

Marc Philonenko

# Histoire des religions et exégèse (1955-2012)

vol. 2



MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE

DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES TOME 50

# 1

## Sur l'expression « corps de chair » dans le *Commentaire d'Habacuc* \*

Dans le *Commentaire d'Habacuc* se rencontre une fois l'expression « corps de chair ». Voici le passage (col. IX, 1. 1-2) : ושערוריות מחלים רעים עשו בו ונקמות בגוית בשרו : « et d'odieux profanateurs ont commis des horreurs sur lui et des vengeances sur son corps de chair » (traduction A. Dupont-Sommer).

Cette expression « corps de chair » n'est pas un hapax. On en a déjà signalé la présence en trois textes.

Le premier est tiré du *Siracide* (XXIII, 17 seulement dans la version grecque) :

ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ  
οὐ μὴ παύσῃται ἕως ἂν ἐκκαύσῃ πῦρ.  
« Le débauché, en son corps de chair,  
ne trouve pas de repos avant que le feu (de la passion) ne l'ait dévoré. »

Les deux autres sont tirés de l'*Épître aux Colossiens* :

1. καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου.

« Et vous qui étiez autrefois étrangers et ennemis par votre pensée dans vos mauvaises œuvres, il vous a maintenant réconciliés dans son corps de chair, par la mort » (1, 21-22).

2. ἐν ᾧ καὶ περιετιμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ.

« En lui vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas faite de main d'homme, par le dépouillement du corps de chair, par la circoncision du Christ » (2, 11).

Nous voudrions verser au dossier un quatrième texte, qui ne semble pas, jusqu'ici, avoir attiré l'attention des chercheurs. Il s'agit d'un passage de la version grecque du livre d'*Hénoch* (CII, 4-5 ; éd. C. Bonner, Londres, 1937), consacré à exhorter les justes qui n'ont pas été récompensés pendant leur vie :

\* *Semitica* V, 1955, p. 39-40.

## 57

# La traduction des Écrits intertestamentaires aujourd'hui\*

L'appellation « Écrits intertestamentaires » n'est pas universellement reçue et elle demande quelques clarifications. Disons, pour faire court, qu'elle désigne un ensemble d'écrits qui viennent se placer entre l'Ancien et le Nouveau Testament. On pourrait croire que cette définition simple ne devrait guère soulever de questions. Il n'en est rien, car elle recèle des incertitudes qui sont liées à la notion même de « canon ».

Le judaïsme, qui ne reconnaît pas le Nouveau Testament et pour qui l'Ancien Testament est la Bible, ne peut adopter la notion d'« écrits intertestamentaires » qui postule l'existence des deux Testaments.

Il y a lieu, d'autre part, de distinguer le canon de la Bible hébraïque du canon de la Bible grecque des Septante qui accueillit des livres surnuméraires. Jérôme, dans sa Préface aux livres de *Samuel*, est le premier à avoir donné à ces livres le nom d'« apocryphes »<sup>1</sup>. Il n'alla pas, cependant, jusqu'à les exclure de sa traduction de la Bible. Saint Augustin se prononcera, sans ambiguïté, sur la canonicité de tous les apocryphes recueillis par la Vulgate. Les Églises issues de la Réforme finiront par rejeter les apocryphes.

On peut ici rappeler la distinction introduite un temps par l'Église romaine entre écrits protocanoniques et deutérocanoniques. Les protocanoniques étant les ouvrages appartenant au canon de la Bible hébraïque, les deutérocanoniques étant les écrits reçus par les Septante.

Les protestants donneront aux deutérocanoniques le nom d'apocryphes, introduisant ainsi, en quelque manière, une première source de confusion. Quant aux apocryphes, les protestants leur donnaient le nom de « pseudépigraphes » attribuant ainsi à tous les ouvrages qui n'avaient pas trouvé de place dans le canon de la Bible hébraïque un nom qui ne convient, en fait, qu'à quelques-uns d'entre eux. Le *Livre* [148] *d'Hénoch* est un pseudépigraphe, mais le *Livre des antiquités bibliques* peut-il, en rigueur, être considéré pour tel ?

Nous noterons bientôt des flottements, des incertitudes voire des inconséquences dans l'usage de ces appellations.

\* « La traduction des Écrits intertestamentaires aujourd'hui », dans *Naissance de la méthode critique*, colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, Cerf, Paris, 1992, p. 147-154.

1. Préface aux livres de Samuel, dans, par exemple, *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, 1, Stuttgart, 1969, p. 365.

Marc Philonenko

# Histoire des religions et exégèse (1955-2012)

vol. 1



MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE

DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES TOME 50

## 68

# La doctrine qoumrânienne des deux Esprits

## Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique

### Introduction

Le problème d'une influence de l'Iran sur la religion juive n'est pas nouveau. En 1893, Ernest Renan, dans son *Histoire d'Israël*, s'exprimait ainsi : « L'influence de la Perse est la plus profonde qu'Israël ait subie. »<sup>1</sup> De fait, après l'Exil, apparaissent dans le judaïsme des notions essentielles dans le domaine de l'angélologie et de la démonologie, de l'apocalyptique et de l'eschatologie que l'on est tenté d'expliquer par des influences iraniennes.

Nombreux sont les critiques au XIX<sup>e</sup> siècle qui traitent de cette question, soit pour affirmer de la façon la plus catégorique la réalité de cette influence<sup>2</sup>, soit pour en limiter l'étendue<sup>3</sup>, soit encore pour en contester l'existence<sup>4</sup>. On peut mentionner pour mémoire la thèse paradoxale de Darmesteter selon laquelle le système des Amesha Spentas – les entités qui entourent Ahura Mazda –, aurait été inspiré de penseurs judéo-alexandrins, tel Philon<sup>5</sup>.

C'est le mérite durable de la *religionsgeschichtliche Schule* que d'avoir montré avec un grand luxe d'arguments à quel point le judaïsme à l'époque hellénistique et romaine avait été marqué par l'influence de l'Iran<sup>6</sup>. Cette thèse s'est heurtée à de [164] fortes résistances. Toute une partie de la critique était, en effet, certaine que les idées nouvelles étaient déjà en germe dans l'Ancien Israël et qu'elles étaient le résultat d'une évolution interne où n'intervenait nul apport étranger.

\* « La doctrine qoumrânienne des deux Esprits. Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique », dans G. Widengren, A. Hultgård, M. Philonenko, *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, Paris, 1995, p. 163-211.

1. Renan, 1893, p. 156.

2. Nicolas, 1866, p. 228-232 ; Stave, 1898.

3. Söderblom, 1901, p. 280-321.

4. Harlez, 1896, p. 161-172.

5. Darmesteter, 1893, LIV-LVII.

6. Voir surtout Bousset-Gressmann, 1926, p. 478-483 et p. 507-520.

## 71

### L'origine essénienne du livre de *Judith* \*

Le livre de *Judith* ne figure pas dans la Bible hébraïque, mais il a trouvé place dans la Bible grecque des Septante. L'Église romaine l'a retenu dans son propre canon où il est compté parmi les deutérocanoniques. Les Églises issues de la Réforme en font, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, un « apocryphe ».

Le sort du livre de *Judith* est donc tout semblable à celui du livre de *Tobit*. Au reste, les deux apocryphes doivent, selon nous, être lus en contrepoint. *Tobit* éclaire *Judith* et *Judith* éclaire *Tobit*.

L'histoire de *Judith* est trop connue pour que nous la relations ici tout au long. Rappelons simplement les grandes lignes du récit. Nabuchodonosor, qualifié de « roi des Assyriens », est amené, dans sa guerre contre les Mèdes, à étendre le conflit à tous les peuples de la terre. Il envoie contre les Israélites son meilleur général, Olopherne. Les Judéens se préparent à la résistance et fortifient Bétyloua. Olopherne, étonné de cette folle audace, s'enquiert auprès d'Achior, commandant des Ammonites, des particularités de cette petite nation. Mécontent des informations données, Olopherne fait livrer Achior aux Juifs. Judith, une jeune veuve, riche et belle, rencontre les chefs de Bétyloua et s'offre à sauver le peuple. Elle réussit par un subterfuge à s'introduire dans la tente d'Olopherne. Demeurée seule avec le chef païen ivre mort, elle lui tranche la tête avec son propre cimeterre. Les Juifs tentent une sortie et les Assyriens, découvrant qu'ils n'ont plus de chef, prennent la fuite. Le récit se termine par le triomphe de Judith. Elle meurt âgée de cent cinq ans, honorée de tous.

Le livre de *Judith* pose de difficiles problèmes de critique textuelle<sup>1</sup>. L'ouvrage est, pour l'essentiel, transmis par des versions en grec<sup>2</sup>, [1140] en latin – *Vetus latina*<sup>3</sup> et Vul-

\* « L'origine essénienne du livre de *Judith* », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1996, fascicule IV (novembre-décembre), p. 1139-1156.

1. Voir, en particulier, R. Hanhart, *Text und Textgeschichte des Buches Judith*, Göttingen, 1979.

2. On utilisera, de préférence, l'édition de R. Hanhart, *Judith*, Göttingen, 1979. Nous citerons, le plus souvent, la traduction d'A. Guillaumont, *Judith*, dans *La Bible, Ancien Testament*, II (É. Dhorme, éd.), Paris, 1959, p. 1598-1633.

3. Outre l'édition de P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae*<sup>2</sup>, I, Reims, 1743, p. 744-790, on consultera les travaux de P.-M. Bogaert, « La version latine du livre de Judith dans la première Bible d'Alcala », *Revue bénédictine* 78, 1968, p. 7-32 et 181-212 ; Id., « Recensions de la vieille version latine de Judith. I. Aux origines de la Vulgate hieronymienne : Le *Corbeiensis* », *ibid.* 85, 1975, p. 7-37 ; Id., « Recensions de la vieille version latine de Judith. II. Le *Monacensis* », *ibid.* 85, 1975, p. 241-265 ; Id., « Recensions de la vieille version latine de Judith. III. La tradition alémanique », *ibid.* 86, 1976, p. 7-37.

## Main gauche et main droite de Dieu\*

Le symbolisme de la main est extrêmement riche. Ce serait cependant une limitation excessive que de se restreindre dans une étude de la Main divine à un examen de la Droite de Dieu.

Pour une pensée qui ne recule pas devant les anthropomorphismes, si Dieu a une main droite, il doit avoir aussi une main gauche<sup>1</sup>.

Les deux mains de Dieu peuvent, sans nul doute, être complémentaires et envisagées d'un seul regard, sans que l'une ne soit expressément distincte de l'autre. Mais la fonction de l'une n'est pas nécessairement celle de l'autre. Les deux mains de Dieu peuvent être opposées l'une à l'autre ou être même antagonistes.

On se propose de le montrer ici à partir d'une fresque de la synagogue de Doura-Europos. En 1932 furent trouvés à Doura-Europos, en Mésopotamie, les vestiges d'une synagogue ornée de fresques à sujets bibliques. La découverte de cette cathédrale de l'art juif eut un immense retentissement tant était ancrée dans les esprits l'idée que le judaïsme, fidèle aux préceptes du Décalogue, était resté aniconique. Les fresques ont été exécutées entre 245 et 256 après J.-C.<sup>2</sup>.

Or, la Main divine tient dans ces peintures une place hors pair. Dans la Vision des ossements desséchés, on ne compte pas moins de cinq Mains sorties des cieux et qui scandent l'action divine<sup>3</sup>.

Une fresque qui illustre, en ses deux panneaux, le passage de la mer Rouge retiendra ici toute notre attention, particulièrement le second panneau<sup>4</sup>. [136]

La fresque se déchiffre de droite à gauche. Le premier panneau illustre *Exode* 14, 16 : Moïse, dans une stature gigantesque, lève son bâton, sur l'ordre de Dieu, et s'apprête à en frapper la mer. Derrière lui, une rangée de douze soldats en armes représente les douze tribus d'Israël<sup>5</sup>.

Le second panneau a pour arrière-plan biblique *Exode* 14, 21 et 26. Moïse est représenté deux fois : la première, il étend son bâton et fend les eaux ; les douze soldats figurent,

\* « Main gauche et main droite de Dieu », dans *La main de Dieu. Die Hand Gottes*, R. Kieffer éd., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1997, p. 135-140.

1. Voir Le Déaut, 1978, p. 60-61.

2. La bibliographie sur les fresques de Doura est immense. On se limitera volontairement ici à Du Mesnil du Buisson, 1939 ; Grabar, 1968 ; Riesenfeld, 1948 ; Kraeling, 1956 ; Prigent, 1990 ; Weitzmann-Kessler, 1990 ; Philonenko, 1994.

3. Riesenfeld, 1948, 33.

4. Du Mesnil du Buisson, 1939, p. 30-41 ; Kraeling, 1956, p. 74-86 ; Goodenough, 1964, X, p. 105-139 ; XI, planche XIV.

5. Voir Goodenough, 1964, X, p. 118 ; Prigent, 1990, p. 204 ; Weitzmann-Kessler, 1990, p. 38-52.

## « Aimer la vérité et haïr le mensonge » (Histoire d'une formule)\*

*Silence donc, Moïse, et toi, parle en sa place,  
Éternelle, immuable, immense Vérité*

Corneille

Les parentés d'idées sont souvent difficiles à établir, mais il est des locutions spéciales dont on croit pouvoir suivre le parcours et qui permettent, peut-être, d'établir des filiations. « Aimer la vérité et haïr le mensonge » : nous voudrions esquisser l'histoire de cette formule lapidaire, en faire apparaître la structure, en rechercher l'origine et en montrer l'extension à travers des corpus trop souvent cloisonnés. Sur ce chemin, nombreux sont les obstacles de toute sorte. On soupçonne des itinéraires cachés, des circulations souterraines, des gouffres karstiques dont l'exploration n'a pas commencé.

Le point de départ de cette étude est à trouver dans la célèbre notice que Flavius Josèphe consacre aux Esséniens dans son récit de la *Guerre juive*<sup>1</sup>. Cette notice est d'une grande valeur, non seulement parce que Josèphe a disposé d'un document écrit, dont les informations sont souvent recoupées par les manuscrits de Qoumrân<sup>2</sup>, mais encore parce que Josèphe avait eu, à en croire son autobiographie, une expérience personnelle de l'essénisme<sup>3</sup>. [460]

Selon la notice de l'historien juif, lorsque les Esséniens entraient dans la secte, ils s'engageaient par « des serments redoutables »<sup>4</sup>. Ils juraient, en particulier, « d'aimer toujours la vérité et de poursuivre les menteurs » (τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν ἀεὶ καὶ τοὺς

\* « Aimer la vérité et haïr le mensonge. Histoire d'une formule », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1998, fascicule II (avril-juin), p. 459-473.

1. Flavius Josèphe, *Guerre juive*, 2, 8, 119-161. Texte grec dans l'édition de B. Niese, *Flavii Josephi Opera*, VI, Berlin, 1894. Voir aussi H. St. Thackeray, *Josephus*, II, *The Jewish War, Books I-III*, Londres, 1927 ; A. Pelletier, *Flavius Josèphe, Guerre des Juifs*, II, Paris, 1980. Traduction française de la notice de Josèphe par A. Dupont-Sommer, dans *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*<sup>5</sup>, Paris, 1996, p. 37-46 avec une importante annotation. Les notices anciennes sur les Esséniens sont commodément réunies par A. Adam-Ch. Burchard, *Antike Berichte über die Essener*<sup>2</sup>, Berlin, 1972.

2. Voir T.S. Beall, *Josephus description of the Essenes illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge, 1988.

3. Flavius Josèphe, *Vie*, 2, 10.

4. Flavius Josèphe, *Guerre juive*, 2, 8, 139.

## 80

# La Bible des Septante\*

La Bible des Septante est une illustration exceptionnelle de la vie culturelle et religieuse de la mégapole cosmopolite que fut Alexandrie.

Alexandrie a été avec Antioche l'un des deux pôles de la diaspora juive dans le bassin méditerranéen. À l'époque romaine, les Juifs occupaient à Alexandrie deux des cinq quartiers de la ville, mais ils étaient également présents dans d'autres quartiers<sup>1</sup>.

Les estimations sont difficiles, mais, à Alexandrie même, la population juive devait compter un peu plus de 100 000 habitants<sup>2</sup>.

Après la conquête d'Alexandre, les Juifs avaient appris à parler, lire et écrire en grec. L'araméen et l'hébreu plus encore n'étaient plus compris du plus grand nombre. Les Juifs, dans des conditions discutées, et sur lesquelles nous reviendrons, furent amenés à traduire la Bible de l'hébreu en grec. C'est la Bible des Septante, du nom des soixante-dix ou soixante-douze traducteurs qui s'acquittèrent de cette tâche, non en regroupant des essais antérieurs, mais en établissant à frais nouveaux une traduction qui se voulait « autorisée ». Elias Bickerman a estimé que cette traduction est la plus importante qui ait jamais été faite<sup>3</sup>.

Certes, on connaît dans l'Antiquité d'autres exemples de traduction : l'inscription de Darius à Behistoun, traduite en araméen, à partir de la version babylonienne, et portée à la connaissance de tout l'empire<sup>4</sup> ; l'inscription du roi Aśoka, en grec et en araméen, faite sur un modèle indien et trouvé à Kandahar<sup>5</sup>. Mais il s'agit là de textes [146] assez courts. La traduction des Septante est une entreprise d'une tout autre ampleur. Jamais un corpus tout entier n'était ainsi passé d'Orient en Occident. Cet événement littéraire de première grandeur aura des conséquences incalculables. C'est un moment de l'histoire de l'esprit humain.

On ne saurait trouver de meilleur guide à la Bible d'Alexandrie que l'introduction de M. Harl, G. Dorival et O. Munnich, indispensable complément de la traduction française de la *Bible d'Alexandrie*, richement annotée et en cours de publication.

\* « La Bible des Septante », dans *Alexandrie : une mégapole cosmopolite*, Cahiers de la Villa Kérylos 9, Paris, 1999, p. 145-155.

1. Philon d'Alexandrie, *In Flaccum*, LV.

2. Voir M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante*, Paris, 1988, p. 34.

3. E. J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Londres, 1988, p. 101.

4. Voir P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, 1997, p. 56 et 212 sq.

5. A. Dupont-Sommer, « Une inscription nouvelle en grec et en araméen du roi Aśoka », *Revue de l'Histoire des Religions* 155, 1959, p. 136 sqq. ; É. Benveniste, « Édits d'Aśoka en traduction grecque », *Journal asiatique* 252, 1964, p. 137-157.

## 96

### **Pour André Caquot (1923-2004) : « En pensée, parole, action » (Les origines orientales du *Confiteor*)\***

« Nul n'en saurait douter : si, dans notre héritage culturel, une institution mérite qu'on ne se contente pas à son égard d'une connaissance superficielle, mais qu'on cherche avec tout le soin et tout l'amour possibles à scruter son devenir et son développement jusqu'en ses moindres détails, c'est bien la liturgie de la messe, ne serait-ce que pour cette simple raison qu'on la célèbre chaque jour à des centaines de milliers d'autels et que chaque dimanche afflue vers elle le peuple chrétien tout entier. »<sup>1</sup> C'est par ces réflexions que s'ouvre l'ouvrage classique de Joseph-André Jungmann, *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*.

Le *Confiteor* fait aujourd'hui partie de l'avant-messe, plus précisément des prières dites au bas de l'autel. La formule centrale de cette prière est, comme chacun le sait :

*Confiteor Deo omnipotenti  
quia peccavi nimis  
cogitatione,  
verbo  
et opere*<sup>2</sup>

« Je confesse à Dieu tout-puissant  
que j'ai beaucoup péché  
en pensée,  
parole,  
et action »

La formule « en pensée, parole et action » pourrait paraître si naturelle qu'il serait inutile d'en imaginer la circulation d'étape en étape, à partir d'un foyer initial. Selon nous, ce n'est pas le cas, et il nous semble utile d'en retracer l'extraordinaire propagation, dans le temps et dans l'espace. Il ne s'agit pas d'autogenèse, mais de diffusion.

Le *Confiteor* semble apparaître au plus tôt au VIII<sup>e</sup> siècle, en Occident, sous la forme que nous venons de dire<sup>3</sup>. Cette formule [386] ternaire, pensée – parole – action, en *abc*, sans nul doute primitive, connaîtra, par la suite, des variations et des amplifications. La plus connue, présente, aujourd'hui encore, dans l'ordinaire de la messe est la suivante :

*Confiteor Deo omnipotenti...  
quia peccavi nimis*

\* « Pour André Caquot (1923-2004) : "En pensée, parole, action" (Les origines orientales du *Confiteor*) », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 84, 2004, p. 385-392.

1 Jungmann, 1950, p. 5.

2. *Missale Romanum*, 1907, p. 189 ou *Missel quotidien*, 1990, p. 632.

3. Sur le *Confiteor*, voir, parmi d'autres, Jungmann, 1952, p. 47-62.

## « Ceci est mon corps », « ceci est mon sang » La préhistoire d'une formule cultuelle\*

Le dernier repas de Jésus soulève des questions complexes qui ont fait l'objet d'innombrables études.

M. Goguel écrivait en 1910 : « Aucun problème d'histoire religieuse n'a suscité autant de livres, de brochures et d'articles que celui-là. »<sup>1</sup> On peut donc éprouver une certaine appréhension à reprendre, une fois encore, ce sujet. Deux ouvrages nous paraissent avoir, dans cette immense production, une valeur spéciale, celui de G. Dalman, *Jesus-Jeschua*<sup>2</sup>, et surtout *Die Abendmahls Worte Jesu* de J. Jeremias<sup>3</sup>. Ce livre a été publié pour la première fois en 1935 et repris par son auteur en 1949, 1959 et 1967 en des éditions corrigées et augmentées.

Faudrait-il penser que tout a été dit ? Il nous paraît, quant à nous, que certaines voies n'ont pas encore été ouvertes et qu'il est permis d'abandonner, pour un temps, des interrogations aussi classiques que non résolues sur le dernier repas de Jésus.

Comme l'indique le titre de cette étude, nous nous attacherons particulièrement aux deux paroles d'explication : « Ceci est mon corps », « ceci est mon sang ». La tradition se divise en deux rameaux : *Matthieu* 26, 26 et *Marc* 14, 22-24, d'une part ; *I Corinthiens* 11, 23-25, *Luc* 22, 19-20 d'autre part. Il y a lieu de tenir compte aussi de *Jean* 6, 51-53<sup>4</sup>.

C'est essentiellement, le témoignage de Matthieu et de Marc que nous étudierons ici, sans négliger totalement, pour autant, les autres témoins.

D'abord, la parole d'explication sur le pain. Une divergence est à relever d'emblée. On lit « mon corps » (τὸ σῶμά μου) en *Matthieu* 26, 26 ; *Marc* 14, 22 [178] ; *Luc* 22, 19 ; *I Corinthiens* 11, 24 ; « (ma) chair » (ἡ σὰρξ μου) en *Jean* 6, 53.54.55.56. Cet écart s'explique par un substrat sémitique : *bîsrâ* a, en araméen, pour sens premier « chair » et pour sens second « corps »<sup>5</sup>.

La Parole d'explication sur le vin a connu des différenciations. D'une part, *I Corinthiens* 11, 25 et *Luc* 22, 20 vont ensemble : « Cette coupe (est) la nouvelle alliance en

\* « "Ceci est mon corps", "ceci est mon sang". La préhistoire d'une formule cultuelle », dans *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes*, Tübingen, 2004, p. 177-186.

1. Goguel, 1910, p. 1.

2. Dalman, 1922.

3. Jeremias, 1967.

4. On pourra se reporter aux synopses de Huck-Greeven 1981 ou de Aland 1984, ainsi qu'aux tableaux de Jeremias 1967, p. 156 et 158 ou de Lietzmann 1969, p. 59.

5. Beyer 1984, p. 539 ; 1994, p. 323.

# 101

## *Per ignem et per aquam\**

« Par l'eau et par le feu ». L'idée de traiter des cataclysmes eschatologiques n'a pas été retenue pour renvoyer aux catastrophes planétaires que chacun connaît. Dans nos études, l'actualité est rarement bonne conseillère et n'inspire, le plus souvent, que des anachronismes. Il n'en reste pas moins que certaines pages des auteurs du passé évoquent, de façon saisissante, les drames du présent.

Les Anciens distinguaient quatre éléments : le feu, l'eau, l'air et la terre, parfois portés à cinq ou davantage<sup>1</sup>.

Le feu et l'eau jouent dans ces textes un rôle particulier, tant bénéfique que maléfique.

Le feu sert à chauffer, à cuire les aliments, à forger les outils et les armes, à faire les poteries.

L'eau désaltère, irrigue les cultures, lave les corps et les objets.

C'est aussi une puissance antagoniste du feu qu'elle seule peut éteindre, lorsqu'il sort des limites qui lui sont assignées.

Mais le feu et l'eau sont des puissances redoutables. Le feu rouge peut dévaster les forêts ou réduire en cendre les cités. L'eau engloutit sur son passage, en des torrents que nul ne peut détourner, les arbres, les habitations, les montagnes et toutes créatures.

Le feu et l'eau s'attaquent à l'homme isolé ou à d'immenses collectivités. Le feu et l'eau déchaînés peuvent, dès lors, passer pour des calamités eschatologiques. C'est cet aspect qui retiendra notre attention.

Le feu *et* l'eau. Ces deux éléments doivent, à l'occasion, être dissociés. Ils peuvent être aussi, comme on va le montrer, associés, soit qu'ils se succèdent dans le temps, soit qu'ils interviennent simultanément.

Enfin, ils se présentent, parfois, dans un autre ordre : l'eau d'abord, le feu ensuite. Cette interversion n'est pas sans portée et appelle des justifications.

Les textes des Gathas de l'Avesta sont parmi les documents écrits les plus anciens à annoncer la grande décision vers laquelle tend toute l'histoire<sup>2</sup>, la grande ordalie finale par le feu :

« Écoutez, Seigneur, celui qui, initié guérisseur d'existence, garde la justice,  
En donnant à volonté sa langue, pour dire des paroles correctes,

\* « *Per ignem et aquam* », dans *L'homme face aux calamités naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Cahiers de la Villa Kérylos 17, Paris, 2006, p. 129-134.

1. Voir, par exemple, *Reconnaisances pseudo-clémentines* 8, 15, 4-5.

2. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968, p. 107.

## 102

### « Au jour du jugement »

# Origine et diffusion d'une formule eschatologique (Contribution à l'étude du sociolecte esséno-qoumrânien)\*

L'expression « au Jour du Jugement » (ἐν ἡμέρα τῆς κρίσεως) est attestée quatre fois dans les Évangiles synoptiques, toujours chez *Matthieu* (10, 15 ; 11, 22.24 ; 12, 36), toujours dans des paroles de Jésus, mais jamais chez *Luc*, jamais chez *Marc* ; on la retrouve en *II Pierre* 2, 9 ; 3, 7 et en *I Jean* 4, 17.

L'expression paraît si banale qu'elle n'appelle pas, d'ordinaire, des remarques étendues des commentateurs et des lexicographes. Prenons quelques commentateurs anciens ou récents. J. Wellhausen ne commente pas l'expression<sup>1</sup>. A Schlatter, dans son commentaire sur *Matthieu* 10, 15 se limite à quelques passages des écrits rabbiniques où l'on relève l'expression *yôm haddîn*<sup>2</sup> différente de l'expression qoumrânienne *yôm mishpat*.

R. Bultmann, dans sa *Théologie du Nouveau Testament*, indique que l'expression « Jour du Jugement » a été faite à l'exemple de l'expression vétérotestamentaire « Jour de Yahvé »<sup>3</sup> ; sous cette forme ramassée, cette appréciation, exacte, prête à malentendu, car elle ne dit rien des modes, des lieux ou des époques où cette transposition s'est faite.

La liste des références donnée par Davies et Allison dans leur commentaire, très incomplète, a cependant l'intérêt de faire état de quelques passages de la littérature intertestamentaire, toutefois elle s'ouvre sur la mention d'*Ésaïe* 34, 8 où l'expression « Jour du Jugement » ne figure pas dans le texte hébreu<sup>4</sup>. Cette mention erronée figure maintenant dans la marge de la 27<sup>e</sup> édition du Nouveau Testament de Nestle-Aland, alors qu'elle était absente de la 25<sup>e</sup>. [102]

L'expression « Jour du Jugement » se trouve, en revanche, en plusieurs endroits de la version des Septante. En *Ésaïe* 34, 8, où elle rend l'hébreu *yôm nâqâm* ; en *Proverbes* 6, 34, au sens juridique ; en *Esther* 10, 3 h (Explication du « Songe de Mardochée ») ; en *Tobit* 1, 18 (*Sinaiticus*) et en *Judith* 16, 17. Dans ces trois derniers textes, dont le substrat

\* « “Au jour du jugement”. Origine et diffusion d'une formule eschatologique. (Contribution à l'étude du sociolecte esséno-qoumrânien) », dans *Le jour de Dieu*. 5. Symposium, Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 11-13 septembre 2006, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 101-106.

1. J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*<sup>2</sup>, Berlin, 1914.

2. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*<sup>6</sup>, 1963, p. 335 et 411.

3. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*<sup>3</sup>, Tübingen, 1958, p. 79.

4. W. D. Davies – D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, II, Edimbourg, 1991, p. 179, note 50.

## 106

# La symbolique du noir et du blanc dans la vision de l'Histoire de l'apocalyptique\*

La symbolique des couleurs a fait l'objet de très nombreux travaux. Ces études envisagent le plus souvent isolément chacune des couleurs que nous percevons, le rouge, le blanc, le bleu, le vert ; les couleurs se donnent à voir et donnent à penser.

Trop souvent une valeur symbolique est prêtée à chacune. Ainsi, le rouge est la couleur royale, le vert celle de l'espérance. Mais les couleurs n'ont pas une connotation symbolique en soi, en dehors du temps, de l'espace et du contexte religieux et social. De plus, elles doivent être étudiées les unes par rapport aux autres, dans leurs alliances et leurs oppositions, explicites ou implicites. Nous sommes ici au bénéfice des beaux travaux de Michel Pastoureau<sup>1</sup>.

On se propose de considérer la symbolique du noir et du blanc dans la vision de l'Histoire de l'apocalyptique. Les rares études consacrées au symbolisme des couleurs dans le judaïsme, celle de G. Scholem, en 1972<sup>2</sup>, ou de Giulio Busi, en 2005<sup>3</sup>, ont totalement ignoré la littérature apocalyptique. C'est elle qui retiendra notre attention.

L'écrit majeur est ici le livre éthiopien d'*Hénoch*<sup>4</sup>. L'ouvrage, dans ses cinq parties, doit être considéré « comme l'un des grands classiques de la Congrégation essénienne, peut être même comme le plus fondamental de tous »<sup>5</sup>. La quatrième section rapporte les deux songes visionnaires d'Hénoch. Le second songe ou « Apocalypse au bestiaire » illustre l'histoire d'Israël par une étonnante allégorie animale. À cette allégorie se superpose, en plusieurs passages, un curieux symbolisme des couleurs.

L'auteur réserve aux patriarches et aux Israélites les animaux les plus nobles, taureaux et moutons, et représente les nations impies par des animaux impurs : lions, panthères, loups, chiens, hyènes, sangliers, renards, damans, porcs, aigles, milans, éperviers, corbeaux<sup>6</sup>.

\* « La symbolique du noir et du blanc dans la vision de l'Histoire de l'apocalyptique », dans *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 149-154.

1. M. Pastoureau, *Figures et couleurs*, Paris, 1986 et Id., *Couleurs, images, symboles*, Paris, 1989.

2. G. Scholem, « Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik », *Eranos Jahrbuch* 41, 1972, p. 1-49.

3. G. Busi, *Qabbalah visiva*, Turin, 2005.

4. A. Caquot, « Hénoch », dans A. Dupont-Sommer – M. Philonenko éd., *Écrits intertestamentaires*, Paris, 2006, p. 463-625.

5. A. Dupont-Sommer, « Essénisme et Apocalypses juives à la lumière des manuscrits de la mer Morte », dans *Annuaire du Collège de France*, 71<sup>e</sup> année, Résumé des cours de 1970-1971, p. 375-395 (379).

6. Voir la note de Caquot, « Hénoch », *op. cit.* (n. 4) sur *I Hénoch* 85, 3.

## 108

### Les « Paraboles » du livre d'*Hénoch* et André Caquot\*

Ce sont les découvertes de Qoumrân, on l'oublie trop souvent, qui ont relancé les recherches sur le livre d'*Hénoch*.

Dès 1950, A. Dupont-Sommer écrivait dans ces *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte* : « Outre les *Jubilés* et *Hénoch*, je suis convaincu qu'il faut rapporter également à la secte de la Nouvelle Alliance – en même temps qu'aux Esséniens – bien d'autres écrits figurant parmi les pseudépigraphes de l'Ancien Testament : notamment les *Testaments des douze Patriarches* auxquels l'*Écrit de Damas* fait maintes fois allusion, l'*Assomption de Moïse*, les *Psaumes de Salomon* voire même certains des Apocryphes. »<sup>1</sup>

La trouvaille sur le site de Qoumrân de nombreux fragments araméens d'*Hénoch* lui apporta une étonnante confirmation.

Dans son dernier cours au Collège de France, vingt ans plus tard, il définissait le livre d'*Hénoch* « comme l'un des grands classiques de la Congrégation essénienne, peut-être même le plus fondamental de tous ». Dans les cinq pages consacrées à ce sujet, perdues dans l'annuaire de Collège de France et absentes des bibliographies, utilisant la traduction d'André Caquot du livre d'*Hénoch*, il avait rédigé cinq pages qui sont parmi les plus importantes jamais écrites sur le livre des « Paraboles ».

Le livre d'*Hénoch*, rappelons-le, est une compilation qui n'a été conservée dans son entier que dans une version éthiopienne, connue depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. L'ouvrage se laisse diviser en cinq parties, d'où l'appellation de « Pentateuque hénochien » que lui a donné Milik.

Le livre éthiopien d'*Hénoch* n'est qu'une traduction de traduction. La version éthiopienne traduit une version grecque, qui reposait elle-même sur un original araméen. D'où, parfois, de difficiles problèmes de rétroversion.

La première et la cinquième sections sont conservées pour une part en grec. Des fragments araméens des première, troisième, quatrième et cinquième sections ont été retrouvés à Qoumrân. Ces fragments, le plus souvent très lacunaires, ont été publiés par J. T. Milik dans un ouvrage très méritoire, mais qui repose parfois sur des conjectures hasardeuses. Nous attendons d'un jeune chercheur, Michaël Langlois, qu'il reprenne l'édition de l'*Hénoch* araméen sur de nouvelles bases et avec les moyens modernes dont nous disposons aujourd'hui.

\* « Les "Paraboles" du livre d'*Hénoch* et André Caquot », dans *L'œuvre d'un orientaliste André Caquot 1923-2004*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2010, p. 119-125.

1. A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950, p. 115-116.

## Les origines esséniennes de l'ascétisme chrétien\*

L'ascétisme est d'abord un phénomène anthropologique. Des hommes, en tous lieux et en tous temps, seuls ou en groupe, ont éprouvé le besoin de meurtrir, de punir, de réduire, d'asservir leur corps et de libérer ainsi leur esprit et de parvenir à la perfection. Il faut rompre dès lors les liens qui nous attachent au monde. La sexualité est bannie. La propriété est rejetée. L'ascétisme, l'ascétisme chrétien en particulier, est né de ces exigences. L'ascétisme chrétien est aussi un phénomène historique qui s'est nourri d'apports exogènes, sur lesquels la critique a, longtemps, été divisée. Les uns ont cherché l'origine de l'ascétisme chrétien du côté de la philosophie grecque, cynisme et pythagorisme ; d'autres ont songé à l'Extrême-Orient ; d'autres se sont orientés vers un judaïsme que l'on qualifierait de marginal ; d'autres encore ont songé au judéo-christianisme ; rares sont les critiques qui pensaient à l'essénisme.

Une découverte majeure nous invite à reprendre le problème à frais entièrement nouveaux. Rappelons que c'est autour de 1947 que furent trouvés, dans le désert de Juda, à Qoumrân, les fameux manuscrits de la mer Morte. Dès 1950, André Dupont-Sommer affirmait avec une parfaite netteté l'origine des documents qui venaient d'être mis au jour ; et il reconnaissait aussitôt, avec une extrême pénétration, qu'il fallait attribuer à l'essénisme nombre des pseudépigraphes antérieurement connus. Il écrivait alors, dans une page d'anthologie :

« Outre les *Jubilés* et *Hénoch*, je suis convaincu qu'il faut rapporter à la secte de la Nouvelle Alliance, en même temps qu'aux Esséniens, bien d'autres écrits figurant parmi les pseudépigraphes de l'Ancien Testament [ ... ]. Toutes les questions de critique littéraire et historique relatives à cette littérature sont à reprendre entièrement. »<sup>1</sup>

[20]

Parmi ces problèmes, totalement renouvelés, comptons, si vous le voulez bien, celui des origines de l'ascétisme chrétien, particulièrement en Mésopotamie. Aux alentours des débuts de notre âge, déjà, la Palestine est traversée par un courant ascétique, souterrain, sans doute, mais puissant, qui amène des hommes pieux à se retirer du monde pour vivre une vie solitaire et sainte. Jean-Baptiste est un ascète. Il vit dans la solitude, se nourrit de sauterelles et de miel sauvage.

\* « Les origines esséniennes de l'ascétisme chrétien », dans *Les Dialectiques de l'ascèse*, B. Pérez-Jean éd., (Rencontres 18), Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 19-24.

1. A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950, p. 115-116.