

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'explication de Job a été reprise au début de l'exposé de zoologie qui, après la leçon de météorologie, doit ruiner toute prétention humaine à accaparer la providence divine. La présence de deux animaux en un seul couplet (le lion et le corbeau en 38, 39-41) ne pose pas plus de problème que celle de deux rapaces à la fin de la galerie (39, 26-30). Les difficultés de détail sont nombreuses dans ces tableaux dont l'ordre de succession ne se justifie guère. Il semble que l'auteur ait voulu montrer des espèces capables de se perpétuer dans des conditions inhumaines (bouquetins, rapaces) et des bêtes sauvages jouissant d'une liberté refusée à leurs congénères domestiques (onagre, bœuf sauvage). Le portrait de l'autruche (39, 13-17) est particulièrement difficile, on pourrait le traduire :

« (13) L'aile des autruches serait fringante si l'empennage était sûr ainsi que le plumage. (14) Quand elle pose ses œufs à terre et couve sur la poussière, (15) elle oublie qu'une patte les écraserait et que la faune sauvage les piétinerait. (16) (Dieu) a endurci ses petits : ce ne sont plus les siens. En vain elle a peiné, faute d'avoir eu peur. (17) C'est que Dieu lui a fait oublier la sagesse et ne lui a pas imparti le discernement. (18) Or, elle déploie (?) ses plumes en hauteur et se rit du cheval et de son cavalier ».

La stupidité proverbiale de l'autruche vaut qu'on s'émerveille, puisqu'elle subsiste malgré ce qui apparaît comme de l'imprévoyance et de la négligence. Le tableau du cheval (39, 19-25) est un peu à part, car il s'agit d'un animal domestique, mais il n'est pas traité comme tel, et c'est pour lui-même que le cheval paraît combattre.

La connaissance de la nature que révèle ce passage (et plusieurs autres dans le livre de Job) conduit à s'interroger sur le milieu qui l'a transmise. On a cru pouvoir écarter l'idée d'une « enzyklopädische Naturweisheit », de caractère

scientifique, consignée dans des *onomastica* plus ou moins développés. Si ce qu'on lit en *Job* 39 procède d'un genre traditionnel, c'est plutôt celui de la fable (dont on a de brefs échantillons en *Juges* 9, 8-15 et *Proverbes* 6, 6-8) illustrant par des images naturelles un comportement humain. Le chapitre 39 offre cette particularité de mettre l'anthropomorphisme de la fable au service de la polémique contre l'anthropomorphisme.

Le début du chapitre 40 est une charnière du livre. Dieu s'interrompt de décrire le monde, pour défier Job de lui faire front, en reprenant des termes mêmes utilisés par celui-ci dans les dialogues (40, 1-2) et en résumant les questions posées aux chapitres 38-39. Job réplique en 40, 3-5 par quelques mots revenant à taxer d'insignifiance, de légèreté, ce qu'il a pu dire jusqu'ici (dans les dialogues et dans son monologue des chapitres 26-31). C'est un demi-aveu qui ne satisfait pas son interlocuteur. Dieu reprend donc la parole pour presser Job de se rendre. Les versets 40, 6-14 unissent le sarcasme à l'interrogation rhétorique (« est-ce-toi qui... ? ») pour dire une nouvelle fois que Job ne saurait se mettre à la place de Dieu. Cette incise oratoire sous forme de *sermocinatio* ironique contraste avec les développements didactiques qui l'entourent. Elle est parfois tenue pour une péroraison des discours de YHWH (auxquels on aurait ajouté plus tard les portraits de Behémoth et de Léviathan), quant aux paroles de Job en 40, 3-5 elles sont considérées comme une partie de ses derniers mots, séparée de 42, 1-6 par l'insertion de la péricope des monstres. La genèse du livre de Job pose une série de problèmes insolubles, et certaines disparates laissent deviner une histoire complexe. Mais dans son état actuel, la fin du livre ne manque pas de cohérence. Les deux réponses de Job ne sont pas sur le même plan : 40, 3-5 est une dérobade, 42, 1-6 un aveu de défaite. Il y a de l'une à l'autre une progression qui ne se comprend que si la péricope des monstres, introduite par l'algarade divine de 40, 6-14, ajoute quelque chose aux descriptions de la nature dans les chapitres 38-39 qui n'ont pas impressionné Job au point de le contraindre à l'aveu. Cela suppose que Behémoth et Léviathan ne sont pas de même nature que les animaux énumérés au chapitre 39.

Pour traiter de Behémoth, il a fallu examiner et réfuter diverses interprétations naturalistes en faisant un bœuf sauvage, un éléphant, un buffle, un hippopotame et même un crocodile. Behémoth est un gros monstre fantastique, mais il n'est pas là à titre d'allégorie pour le « mal historique » comme plusieurs le pensent aujourd'hui, ce serait plutôt la représentation d'un « mal cosmique ». Les détails de son portrait ont été étudiés de près. Beaucoup d'exégètes buttent sur ce qu'on lit en 40, 15 « Behémoth que j'ai fait avec toi » qui semble signifier « ... avec ton aide » et qui n'est qu'une de ces ironies chères à l'auteur de Job. Le verset 19 est plus intéressant : il importe de ne pas édulcorer la qualification de Behémoth comme « première des voies de Dieu » car elle garde le souvenir d'un mythe qui devait montrer YHWH piétinant le monstre lors de la création, mythe dont on a un reflet déformé en

Hénoch 60 où intervient aussi le Léviatan. Behémot est un vestige des temps primordiaux et son évocation seule effraie, c'est pourquoi l'auteur ajoute « puisse son créateur approcher de lui son glaive » (40, 19), sans doute pour l'immoler à la fin des temps. La férocité de la bête est suggérée par la voracité dont parle le verset 20. Elle vit encore dans un paysage fantastique (appelé en *Psaumes* 50, 10 « les montagnes des mille ») sur lequel les versets 21-24 *a* donnent quelques détails difficile à interpréter parce qu'ils ne sont rien moins que réalistes. Behémot campe sur un terrain aride (s'il est bien question de jujubiers au verset 22) mais cerné par l'humidité, et il comprime tout un fleuve de sa masse ; a fortiori il est capable de capter une rivière comme le Jourdain. L'hémistiche 24 *b* rejoint 19 *b* pour souhaiter sa capture et sa destruction.

Par une association d'idées très simple la capture de Behémot qu'évoque le verset 24 appelle la mention d'un autre exploit impossible, la capture du Léviatan (versets 25-26) ou sa domestication (versets 27-29). Ainsi est introduit le second monstre qui n'est pas plus un crocodile que Behémot n'est un hippopotame. Les informations bibliques sont ici un peu plus nombreuses. Rassemblées, elles laissent percevoir une fable où l'héritier du *ltn* ougaritique était dédoublé en deux « Léviatan », l'un déjà tué par YHWH, (*Psaumes* 74, 14) sans doute au commencement des temps, l'autre survivant pour être tué à la fin des temps (*Isaïe* 27, 1). L'alternance des passés et des futurs dans les défis que Dieu lance à Job en lui parlant du Léviatan s'explique mieux si l'on tient compte de cette dualité que signale explicitement la légende postérieure (*Baba Batra* 74 *b*). Le Léviatan est une bête marine, et le verset 30 peut l'assimiler par plaisanterie à un gros poisson que l'on mangerait en compagnie au bord de la mer (les « Cananéens » nommés ici ne sont pas des poissonniers, mais des habitants de la côte). Le portrait de ce dragon abonde en détails obscurs, ainsi les termes concernant sa carapace et sa tête en 40, 31 sont inintelligibles. En 40, 32 YHWH use d'ironie pour signifier que l'homme ne peut en venir à bout. Les versets 41, 1-4 sont particulièrement difficiles. Voici un essai de traduction : « (1) Voici, il est décevant de le guetter. Et puis le donnerait-on en spectacle ? (2) Non ! il n'est pas féroce quand on l'excite (ironie). Qui est-il ? Il me tiendra tête. (3) Qui m'a devancé et qui ai-je payé (pour le tuer) ? Sous tous les cieux il m'appartient. (4) Je ne tairais pas les vantardises de cet homme (qui tuerait le Léviatan) ni (son) discours héroïque ni la gratification (?) de sa valeur ». Au verset 5 il est question d'un « visage revêtu » (*p^enéy l^ebûš*) : ce vêtement n'est autre que la mer où nage le dragon et où nul ne pourra venir vers lui « avec une double bride » (pour le capturer). La description de la carapace en 40, 7-9, est la meilleure justification de ceux qui identifient le Léviatan avec un crocodile, mais ce qui suit aux versets 10-14 est beaucoup trop fantastique pour qu'on les approuve : le monstre produit une lumière et un scintillement que ne justifie guère de curieuses observations des anciens sur les habitudes du saurien, et il émet de

la fumée et du feu ce qui oblige à admettre que ce crocodile tiendrait du dragon. Les versets 15-21 signalent en termes un peu moins obscurs l'aspect massif et terrifiant du monstre ainsi que son invulnérabilité. Pour mener vers sa fin ce portrait du « roi de tous les êtres féroces », les versets 22-24 le présentent dans son milieu marin en ajoutant un détail que seuls des anciens ont bien interprété, « il étale de l'or sur la vase », allusion à une fable sur le dragon possesseur d'or que semble corroborer un passage ougaritique où Anat se propose de s'emparer de l'or en battant les monstres ennemis de Baal (KTU 1. 3 III 43-47).

Comme l'ont admis quelques exégètes, les plus familiers des sources extra-bibliques (H. Gunkel, M.H. Pope), Behémoth et Léviathan n'appartiennent pas au monde connu. C'est ce qui permet de comprendre la progression que marquent les deux réponses de Job. En 40, 3-5 le héros essaie seulement d'atténuer ses propos outrecuidants, car rien ne dit qu'il renonce à sa cause. Il va plus loin en 42, 1-6. On a senti une difficulté dans ce passage, parce que Job cite (en 42, 3 *a* et 4) deux questions ironiques qu'Elihou, véritable porte-parole de Dieu, lui a posées en 38, 2 et 3. Mais c'est ce qui marque que les discours d'Elihou sont parties intégrantes de l'ensemble. Job répond d'abord qu'il est incapable de comprendre ce qui le dépasse (42, 3 *b*), puisqu'il a maintenant une connaissance *de visu* (42, 5), enfin qu'il n'a que « mépris et pitié pour ce qui est poussière et cendre » aux termes de 42, 6 (Est-ce l'homme en général ou Job en particulier ?). Ce passage suggère l'effronnement du héros devant YHWH parce que celui-ci n'est pas seulement le créateur du monde plein de merveilles certes, mais familier, il est aussi le maître des monstres mystérieux et terrifiants. Le verset 5 offre un intérêt particulier parce qu'il peut être repris à un canevas archaïque de la légende de Job, le thème d'une apparition divine au héros privé de descendance (comme le Danel ougaritique, associé à Job en Ezéchiel 14, 20, tandis que la légende ougaritique de Keret fait intervenir une théophanie pour assurer au héros qu'il aura une postérité). Mais dans le texte actuel il n'est sans doute plus question d'une apparition physique de YHWH : il s'agit bien plutôt d'une expérience mystique répondant au vœu que Job a exprimé en 19, 26.

La manifestation de puissance divine que suppose l'expérience de Job suggérée par 42, 5 et qu'expriment de manière didactique les portraits de Behémoth et de Léviathan laisse de côté le problème qui tourmente Job tout au long du livre, celui de sa souffrance qu'il juge imméritée. Les discours d'Elihou ne perdaient pas le problème de vue et lui apportaient un élément de solution, en exposant la valeur pédagogique de l'épreuve. Mais en invitant Job à contempler l'omnipotence divine, Elihou a préparé l'intervention finale de Dieu, on a vu en effet qu'il n'y a pas de solution de continuité, pour ce qui est du contenu, entre les chapitres 37 et 38, entre les derniers mots d'Elihou et le premier discours de YHWH. Après que Job ait été ainsi invité à admirer l'œuvre divine dans ce que l'homme peut connaître des météores et

de la faune, l'évocation d'un inconnu fascinant et terrible éveille chez Job le sentiment du néant humain et ne lui laisse de refuge que dans la contemplation religieuse où s'abolissent les protestations et les revendications de justice.

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

On a expliqué cette année des textes qoumrâniens récemment publiés, de forme jugée poétique. Ils sont à l'état de fragments parfois discontinus, et il a fallu admirer l'ingéniosité des éditeurs ou rééditeurs de ces textes. On rendra un hommage particulier à M.E. Puech dont l'audacieuse reconstitution du texte **11 QPsAp^a** ne pêche jamais contre le bon sens tout en manifestant une parfaite maîtrise de l'hébreu qoumrânien. Il a réussi une restitution presque intégrale de quatre colonnes de ce document à partir du ruban en zig-zag qui reste du manuscrit. Avec lui, on reconnaîtra dans ce rouleau la collection des quatre « cantiques des affligés » mis au nombre des compositions de David par la notice en prose de 11 QPs XXVII, 10. Deux de ces poèmes au moins font appel à Dieu et aux bons anges pour contraindre les démons à regagner leur cité infernale, en s'adressant aux puissances nocives à la 2^e personne, comme en *Zacharie* 3, 2 et dans les conjurations judéo-araméennes. Mais certaines phrases s'adressent à celui qu'on cherche à préserver, à l'instar du psaume 91 qui faisait partie des « cantiques des affligés ». La combinaison de l'instruction au patient et de l'injonction d'exorcisme distingue les pièces de 11 QPsAp des autres représentants du genre appelé par D. Flusser « prière apotropaïque ». L'attribution à David de ces psaumes préservatifs offre un jalon entre la figure de David ressortant de *1 Samuel* 16 et celle du messie guérisseur présente à l'arrière-plan du Nouveau Testament. La mention de Salomon, exceptionnelle dans les documents de Qoumrân, devait appartenir à un lemme presque entièrement détruit, mais peut-être tenait-on ce roi pour un dompteur de démons comme l'attestent Flavius Josèphe (*Antiquités* VIII, 45) et toute une littérature postérieure.

Le plus grand nombre des séances ont été consacrées à l'étude du texte **4Q 381** édité par Ms E. Schueller et reconstitué par M. H. Stegemann d'une manière particulièrement séduisante, car elle permet d'entrevoir un développement de la louange divine passant de la nature à l'histoire. Selon l'ordre proposé par ce dernier, le fragment 24 donnerait le ton général en une sorte de préambule où le poète s'exhorte à célébrer Dieu qui doit libérer Juda (assimilé aux hommes « mis à l'épreuve » d'un ennemi nommé par antithèse « Ephraïm », cf. 4Q 169). Le fragment 15 reste dans les généralités. On y discerne des réminiscences du psaume 89, et il est permis de penser que le locuteur, comme celui du psaume 89, se donne pour un « messie » de Dieu, c'est-à-dire un roi (si on lit à la ligne 10 « ton messie »), tout en insistant sur l'instruction qu'il a reçue.

Le fragment 1 entreprend de célébrer Dieu dans sa création et le locuteur semble s'être donné pour tâche de communiquer aux « simples » (c'est-à-dire aux ignorants) les miracles que Dieu a accomplis « en ses jours » (c'est-à-dire dans les jours de la création du monde). On reconnaît parmi eux l'occlusion des orifices de communication avec l'abîme souterrain. Ce que l'on entrevoit de la séquence des actes créateurs est proche de ce qu'on lit en *Jubilés 2* tandis que l'apologétique par la cosmogonie rappelle le préambule d'*Hénoch* et 1 QH I. La fin du fragment souligne que la création a été mise au service de l'homme, en particulier pour l'alimenter.

On hésitera à voir dans le fragment 14 + 5 qui parle de météores et de vents, un joint possible entre les fragments 1 et 76-77 qui offrent de toute manière quelques apparences de continuité. Le fragment 76-77 paraît d'abord envisager une catastrophe puis s'adresse à un auditoire (à la 2^e personne du pluriel) pour annoncer un jugement devant Dieu et sa cour. Le style parénéti-que rattache à 76-77 le fragment 69 censurant d'abord une souillure de la terre qui fait penser aux péchés des anges selon *Hénoch 10, 7*, peut-être à titre de prototype d'une souillure à venir qui déterminera l'intervention ultime de Dieu. Le locuteur rappelle l'envoi de prophètes en qualité d'instructeurs, met en garde contre les pratiques des Gentils et semble prévoir d'une part une purification de la terre grâce à la fidélité de ses habitants et d'autre part une rupture de l'alliance.

On regrette que le triste état des fragments 33 + 19 I empêche de situer la suite des mots « ton trône royal pour/à ton serviteur », car les références à un « trône royal » de Dieu ne sont pas nombreuses (voir cependant 4 Q 405 20 II 2 et *II Baruch 73, 1*) : sera-t-il remis au locuteur pour l'honorer, ou pour l'associer au jugement ? La fin du fragment 33 offre le début d'une nouvelle unité littéraire intitulée « Prière de Manassé ». On en a étudié les vestiges en comparaison avec la « Prière de Manassé » syriaque ou grecque dont le texte se lit dans la *Didascalie* et dans les *Odes*. Il est certain que la prière qoumrânienne ne peut passer pour l'original pré-chrétien, soupçonné depuis longtemps, de la « Prière de Manassé », même s'il y a plus d'un élément commun (comme l'antithèse entre la multitude des péchés du roi et l'abondance de la grâce divine). Ce sont deux représentants différents d'un même genre, qui a dû être cultivé fort tôt puisque l'existence en est attestée en *II Chroniques 33, 19*. La « Prière de Manassé » devait se continuer au fragment 45 où on discerne une référence à ce que dit de ce roi *II Chroniques 33, 23* et une allusion à sa captivité à Babylone, conforme au verset 11 du même chapitre.

Le fragment 46 pourrait être lui aussi un lambeau de prière royale. Le locuteur se dit gratifié d'une corne lui permettant de disperser l'ennemi, à l'instar du « prince » de 1 QSb 5, 26 et aussi de ses fidèles eux-mêmes assimilés à la « fille de Sion » de *Michée 4, 14* qui piétine et encorne. On

constate ainsi un recours qoumrânien à cette allégorie animale qui inspire le « livre des songes » d'*Hénoch*.

Les fragments 48 et 50 se rattachent l'un à l'autre grâce aux réminiscences du psaume 76, qui suggèrent qu'on veut célébrer une victoire. Le fragment 31 peut se raccorder au fragment 50. Il contient la prière d'un « roi de Juda » dont le nom est perdu. Ce roi porte le titre de *nāšib* qui le qualifie comme « représentant » de Dieu, et il est donné pour la « gloire » des siens. Tout en menant la guerre de Dieu, ce roi est présenté comme un maître de la connaissance. On voit de la sorte que si les compositions rassemblées en 4 Q 381 ont bien puisé leur inspiration dans une vieille lyrique militariste et nationaliste, elles en ont infléchi le sens. L'ennemi est moins l'étranger que l'infidèle, l'adversaire de la communauté religieuse « éprouvée » qui se tient pour le véritable Israël. C'est pourquoi on hésitera moins que l'éditeur à les attribuer à la littérature sectaire à laquelle les rattachent tant d'affinités d'expression.

On ne peut pas ne pas accueillir avec le plus vif empressement toutes les informations parvenant sur les textes qoumrâniens encore inédits et on ne s'interdira pas de les diffuser avec toutes les réserves qu'imposent les conditions aberrantes de certaines communications. On a donc exposé ce que l'on peut savoir dès à présent de l'épître appelée **4Q MMT** signalée dès 1957 et fameuse bien avant d'avoir été publiée. Les points de législation et de rituel qu'elle défend et qui ressemblent aux opinions sadducéennes connues par les sources rabbiniques ont déjà été exposés et commentés par MM. E. Qimron, L. Schiffman, J. Strugnell et Y. Sussmann. On connaissait moins la section de cet écrit où l'on voit que l'un des grands griefs du maître de la secte à l'encontre du clergé en place et de la « masse du peuple » concerne des unions jugées illicites, car la censure de la « débauche » (*z^enût*) suit immédiatement l'interdiction des « croisements » (*kilā'im*). On relève également une périodisation de l'histoire en deux ères, l'une de bénédiction avant le schisme de Jéroboam I^{er} et l'autre de malédiction après cette date. Enfin l'attitude conciliante et même déférente de l'auteur de l'épître envers son destinataire paraît situer le texte juste avant une rupture ouverte. Le destinataire, tenu pour responsable de la fidélité et du bien-être du peuple, doit être un grand prêtre.

A.C.

PUBLICATIONS

« Notes philologiques sur la légende ougaritique de Danel et d'Aqhat » II, *Semitica*, 38 (1990), 73-79.

« Cantique de la mer et miracle de la mer » dans E.M. LAPERROUSAZ (éd.), *La protohistoire d'Israël*, Paris, Ed. du Cerf (1990), 67-85.

« Samuel (Livres de) » *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (fasc. 63-64 A), Paris, Letouzey-Ané (1990), col. 1048-1056 (à suivre).

« Un passage difficile du discours de la Téquoïte (II Samuel 14, 13-15) » dans D. GARRONE e F. ISRAEL, *Scritti in onore di J. A. Soggin*, Rome (1991), 15-30.

« Remarques sur le banquet des nations en Esaïe 25, 6-8 », *RHPPhR* 69 (1989), 109-119.

« Le temple de Jérusalem » *Cahiers Villard de Honnecourt* 18, (1989), 31-46.

« Exposé » (sur la mort de Moïse) dans J. LACAN, *Le Séminaire XVII*, Paris, Ed. du Seuil (1991), 241-246.

La version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon. L'Ecclésiaste et son commentaire (en collaboration avec H. Zafrani), Paris, Maisonneuve et Larose, 1989.

« 4Q Mess Ar 1, 8-11 », *Revue de Qoumrân*,

« L'Ethiopie dans les *Révélation*s du Pseudo-Méthode et dans le livre éthiopien de la *Gloire des rois* », *Revue de la Société Ernest Renan* 39 (1990), 53-65.

« Propos d'introduction » dans P. CANIVET et A. CAQUOT (éd.), *Ritualisme et vie intérieure*, Paris, Beauchesne (1989), 7-10, 13-16.