la vindicte de Dieu n'a pas été satisfaite à ce prix. Les rapines du prêtre entraîneront la ruine des « derniers prêtres », c'est-à-dire du clergé de Jérusalem, solidaire du persécuteur, tel qu'il sera constitué dans les derniers temps — ceux qui précèdent immédiatement le fin de l'histoire et dans lesquels l'auteur a conscience de vivre. L'agent de cette ultime vengeance historique est le peuple des Kittim, identifiables avec certitude aux Romains. Ce sont eux qui pilleront la richesse des « derniers prêtres » (IX 6-7). L'auteur a sur les Romains des informations précises, il connaît leur puissance militaire, leur impérialisme, les rivalités de leurs *môš'elîm* (*imperatores*), la prépondérance de leur Sénat (qu'il faut probablement reconnaître dans la *bêt 'ašmāh* de IV 11), leur culte des enseignes. Mais cela ne signifie pas que les Romains aient déjà conquis la Judée. Ils ont seulement pris pied en Orient, et leur avance jugée irrésistible est attendue comme un fléau de Dieu. Si la traduction de *ydbrw* 'm[...] en III 13 est (d'après l'araméen) « ils conduiront le peuple (en exil ?) » comme le suggère le mot *šēbî*, « captivité », d'Habacuc 1, 9, plutôt que « ils parleront avec [...] », on s'attend même à une déportation de Juda par les Romains, à l'exemple de ce que firent les Chaldéens d'Habacuc, eux-mêmes modèles des Kittim du Commentaire.

Le châtement immanent du persécuteur et de ses collègues par les Romains n'épuise pas les espérances vengeresses de l'auteur qoumrânien. En X 3. 5 la « maison de jugement » qu'évoque la bâtisse dont parle Habacuc 2, 9-11 rappelle, peut-être, une communauté pécheresse et passible de jugement, mais plus sûrement encore un lieu de détention dont on extraira le coupable pour le livrer au feu sulfureux. La croyance en une géhenne de feu, même si les termes familiers aux lecteurs du Nouveau Testament et des textes rabbiniques anciens ne se lisent pas ici, reparaît en X 13 : c'est ce qui est promis aux adeptes de « celui qui débite le mensonge ».

On a examiné les diverses hypothèses qui s'efforcent de trouver des vérifications historiques pour les événements qui ont inspiré le Commentaire d'Habacuc. Celles qu'on peut tenir pour raisonnables ont cherché à identifier le « Prêtre impie » à un pontife hasmonéen (depuis Judas Maccabée jusqu'à Hyrcan II). Aucune ne rend compte de toutes les allusions contenues dans le texte. Sensible à cette difficulté, A.S. Van der Woude a pensé que ce qui est dit de l'adversaire du Docteur de justice constituait une sorte de portrait générique des grands prêtres de Jérusalem entre 164 et 63. On a préféré conclure que le « prêtre impie » n'était peut-être pas un grand prêtre, mais seulement un prêtre qui a eu un grand pouvoir, et on pensera à un *sāgān* ou « stratège » du Temple, un prédécesseur de celui qui selon Actes (4, 1 ; 5, 26) fait appréhender les apôtres. L'époque la plus plausible pour l'exercice de son activité est celle de Jean Hyrcan ou d'Alexandre Jannée, mais il demeure illusoire de demander à des sources « historiques » — c'est-à-dire à Flavius Josèphe — plus de renseignements sur le « Prêtre impie » qu'il n'en donne sur le Docteur de justice. Il semble bien que les origines de l'essénisme n'aient pas plus retenu l'intérêt des historiens antiques que ne l'a fait le christianisme primitif.